

leto 2019
letnik 51
številka 3–4
(255–256)
ISSN 0587–5161 (print)
ISSN 2630–4082 (online)

:::anthropos

ČASOPIS
ZA
PSIHOLOGIJO
IN
FILOZOFIJO
TER
ZA
SODELOVANJE
HUMANISTIČNIH
VED

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

Fenomenološke perspektive / *Phenomenological Perspectives*
Psihološki razgledi / *Psychological Views*
Študiji / *Studies*
Slovensko filozofsko društvo v letu 2019 /
Slovenian Philosophical Society in the Year 2019

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

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

GLAVNI UREDNIK/*Managing editor*: dr. Franci Zore

UREDNIŠKI KOLEGIJ/*Editorial board*: Kaja Hacin Beyazoglu, dr. Janek Musek, dr. Janko Lozar

TEHNIČNI UREDNIK IN TAJNIK UREDNIŠTVA/*Technical editor and secretary*: dr. Martin Uranič

IZDAJATELJSKI SVET/*Publishing board*:

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

ČLANI REDAKCIJE/*Members of editorial board*:

dr. Edvard Kovač (teologija/*theology*), dr. Maca Jogan (sociologija/*sociology*),
dr. Dean Komel (filozofija/*philosophy*), dr. Marko Kerševan (sociologija/*sociology*),
dr. Andrej Marušič (psihologija/*psychology*), dr. Viljem Merhar (ekonomija/*economy*),
dr. Marko Polič (psihologija/*psychology*), dr. Igor Pribac (filozofija/*philosophy*),
dr. Velko S. Rus (psihologija/*psychology*), dr. Argio Sabadin (psihologija/*psychology*),
dr. Marjan Šimenc (filozofija/*philosophy*), dr. Bojan Žalec (filozofija/*philosophy*)

MEDNARODNI UREDNIŠKI SOSVET/*International advisory board*:

dr. Natalia Artemenko (Rusija/*Russia, St. Petersburg State University*), dr. Richard Capobianco (ZDA/*USA, Stonehill College, Easton, Massachusetts*), dr. Jevgenij Firsov (Rusija/*Russia, Moscow State University Lomonosov*), dr. Dominique Lassarre (Francija/*France, Université de Nîmes*),
dr. Igor Mikecin (Hrvaška, *Croatia, University of Zagreb*), dr. Boško Pešić (Hrvaška/*Croatia, University of Osijek*), dr. Alain Soubigou (Francija/*France, Sorbonne University, Ecole Normale Supérieure*), dr. Michael Staudigl (Avstrija/*Austria, University of Vienna, Institute for Human Sciences*),
dr. Karel M. Woschitz (Avstrija/*Austria, University of Graz*), dr. Dan Zahavi (Danska/*Denmark, University of Copenhagen*), dr. Josef Zumr (Češka/*Czech Republic*)

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

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, SI-1000 Ljubljana, Aškerčeva 2,

telefon: 241 10 00, e-mail: anthropos@guest.arnes.si

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

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

Cena te številke je 10 EUR. Letna naročnina je 20,00 EUR.

Price of this issue: 10 EUR. Annual subscription: 20,00 EUR.

Angleške povzetke pregledal in prevedel/*Proof-reading and translation of English abstracts*: Janko Lozar

Članki so recenzirani/*All articles are reviewed*

Oblikovanje ovitka/*Cover design*: Jure Legac

Računalniški prelom/*Layout*: MatFormat d.o.o.

Tisk/*Printed by*: MatFormat d.o.o.

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

Založba: Slovensko filozofsko društvo in Društvo psihologov Slovenije.

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

Anthropos je indeksiran v PsycINFO.

<http://www.anthropos.si>

::anthropos



KAZALO

Anthropos 3-4 (255-256) 2019

7-47

FENOMENOLOŠKE PERSPEKTIVE

9-34

::SAZAN KRYEZIU: Husserl in Heidegger o umetnosti in umetnijah

35-47

::MARTIN URANIČ: Fenomenologija, stvari same in vsakdanjost

49-70

PSIHOLOŠKI RAZGLEDI

51-70

::SONJA PEČJAK: Psihološka perspektiva razlik med spoloma v bralni pismenosti: Izvor in njihov pomen za vzgojno-izobraževalno prakso

71-113

ŠTUDIJI

73-95

::ANDREJ NATERER in MIRAN LAVRIČ: Mladi in stres v času individualizma: vloga skupnosti v doživljanju stresa med mladimi v Sloveniji

97-113

::MITJA TOMAŽIČ: Georges Devereux: oris komplementarne etnopsihoanalize

115-130

SLOVENSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO V LETU 2019 IN JAVNI POSVET *MESTO ETIKE V DRUŽBI*

117-122

::GAŠPER PIRC: Pregled delovanja Slovenskega filozofskega društva v letu 2019

123-125

::TOMAŽ GRUŠOVNIK: Bi morali poklic etika zaščititi?

127-130

::TINKARA TIHELJ: Poročilo s posveta *Mesto etike v družbi*

133-136

NAVODILA AVTORJEM

CONTENTS

Anthropos 3-4 (255-256) 2019

7-47

PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVES

9-34

::SAZAN KRYEZIU: Husserl and Heidegger on Art and Art Works

35-47

::MARTIN URANIČ: Phenomenology, Things Themselves and Everydayness

49-70

PSYCHOLOGICAL VIEWS

51-70

::SONJA PEČJAK: Psychological Perspective of Gender Differences in Reading Literacy: Their Source and the Importance for Educational Practice

71-113

STUDIES

73-95

::ANDREJ NATERER and MIRAN LAVRIČ: Youth and Stress in Times of Individualization: The Role of Community in Experiencing Stress among Young People in Slovenia

97-113

::MITJA TOMAŽIČ: Georges Devereux: Outline of Complimentary Ethnopschoanalysis

115-130

SLOVENIAN PHILOSOPHICAL SOCIETY IN THE YEAR 2019 AND PUBLIC DISCUSSION *THE STATUS OF ETHICS IN SOCIETY*

117-122

::GAŠPER PIRC: Overview of the Work of Slovenian Philosophical Society in the Year 2019

123-125

::TOMAŽ GRUŠOVNIK: Should we Protect the Profession of Ethicist?

127-130

::TINKARA TIHELJ: Report from discussion *The Status of Ethics in Society*

137-139

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

**FENOMENOLOŠKE
PERSPEKTIVE**

**PHENOMENOLOGICAL
PERSPECTIVES**

Sazan Kryeziu
**HUSSERL AND
HEIDEGGER
ON ART AND
ART WORKS**

9-34

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA/FACULTY OF ARTS
AŠKERČEVA 2, SI-1000 LJUBLJANA
SAZAN.KRYEZIU@GUEST.ARNES.SI
SAZAN.KRYEZIU@GMAIL.COM

::ABSTRACT

THE PRESENT ARTICLE IS an attempt to unfold the phenomenological philosophy of Husserl and Heidegger pertaining to the literary work of art and other art works. The aim is to show the sense of phenomenology in view of the treatment of the literary work and other works of art by each thinker. Though Husserl did not pursue a theory of art, nevertheless, in his lectures, letters, and sketches published posthumously, he provided conceptual resources and suggestions about aesthetic consciousness, which many theorists have found particularly apt for literary thinking. Following Husserl's phenomenological reduction we examine the world of the literary work, not as an objective reality, but as a *Lebenswelt* (life-world), a reality as experienced by an individual subject. Heidegger's phenomenology, on the other hand, is ontological. Retaining some of Husserl's analysis of the *life-world*, Heidegger was able to see the world as most intimately related to Dasein, as always already given in Dasein's being as being-in-the-world, and thereby make it visible for others to see. After discussing *The Origin of the Work of Art* in some detail, we will present the method by which Heidegger poses the question of being, relating it to language.

Key words: Husserl, Heidegger, art, appearance, truth, being, language

POVZETEK**HUSSERL IN HEIDEGGER O UMETNOSTI IN UMETNIJAH**

Pričujoči članek predstavlja poskus razlage Husserlove in Heideggerjeve fenomenološke filozofije s stališča literarne umetnine in umetniškega dela nasploh. Namen prispevka je pokazati pomen fenomenologije v luči obravnave literarnega dela in drugih umetniških del obeh mislecev. Čeprav Husserl izrecno ni obravnaval teorije umetnosti, pa je kljub vsemu v svojih posthumno izdanih predavanjih, pismih in osnutkih zapustil pojmovne zamisli in napotke o estetski zavesti, ki jo mnogi teoretiki označujejo za posebej primereno, ko je govora o literarnem mišljenju. Sledeč Husserlovi fenomenološki redukciji bomo svet literarnega dela preučevali ne kot objektivno realnost, temveč kot *Lebenswelt* (življenjski svet), kot realnost, kakor jo doživlja posamezni subjekt. Po drugi strani pa bo izpeljava Heideggerjeve fenomenologije ontološka. Ne povsem zanemarjajoč Husserlove analize življenjskega sveta je bil Heidegger sposoben videti svet kot najintimnejše povezanega s tubitjo (Dasein), kot vselej že danega v biti tubiti kot biti-v-svetu, in ga na ta način napraviti vidnega drugim. Po podrobni obravnavi Izvora umetniškega dela bom predstavil tudi metodo, s katero Heidegger, nanašajoč se na jezik, zastavi vprašanje biti.

The theme of this article is the position and characterization pertaining to art and art works in the phenomenological philosophy of Edmund Husserl and Martin Heidegger. The aim is to show the sense of phenomenology in view of the treatment of the literary work and other works of art by each thinker. Though within phenomenology the views between the two philosophers differ significantly, however, each of them influenced different approaches to art which have been much valuable for its study.

Although Husserl only touched upon aesthetic and artistic issues in a few texts and sketches, however, he provided significant conceptual and methodological resources about aesthetic and artistic consciousness, which can be further analyzed and developed on its own. First of all, we should take into account the following: (i) the problem of aesthetic attitude (for which phantasy is not the most crucial issue, but rather an attitude towards that which is important in an aesthetic aspect; (ii) the question of the representation as in the case of paintings, hence the subject matter of an object that is represented as an appearance and (iii) the question of the relationship between the original and the reproduction of a picture: in this particular group belongs the creative activity of the artist as a product of an objectifying fiction.

It is often pointed out that Husserl's texts and seminars on the problem of aesthetics based on his writings which are available to us, served as foundation to the aesthetic research work of Nicolai Hartmann and Roman Ingarden. Moreover, it may be claimed that most of the problems that we still encounter within the phenomenological aesthetics have their origin in Husserl's work. It would not be without reason to think that not only Hartmann and Ingarden, but also the work of Heidegger, Scheler, Merleau-Ponty, Sartre, Levinas, Ricoeur, Derrida (to name just a few), can hardly be understood without an insight into Husserl's writings. If Ingarden or Heidegger declared that they had not been able to help in reviewing and arranging the complete work of Husserl for publication, it does not mean that they had not had access to Husserl's work and manuscripts, and that they did not rely on them in their works. Heidegger's analysis of time may be said to be under considerable influence of Husserl's own seminars on the concept of time (which Heidegger himself prepared for publication), though it is quite another thing that both of them owe their ideas to Aristotle. On the other hand, Ingarden's example about the way in which he turned Husserl's solutions into his own "original ideas" is far more dramatic and can be widely examined, not to mention Merleau-Ponty's huge indebtedness to Husserl whose phenomenology exercises a particular influence over Merleau-Ponty's argument in *Phenomenology of Perception*. It may therefore be claimed that each of Husserl's followers embarked on his path in order to build their own methods of philosophy, because in Husserl they saw open questions that referred to the problem of the *world*.

 ::I

In phenomenology Husserl sought to provide a descriptive analysis of the objective world as it appears to the subject. Phenomenology according to him is a science of the pure description of essences, just as mathematics is, labeling his phenomenology as a *phenomenological transcendental philosophy*. With this he had in mind a new type of philosophy, one fundamental philosophical science, i.e. a pure phenomenology that would allow philosophy to be a rigorous science. He taught us that philosophy is a process in which we understand our knowledge of being, and came to the idea of phenomenology as a science which would encompass the whole reality. As noted by Brian Elliott:

[I]n *Logical Investigations* Husserl inaugurates phenomenology not so much as the ‘science of sciences’ announced in the *Prolegomena* but rather as a type of ‘restricted ontology’, that is, an elucidation of things insofar as they are “*of*” or “*for*” consciousness, that is, insofar as they give themselves to consciousness as phenomena.”¹

For Husserl, the study of appearances or phenomena (*noemata*) is made possible by the goal of studying consciousness. Instead of metaphysical questions, phenomenology describes *phenomena*, in the Greek sense of the term, as the appearance of things. According to Plato, knowledge itself begins with appearances², therefore Husserl claims that we need to go back to the things themselves, that is, to analyze that which manifests itself as such and actually appears, rather than deal with empty talk or undifferentiated generality. If it is not to remain empty talk or philosophical invention, this knowledge must follow a methodical research of differentiated self-evidences by considering the world purely as meant without falling into philosophical or ontological claims. Therefore this procedure implies a *methodological idealism* rather than a *doctrinal idealism*. For Husserl, “phenomenological explication does nothing *but explicate the sense this world has for us all, prior to any philosophizing – a sense which philosophy can uncover but never alter.*” (Carr, 1974: 38) Phenomenology is a new *way of looking at things* yet taking the whole world as its subject matter.³ Subjectivity depends on the world; in fact it demands the world. The

¹ Elliott, B. (2005): *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*. New York: Routledge, p. 20.

² Jose Ortega y Gasset argues that appearances in themselves do not exist, and the relationships that serve as principle do not exist either. “What *is*, the truth lies in the actual adequation between principle and problem, between hypothesis and appearances.” Gasset further contends that if the *consciousness* of which idealism spoke were really something, it would precisely be *weltsetzend* (that which posits the world), the immediate encounter with reality. This is why it is a self-contradictory concept, since for idealism consciousness means precisely the *unreality* of the world it posits and encounters. By suspending the executive powers of *consciousness*, its *weltsetzung*, writes Gasset – “the reality of its *content*,” phenomenology destroys its fundamental character. *Consciousness* is precisely what cannot be suspended, it is irrevocable. This is why it is reality and *not* consciousness. Ortega y Gasset, J. (1975): *Phenomenology and Art*. New York: W.W. Norton & Company, Inc. pp. 66, 89.

³ For Jan Patočka phenomenology is thus “a purely intuitive study of noetico-noematic structures. Its field is all reality as constituted in subjective lived-experience and the study of its constitution: either of constitution as a

existence of the world for us is what phenomenology wants to explain, and in this world there is a *worlding* that is not *given* to us but which must be unfolded, revealed, discovered in a deeper mode. The unfolding and disclosing of *this worlding of the world* and the things in the world is irreducible to the objective aspect of the world. Thus our natural attitude is transformed by what Husserl calls *epoché*. The *epoché* is necessary because we want to understand the being-there, for us, of the world and its entities.⁴ Put differently, the question concerns not only the experience of individual things in the world, but the experience of the world and everything it constitutes. According to Jan Patočka, *epoché* is “nothing other than the discovery of the freedom of the subject which is manifested in all transcendence, most of all in temporal, presentational transcendence – in our living in principle in horizons which first bestow full meaning on the present and that, in the words of the thinker, we are beings of the far reaches.” (Patočka, 1996:135)

Husserl distinguishes consciousness⁵ from the world *out there*. This interrelationship of subject and object constitutes consciousness itself. Thus, there can be no subject without an object, nor can there be an object without a subject to apprehend it. Consciousness is always consciousness of something that is directed somewhere, through intentionality. The concept of intentionality is at the core of Husserl’s phenomenology. According to him, experiences are characterized by being conscious *of* something, which means that they are all directed toward an object. This is what we would call *intentionality*. Every form of consciousness, say when we think, judge, fantasize, love, all these forms are characterized by their intending objects and can be properly analyzed only through their intended objects. Husserl contended that the essence of an object may be known through the process of *free or imaginative variation*. He takes up this notion in order to clarify the essential form of intentionality. The method of imaginative or free variation leads to eidetic intuition, the *eidós* (essence) of the object in question. The object known through *free variation* is not to be identified with the actual object, and does not occur in isolation, but belongs to various forms of intentionality, as we try to determine the essence of perception, memory, judging, etc. In other words, the point is not to fix the actuality of the object, but to render its actuality within the temporal horizon of the object as a unity of its own possibilities. Husserl claims that the representa-

.....
 study of the *foundation*, primarily one-sided, of lived-experiences and their layering and structuring, or a genetic constitution, a study of their essential temporal structure.” Patočka, J. (1996): *An Introduction to Husserl’s Phenomenology*. Chicago: Open Court Publishing Company, p. 103.

⁴ Soren Overgaard draws parallels between Husserl’s *epoché* and Heidegger’s description of *anxiety*. Overgaard, S. (2004): *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Kluwer Academic Publishers, p. 27.

⁵ Jeff Mitscherling remarks: “According to Husserl, there are three kinds of perception: external, internal, and immanent. External perception has as its objects the ‘things’ of the external, ‘real’ world; the study of such objects is the proper domain of the physical sciences. Internal perception has as its objects the subjective states of the psychic subject; the study of these objects is the proper domain of psychology. Immanent perception has as its objects the phenomena of consciousness itself; the study of these objects is the proper domain of phenomenology.” Mitscherling, J. (1997): *Roman Ingarden’s Ontology and Aesthetics*. University of Ottawa Press, p. 81.

tion of any object that is interpreted must first be perceived. In *Hua19/437* (the modified translation of Dan Zahavi that we will use below), we find the following passage:

A painting is only a likeness for a likeness-constituting consciousness, whose imaginative apperception, basing itself on a perception, first gives to its primary, perceptually apparent object the status and meaning of an image. Since the interpretation of anything as an image presupposes an object intentionally given to consciousness, we should plainly have a *regressus in infinitum* were we all again to let this latter object be constituted through an image, or to speak seriously of a ‘perceptual image’ immanent in a simple perception, *by way of which* it refers to the ‘thing itself’.⁶

Then, what is the meaning of a phenomenon in a work of art? It could be said that a “real object” does not seem to have a higher status of being than an object of art does, but its phenomenon has its own character of being. In the case of the painting, we might therefore maintain that it is presented to us with the appearance of something or, in other words, what it is that emerges into appearance and how such an appearance happens. The landscape comes to appearance through the painting. The painting is therefore a painting by reason of our letting the landscape be seen. According to Husserl, objects appear and are perceived, but they are not experienced. The *appearance* of an object is constituted in the interaction between sensations and interpretation. Intentionality therefore consists of the interpretation of something *as* something. As Husserl puts it: “Objects are first *constituted* as being, what they are for us, and as what they count as for us, in varying forms of objective intention.” (Zahavi, 2003:27)

Since phenomena as possibilities can be perceived adequately through free variation, they can be given only through *phantasy*. Thus, Husserl argues that art is of particular significance for the practice of phantasy. According to Husserl, poetry “towers high above the products of our phantasy and, in addition, when apprehended understandingly, become converted into perfectly clear phantasies with particular ease owing to the suggestive power exerted by artistic means of presentation.” (Husserl, 1983: 160) In this respect, concludes Husserl, “feigning [fiktion] makes up the vital element of phenomenology as of every eidetic science, that feigning is the source from which cognition of *eternal truths* is fed.” (ibid.:160) The cognition of essence is heightened both by means of phantasy and its inherent free variations. *Essence* thus remains the invariable factor through all variations. Husserl admits that the phantasy played in a work of art is more accessible to us than our own ordinary phantasy. Art comes into being by transferring phantasy into reality, the artist playing with the real on the other side of the actual. What lays to the fore is the work of art, i.e. the thing itself, em-

⁶ Zahavi, D. (2003): *Husserl’s Phenomenology*. Stanford/ California: Stanford University Press, pp. 18–19.

phasizing the study of the objective, the work of art itself rather than the artist. This standpoint is a result of Husserl's long preoccupation with the study of the ideal objects which he terms *the world of a priori* i.e. the perception of a possible object depending on a fixed description. Thus, Husserl considers primarily the question of the meaning of *object* or an *image-object* (*Bildobjekt*) within the realm of phantasy, i.e. what is brought to light here is not the relevance of how a phenomenon is observed through perception (observation of the external), but rather what lingers in our phantasy (inner seeing). The external appearance of an object is confronted by the internal presentation (the lingering in the phantasy).

Image consciousness is a unique form of intentionality: 'Without an image, there is no fine art, writes Husserl, "and the image must be *clearly* set apart from reality, that is, set apart in a purely intuitive way, without any assistance from indirect thoughts." (Husserl, 2005: 44). What an image represents, however, is immanent to the image. Aesthetic appearances "express from within" (ibid: 169) and constitute an ideal, "suspended" world. "Art truly offers us an infinite wealth of perceptual fictions (feigning)", he observes, "specifically, of purely perceptual fictions and of purely reproductive fictions as well." (ibid.: 620). "The peculiar quality of phantasy", claims Husserl "is its self-will. And so ideally it distinguishes itself by its absolute arbitrariness." (Husserl, 1980: 535) For *phantasy*, as he contends, "is a modification of consciousness that manifests itself – as a consciousness of nonactuality since actuality "means as much as taking stands, nonactuality is nothing but an "analogue of pure phantasy (and fixes a concept of imagination, insofar as pure imagination expresses the prevention of actuality)" (Iser, 1993: 199). "Accordingly, descriptive statements, judgments about the characters, about their expected development, have a kind of objective truth, even though they refer to fictions." (Husserl, 2005: 621). Yet we must be careful to note that imagination (pictorial consciousness) and phantasy are not the same thing, although they both imply a consciousness of something absent. As Husserl himself explicates: "In pictorial consciousness I intend something via something else. This *representative* function is not a part of phantasy. If I imagine a dancing faun, this faun is not taken to be a representation of a real faun. On the contrary we are dealing with an intentional object that is not taken to be real, but that merely appears *as if* it were real." (Gallagher, Zahavi, 2008: 104)

The *world* of a literary work is not an objective reality, but a *Lebenswelt* (life-world), a reality as experienced by an individual subject. But the *natural attitude* that we face in our daily experience should be suspended if we are to reveal those structures of consciousness which underlie our day-to-day existence.⁷ Thus, Husserl proposes another level of reflection called *phenomenological reduction*. The phenomenological reduction *brackets* the *natural attitude* by leaving it intact. Instead of assuming that the world exists for us in the ways in does, we confront the world *as-*

⁷ Søren Overgaard observes: "The crucial difference between Heidegger's and Husserl's description of that which is experienced in the natural attitude, or everyday life, is thus that unlike his mentor, Heidegger describes everyday Dasein from a standpoint "outside" everydayness." (ibid.: 21)

meant, as intended by the structures of consciousness (Makaryk, 1993:140). Considering his *phenomenology of evidence*, Husserl writes:

Phenomenology...encompasses the whole natural world and all of the ideal worlds which it excludes: phenomenology encompasses them as the “world sense” by virtue of the sets of eidetic laws connecting any object-sense and noema whatever with the closed system of noeses, and specifically by virtue of the eidetic concatenations of rational positing the correlate of which is the “actual object” which, thus, on its side, always exhibits the index for the whole determined system of teleologically unifying fashionings of consciousness. (Ideas, 1983: 347–48)

A specific kind of consciousness, the consciousness of the picture object which enables and mediates the depicting, is an example for the neutrality modification of perception. The depicting world of fiction is present to us neither as existing nor as non-existing, but as *quasi-existing* in the neutrality modification of being. Yet, what if Plato’s theory of mimesis on art being *twice removed from reality* were true? Then the entire phenomenology would be misconstrued: instead, we think that a work of fiction presents the world as appearance: the events, characters, places are not unreal, but *irreal* which signifies the possibility of that fact or event. According to Maurice Natanson “irrealization is not a ‘removal’ from reality but rather an abstention from claiming the ordinary as real, an abstention which is under the control of a methodologically willed procedure.” (Natanson, 1998: 28) The appearance of the real thing presented in fiction does not disappear while reading, but is *bracketed*. Let us take as an example the opening paragraph of Charles Dickens’ *The Pickwick Papers*:

That punctual servant of all work, the sun, had just risen and begun to strike a light on the morning of the thirteenth of May, one thousand eight hundred and twenty-seven, when Mr. Samuel Pickwick burst like another sun from his slumbers, threw open his chamber window, and looked out upon the world beneath. Goswell Street was at his feet, Goswell Street extended on his left; and the opposite side of Goswell Street was over the way.

The version of the world as presented to us here in Dickens’ novel is *bracketed* in its real givenness, it is set in *epoché*. “The bracketing imposes an *as-if*”, would write Iser, “a bracketing that creates the all-important condition for the totality to be conceived. (Iser, 1993: 90) We experience London’s Goswell Street on a sunny day in 1827 to be nothing but an appearance. One knows that the sun exists beyond doubt, the same as London and Goswell Street exist in the real world, too, but their reality is abrogated in the novel. Since the question concerning their reality does not stand under any compulsion, and insofar as it is not a condition for understanding a work of fiction, they need nothing besides themselves to exist. *Art works are appearances in themselves*, to follow Figal’s formulation. Thus, as an appearance of the possible, the events in a work of fiction become transparent as such. We might also

add that through phantasy we can make present something which itself is not. Dorian Cairns observes:

The act of phantasing is itself not a fictum, but a real event, part of the real flux of consciousness. Its real positing however is a positing as “fiction.” In positing the “fictive object,” the phantasing act fictively posits a positing of the act as real. In other words, the full correlate of the phantasing act is, not the phantasied object alone, but the phantasied object as intended in a (phantasied) act. The phantasied act is posited, in the phantasing act, as belonging to the phantasied stream of consciousness of a phantasied ego.⁸

Through that which Husserl calls the *reiterable modification of phantasy* or the *reiterability* in phantasy, we can also generate new phantasies *abiding in* phantasies. These fictive presentations are not present as real, but only seemingly present as such, or quasi-existing in the neutrality modification of being. The depicting picture-object of the Goswell Street in Dickens’ fictive world, is not depicted bythetic modality, but by a neutrality modification which is given in the sense of a *just as if* being. Dickens’ depiction of objects allows us to see them as seemingly-real objects, or to see them in their quasi-existence. The *experience world* is made of an infinite system of present experiences which are expressed within the horizon created by experience, whereas a *phantasy world* is a totally free world; a fantasied thing lives in the phantasy world as a quasi-world: its indefinite horizon cannot be expressed by the analyzing of experience.

A literary work of art can be understood as a set of quasi-statements, a view later presented by Roman Ingarden in his research on the stratification of the work of art. But it is quite important to see the way in which Husserl approaches this problem: if poetry is a set of asserting statements, then it is necessary to look for its origins in Aristotle. In chapter 9 of his *Poetics*, Aristotle establishes the difference between poetry and history. He writes: “History tells what has happened, poetry what is such that it could happen. That’s why poetry is more philosophical and more serious than is history; for poetry tells more of the universal, history of the particulars.” (51b3 – 8) By *what is such that it could happen*, Aristotle means *what is likely, what is possible* (eikos). Therefore, a work of fiction offers appearances, appearances of the possible. “(Poetry) does not detach itself from the factual by grasping this universally in concepts,” to cite Figal, “but it also does not hold itself to the particulars of a factual givenness. It stands in the middle by being more general than the depiction of what has happened and yet more concrete than any general determination.” (Figal, 2015: 74)

A poem, according to Husserl, is an *objective idea* which is ideally materialized in the act of reading. (Hua, XXIII/543) This objectified idea made inter-subjectively accessible to us by the poet, is a work. In the same text Husserl ascribes the creation

⁸ Cairns, D. (2013): *The Philosophy of Edmund Husserl*. Springer, p. 48.

of a poem to the power of phantasy in the following way: in any *phantasy world* there is a fantasized reality, and secondly, in any analyzing of the poem's nature, one must analyze first of all the ground of its reception (origin). Husserl thus suggests that the origin of a poem is related to the poet, whose origin (the poet's) is thereafter fused with the work he creates, in a particular moment of his existence. Yet Husserl is mindful in not going further to rendering the fictive into an existing structure, for this would lead him to opening the ontological aspect of an artwork, an aspect that he avoided paying attention to. Poetry and the poetic should not be mystified by metaphysical approaches, but rather should be approached by the material domain of research that is made possible precisely by phenomenological philosophy which from the beginning had been focused on the research of subjectivity i.e. giving prominence to the essential ways in which a subject is manifested: to make prominent phantasy, as the most conspicuous feature that is present in the creation of a poetic work. Günter Figal observes:

Art, and especially poetry, is capable of mediating "clear phantasies", because it uses "suggestive means of presentation". The artistic and especially the poetic phantasies are thus clear *on the basis of their presentation*; that is because they have been lifted out of consciousness' continuous process of variation and become determined. Only thus, through the fixation in the artwork, can the "plentitude of the individual traits" and "the completeness of motivation"; that is, the coherent connection of phantasized possibilities, be recognized. (Figal, 2015: 70–71)

Of similar importance is Husserl's discussion of reality as represented on stage: all objects, characters, things that we happen to see in a play being staged, have the character of an *as-if*, i.e. everything that appears there is not a representation of itself, but a presentation of what is not there and therefore given to us more directly at the moment of our watching the play. The audience, throughout the duration of the play experiences an illusory image of the world, for this is precisely what drama does: it enables the world to play its play within it. Likewise, the objects that are present on the stage (room, chairs, tables, curtains etc.) are all fictional, i.e. they can be usable for the characters who themselves are fictions, so the phantasy world that we as audience perceive, does not mirror reality, but is cognized as an *as-if* reality. The perceived phantasy is made possible on the ground of reality, and the audience while perceiving one reality, experiences quite another. This reality in other words is only a presumption of the fictional, existing only in the audience's consciousness that sees it artistically, i.e. that is able to see beyond reality, to penetrate the reality molded by actors during the performance of the play. This representation (the world of make-believe) appears to us as an illusion of quite a different nature: we accept the theatrical illusion as something not fused with reality, but rather as a representation of reality, which might be conditionally called an image of reality. Therefore it may be said that there are two realities which are manifested in the consciousness of audience: in the first, the audience despite experiencing the perfor-

mance on the ground of illusion, remains conscious throughout the duration of the play. In the second, the audience (having abandoned the ground of reality which is founded in experience) begins perceiving the phantasy world by actively judging, liking, fearing, suffering the actions that take place on the play in an *as if* mode, i.e. in a mode of phantasy, undergoing thus not so much a *real experience*, but rather an artistic experience. This is how Milan Uzelac, succinctly puts it:

All poetic statements are *as if statements* or, as one may put it in accordance with Aristotle's conception of art: all literary statements are neutral with regard to being. This neutrality is what makes it possible for us to enjoy a work of art at all, because it allows us to enjoy in the *representation* of an object and not the object represented. ... It is therefore hardly accidental that the essence of fiction with all its modes of reality always "stands" before our eyes as a live present moment; in this way it is confirmed that reality (as we see it, as "real reality") is not a possibility, and possibility is not reality, so any mention of foundations and foundation laying in such a context should be taken conditionally: it is primarily a matter of "neutralization" where the building of a fictional world nullifies the perception of the real world.⁹

Since the fictional (while we are in the theater) is represented in the thing itself (i.e. in its own perceptive manifestation), therefore what we do perceive is fiction. If for Husserl the aim of art is the *setting-to-work* (i.e. *the representation* of an object in its givenness), for Martin Heidegger, as we will see in the second part, the aim of art is *setting-truth-to-work* (i.e. *the object represented* or the truth of being as such).

From what has been discussed above it may be claimed that both experience and phantasy form a unity of consciousness as a ground upon which the world of art abides. The audience or reader renders the work of art into a *quasi-experience*, and as real beings we cannot abide only in fiction but abide in a given reality (in an ontological sense), yet "it is precisely the awareness of being", as Uzelac observes, "that makes possible life in the world of fiction and its acceptance as an as-if world." (ibid.: 23)

::II

In his *Ideas* Husserl refers to the natural attitude as *the world out there*. Heidegger takes up this *world out there* from Husserl as *being-in-the-world* and understands it as being open to the openness of Being. (Vycinas, 1969: 156) This open attitude enables things to be objects of accordance. Openness makes possible an open attitude, and as such an open attitude enables a thing to become an object, and as Vycinas explicates, of all beings only man with his open attitude to beings makes possible

⁹ Uzelac, M. (1998): "Art and Phenomenology in Edmund Husserl." In: *Axiomathes*, Nos. 1-2, p. 22.

an accordance or discordance with these objects. And if truth of a statement is made possible by the open attitude, then this open attitude (which, according to Heidegger, alone makes *correctness* possible), cannot be regarded as the essence of truth if it is taken to mean simply that truth be located in the mind or in our subjective cognitive powers only. Rather, Heidegger argues, our open attitude is ontologically prior to our cognitive faculties. Thus, the open attitude (this truth which is more basic than correctness) is the standing in the openness of Being. The philosophy of Martin Heidegger (1889 – 1976) is therefore a response to Husserl. Husserl's project of phenomenology is a continuous and profound negotiation with Kant's epistemology, and what Heidegger opposes is Husserl's subjectivism and anthropocentricity. According to Husserl, phenomenology is scientific, rationalist, idealist, thus he aims for a philosophy founded on a description of consciousness, while for Heidegger phenomenology is a method that emerges from *attunement* (*Befindlichkeit*). For Husserl, the ontological¹⁰ study of *Dasein* or human being, could not possibly be science, because, science according to him, must begin with the bracketing of reality, therefore the studying of human being as existent would turn science into some sort of anthropology; whereas for Heidegger the study of human being is not to be thought as a study of the psyche or psychology, for being is more than consciousness or mind, and it is precisely with this move that Heidegger aligns his thinking with art and poetry rather than with the scientific paradigm presented by Husserl.¹¹

Following the Kantian *Ding-an-sich* concept, Husserl thinks that that which does not appear does not belong in the phenomenological philosophy, thus, it has nothing to say about Being, because Being does not appear. Heidegger, on the other hand, holds that Being always appears and we always have its knowledge because we belong

¹⁰ Concerning the ontological position between Husserl and Heidegger, Dan Zahavi provides the following elucidation:

“It is occasionally claimed that Husserl—in contrast to later phenomenologists, such as Heidegger—did not deal with ontological questions. At first this claim seems absurd, but it cannot simply be refuted by appeal to the quotations already given, since a comparison of Husserl and Heidegger will show that they do not understand the same when speaking of ontology. When Husserl speaks of ontology he is normally referring to either formal or material ontology, that is, to theories concerned with the properties of objects, whereas Heidegger typically understands the *true fundamental-ontological* question as a question pertaining to the Being of beings: What is it that conditions that something *is*, what is the condition of possibility of beings? Since Heidegger himself emphasizes that ontology is only possible as phenomenology (Heidegger 1986, 35), it seems permissible, however, to reformulate his central question into the following: What is the condition of possibility for appearance and manifestation? If the question is reformulated in this way, it is clear that Heidegger's fundamental-ontological question and Husserl's transcendental-phenomenological question are not that far apart (this is even clearer if one takes Husserl's analysis of temporality into consideration). But of course, this does not imply that their answers to the question are identical.” (Zahavi, *ibid.*: 152–3)

¹¹ Brian Elliott puts it thus: “Though Heidegger often insists on the Kantian notion of recognizing essential limits to human understanding in an apparent opposition to German Idealism, his elevation of imagination above reason in his reading of Kant follows the well-established pattern of idealist critiques of Kant in Schelling, Fichte, Hegel and Schiller. The motif of the limit in Heidegger signifies not the confines of knowledge, but rather the finitude or mortality of concrete human existence.” (Elliott, *ibid.*: 2)

to Being ourselves, and by reason of this we know phenomena or things, for we always have a pre-ontological understanding of Being. Unlike Husserl who affirms that all knowledge begins, endures and ends in experience, Heidegger turns to concrete reality, in the sense of transcendence to Being. This transcendence to Being which consists of worldly realities (the fourfold), stands for the most important philosophy of the world. The fourfold (earth, sky, mortals, and divinities) belong to the world and can be *experienced* (= seen), because they are true, though not necessarily provable. And it is with this move that Heidegger breaks away from Husserl. The theme of phenomenology, therefore, is not a philosophy disclosing the essences in reality, but rather the phenomenon which primarily does not make itself manifest and which, when compared to what makes itself manifest, remains concealed and nevertheless belongs to what primarily makes itself manifest. In this respect, it belongs to the phenomenon in the sense of constituting its meaning. This phenomenon is what Heidegger calls Being, and phenomenology basically is possible as ontology.

Heidegger's reflection on the literary work of art (and arts in general), is strictly speaking, unintelligible without a proper understanding of fundamental ontology. His ontology is fundamental, not only because it poses the question the meaning of Being, but also in that it seeks to rethink Greek ontology *more originally* than the Greeks themselves. In his first comprehensive work *Being and Time* (*Sein und Zeit*, 1927), Heidegger sets out to define the question of the meaning of Being itself. As noted by Janko Lozar: "If Husserl stopped at the unquestionable, self-evident (extra-temporal) Being of consciousness, Heidegger digs deeper only to discover that the Being of *Dasein* is not eternal, ever-present, but rather finite and mortal." (Lozar, 2008: 125) Heidegger clarifies that the Greek understanding (experience) of a being was as a *phenomenon*, as appearing or what is made manifest from itself. The aim is to renew the forgotten question of the meaning of being, as the foundation for *ontology*.¹² Richard Capobianco remarks:

For Heidegger, *Sein* had been largely "forgotten" in the turn to *Sinn*, and this made raising anew the *Seinsfrage* so important and even urgent. To overcome this preoccupation with the noetic in modern and contemporary philosophy (Husserl's 'phenomenology' included), he was resolved to bring back into view, by way of retrieval of ancient Greek experience, thinking, and poetizing, "the manifestation of Being" (*die Offenbarkeit des Seins*) or "the truth of Being" (*die Wahrheit des Seins*). Being as *physis* as *aletheia*. (Capobianco, 2014: 4)

¹² "[c]onversely, it is only through phenomenology that the ontology corresponding to it established on a secure basis and held on an orderly course in its treatment of problems. When we look at consciousness of... the "of-which", i.e., the character of a being as such insofar as it is an object, also becomes visible, and it is only in this manner that it becomes visible. The characteristics of objects in the respective regions of being are what is at issue in the ontologies. This is what they come to. Precisely not being as such i.e. *be-ing* which is free of objects. Phenomenology in the narrow sense as a phenomenology of constitution. Phenomenology in the wide sense as something which includes ontology." Heidegger, M. (1999): *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*. Indiana University Press, p. 2.

According to Daniel Dahlstrom, Heidegger employs the term *Dasein* to designate the particular being with an understanding of being or, equivalently, the particular being who exists as a *clearing* for the *disclosure* of various manners of being, including its own.¹³ Man is a being that is *thrown* among other beings in such a way that the beings have been constantly manifested themselves to him, in their Being. But it must be clarified that this comprehension of Being does not comprise only its own Being, but the Being of all other beings. This manner of men's Being is called existence. Thus, existence is the being of beings that stands open for the openness of being in which they stand. Heidegger reserves the terms *existence* and *existentia*¹⁴ for *Dasein*'s manner of being.

Retaining some of Husserl's analysis of the *life-world*, Heidegger's *world* is not a feature of objects, but rather as most intimately related to *Dasein*, as always already given in *Dasein*'s being as being-in-the-world. This leads to the account of *authenticity* and *inauthenticity* introduced by Kierkegaard, but revised by Heidegger in terms of an analytic of *Dasein*. Heidegger is criticized by fellow-thinkers like Emmanuel Levinas for regarding *the other* as a threat¹⁵ to, rather than a condition of authenticity.¹⁶

Whereas according to Husserl, in his analysis of intersubjectivity, the experience of the Other is an experience of the Other in its bodily appearance, which must be understood in terms of a relation between incarnated subjects. For Husserl the experience of the body constitutes the norm for all the other experiences. I cannot have an actual experience of the Other as I have access to my own consciousness, because in such a case, as Husserl puts it "the Other would have ceased being an Other and instead have become a part of myself." (Zahavi, 2003: 114) For Sartre, on the other hand, the relation between Self and Other is always involved and understood in a situation:

¹³ Dahlstrom, D. (2012): "Martin Heidegger." In: Luft, S. in Overgaard, S. (Eds.): *The Routledge Companion to Phenomenology*. New York: Routledge, p. 53.

¹⁴ "Heidegger terminologically distinguishes between "*existentiell*" meaning that which pertains to existence in its concrete singularity and "*existentia*" signifying what essentially characterizes existence as such. An analogous distinction is in play in Heidegger's differentiation of the *ontic* (singular beings) and the *ontological* (a region of being or beings as a whole)" (Elliott, *ibid.*: 145)

¹⁵ According to Sartre's theory of being-for-others, consciousness experiences a fundamental apodictic certainty of the ontological "sameness" of the Other. Only in response to his threatening "look" does consciousness attempt to reduce the Other to the status of a thing. It might be said, therefore, that the Other is first of all a "you" and only secondly a "s/he". Ellis, R.R. (1991): "Phenomenological Ontology and Second Person Narrative: The Case of Butor and Fuentes" In: Kronegger, M. (Ed.) (1991): *Phenomenology and Aesthetics*. Kluwer Academic Publishers, p. 246.

¹⁶ Tomo Virk carefully observes on Levinas's *metaethics*: [f]or Levinas, ethics holds a priority over ontology and epistemology, because according to him, prior to all knowledge or cognition, even cognition of being, there is the ethical responsibility that demands our response to the call or appeal of the other. This ethical responsibility must not be understood primarily in terms of ethical agency, but rather in terms of our pre-conceptual, pre-logical, and pre-ontological openness to the other. Virk, T. (2011): "The Literary and Ethics." In: Schmeling M. in Backe, H-J. (Eds.): *From Ritual to Romance and Beyond: Comparative Literature and Comparative Religious Studies*. Würzburg: Königshausen & Neumann, p. 310.

For us, man is defined first of all as a being “in a situation.” That means that he forms a synthetic whole with his situation – biological, economic, political, cultural, etc. He cannot be distinguished from his situation, for it forms him and decides his possibilities; but, inversely, it is he who gives it meaning by making his choices within it and by it. To be in a situation, as we see it, is *to choose oneself* in a situation, and men differ from one another in their situations and also in the choices they themselves make of themselves. What men have in common is not a “nature” but a condition, that is, an ensemble of limits and restrictions. The inevitability of death, the necessity of working for a living, of living in a world already inhabited by other men. Fundamentally this condition is nothing more than the basic human situation, or, if you prefer, the ensemble of abstract characteristics common to all situations.¹⁷

An important problem that occupies a significant place in Heidegger’s ontological thought is the problem of language (*speech*). Language and the question of its essence are closely related to the question of the essence of the human being. The conception of language becomes a benchmark of how originary and vast the question of the human essence is. Yet both questions of essence are closely connected to the question of the essence of truth. Language, as the *there* of the openness of Being is the articulation of Dasein as being-in-the-world. By being-in-the-world we have an attunement-like understanding of our *world*. Our being-in-the-world, the openness of Being, is made manifest to us in our *thrownness*. Language (speech) as the articulation of that which *is*, primarily is the language of Being, and not of human speech. According to Heidegger, humans speak by way of language, or rendering it literally, *from out of* language. Thus, language is not merely a means of communication, but that which brings the world to be. By listening to language, we speak. In other words, language draws beings into their being; it brings them into presence, that is to say, the world is disclosed or opened up to us through language. Being constantly comes to language, nevertheless it (Being) still needs human being to utter its words into human saying. In this way, human being brings Being into his saying in its openness. Being dwells in the openness of the human saying. *Language is the house of Being*, writes Heidegger, *in its home human beings dwell* – since language brings a being as being into openness.¹⁸

¹⁷ Natanson, M. (1962): “Jean-Paul Sartre’s Philosophy of Freedom” In: Natanson, M. (Ed.): *Literature, Philosophy, and the Social Sciences: Essays in Existentialism and Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff, p. 67.

¹⁸ Terry Eagleton argues that “In this sense of language as a quasi-objective event, prior to all particular individuals, Heidegger’s thinking closely parallels the theories of structuralism.” From a Structuralist point of view, human existence for Heidegger is made up of language. Eagleton, T. (2008): *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 55.

I am grateful to Professor Tomo Virk for having drawn my attention with regard to this structuralist standpoint and/or to Terry Eagleton’s paralleling Heidegger’s formulation to the theories of Structuralism. Professor Virk has made it clear to me that “even though the comparison holds in some respect, nevertheless it could be deceptive, (because) Heidegger probably wouldn’t say as structuralists and post-structuralists would – that “human existence

Language shapes our understanding of ourselves and the world prior to our speaking it. Thus, all things come into being through language. Put it differently, language speaks to us before we are speaking; it is language that speaks. But how can language itself speak? Heidegger writes:

Language speaks. Language first of all and inherently obeys the essential nature of speaking: it says. Language speaks by saying, this is, by showing. What it says wells up from the formerly spoken and so far still unspoken Saying which pervades the design (Aufriß) of language (Sprachwesen). Language speaks in that it, as showing, reaching into all regions of presences, summons from them whatever is present to appear and to fade.¹⁹

The *Wesen*²⁰ der Sprache (the essence of language) is the *saying* (=legein) as showing and making appear (Sage-Zeige). Saying is not to be understood as sound-language, but primarily as that which stands out in the openness of Being, and by letting that-which-is lie the way it is, we bring it into appearance. As Heidegger puts it: "Saying, if we listen to it, is what allows us to reach the speaking of language." We belong within its saying. The thing that we are listening or *the originary language* (as

.....
is made up of language". He rather says: 'Language is the House of Being; in its home human beings dwell.' This formulation is better also for the reason that Heidegger's "language" is not at all the same as post-structuralists' language. In Slovene, we translate Heidegger's "language" as "talk" or "speaking", because for Heidegger "Die Sprache spricht" (The language speaks) – this names the mode of the language, its essence. It is not a cold structure or a fleeting signifying chain, on the contrary!"

Further, the Lacanian interpreter and philosopher Slavoj Žižek argues that language violently imposes *being* to think that he is *thrown*. Violence here is to be understood in the sense of not being in continuity with reality, i.e. it twists and throws the reality off balance. Language in this light might be understood as a certain vision of reality, a horizon of understanding which is ultimately violently imposed and exclusive of the Other. And it was Heidegger himself more than anyone else who isolated this violent aspect of language when he referred to *the essence of language*, in the sense that language establishes relations, founding a certain horizon of meaning. Or if we are to supplement Heidegger's view with Jacques Lacan's for instance, we may note how Lacan proposes variations on Heidegger's motive of language as "the house of Being." For Lacan, language is *a torture-house of Being* since in the light of the Freudian experience, man is a subject caught in and tortured by language. In the same vein, as we observed, Žižek thinks that, although being coexists with language, language is not a peaceful dwelling of being as Heidegger claimed, instead the reverse is true, that is, language violently compels being to engage in a dialogue with it, and it is through this struggle that being experiences suffering and anxiety, but as this is another subject we will not have time to expound on it further. Žižek, S. (2008): "Language, Violence and Non-Violence" In: *International Journal of Žižek Studies*. Vol. 2, No. 3, pp. 1–12.

¹⁹ Heidegger, M. (1971): *On the Way to Language*. Harper & Row, Publishers, Inc, pp. 123–4.

²⁰ Regarding Heidegger's description of the *originary language* in terms of *the essence of language*, Mark Wrathall remarks that Heidegger does not use the word *Wesen* (essence) in the normal way, instead he turns it into a verb: "For Heidegger, 'to essence', means 'to bring something into its essence', where the essence of a thing is what matters to us about it. The essence determines how one appropriately relates to it and the things concerned with it: It essences means: it comes to presence, it matters to us enduringly, moves or makes a way for us and concerns us. The essence thought in this manner names that which endures, matters to us in everything because it moves and makes a way for everything. (Unterwegs zur Sprache, p.190) Obviously, Heidegger is using the term 'essence' in a way unfamiliar to the philosophical tradition. In this tradition, the essence of a thing is the essential property that makes the thing what it is, or the concept by which we grasp what it is. For Heidegger, the essence of a thing is whatever leads us to recognize an essential property or concept as essential." Wrathall, M. (2005): *How to Read Heidegger*. New York: W.W. Norton & Company, p. 91–2.

Heidegger names it) is there before human speech. Language says by showing us (directing us) what we should say. It is a “showing of saying which sets all present beings free into their given presence, and brings what is absent into their absence.”(Heidegger, 1971: 126)Saying therefore means to bring into appearance. Our saying it means helping it appear the way it is, for that which appears comes up itself. Insofar as language shows us something (points something out to us) it speaks itself out to us. It speaks, because it shows what is present, and lets what is present manifest itself. In this way, Being itself shows itself in language. Kockelmans remarks:

[t]hrough language man is put into the service of Being, the total meaningfulness which shows itself in language, *and* man becomes interwoven with things within a world in a unique way...It is man’s task, within the language which is spoken to him, to gather together and to keep together in the proper way all these dimensions and regions. Only in this way can man “safeguard” his language, pursue unrestricted total meaningfulness, and, in so doing, reach his destination as man.²¹

We can speak only insofar as we stand in the openness of Being and hear the articulated words of Being. Man is *thrown* into the voiceless words of Being (logos), the articulated language of Being. By standing within the logos (standing-in-the-world), man projects and establishes his living language. According to Vincent Vycinas, “such projection is a response to the voiceless accosting of Being. *Legein* makes *logos logos*, which means that human sayings are applied and needed for the *logos* of Being just as a traveler is needed for a road to be a road.” (Vycinas, 1969: 87)

Also crucial to Heidegger’s development of these themes, are his interpretations of the poetry of Trakl, Rilke, and Hölderlin. When discussing Hölderlin, Heidegger does not approach his texts based on the significance that the poems have had in Hölderlin’s time, but interpretation, as Heidegger suggests in reference to Aristotle, should always be situated within the living present. Why situated within the living present? Because poets contain space without being contained by it, time passes but poets still remain here; they always speak in the present, or to put it in the words of T.S. Eliot: “Time past and time future/ What might have been and what has been/ Point to one end, which is always present.”(Eliot, 1943: 20)

Heidegger thinks that Hölderlin has not been chosen because his work, one among many, realizes the universal essence of poetry, but solely because Hölderlin’s poetry was borne by the poetic vocation to write expressly of the essence of poetry. (Gosetti-Ferencei, 2004: 64) Heidegger’s reading of Hölderlin’s poetry is not aesthetic, but ontological, that is to say, it is marked by the question of the meaning

²¹ Kockelmans, J. (1972): *On Heidegger and Language*. Northwestern University Press, pp. 29, 32.

of Being: *his poetry conceals and reveals Being*. In discussing Hölderlin's poem *Der Rhein*, for instance, Heidegger writes: "The only authentic task for poetry is here said to be the unveiling of the mystery of what has purely sprung forth. The mystery here is the mystery of Being understood as *Seyn*. *Being* for Hölderlin cannot be known, yet it is that by way of which knowledge is made possible. Timothy Clark comments: "We should no longer be thinking of a poem as something we can know as being 'about' something, but as opening a space of its own projection for us to inhabit, possessing us like a dance or a walk to music." (Clark, 2011, 119) In *Being and Time* (section 34), Heidegger had already maintained that the *poetic speech* (discourse) amounts to a *disclosing of existence*: "the disclosing of existence can become the true aim of *poetic speech*." Poiesis can bring forth and set up our relation to the things in the world. By bringing the world into words, poiesis makes explicit the affective horizon of world. In his other writings (as in *Introduction to Metaphysics*, for instance), Heidegger links *unconcealedness* with the poet's endeavors as well as with the poetic creations of the natural world. *Poiesis* is an *Ursprung*, or *a creation of the world in a primordial event of language*. In Georg Trakl's poem *A Winter Evening* (Heidegger, 1971: 192–3), we are brought to experience *the abiding being of language*. Through this poem, Heidegger explicates his own view on the relationship between Being and language. "The speaking speaks by bidding things to come to world, and world to things." (ibid.: 199). Language itself is *in the essential sense* (ibid.: 72), it is essentially a *namings*. By naming *that which is*, language brings forth both world and things, it helps them appear as they are. Thus, language as such, is a letting-appear, a showing.

Poiesis is thus a response of man to the language of Being. A poet takes his norm from Being to measure out the dimensions for man's dwelling, hence poiesis is to be understood as the "proper measuring of the dimension for the dwelling of human being." To dwell primarily meant to be, to make, to erect, to cultivate. By making, building or cultivating things, the maker or builder lets the worldly realities (the fourfold) come forward into a thing. Poiesis, as the foremost building, brings man to the fourfold, it brings him to dwelling. Poiesis and dwelling are interwoven. Poiesis, as the unveiling of the essence of things in the world is analogous to the craft of thinking which also is a response to the logos of Being. "Thinking poetizes the truth of Being," writes Heidegger, arguing that both thinking and poiesis are rooted in logos (=as the ground on which we dwell), and as such stand in the service of *physis*. According to Vycinas, "*Logos* as the demand of the *logos* of *physis* is brought to man by the gods in their divine *logos* and given to him with the hints of responses; and these responses are: the human language and thoughts, man's works in history, and his dwelling by sparing things. When thus responded to by man, *logos* is *logos*. There is no *logos* in itself. To *logos* necessarily belongs language, dwelling, and history of man." (Vycinas, 1969: 278–9)

Heidegger's essay *The Origin of the Work of Art* (1935–36) marks a key transition in his thinking. The text is motivated by the same question of Being that motivat-

ed *Being and Time*. In the addendum to the essay added in 1956, Heidegger makes it clear that “[t]he whole essay deliberately yet tacitly moves on the path of the question of the nature of Being. Reflection on what *art* may be is completely and decidedly determined only in regard to the question of *Being*.” (Heidegger, 1971: 85) In this sense, his reflections on art or the *poietic* (i.e. artistic creation) as opposed to that of *techne* (craftwork) are reflections on *the poietic of being*.²²

According to the title of the essay its subject is the origin of the work of art. The word *origin* means something like a cause (i.e. that which renders it possible for a thing to rise up into the open, as what it is and how it is), hence the origin of the work of art would be the artist who creates the work. But if the artist is the origin of the work of art then the work of art is also the origin of the artist, because an artist is such only by virtue of the art work that he produces. As Heidegger points out, “in themselves and in their interrelations artist and work *are* each of them by virtue of a third thing which is prior to both, namely that which also gives artist and work of art their names – art.” (Heidegger, 1971: 17) Art is therefore the origin of both the artist and the work, since it determines both the artist and the work in their being, i.e. both rise up from a source that is art itself. All true art, is for Heidegger, *in the highest sense* an ‘opening up’ of the artist to origins. Art is never merely *made*; it is brought forth and gathered from out of the emerging. (Capobianco, 2014: 93)

The fundamental question that *The Origin* seeks to answer, as the essay proceeds, is ‘What is a work of art?’ For Heidegger it is the artwork itself that is central, and not its creator (Nietzsche’s approach) or the receiver (Kant’s approach). Heidegger does not approach art in terms of aesthetic experience, because for him conventional aesthetics did not work anymore. (Harries, 2009: 2). Heidegger (following Hegel) asserts that art is the *happening of truth*. Art is one of the ways in which truth happens. He links art with the question of Being which lies on the relation between art and truth; truth understood not as correspondence, but as *unconcealedness*, as the revelation of the being of what is:

Truth is the unconcealedness of that which is as something that is. Truth is the truth of being. Beauty does not occur alongside and apart from this truth. When truth sets itself into the work, it appears. Appearance – as this being of truth in the work and as work – is beauty. Thus the beautiful belongs to the advent of truth, truth’s taking of its place. (Heidegger, 1971, 79)

But let us first consider what is established in a work of art as such, i.e. what is the thingly character of the work of art as a thing, as distinct from any other *thing*. Is a thing to be understood merely as a fusion of matter and form, a unity of man-

²² Mark Sinclair maintains: “In fact, the *Wesen* or the coming-to-presence of beings is more original than both the traditional concepts of essence and existence as determinations of the being of beings; and as Heidegger writes in the *Contributions to Philosophy*, ‘the basic principle’ of another beginning of thought, of a post-metaphysical and even post-philosophical thinking, is ‘all *Wesen* is *Wesung* [G65 66/46], that all essence is an ‘essencing’ or presencing. Sinclair, M. (2006): *Heidegger, Aristotle and the Work of Art: Poiesis in Being*. New York: Springer, p.167.

ifold properties, or merely a composition of substance? But none of these explanations can tell us what a thing really is, since there is always more in our perceiving of the phenomenon. Perhaps the proper way to grasp what a work of art is would be to distinguish it from an artifact. Thus, the first example that is given in Heidegger's essay is van Gogh's well-known painting, *A Pair of Shoes*. Although the painting shows only a pair of worn-out shoes (as artifact) on an abstract background, it reveals a great deal more to us. The painting is not concerned merely with the correctly portraying of a particular thing like a peasant woman's pair of shoes (as Heidegger infers that they belong to), but with disclosing *a revelation of the equipmental being of the shoes*, as he puts it. The shoes are grounded in a more fundamental structure which makes possible their adaptability to human service. Making manifest an entity, the artwork can help us to uncover entities as a whole: the painting reveals the whole mode of being, or in other words, through the painting the being becomes accessible in its essential nature. From this picture we learn something from the life and *world* of the peasant woman herself: her work, her hard life as a laborer, etc. This 'reliability' enables the farmer to unconceal the *world*. As a happening of truth the artwork lets beings disclose themselves in their essence. A work of art helps us comprehend the character of a *world*. Nevertheless, the shoes do not reveal only the *world* of the peasant woman: they also show *that* world as sprung forth from the *earth*. The earth is protected in the *world* of the peasant woman. Such a unity of *earth* and *world* comes about only by way of *strife* between the two:

The setting up of a world and the setting forth of earth are two essential features in the work-being of the work. They belong together, however, in the unity of work-being. This is the unity we seek when we ponder the self-subsistence of the work and try to express in words, this closed unitary repose of self-support. (ibid.: 48)

The *world*, for Heidegger, is not an object, but a unified whole, "a clearing of the paths of the essential guiding directions with which all decision complies." (ibid.: 180) Likewise, the *earth* is not to be understood in the scientific sense of our planet, but rather as matter or *substance* out of which the work of art is formed: "The earth is that whither the rising up (Aufgehen) of all that rises up is brought back into the shelter, and indeed sheltered as something rising up" (ibid.:168). The correlation between *earth* and *world* in Heidegger's use seems to be the unity of form and content, yet the text is far more difficult than it may seem to be. This is how William Richardson extrapolates the correlation referring to Heidegger's text: "There-being's finite project was conceived as a laying claim to the entire expanse of the World; that this project is always thrown among beings which captivate it and which constitute the matter-of-fact situation in which There-being finds itself. The project implies positivity, the constriction negativity. Now we find a clear analogy to this correlation of positivity and negativity in There-being when in terms of a

work of art the author speaks of the correlation between World and earth.” (Richardson, 2003: 406)

The strife between *earth* and *world* takes the form of a *rift* (Riss) which is to become the site of this strife. According to Hofstadter and Kuhns, the *Riss* (translated into English as *rift-design*), “is the opposition between material and content, and at the same time the design by which the content is actualized in the material. It is therefore the artistic figure or setting, the *Gestalt*.”²³ Every world needs earth to give it shape and form. To illustrate this idea, we should focus on Heidegger’s next analysis, that of the Greek temple:

A building, a Greek temple, portrays nothing. It simply stands there in the middle of the rock-cleft valley. The building encloses the figure of the god, and in this concealment lets it stand out into the holy precinct through the open portico. By means of the temple, the god is present in the temple. This presence of the god is in itself the extension and delimitation of the precinct as a holy precinct. The temple and its precinct, however, do not fade away into the indefinite. It is the temple-work that first fits together and at the same time gathers around itself the unity of those paths and relations in which birth and death, disaster and blessing, victory and disgrace, endurance and decline acquire the shape of destiny for the human being. (40–1)

For Heidegger, an architectural work for the Greek existence meant much more than an object that would have a beautiful form or an aesthetic finality. The temple conceives the presence of gods and gathers together the Greek *world*. The temple as a great work of art, establishes a *world* by letting the god(s) be present. Through “the unity of all those paths and relations” is constituted the world of this historical people. The temple sets up the Greek *world*, it reveals to them their *world* or culture. Standing erected there, the temple does not bring to light only the Greek *world*, but also the grounded place or site on which it stands, that is, the *earth* or *physis* as the Greeks called it. We have already mentioned that the artwork consists in this strife between *earth* and *world*, but let us return and see a more detailed account of these two. Heidegger writes:

The world worlds, and is more fully in being than the tangible and perceptible realm in which we believe ourselves to be at home. World is never an object that stands before us and can be seen. World is the ever-nonobjective to which we are subject as long as the paths of birth and death, blessing and curse keep us transported into Being. Wherever those decisions of our history that relate to our very being are made, are taken up and abandoned by us, go unrecognized and are re-discovered by new inquiry, there the world worlds. (43)

²³ Hofstadter, A. & Kuhns, R. (Eds.) (1964): *Philosophies of Art & Beauty: Selected Readings in Aesthetics from Plato to Heidegger*. The University of Chicago Press, p.648.

The world worlds (Die Welt weltet)²⁴, writes Heidegger, using *world* in a verbal form. The above argument can be interpreted (probably) thus: the worlding of the world (as the totality of all beings) that is given to the being-in-the-world (that we are), arranges and preserves and relates all the entities in different historical worlds through the manner in which those entities become accessible to men. Whereas, according to Kockelmans, such a verbal thinking of the world means that “the world ‘does what as world it is supposed to do.’ (*die Welt weltet*), the world governs and holds sway (*welten-walten*), and as such it is more fully in being than the realm of tangible things in which we believe ourselves to be at home.” (Kockelmans, 1986: 146–7) However, it is not only the world that worlds, but also the work that works. The work of art, in other words, sets up a world. It opens up a world since it consists in the happening of openness. As Heidegger puts it: “The work holds open the Open of the world.”

By setting up a *world*, the work sets forth the *earth*. The *earth* is preserved as such in the work of art. Tending to draw the *world* into itself, the *earth* is wrested into the *clearing*. Thus, we arrive at the sentence: “The setting up of a world and the setting forth of earth are two essential features in the work-being of the work.” (Heidegger, 1971: 48) This conflict or opposition in the strife between *world* and *earth* is not to be seen as destruction, but as constitutive for the Being of beings. “The opponents,” writes Kockelmans, “rather raise each other up into the self-assertion of their true modes of Being.” (Kockelmans, 1986: 155). This element of conflict is present in the same way in all arts.

We arrive at the assertion that in art the truth of what is, is set into a work. What is truth that it can happen as art? As we have already seen, *truth* is not understood here as correspondence or the conformity of knowledge with fact, but as *aletheia* (as unconcealedness of beings). According to Walter Biemel, “setting-into-work is thought of in a twofold sense: as the establishing of truth itself in the figure, in the sense of bringing forth of unconcealedness; and as the preserving of the truth that happens in the work.” (Biemel, 1976: 111) Poiesis, Heidegger asserts, is the saying of the unconcealedness of what is (Heidegger, 1971: 71). Thus we arrive at the key definition of art: “All art, as the letting happen of the advent of the truth of what is,

²⁴ Joseph J. Kockelmans observes: “Heidegger has explicitly dealt with the problem of ‘world’ on different occasions. The first systematic treatment of the subject that was to appear in print can be found in *Being and Time*. In that work Heidegger distinguished four different meanings which the word ‘world’ can assume: 1) the totality of all beings which are found in the universe; 2) the Being of the world taken as the totality of all beings, i.e., the totality of all meaning; 3) that wherein *Dasein* concretely lives, someone’s personal ‘environment’; and 4) the worldhood taken as the structural moment of *Dasein* which is as Being-in-the-world. In *Being and Time* Heidegger was not concerned with the first meaning, the ontic meaning of world; he was not interested in the third one, the pre-ontological-existential meaning either. Instead he focused mainly on the fourth, the ontologico-existential meaning, but in passing he also made very important remarks about the second, the ontological meaning of the word...The ontological meaning of the term is explained most clearly in *The Essence of Reasons*, where Heidegger makes an explicit effort to compare this meaning of the term with other meanings we often attribute to the word, and which we often tend to confuse with its ontological meaning.” Kockelmans, J., J. (1985): *Heidegger on Art and Art Works*. Martinus Nijhoff Publishers, p.146.

is, as such, *essentially poetry*.” (ibid.: 72) A work of art is essentially poetry in a broad sense, because establishing-truth-to-work is essentially the process by which language originates. Heidegger does not try to reduce all art into poetry, yet poetry (poiesis) is privileged among the other arts (say painting and architecture), because of the use of language as its medium. Human being is linguistic in essence:

Language, by naming beings for the first time, first brings beings to word and to appearance. Only this naming nominates beings *to* their being *from out of* their being. Such saying is a projecting of the clearing, in which announcement is made of what it is that beings come into the Open *as*. Projecting is the release of a throw by which unconcealedness submits and infuses itself into what is as such. This projective announcement forthwith becomes a renunciation of all the dim confusion in which what is veils and withdraws itself. (ibid.: 71)

From what has just been discussed, we examine that the essence of all art is poetry (poiesis), and since the realm of poetry is language, then the essence of poetry may be understood only if we grasp the essence of language, where language is understood as *the originating naming of the essence of things*. In its source, language consists in naming beings, therefore language as naming originates Being (truth) by unveiling the Being of beings. The originating of Being is to be understood here as grounding, insofar as Dasein, by naming things in their Being, enlightens the ground wherein Being is bestowed. In this way, world and earth are unconcealed: the *world* that influences by way of Dasein’s relation to the *unconcealment of Being*, and the *earth* that hides the *world* and conceals it in beings. The dynamic strife between *world* and *earth* is thus made stable in the form of a work of art. Being sets itself to work, or establishes itself in the work. In order that Being become truth, it has to set itself in the beings towards which it is drawn and through which it must emerge in order to be itself. Human beings exist as *thrown* into the world, joined together by a shared language. Thus, we return to Heidegger’s often reiterated claim: “Language is the house of *Being*; in its home human beings dwell.” And only by dwelling poetically in the house of Being (dwelling in the essence of things) will one be able to properly preserve the strife between *world* and *earth*. Yet it is important to note here that the Da of Sein does not refer simply to the concrete human being. This openness of the *there* insofar as it establishes itself in the artwork, is a merging of the gift of Being, the creative activity and the conserving of the truth that is at work. The creator produces the work by bringing it out of the concealment (the material he uses) into non-concealment (the openness of truth); the gift of Being gives the creator a direction towards which he yields to, whereas the conserver responds to the art work as the coming-to-pass of truth. According to William J. Richardson, both creator and preserver of art render themselves (though in different ways) docile to Being, open unto it, free for its exigencies in the work of art. As Richardson further puts it: “We interpret this to mean that authentic freedom unto Being in both creator and conserver of art gathers (therefore logos) its

(negated) luminousness into single focus, receptively concentrates (noein), therefore stabilizes, its light in the tranquil, throbbing unity that *is* a work of art.” (Richardson, 2003:414)

In the Epilogue, Heidegger states that all these reflections on art “are concerned with the riddle that art itself is. They are far from claiming to solve the riddle,(for) the task is to see the riddle.” (Heidegger, 1971: 77) The riddle that art itself is, cannot give rise to definitive solutions; nevertheless it gives us the prospect of further thought. In the very long run, what is understood will always remain a riddle, for it is not clear how art in our time *abides* among us. By way of conclusion, it might be claimed that Heidegger’s philosophy of art can also serve as a link to come back to Husserl. For it was Husserl who carefully noticed the close relation between the phenomenological and the artistic: both illustrating a universally possible modification of consciousness. In this respect, Husserl distinguished the neutralizing modification of art from the neutralizing modification of image-consciousness representation. A work of art institutes a possible world that is not real but which may be so, on the grounds that in the experiencing of an artwork the transcendental consciousness is free to create its own *world*, and by so doing, the work of art may constitute an awareness of existence on the whole. Subsequently, the realm of Heidegger’s thought begins not with man’s immanent or subjective *logos* of his consciousness, but with the openness into the truth of Being (transcendental *logos*). According to Heidegger, the meaning of things in the world is rooted in Being, which is always manbound. In this way, Being orderly establishes and articulates all things in man’s world. Yet, events and things are not located in human consciousness but in the world, that is, in *the Event of Being*. The openness of being (*logos*) enables man to discover, unveil, disclose or bring into light the hidden grounds of *physis* (Nature, Reality). To conclude, it was Husserl who made way for the space within which Heidegger proposed that the work of art is the *ground* where truth appears, emphasizing the truth rather than the appearance itself. Yet, it seems that Heidegger’s conception of art as *the setting-of-truth-into-work* in our current age of technology has become largely partialized, for we are living in this world where *simulacrum is equal to that of nature*²⁵, or in other words, where the image or representation of the world has become for us the so-called real world.

::BIBLIOGRAPHY

- Aristotle (1982): *Poetics*. New York: W. W. Norton & Company.
 Baudrillard, J. (1994): *Simulacra and Simulation*. The University of Michigan Press.
 Biemel, W. (1976): *Martin Heidegger: An Illustrated Study*. Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
 Cairns, D. (2013): *The Philosophy of Edmund Husserl*. Florida, USA: Springer.
 Capobianco, R. (2014): *Heidegger’s Way of Being*. University of Toronto Press.

²⁵ Baudrillard, J. (1994): *Simulacra and Simulation*. The University of Michigan Press, p.153.

- Carr, D. (1974): *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.
- Clark, T. (2011): *Martin Heidegger*. Second Edition, Routledge.
- Dahlstrom, D. (2012): "Martin Heidegger" In: Luft, S., Overgaard, S. (Eds.): *The Routledge Companion to Phenomenology*. New York: Routledge.
- Dickens, C. (1999): *The Pickwick Papers*. Penguin Books.
- Eagleton, T. (2008): *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Eliot, T.S. (1943): *Four Quartets*. Harcourt, Inc.
- Elliott, B. (2005): *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*. New York: Routledge.
- Ellis, R.R. (1991): "Phenomenological Ontology and Second Person Narrative: The Case of Butor and Fuentes" In: Kronegger, M. (Ed.) (1991): *Phenomenology and Aesthetics*. Kluwer Academic Publishers, pp. 239–248.
- Figal, G. (2015): *Aesthetics as Phenomenology: The Appearance of Things*. Indiana University Press.
- Gallagher, Sh. and Zahavi, D. (2008): *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge.
- Gosetti-Ferencei, A, J. (2004): *Heidegger, Hölderlin, and the Subject of Poetic Language: Toward a New Poetics of Dasein*. New York: Fordham University Press.
- Harries, K. (2009): *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger's The Origin of the Work of Art*. New York: Springer, Yale University.
- Heidegger, M. (1962): *Being and Time*. New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (2000): *Introduction to Metaphysics*. New York: Yale University Press.
- Heidegger, M. (1971): *On the Way to Language*. Harper & Row, Publishers, Inc.
- Heidegger, M. (1999): *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1971): *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row.
- Hofstadter, A., Kuhns, R. (Eds.) (1964): *Philosophies of Art & Beauty: Selected Readings in Aesthetics from Plato to Heidegger*. The University of Chicago Press.
- Husserl, E. (1983): *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2005): *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898 – 1925)*. Volume XI, Springer.
- Iser, W. (1993): *The Fictive and the Imaginary: Charting Literary Anthropology*. The Johns Hopkins University Press.
- Kockelmans, J., J. (1985): *Heidegger on Art and Art Works*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Kockelmans, J., J. (1972): *On Heidegger and Language*. Northwestern University Press.
- Lozar, M., J. (2008): "Nietzsche and Heidegger." In: *Synthesis Philosophica* 45. (1/2008) pp. 121 – 133.
- Makaryk, R., I. (Ed.) (1993): *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*. University of Toronto Press.
- Mitscherling, J. (1997): *Roman Ingarden's Ontology and Aesthetics*. University of Ottawa Press.
- Natanson, M. (Ed.) (1962): *Literature, Philosophy, and the Social Sciences: Essays in Existentialism and Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Natanson, M. (1998): *The Erotic Bird*. Princeton University Press.
- Ortega y Gasset, J. (1975): *Phenomenology and Art*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Overgaard, S. (2004): *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Kluwer Academic Publishers.
- Patočka, J. (1996): *An Introduction to Husserl's Phenomenology*. Chicago, Illinois: Open Court Publishing Company.
- Richardson, J., W. (2003): *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Fourth edition. New York: Fordham University Press.
- Sinclair, M. (2006): *Heidegger, Aristotle and the Work of Art: Poiesis in Being*. New York: Springer.
- Uzelac, M. (1998): "Art and Phenomenology in Edmund Husserl." In: *Axiomathes*. Nos. 1-2, pp.7–26.

-
- Virk, T. (2011): "The Literary and Ethics" In: Schmeling, M., Backe, H., J. (Eds): *From Ritual to Romance and Beyond: Comparative Literature and Comparative Religious Studies*. Würzburg: Königshausen & Neumann. pp. 299–312.
- Vycinas, V. (1969): *Earth and Gods: An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Wrathall, M. (2005): *How to Read Heidegger*. New York: W.W. Norton & Company.
- Zahavi, D. (2003): *Husserl's Phenomenology*. Stanford/California: Stanford University Press.
- Žižek, S. (2008): "Language, Violence and Non-Violence" In: *International Journal of Žižek Studies*. Vol.2, No.3, pp. 1–12.

Martin Uranič
**FENOMENOLOGIJA,
STVARI SAME IN
VSAKDANJOST**

35-47

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

::POVZETEK

V PRISPEVKU JE IZVEDEN poskus opredelitve fenomenološke maksime »Nazaj k stvarem samim!« kot vračanja k zavezujočnosti filozofske afirmacije vsakdana. Preko sopostavitve Husserlove in Heideggerjeve izpeljave fenomenologije v navezavi na kritiko metafizike in moderne znanosti se tekom razprave odpira možnost interpretacije maksime kot zahteve po restituciji predteoretične vsakdanjosti. Šele pripoznanje slednje namreč odpira možnost zajema izvirnejšega mišljenja skladne zgradbe življenja v celoti.

Ključne besede: Husserl, Heidegger, fenomenologija, ontologija, hermenevtika, vsakdanjost

ABSTRACT*PHENOMENOLOGY, THINGS THEMSELVES AND EVERYDAYNESS*

The article is an attempt at defining the phenomenological maxim "To the thing themselves!" as a philosophical return to and an affirmation of everydayness. Juxtaposing Husserl's and Heidegger's unfolding of phenomenology (in reference to the criticism of metaphysics and modern science) will pave the way to interpreting the phenomenological maxim as a demand for restitution of pre-theoretical everydayness. It is precisely in this restitution that one can gain access to the more original thinking of life as a whole.

Key words: Husserl, Heidegger, phenomenology, ontology, hermeneutics, everydayness

Zdaj *smo* namreč skočili, iz utečenega okrožja znanosti in celo, tako kot se bo pokazalo, iz filozofije. In kam smo skočili? Morda v prepad? Ne, prej na tla; na kar neka? Ne! na *tista* tla, na katerih živimo in umiramo, če si ničesar ne utvarjamo. *Nenavadna* zadeva, morda *celo* nedomačna – da moramo šele skočiti na tla, na katerih pravzaprav stojimo.

Martin Heidegger, *Kaj se pravi misliti?*

::METAFIZIKA IN ZNANOST

V luči preboja fenomenološkega mišljenja na začetku dvajsetega stoletja se danes zdi, da se zgodovinska nadvlada metafizike, ki se je skupaj s Platonom zasnova kot iz mračnega čutnozaznavnega votlinskega sveta prehajajoča umna volja k svetlobi onkrajčasovne planjave resnice, kjer se v umiku od vselej spremenljivega vsakdanjega sveta nahaja neskalska večna in nasebna bit sama, vzvratno kaže za najmanj nevzdržno pozicijo dogmatične postavitve biti bivajočega kot vrhovnega bivajočega, ki nikakor ni izkazana v rečeh samih, če ne že za dolgo trajajočo zgodovinsko zmoto, v kateri se skozi nihilistično ničenje bivajočega na koncu v pozabo izmakne smisel biti kot tak.

V tem oziru na prvi pogled ni razlike niti med začetno zasnovo metafizike kot Platonovim izstopom iz votline in moderno znanostjo. Na novoveškem subjektivizmu osnovana moderna znanost namreč v tem, ko spregleda lastno ukoreninjenost v dogodku metafizičnega zapuščanja votlinskih senc – če ostajamo pri prisposodbi – ne postopa nič manj metafizično kot platonizem. Svetni objekti zanjo preprosto *so* tam zunaj kot dejstva za subjektovo predstavljajoče razpolaganje, so *razsvetljeni* objekti, kolikor jih lahko s svojimi matematično-fizikalnimi zakoni *osvetljuje* v stalnem prostorsko-časovnem kajstvu, pri tem pa mora hkrati zaradi težnje po nasebni nespremenljivi zakonitosti narave prezreti *senco* spreminjajočega se vsakdanjega pogleda, v katerem človek osmišlja svet okoli sebe še pred vsakršnim znanstvenim objektiviziranjem.

A vendarle je metafizična ostalina, ki jo nevede vase posrka moderna znanost, v nekem bistvenem momentu za filozofijo usodnejša od metafizike prejšnjih dob. Če sta namreč Platonova zasnova *idejnega sveta* in na tej zasnovi temelječa krščanska teologija človeku obljubljali smisel in nesmrtno odrešitev duše na ravni onkrajsvetne Resnice ter če je Descartesov *cogito sum* ponujal neumrljivost Jaza v samogotovosti zavesti, ki vselej, dokler misli, je, in se, dokler se tega, da je, zaveda, tudi že umno samoosmišlja kot smisel postavljaajoči subjekt, pa se moderni znanosti izmika prav smiselnost lastnega umevanja, ki je zamenjana z osiromašenostjo *napredovanja* stalno izpopolnjujoče se *metode*. Na ta način naravno-znanstveni metafiziki problem

smisla, ki se sicer izvorno daje še pred vsakršno metafizično razdvojitvijo *bivajočega* in *videza*, postane popolnoma nedostopen, oziroma, kakor pravi Patočka:

Moderna znanost, še zlasti naravoslovje, je metafizična, kolikor ji ne uspe povprašati po načinu biti svojih objektov, kolikor preprosto postavlja svojo realnost, ne da bi pri tem raziskala smisel te realnosti; to pomeni, da metafizika v svoji naravno-znanstveni različici problem smisla nasploh prezre.¹

::KRIZA SMISLA

Ker moderna znanost metodološko ne misli *smisla*, temveč zgolj dejstva sveta, v katerem operira, je svet moderne znanosti, kot se izrazi Husserl, zgolj še *svet goilih dejstev*, ki ne le postopa naivno v postavljanju realnosti objektov lastnega raziskovanja, temveč hkrati s svojim prodorom na piedestal *evropske umnosti* odpira *krizo smisla* človeškega bivanja v svetu. S tem namreč, ko *znanstvena zavest moderne dobe* absolutizira realnost bivajočih objektov in njihova kavzalna razmerja v objektivno izračunljivem časovno-prostorskem kontinuumu, obenem postavlja na laž vso subjektivno-relativno življenjskosvetno resnico doživljajev v vsakdanjem izkustvu, da bi jo lahko nato z lastnim metodološkim aparatom naknadno preoblikovala v le še eno izmed objektivnih dejstev subjektivnosti naivnega predznanstvenega življenja. Kar pa pri tem nujno spregleda, ni nič drugega kot svojo lastno dogmatsko držo pri določanju bivajočega v njegovi biti, ki se bistveno ne razlikuje od metafizike prejšnjih dob, katerim je pravzaprav v svoji znanstveni zasnovi želela ubežati, s tem ko je iz svojega raziskovanja izvrgla filozofijo kot ‚ne-eksaktno spekulativno znanost‘.

Kriza smisla se tako fenomenologiji kaže v nemoči filozofije, da bi ob *naturalizmu* in *historicismu* devetnajstega stoletja lahko razjasnila resnični smisel človeškega bivanja v svetu. Kot pravi Husserl (1991:42), »[n]aravoslovne znanosti nam niso niti v eni sami točki razvozlale uganke aktualne dejanskosti, dejanskosti, v kateri živimo, snujemo in smo. Splošna vera [je], da je njihova poklicna dolžnost *to* storiti, le da še niso prišle dovolj daleč«.

Toda, naj splošna vera še tako veruje v naravoslovno razjasnitev uganke, pa dejanskost oziroma to, kako stvari dejansko so, po Husserlu ni stvar naravoslovja, kolikor se vedno zaustavlja pri dejstvenem *kajstvu* svojih predmetov. V tem določanju *kajstva* pa je nujno naivno, saj se, »ko predpostavlja naravo kot samoumevno danost, ne ozira [...] na samo dajanje; ko govori o naravi kot o nečem, kar je vedno že tu, prezira pa fenomen kot odlikovani način, kako je nekaj tu.« (Tonkli-Komel, 1997: 18) Oziroma še drugače, moderna znanost je naivna prav toliko, kot je naivna vsakdanja v svetno bit verujoča zavest, iz katere izrašča, ker pred sabo zre *same*

¹ Patočka, J. (1990): *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart: Klett-Cotta, str. 183.

bivajoče stvari, ne vidi pa *stvari samih*. Prav zato se *fenomenologija* na začetku dvajsetega stoletja zasnuje z enotno maksimo, pogosto označeno kar kot Husserlov bojni krik »Nazaj k stvarjem samim!«, ki ga za svojega vzame tudi Martin Heidegger.

::NAZAJ K STVAREM SAMIM, PRVIČ

Če naj fenomenološka maksima ne ostane prazna floskula, se odločilno vprašanje zdaj glasi: kaj in kako *stvari same* so? Kot je znano, se odgovor na dano vprašanje znotraj fenomenologije bistveno razlikuje že med obema velikima figurama nemške fenomenologije, kar je fenomenološko gibanje posledično metodološko razdvojilo na *transcendentalno fenomenologijo* Husserlovega tipa na eni strani ter Heideggerjevo *hermenevtično fenomenologijo* na drugi. Vendar, naj se *stvari same* razlikujejo glede na izpeljavo metode, pa je tisto, kar je pri obeh fenomenologijah do konca ostajalo poenoteno, zahteva po *vračanju* kot takem. Toda, vračanje k čemu?

Zdi se, da odgovor na vprašanje, ubeseden v jeziku, ki bi lahko vsaj v osnovi zadovoljil tako Husserla kot Heideggerja, v predgovoru k *Fenomenologiji zaznave* poda francoski fenomenolog Merleau-Ponty, kjer ne brez kančka sentimentalnosti zapiše, da:

[v]račanje k stvarjem samim pomeni vračanje v svet pred spoznanjem, o katerem pa spoznanje ves čas *govori* in v primerjavi s katerim je vsaka znanstvena določitev abstraktna, znakovna in odvisna, kakršna je tudi geografija v primerjavi s pokrajino, kjer smo se najprej naučili, kaj je gozd, travnik ali reka.²

Vračanje v tem smislu tako pomeni filozofski sestop k temu, kar se človeku neposredno in že vselej vnaprej kaže v doživljanju, še preden toisto kazanje postane predmet naivnega pozitivnoznanstvenega postavljanja bivajočega v njegovi nasebnosti. Pomeni, da se mora filozofija, če naj bo zares *primordialna znanost*, k čemur teži že od same starogrške praustanovitve, zaobrtni stran od vseh predsodkov podedovanega (metafizičnega) teoretičnega uma ter doksičnega postavljanja biti in se usmeriti k zrenju ter deskripciji tega, kar se neposredno daje še pred vsakršnim absolutnim razlikovanjem na *bivajoče* in *videz*. V *Biti in času* tako Heidegger (2005: 52) fenomenološko maksimo pojasni kot zahtevo, da naj fenomenologija nastopi »zoper vse lebdeče konstrukcije in naključne najdbe, zoper prevzemanje le na videz izkazanih pojmov, zoper navidezna vprašanja, ki se pogosto skozi mnogo rodov šopirijo kot ‚problemí‘«.

Podobno v *Idejah* predhodno nastopi tudi Husserl, ko poda programski osnovni princip fenomenološkega poizvedovanja po *stvarih samih*, ki naj bodo dobljene v dogodku filozofskega povratka k izvorni brezpredsodkovnosti, če naj se nam pokažejo kot one same:

² Merleau-Ponty, M. (2006): *Fenomenologija zaznave*, Ljubljana: Študentska založba, str. 11.

K načelu vseh načel: da je vsako izvorno dano zrenje pravi izvir spoznanja, da je treba vse, kar se izvorno ponuja v ‚intuiciji‘ (tako rekoč v njegovi živi dejanskosti), kratko malo sprejeti kot, kar se daje, toda tudi samo v tistih mejah, v katerih se tu daje, tu nas ne more zмести nobena zamisljiva teorija.³

Načelo vseh načel kot osnovno načelo fenomenologije tedaj ne uzakonja nič manj in nič več kot to, da fenomenologija lahko zadosti lastni maksimi le na način, da metodološko v oklepaj postavi vsa podedovana stališča prejšnjih dob, vse teorije, ki v začenjajočo se fenomenologijo curljajo od zunaj (najsibo to od novoveške znanosti, drugih filozofskih sistemov ali pa od vsakdanje dokse), in se onkraj sedimentov tradiranih stališč usmeri k deskriptivni analizi tega, kar se kot *fenomen* neposredno daje v živi dejanskosti izkušanja.

V tem smislu *fenomeni* fenomenologije, to je to, kar se samo na sebi kaže človeškemu pogledovanju, niso nič zgolj navideznega, izza katerih bi se javljala kakšna nasebnost, bodisi nasebnost idealnega idejnega sveta ali realnega sveta moderne znanosti, temveč so, ustrezno starogrškemu pojmu φαivόμεvov, *sij* in *videz* hkrati. Če bi fenomenološki *fenomen* prevajali z ustaljenim slovenskim prevodom ‚pojav‘, bi zato že zgrešili izvorni pomen, kolikor za fenomenologije ni ničesar več, kar bi se *javljalo po* fenomenih, nikakršne kantovske stvari na sebi, temveč je fenomen prav stvar sama. Kakor pravi Hribar (1993: 9), »[f]enomen ni pojav ne v smislu stvari na sebi, kolikor se pojavlja, ne pojav bistva, ki naj bi tičalo za pojavom. Fenomen kot stvar sama je svoje lastno bistvo. Se pravi: v fenomenu ni razlike in nasprotja med bistvom in pojavom«, zatorej fenomenološko *vedeti* pomeni toliko kot *videti*.

::O ZADEVI FENOMENOLOGIJE (HUSSERLOVA POT)

Zadeva fenomenologije, če sledimo izraznemu smislu *fenomena*, je tako sprostitev doživljajskega polja *fenomenov*, ki zaobjame celoto vsega, kar se nam v doživljaju neposredno daje. V to polje spada totaliteta vseh zamisljivih in zaznanih bivajočih reči, ne glede na način svoje pojavnosti, pa naj bo doživljena stvar ‚realna‘ ali ‚zgolj mišljena‘, ‚objektivno bivajoča‘ ali pa zgolj ‚subjektivno popačena‘. Drevo kot skozi biologijo zapopadeni organizem v nasebni naravi ali drevo kot zoreča jablana, v senci katere si v vročih avgustovskih dneh lahko odpočijemo. Tu za fenomenologijo ni razlike, kolikor je stvar uzrta evidentno. Še več, prav skozi diskrepanco različnih načinov danosti ene in iste stvari, ki se daje zdaj kot fenomen nasebne fizikalne narave, uzrta v luči naravoslovja, zdaj kot življenjskosvetni fenomen zatočišča pred pripekanjem sončnih žarkov, fenomenologija odkriva *intencionalno strukturo doživljajev zavesti*, in sicer, da je vsaka reč kot uzrta že vselej podvržena načinu, kako je zavest nanjo uperjena. Še drugače, vsak akt zavesti je že vselej zavest o nečem, oziroma, kakor *intencionalnost*

³ Husserl, E. (1997): *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Ljubljana: SM, str. 80.

strukturno razčleni Husserl, vsaka v zavesti uzrta stvar kot taka je *intencionalni predmet*, ki je vselej v strukturi *intencionalnosti* korelat vsakokratne zavestne *intence*.

V intencionalnosti kot temeljnim odkritjem fenomenologije gre tako za povezovalno med *izgledom* stvari in zavestnim *pogledom*, za povezavo med mislijo in tistim, kar je v misli mišljeno, med spominjanjem in tem, česar se v spominu spominjamo, pri čemer se Husserlov fenomenološki pogled prvenstveno usmerja k samim načinom danosti svojih objektov v aktih zavesti.

Ker pa najpoprej zavest ravno ne opazuje svojih aktov, temveč v njih 'živi', je opazovanje teh možno le kot *refleksija*⁴, kot popredučevanje (nem. *Vergegenwärtigung*) prvotno predloženih doživljajev, tako da se mora obrat zavesti k lastnim aktom že vselej goditi v časovnem zaostanku napram izvornemu doživljanju. Tudi zato je poleg filozofsko vselej pričujoče nevarnosti skepticizma Husserlova fenomenološka naravnost obsojena, da mora iz svojega polja filozofskega raziskovanja izluščiti in v oklepaj postaviti tako imenovano človekovo *naravno naravnost*, to je praobičajnost vsakdanjega izkustva, ki naivno jemlje bit sveta za samoumevno, in se posledično zaobrni v že pri Descartesu mišljeno, a tokrat radikalnejšo imanenco subjektivne transcendentalne zavesti, kjer v *brezinteresnem pogledovanju* lahko popisuje in s tem osmišlja *intencionalne objekte* v njihovih bistvenih tipih na eni strani, na drugi strani pa tudi strukturo *intencionalnega akta* v vseh svojih modalitetah.

Fenomenologija na ta način postane *stroga znanost*, ki predhaja vsakršno naivnost tako vsakdanje kot pozitivnoznanstvene gotovosti v svet, s tem ko si metodološko sprosti neskončno nalogo popisovanja stvari samih kot v refleksijskem aktu zavesti danih *fenomenov* v kako svoje danosti. Presegajoča razliko med subjektivnim in objektivnim transcendentalna fenomenologija svoje predmete zatorej misli iz imanence transcendentalnega subjekta v *subjektivno-objektivni korelaciji*. S tem pa se v okviru transcendentalne fenomenologije tako zelo iskani smisel, ki ga je iz svojega postopanja izvrgla kriza modernih znanosti, povrne v enotnost absolutne biti zavesti, v imanenci katere se konstituirajo svetno bivajoče reči kot intencionalne tvorbe zavesti. Parmenidovsko rečeno, *mislimi je isto, kar biti*.

A če Husserlova postavitev fenomenologije *epistemološko* odpira deskriptivno zavestno polje *fenomenov* kot tega, kar se samo na sebi kaže, se zdi, da je *ontološko* gledano v svojem bistvu nadaljevanje *kartezijanske tradicije transcendentalizma*. Transcendentalizma, v jedru katerega tiči filozofski poziciji imanentni *paradoks subjektivnosti*, ki se v obliki vpraševanja glasi, kako je lahko bit transcendentnega sveta postavljaajoči imanentni subjekt obenem sam objektivni košček tako dobljenega transcendentnega sveta.⁵ Drugače rečeno, Husserlova fenomenologija kot *transcen-*

⁴ »[F]enomenološka metoda se giblje vseskozi v aktih refleksije«, decidirano izjavi Husserl (1997: 239) v prvem zvezku *Idej*.

⁵ Da Husserl ne prepozna teže lastne ontološke pozicije, s tem pa njenega metafizičnega izvora, namiguje dodatek v tretjem zvezku *Idej*, kjer pod naslovom »Pomen konstitucijskega problema – fenomenologija in ontologija« zapiše, da »ontologija [...] sama na sebi ni *fenomenologija*. Ontološki način motrenja je tako rekoč katastrofičen. Enote jemlje v njihovi identiteti in zaradi njihove identitete kot nekaj trdnega. Fenomenološko-konstitutivno

dentalni idealizem podeduje poziciji lastno grožnjo padca v nevzdržnost *solipsizma*, ki jo Husserl lahko prebrodi le v zadobitvi z imanenco zavesti izgubljenega sveta.

Za Husserlovo rešilno bilko pred padcem v *solipsizem* se zato poleg mišljenja *intersubjektivnosti* izkaže pozno odkritje *preddane* in *predteoretične* dimenzije življenjskega sveta kot izvirne prapasivnosti in tal, ki zavesti sploh šele omogočajo aktivno konstitucijsko tvorbo svojih predmetov. Življenjski svet tako za poznega Husserla predstavlja tista izkustvena vsakdanja tla, v katerih človek živi v *naravni naravnosti* še pred vsakršno refleksijo, bodisi naivno znanstveno bodisi fenomenološko. Odkritje življenjskega sveta v tem oziru pomeni odkritje sveta izvirne danosti, na ramenih katerega *intencionalni subjekt* šele črpa svojo vsebino in jo tudi teoretsko popisuje. V tem smislu življenjski svet fungira kot pra-evidenca za konstitutivne akte *transcendentalne zavesti*, pri čemer pa absolutna bitna sfera *transcendentalnega subjekta* pri Husserlu nikoli ne izgubi svojega ontološkega primata. Čeprav je torej Husserlova fenomenologija tista, ki odkriva zavezujočnost mišljenja vsakdanje *naravne naravnosti* in jo s tem, ko se umakne v imanenco zavesti, refleksivno tudi pojasnjuje, mora – zaradi kartezijanske ostaline metafizičnega postavljanja absolutnosti transcendentalnega subjekta – *praobičajnost naravne naravnosti* zgrešiti v svojem izvornem, predteoretičnem karakterju.

Husserlov pogled je namreč vedno že teoretizirajoči reprezentacijski pogled *fenomenološkega opazovalca*, ki mora najpoprej izgubiti svet, to je, mora izstopiti iz *naravne naravnosti*, da bi nato reči v horizontu sveta lahko opazoval na tleh absolutnega pogleda čistine zavesti, kjer se bit in videz stekata v enotnost korelacije med imanenco pogleda ter transcendenco izgleda. Postopati drugače za Husserla pomeni postopati naivno.

A vendar, če bi obstajala možnost izvirnejšega razumevanja stvari samih, kot se dajejo pred vsakršnim teoretičnim zapopadenjem, v tem, kar stvari same-na-sebi-kažočé so v okolnosvetnem izkušanju, mar ne bi to zahtevalo neke še izvirnejše *primordialne* znanosti, ki bi bila zmožna zapopasti stvari, kot se kažejo v svoji predteoretski biti?

Zdi se, da nam pritrdilen odgovor na zastavljeno vprašanje ponuja Heideggerjeva *hermenevtična* fenomenologija, ki pomanjkljivost Husserlove metode uzre prav v umiku v imanentno sfero zavesti, pri čemer mora nujno zgrešiti vnaprejšnjost človekove faktične vrženosti v svet. Kot zapiše Luft, ko primerja Husserlovo ter Heideggerjevo izpeljavo fenomenologije,

.....
 motrenje pa vzame enoto v toku, namreč kot enoto konstituirajočega toka, sledi gibanjem, potekom, v katerih je taka enota in vsaka komponenta, stran, realna lastnost take enote, identitetnostni korelat. To motrenje je na določen način kinetično ali 'genetično' (Husserl, 1992: 51). Z drugimi besedami, če je *epistemološko* konstituirajoče formiranje predmetov zavesti gibljivo in napotuje na lastno genezo, je *ontologija* za Husserla onkrajzgodovinsko mirovanje. S tem pa spregleda, da je *bit bivajočega* bistveno zgodovinsko pogojena, na kar zavezujoče opozarja Heideggerjevo bitnozgodovinsko mišljenje. Bit bivajočega kot *prisotnost prisotnega* v tem oziru ni enako biti bivajočega na način *predmetnosti predmetnega*.

če mora nekdo najpoprej stopiti korak v stran od (naravne naravnosti), da bi jo sploh lahko videl, je že v izhodišču izbral napačen pristop. V tem smislu mora biti Heideggerjevo vztrajanje pri *tubitnosti* fakticiteti razumeto kot vsesplošni napad na enega izmed temeljnih principov Husserlove fenomenologije, ki po Heideggerju zavzema preabstraktno stališče, da bi lahko podala zares fenomenološki opis človeškega bitja kot eksistirajočega v svojem življenjskem svetu.⁶

Heideggerjev hermenevtični sestop v fakticiteto vsakdanjega okolnosvetnega načina biti *tubiti*, to je človeške biti, v tem smislu pomeni radikalizacijo fenomenološkega principa, ki lahko postane zares brezpredsodkovna *primordialna znanost* le, če v svoje razumevanje izvorne biti bivajočega dopusti primarno evidenco živetega sveta, še preden ta postane predmet teoretizirajoče abstrakcije.

∴VRAČANJE K FAKTIČNI EKZISTENCI (HEIDEGGERJEVA POT)

Heideggerjevo notorično sprevrženje temeljev vse dotedanje filozofije se tako pričinja z *rigorozno filozofsko afirmacijo* faktične vsakdanjosti, ki sicer, kot zatrjuje interpret njegove zgodnje misli Scott M. Campbell, »ni izvor; [a] je izvorno izkustvo, ki omogoča dostop do izvora. [...] Faktično življenje ni niti racionalno niti iracionalno, temveč, recimo temu, predracionalno in predteoretično, a vendarle obenem pomenljivo in zapopadljivo« (Campbell 2012: 39). Faktično življenje je za Heideggerja torej tisto izvorno izkustvo, ki ga mora filozofija restituirati, če želi priti do stvari samih. Prav zato je, kakor pravi Lozar (2014: 191), »[n]efilozofska vsakdanjost efemernega življenja [...] za Heideggerja kraljevska pot v filozofijo«, ki pa je bila v zgodovini filozofije povečini preskakovana v prid stremljenja po onkrajčasovnosti idejnega sveta.

V predvajanjih povojnega semestra 1919 z naslovom *K opredelitvi filozofije* tako Heidegger fenomenologijo definira kot *pred-teoretično primordialno znanost* in njeno razlago uvede s ključnim vprašanjem, naperjenim zoper vsesplošno teoretično popredmetenje stvarnosti: »Se daje sploh kakšna stvar, če se dajejo zgolj stvari? Potem se sploh ne daje nobena stvar; še *nič* se ne daje, če se pri gospostvu sfere stvari ne daje tudi »dajanje« [es gibt]. Se daje ‚dajanje‘ samo? [Gibt es das ‚es gibt‘?]« (Heidegger, 1999: 62).

Da je vprašanje mišljeno smrtno resno, pojasni stran kasneje, kjer nujo hermenevtičnega metodološkega pristopa k življenju primerja s filozofsko odločitvijo med *ničem* in *svetom*: »Stojimo na metodološkem razpotju, ki odloča o življenju in smrti filozofije, nad breznom: bodisi v nič, to je v absolutno stvarskost, ali pa nam uspe skok v nek *drugi svet*, natančneje: sploh šele v svet.« (*ibid.*: 63)

⁶ Luft, S. (2005): »Husserl's concept of the 'transcendental person': Another look at the Husserl–Heidegger relationship.« V: *International Journal of Philosophical Studies* 13/2, str. 148–149.

Ta skok v svet za Heideggerja ne pomeni nič drugega kot fenomenološki skok k fakticiteti izvorne živosti doživljanja, še preden doživljaji postanejo podvrženi teoretičnemu zgolj še opazujočemu popredmetenju svetnih reči. V tem smislu ni bil le *naturalizem* tisti, ki je zgrešil problematiko primordialne sfere doživljanja, kakor je mislil Husserl, temveč že predhodna »vsesplošna prevlada *teoretičnega*« (ibid.: 87). Še več, ko želimo pojasniti, kako živimo v okolnosvetnih doživljajih, že to, da govorimo o tem, da nam je nekaj okolnega *dano*, napeljuje na *teoretično formo*, ki reflektira lastno okolnost in jo s tem tudi že potvarja, saj je izvorni doživljaj v refleksiji že spremenjen in premaknjen v raz-življeno teoretično pogledovanje. Ko namreč spoznavnoteoretsko vzamemo faktični doživljaj in ga fiksiramo v teoretično naravnost kot *predmetno danost*, s tem obenem napravimo ključni odmik od stvari same, tako da *do-življaj* (nem. *Er-lebnis*) v tej fiksaciji izgubi izvorno predteoretično živost in ustrezno novi naravnosti postane zgolj še vse živosti okrnjeni *od-življaj* (nem. *Ent-lebnis*).

Ključna točka Husserlovega *principa vseh principov* se potemtakem za Heideggerja skriva v zahtevi po brezpredsodkovnem zrenju, ki se izmika vsakršni vnaprejšnji *teoriji*. Fenomeni fenomenologije morajo biti izkazani v tem, kar sami-na-sebi-kažoč so, se pravi najpoprej morajo biti uzrti v izvorni faktični sferi vsakdanjih doživljajev. Husserlov princip je zato za Heideggerja lahko zavezujoč le, kolikor sam ne vsebuje nikakršne teoretične karakteristike. Tako razumet pa je princip »pra-intenca pravega življenja nasploh, pra-drža doživetja in življenja kot takega, absolutna *simpatija z življenjem* [*Lebenssympathie*], ki je identična z doživetjem« (ibid.: 110). Vračanjem k stvarem samim se mora tako po Heideggerju goditi kot a-teoretična *hermenevtična fenomenologija*, kajti, kot povzame Heideggerjev poslednji asistent von Hermann (2013: 87), ko primerja Husserlovo metodo refleksije s hermenevtiko svojega mentorja, »[r]efleksivno videnje stoji *zunaj* tega, kar naj bo videno, medtem ko hermenevtično videnje stoji *znotraj*«.

Če torej *epistemološki* primat v območju filozofije okolnosvetno stvar najprej uzre kot materialno stvar v časovno-prostorskem svetu, na katero nato subjekt plasti predikate pomena ter vrednosti, vedno že preskoči izvorni *ontološki smisel* iste reči, saj v neposrednem vsakdanjem občevanju pomen reči po Heideggerju nikoli ni najprej dan kot nekaj naknadnega, kar bi bilo moč razčlenjeno opazovati v odmaknjemem pogledu, temveč se skozi *pomensko celoto* sploh šele javlja nekaj takega kot *svetnost sveta*, to je tisto, kar se daje kot dajanje samo. Faktično življenje je namreč najpoprej življenje v središču pomenskosti sveta, drugače rečeno, izvorno doživljanje je pomenonosno življenje. Ko stopamo po ulici smo zatorej faktično najprej že pri tej ulici sami, pri izložbi pekarnice, iz katere se vije vonj sveže pečene kruha, ki nam zadiši in ga bomo kupili ter vanj tudi ugriznili, da potešimo prazen želodec. Ulica za nas tako najprej ni tlakovana površina sive barve, iz katere se navpično vzpenjajo kvadrataste steklene ploščke, v eni izmed katerih je tudi okrogla materialna stvar, na katero nato naknadno plastimo pomene *hrana*, *okusno* in *potešitev lakote*. V tem smislu se o izvornem doživljanju z besedno igro, ki ni neposredno prevedljiva v slovenski jezik in je uperjena proti *vrednostni teoriji*, posrečeno izrazi Heidegger, ko

pravi, da ima v življenju v okolnem svetu [*Umwelt*] vse pomen, vse ima karakter *sve-ta* – vse se daje svetno [*es weltet*] in nikakor ne vrednostno [*es wertet*]⁷.

Bistveno je, da živeč v vnaprejšnji vrženosti v domačnost najpoprej srečljivega sveta kot bivajoče, ki mi vselej gre za lastno bit, neposredno doživljam *pomenljive reči*. Pred seboj zrem skodelico kave, ki jo bom popil, da ostanem buden, prenosni računalnik, na katerem pišem knjigo, ki jo moram napisati do konca prihodnjega meseca, namizno svetilko, s katero si bom priskrbel umetno luč, ko bo zmanjkalo dnevne svetlobe, skozi okno pa zrem tudi bližnji vrh, na katerega se bom povzpел, ko se bo izboljšalo vreme in bom potreboval sprostitev po napornem pisanju. Na ta način sem v vsakdanjem občevanju vseskozi pri svojih doživljajih, pri čemer je, kakor poudari Heidegger, vsak okolnosvetni doživljaj »meni lasten doživljaj in ga tudi tako vidim; toda to ni nikakršen potek [Vorgang], temveč *dogodek* [*Ereignis*]⁸ [...] Do-življaj ne gre mimo mene, kot kakšna stvar, ki jo postavim predse kot objekt, temveč si ga pri-svojim [er-eigne], doživljaj pa se pri-svoji [er-eignet] ustrezno svo-jemu bistvu« (Heidegger, 1999: 75).

Doživljaji se mi namreč v vsakdanji predteoretični bližini s svetom in svetnimi rečmi ne dajejo kot nekakšen gledališki mimohod vtisov, kjer se sam nahajam v udobni oddaljenosti nedotaknjene gledalca, marveč so zame živeti doživljaji najpoprej pomenljivi *dogodki*, sredi katerih se vselej že razumevajoče prisvajajoč jih nahajam.

::K STVAREM SAMIM, DRUGIČ

Upoštevač Heideggerjevo izpostavitev primordiale sfere doživetega vsakdanjega sveta se potemtakem fenomenološka maksima ‚K stvarjem samim!‘ lahko izpolni le v popolni filozofski *restituciji predteoretske praobčajnosti*, ki pripada vselej pomenljivi sferi vsakdanjosti, saj šele ustrezna eksplikacija izvirne dimenzije vsakdanjosti lahko pripravi tista tla, na katerih se odpira *jasnina biti* kot *ne-skritosti*. Tako povratek k vsakdanjosti onkraj zgolj še teoretsko zapopadene danosti predmetnosti predmetov hkrati odpira tudi tisto izvirno *kako* »dajanja samega« [*es gibt*], ki samo ni nič bivajočega, a hkrati brez *dajanja* ne bi bilo niti *danosti* kot take. Fenomenološko vrniti se k praobčajnosti *ontične* vsakdanjosti zatorej ob koncu metafizike pomeni filozofsko vračanje v Platonov *senčni votlinski svet*, ki pa ni le gola vr-

⁷ »In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, ‚es weltet‘, was nicht zusammenfällt mit dem ‚es wertet‘« (Heidegger, 1999: 73).

⁸ Prevod *dogodek* za Heideggerjevo zgodnjo terminološko rabo pojma *Er-eignis* je le pogojni prevod, ki ne zajame nemške pomenljivosti predpone in korena besede. Kot navaja Hermann (2013: 48) je predpona *er-* identična tisti iz besedice *Er-lebnis* (doživljaj) in kot predpona pomeni toliko kot *ur-*, to je ‚izvirno‘, ‚primordialno‘, medtem ko je koren *eignis* določen ne iz ‚lastnine‘ (*Eigentum*), temveč iz ‚svojskosti‘ (*das Eigene*). »Razumeti in interpretirati hermenevtično so doživljaji *Er-eignisse*, ker živijo znotraj svojskosti bivanja in doživljanja. [...] Kar je okolnosvetnim doživljajem lastno, je njihovo bistvo, njihovo najlastnejše bistvo, torej to, kar bo Heidegger kasneje imenoval *eksistenca tubiti*« (*ibid.*).

nitev, temveč pripoznanje, da je votlinski svet bogatejši, kakor je mislila *metafizika*, in v lastnem središču ponuja možnost uzrtja skrivnostnega *bliska biti*, to je *ontološko* omogoča sestop od bivajočega k mišljenju biti. Kakor pravi Lozar, ki fenomenologijo misli pod obnebjem Heideggerjeve hermenevtike, za fenomenologijo

[č]utnozaznavni svet utečenih mnenj ni več mračna votlina pogube in odsotnosti resnice, iz katere se je treba na vsak način rešiti na nadnebesno poljano resnice, marveč je rodovitno polje resnice. In tudi svet idej ni kraljestvo neskaljene resnice. Za fenomenološki pogled senca votlinskega sveta leže tudi na svet sijajnih idej – vendar ne več kot čista negativnost, pač pa kot senca nemišljenega, ki ga je treba premisliti. Fenomenološko spoznanje je zasnovano v resnici kot neskrivosti: in če so ideje najresničnejše, torej naj-ne-skritejše, se naš pogled usmerja na tisto, kar v siju idej vztraja v somraku *skritosti*.⁹

Tako razumemo pa fenomenološko mišljenje, najsibo zasnovano transcendentalno ali hermenevtično, ni zgolj mišljenje poslednjih resnic izvenvotlinskega sijanja ali nasebnih dejstev, temveč se hkrati ozira po filozofsko vse prerado prezrtem bogastvu *vsakdanje votlinske dokse*, ki v sebi skriva izvorno napotilo na *skladno zgradbo* življenja v celoti ter tako predstavlja hrbtno stran že davno izpričane človeške sle, ki jo je Nietzsche prepoznal pod imenom *umnost za vsako ceno*.

Izhodišče v vsakdanu, h kateremu se je v filozofiji paradoksalno potrebno vračati, tako ni nič poljubnega, temveč je to izhodišče hočeš nočeš primarna vrženost v domačnost s svetom, v katerem se za zagrinjalom preobilja bivajočega sveti tudi skrivnostna skritost biti. Rečeno v besedah Platonove prispodobe, zapuščanje votline, zunaj katere srečujemo le še sebe v vsakokratnem dogodevanju biti, je možno in zavezujoče le, kolikor je zapuščanje že hkrati tudi vračanje na samo izhodišče vsakdana – prav ‚odkritje‘ vsakdana pa je, kot se zdi in kot sem poskusil začrtati v dani razpravi, ena izmed »stvari samih« fenomenološke filozofije.

::LITERATURA

Campbell, S. M. (2012): *The Early Heidegger's Philosophy of Life: Facticity, Being, and Language*. New York: Fordham University Press.

Heidegger, M. (1999): *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56–57. Frankfurt ob Majni: Vittorio Klostermann.

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

Heidegger, M. (2017): *Kaj se pravi misliti?*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Herrmann, E.-W. (2013): *Hermeneutics and Reflection: Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology*. Toronto: University of Toronto Press.

Hribar, T. (1993): *Fenomenologija I*. Ljubljana: Slovenska matica.

Husserl, E. (1991): *Filozofija kot stroga znanost*. Ljubljana: Fenomenološko društvo.

⁹ Lozar, J. (2003): »Posluh za izročilo – Na poti k razpoloženju.« V: *Phainomena*, XII/43–44, str. 163.

- Husserl, E. (1992): »Pomen konstitucijskega problema – fenomenologija in ontologija«. V: *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*, I/2–3. Ljubljana: Nova revija. Str. 50–52.
- Husserl, E. (1997): *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Lozar M., J. (2014): »Heideggrovo bistvo tehnike: imetje izgubljenega sveta«. V: *Izvor: od tehnike k etiki*. Gornja Radgona: A priori. Str. 191–203.
- Lozar, J. (2003): »Posluh za izročilo – Na poti k razpoloženju«. V: *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*, XII/43–44. Ljubljana: Nova revija. Str. 151–174.
- Luft, S. (2005): »Husserl's Concept of the 'Transcendental Person': Another Look at the Husserl–Heidegger Relationship«. V: *International Journal of Philosophical Studies*. 13/2. London: Routledge. Str. 141–177.
- Merleau-Ponty, M. (2006): *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.
- Patočka, J. (1990): *Die natürliche Welt als philosophisches Problem: phänomenologische Schriften I*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Tonkli-Komel, A. (1997): *Med kritiko in krizo: k Husserlovemu zasnutju filozofije kot stroge znanosti*. Ljubljana: Nova revija.

**PSIHOLOŠKI
RAZGLEDI**

**PSYCHOLOGICAL
VIEWS**

Sonja Pečjak
**PSIHOLOŠKA
PERSPEKTIVA
RAZLIK MED
SPOLOMA V BRALNI
PISMENOSTI:
IZVOR IN NJIHOV
POMEN ZA
VZGOJNO-
IZOBRAŽEVALNO
PRAKSO**

51-70

ODDELEK ZA PSIHOLOGIJO
FILOZOFSKE FAKULTETA V LJUBLJANI
AŠKERČEVA 2
1000 LJUBLJANA
SONJA.PECJAK@FF.UNI-LJ.SI

::POVZETEK

V PREGLEDNEM PRISPEVKU PRIKAZUJEMO aktualnost obravnavane problematike razlik med spoloma v bralni pismenosti s pomočjo tujih in domačih empiričnih študij. Te obravnavajo odnos med splošno bralno pismenostjo in specifičnimi vidiki pismenosti posameznikov v povezavi z njihovimi bralnimi dosežki ter spremembe v branju med spoloma skozi čas. V nadaljevanju obravnavamo hipoteze o izvoru razlik – od bioloških/nevroloških dejavnikov, dejavnikov okolja (družinskega in šolskega) do biopsihosocialnega interakcijskega modela. Ob koncu pa postavljamo možne implikacije ugotovljenih razlik med spoloma v bralni pismenosti za vzgojno-izobraževalno prakso.

Ključne besede: bralna pismenost, razlike med spoloma, biopsihosocialni model, vzgojno-izobraževalne implikacije

ABSTRACT

*PSYCHOLOGICAL PERSPECTIVE OF GENDER DIFFERENCES
IN READING LITERACY: THEIR SOURCE AND THE IMPORTANCE
FOR EDUCATIONAL PRACTICE*

In a comprehensive overview, we present the topical issues regarding differences between genders in reading literacy, deriving from foreign and domestic empirical studies. These consider the relationship between general reading literacy and specific perspectives of individuals' literacy connected to their reading achievement along with the changes in reading between genders across time. We then discuss the hypotheses regarding the origin of the differences – from biological/neurological and environmental factors (family and school) to biopsychosocial interactive model. At the end, we demonstrate the possible implications of the assessed differences between genders in reading literacy for educational practice.

Key words: reading literacy, gender differences, biopsychosocial model, educational implications

::1. AKTUALNOST MEDSPOLNIH RAZLIK V BRALNI PISMENOSTI

Po poročilu International Literacy Association (ILA, 2018) je drugo najbolj pomembno vprašanje na področju bralne pismenosti po mnenju ekspertov in raziskovalcev tega področja, vprašanje **enakosti učencev** pri pouku pismenosti. Vprašanje enakosti se nanaša tako na raso, etnično, socialno ekonomsko enakost kot tudi na enakost spolov. Hkrati pa obstaja velik razkorak med tem, kako pomembna se zdi ta tema ekspertom in raziskovalcem na eni strani ter koliko raziskovalne pozornosti je deležna na drugi strani. Kar 86 % strokovnjakov se strinja, da je to druga najpomembnejša tema od skupno 16-ih s področja pismenosti (tako za preučevanjem zgodnje pismenosti), le polovica pa jih meni, da je to hkrati tudi zanimiva (»vroča«) raziskovalna tema. Vendar pa se k vprašanju razlik med spoloma raziskovalci vračajo vedno znova in znova, ko skušajo pojasniti dobljene razlike v bralnih dosežkih med moškimi in ženskami v različnih razvojnih obdobjih, predvsem v obdobju formalnega izobraževanja, tj. pri otrocih in mladostnikih.

::2. KAJ KAŽEJO RAZISKAVE O RAZLIKAH MED SPOLOMA V BRALNI PISMENOSTI?

Po pregledu številnih raziskav o razlikah med spoloma v bralni pismenosti (osnovanih na pregledu analiz in metaanaliz) v različnih razvojnih obdobjih in različnih kulturnih okoljih lahko ugotovimo, da so izsledki teh ugotovitev nekonsistentni. V prvo – večjo skupino sodijo raziskave, ki potrjujejo razlike med spoloma, pri čemer večina od njih preučuje splošen koncept bralne pismenosti, manjšina raziskav pa le posamezne vidike te pismenosti. V drugo skupino pa sodijo raziskave, ki ne podpirajo teze o medspolnih razlikah v bralni pismenosti.

::2.1 Razlike med spoloma v splošni bralni pismenosti

Raziskovalci poročajo o razlikah med spoloma v povezavi z različnimi akademskimi dosežki. Empirični podatki kažejo, da imajo fantje boljše dosežke pri matematiki in naravoslovnih predmetih, dekleta pa prednjačijo v jezikih, pri družboslovnih predmetih in pri branju (Lietz, 2006). Podobno navaja Bartholomew (2004), da so dekleta dosledno v prednosti pri razumevanju različnih besednih nalog in tudi slovenska raziskava pri 10-letnih učencih kaže, da dekleta bolje razumejo prebrano kot fantje (Pečjak in Pirc, 2010). Dragocene raziskovalne ugotovitve o razlikah med spoloma prinašajo zlasti obsežne mednarodne raziskave bralne pismenosti, v katerih od leta 1991 sodeluje tudi Slovenija. Najprej so bile to IEA študije, od leta 2000 naprej pa PIRLS za 10-letne učence (4. razreda) in PISA za 15-letne učence (9. razreda osnovne oz. 1. letnika srednje šole). Te študije namreč vključujejo velik – reprezentativen vzorec učencev iz številnih držav in različnih kulturnih okolij, kar omogoča tako nekatere posplošene ugotovitve glede razlik med spoloma kot tudi

preučevanje kulturnih vplivov na razvoj bralne zmožnosti pri moških in ženskah.

V prvi mednarodni študiji bralne pismenosti 1990-91, v kateri je sodelovala tudi Slovenija, in ki je bila izpeljana pod vodstvom IEA (International Association for the Evaluation of Educational Achievement), so bili vključeni 9- in 14-letni učenci osnovne šole. Pri 9-letnikih so od 26 sodelujočih držav ugotovili, da so dekleta kar v 19 državah dosegla pomembno boljši bralni dosežek kot njihovi vrstniki-fantje, tudi v Sloveniji (Elley, Gradišar in Lapajne, 1995). Pri 14-letnikih pa so od skupno 31 sodelujočih držav odkrili pomembne razlike med spoloma v 13 državah, pri čemer je bila kar v 11 državah ta razlika v korist deklet - med drugim tudi v Sloveniji (Elley, Gradišar in Lapajne, 1995) in le v dveh v korist fantov.

Od 1992 v ZDA vsako leto izvajajo program ocenjevanja bralnih zmožnosti učencev, znan kot The National Assessment of Educational Progress (NAEP) pri učencih 8. razredov (13-14 let). Po desetih letih spremljanja bralnih dosežkov učencev (1992 – 2002) so ugotovili, da so razlike v korist deklet obstajale že 1992 in da so ostale v enakem razmerju tudi deset let pozneje (Plisko, 2003).

Lynn in Mikk (2009) sta analizirala rezultate mednarodnih študij bralne pismenosti PISA (2000 – iz 28 držav; 2003 in 2006 – iz 58 držav) in PIRLS (2001 – iz 36 držav in 2006 – iz 46 držav) z vidika dosežkov obeh spolov. Pri PIRLS študijah sta ugotovila, da so 10-letna dekleta v prednosti pred fanti v bralni zmožnosti, pri čemer je bila velikost učinka razlik majhna (Cohenov koeficient d je bil 0,23)¹; pri 15-letnih dekletih v PISA pa ravno tako majhen učinek v korist deklet (Cohenov d je bil 0,42). Pri tem je potrebno poudariti, da je velikost učinka 0,40 že takšna, da se kaže tudi v vedenju (Hattie, 2009). Ena od njunih razlag za višji dosežek deklet je, da so ta bolj angažirana v jezikovnih aktivnostih nasploh. Poudarjata, da obstaja razlika v interesu za branje - dekleta v splošnem berejo več kot fantje tako za zabavo (v prostem času) kot za šolo. Isti argument navajata tudi Chiu in McBride-Chang (2006), ki sta odkrila pri rezultatih PISA 2000, da »branje za uživanje« mediera kar 42% razlik med spoloma v bralnem dosežku. To pa se potem odraža dolgoročno – v izbiri poklica deklet, kjer so verbalne in bralne sposobnosti bolj izražene (npr. v izbiri učiteljskega poklica, kjer prevladujejo ženske). Ob tem pa tako Chiu in McBride-Chang (2006) kot Lynn in Mikk (2009) poudarjajo večjo variabilnost rezultatov pri fantih kot pri dekletih. To pomeni, da je populacija deklet v teh dosežkih bolj homogena (podobna), pri fantih pa se pojavlja v primerjavi z dekleti več fantov s slabšimi in tudi več z boljšimi bralnimi dosežki.

Naslednja splošna ugotovitev iz PISA študij je, da so v nekaterih državah razlike med spoloma v bralni pismenosti zelo velike, v drugih pa manjše oz. razlik ni. Za ilustracijo navajamo značilen vzorec razlik v bralni pismenosti iz PISA 2012 (OECD, 2014, slika 1).

¹ Lestvica velikosti učinka Cohenovega d koeficienta: d do 0,20 je majhen/zanemarljiv učinek, d med 0,21 in 0,49 majhen učinek; d med 0,50 in 0,79 srednji učinek in d nad 0,80 visok učinek.

Slika 1.

Razlike med spoloma v bralni pismenosti v PISA 2012 (OECD, 2014: 200).



Zanimivo je, da so te razlike v korist deklet največje pri finskih 15-letnikih, ki sicer sodijo med države z najvišjo bralno pismenostjo. To pomeni, da k tako visokemu skupnemu rezultatu torej pripomorejo dekleta, medtem ko so finski 15-letniki v bralni pismenosti na ravni povprečnih dosežkov OECD držav (OECD, 2014). Podoben vzorec zasledimo tudi pri slovenskih 15-letnikih, kjer je zabeležena druga največja razlika med spoloma v korist deklet. Tudi naš - sicer podpovprečen dosežek v bralni pismenosti v primerjavi z razvitimi OECD državami, bi bil še bistveno slabši, če ne bi rezultata navzgor »potegnili« dekleta. Te razlike pa so najmanjše pri dveh azijskih (Japonska, Južna Koreja) in dveh ameriških državah (Mehiki in Čilu).

Za zaključek lahko navedemo metaanalitično raziskavo P. Lietz (2006), v kateri je pri primerjavi avstralskih študij, ameriških študij NAEP in PISA študij ugotovila, da dosegajo dekleta za 0,19 standardnega odklona višji rezultat kot fantje, ne glede na starost in jezik poučevanja ter ne glede na to ali so razlike merili z razliko med aritmetičnimi sredinami ali s korelacijskimi koeficienti. Do podobnega zaključka so prišli tudi Mullis, Martin, Kennedy in Foy, (2007) - da so dekleta boljše bralke kot fantje – praktično v vseh vidikih bralne pismenosti, pri vseh starostih in skoraj v vseh državah po svetu.

Dobljeni rezultati empiričnih študij torej navajajo na zaključek, da so **razlike med spoloma v splošni bralni pismenosti dejstvo, ne glede na starost, kulturno okolje in izobraževalni sistem.**

::2.2 Razlike med spoloma v posameznih spremenljivkah bralne pismenosti vs. bralnemu dosežku

Vendar pa zgolj analiza bralnih dosežkov glede na spol ne pove nič o bralnih dejavnikih oz. spremenljivkah, ki vodijo do teh razlik. Zato številni avtorji opozarjajo, da je **smiselno iskati razlike v bralni pismenosti med spoloma v posameznih**

bralnih spremenljivkah (npr. v kognitivnih spremenljivkah – kot je razvitost besedišča, motivacijskih – kot je bralna motivacija oz. interes in bralna kompetentnost in tudi vedenju – npr. bralnih navadah) **in interakciji teh spremenljivk v relaciji do bralnih dosežkov.**

S. Logan in R. Johnston (2009) sta pri 10-letnikih ugotavljali razlike med spoloma v bralni zmožnosti, pogostosti branja, stališčih/prepričanjih o branju in zaznani bralni kompetentnosti. Pri tem sta ugotovili, da imajo dekleta višjo bralno zmožnost, da berejo pogosteje in imajo bolj pozitivna stališča do branja kot fantje, pri čemer pa je bil učinek razlik majhen. Ugotovili sta, da so bile razlike med spoloma manjše v bralnem dosežku – torej v bralni zmožnosti, večje pa v stališčih in pogostosti branja. Bralna zmožnost pa se je, ne glede na spol – tako pri fantih kot dekletih, povezovala predvsem z njihovo zaznano kompetentnostjo (kot motivacijskim elementom) in pogostostjo branja.

S. Pečjak in N. Bucik (2004) pa sta pri slovenskih učencih 4. in 8. razreda osnovne šole ugotovili, da se z bralnim dosežkom učencev (izraženim z oceno branja) v obeh razredih pomembno povezujeta interes za branje in zaznana kompetentnost. Pri tem sta ugotovili, da dekleta dosledno poročajo o višjem in interesu in zaznani kompetentnosti kot fantje in posledično o višjih ocenah branja.

Številne sekundarne analize dosežkov med fanti in dekleti pri PIRLS in PISA študijah kažejo podoben vzorec. Takšna je npr. sekundarna študija dosežkov na PISA v povezavi z bralnimi navadami in interesom za branje pri 15-letnih estonskih dijakih (Uusen in Muursepp, 2012). Avtorici sta ugotovili pomembne razlike med spoloma: fantje zaznavajo sebe v primerjavi z dekleti kot slabše bralce, redkeje prostovoljno berejo klasično literaturo, porabijo manj časa za branje, ne želijo brati dolgih knjig in knjig z majhnimi črkami. So si pa dekleta in fantje podobni pri branju z računalnika. Zaključujeta, da rezultati kažejo na potrebo po razširitvi bralnega gradiva glede na interes učencev in vključitvi tega v bralni pouk.

Podobne rezultate kažejo študije PIRLS (2001, 2006) pri slovenskih učencih (glej spletno stran Pedagoškega inštituta v Ljubljani: Mednarodni projekti). Učenci z visokimi indeksom kompetentnosti, ki kaže, da se sami sebe zaznavajo kot dobre bralce, dosegajo višje dosežke pri branju kot je mednarodno povprečje, medtem ko manj kompetentni učenci (ki sebe zaznavajo kot slabe bralce) ne dosegajo niti mednarodnega povprečja.

Tudi sekundarna analiza bralne pismenosti PISA 2009 pri 7764 slovenskih 15-letnikih (Pečjak, 2011) kaže, da je interes za branje, izkazan skozi vsakodnevno branje v prostem času, pomembno višji pri dekletih kot fantih ter da se pomembno pozitivno povezuje z bralno pismenostjo. Pri bralnem pristopu pa se je pokazalo, da so najmočnejši napovedovalci bralne pismenosti pri slovenskih učencih poznavanje strategij razumevanja in povzemanja ter uporaba metakognitivnih strategij – načrtovanja, spremljanja in evalviranja lastnega bralnega procesa.

Kompleksna analiza bralnih dejavnikov v povezavi z dosežki učencev v 5. in 9. razredu osnovne šole je bila narejena na populaciji slovenskih in hrvaških učencev

(Pečjak, Kolić Vehovec, Rončević in Ajdišek, 2009). Avtorice so pri dekletih 5. rzedra ugotovile, da je k njihovemu bralnemu dosežku najbolj doprineslo dobro razvito besedišče, dobro usvojena tehnika branja in poznavanje strategij povzemanja. Pomembno je k dosežku prispevalo tudi metakognitivno zavedanje deklet, kako se kar najbolj učinkovito lotiti branja, medtem ko motivacijsko-čustveni dejavniki (interes, zaznana kompetentnost in dobro počutje ob branju) niso pomembno povečali njihovega bralnega dosežka. Drugačen vzorec dejavnikov bralnega dosežka pa so našle pri fantih: fantje z več metakognitivnega znanja o tem, kako brati, so imeli boljši bralni dosežek. Kot ključni napovedniki njihovega dosežka pa so se pokazali motivacijski dejavniki, še posebej bralni interes in tudi bralna kompetentnost. Če so imeli fantje večji interes za branje in višji občutek, da bodo zmogli bralno nalogo, je to povečalo njihovo pripravljenost za globlje procesiranje besedil, kar se je posledično pokazalo v boljšem bralnem dosežku. Pri učencih 9. rzedra pa so avtorice ugotovile, da je bil najmočnejši napovednik bralnega dosežka fantov metakognitivno zavedanje o branju – torej o tem, kako pristopiti k branju, da bodo prebrano dobro razumeli. Iz tega izpeljujejo potrebo, da se v izobraževalnem procesu več pozornosti posveti poučevanju strategij branja, saj lahko fantje na ta način kompenzirajo nekoliko slabše besedišče in manjšo motivacijo za branje.

Nekoliko drugačen, vendar pa vsebinsko skladen prikaz razlik v branju med fanti in dekleti, kot je naveden v predhodnih raziskavah, navajajo tudi Garbe, Holle in Weinhold (2010). Pravijo, da med spoloma obstaja pet razlik, in sicer v: i) bralni kvantiteti in pogostosti (bralnem vedenju – op. avtorice), pri čemer dekleta berejo pogosteje kot fantje in dvakrat dalj časa kot fantje; ii) bralnem gradivu - dekleta berejo drugačne knjige, časopise in elektronsko gradivo kot fantje; iii) načinih in modaliteti branja - dekleta berejo drugače kot fantje; iv) bralnem užitku (interesu – op. avtorice) in zaznani kompetentnosti - dekleta imajo branje rajši kot fantje, pri njem bolj uživajo in se zaznavajo kot bralno bolj kompetentna; v) bralnem dosežku - dekleta imajo boljši bralni dosežek kot fantje, še posebej, kadar delajo z zahtevnejšimi besedili.

Po drugi strani pa obstaja kar nekaj študij, ki govorijo o neobstoju pomembnih razlik v branju med spoloma. Prva obsežna mednarodna študija Thorndika (1973) med 15 izobraževalnimi sistemi v Evropi, Ameriki, Aziji in Novi Zelandiji je pri 14-letnikih pokazala sicer boljše bralne dosežke deklet, vendar razlike niso bile pomembne. Podobno tudi raziskava Hoglebeja, Nista in Newmana (1985) pri učencih nižjih in višjih rzedrov osnovne šole ni pokazala pomembnih razlik med spoloma. Zato je Knickerbocker (1989) v svoji metaanalitični študiji zaključil, da v splošnem ni enoznačnih dokazov za superiornost deklet nad fante v bralnih zmožnostih. Številni raziskovalci zato poudarjajo potrebo po več **metaanalitičnih študijah**, kot načinu sintetiziranja dotedanjih ugotovitev o bralnih zmožnostih deklet in fantov, ki bi dale jasnejše dokaze o razlikah med spoloma (npr. Hunter in Schmidt, 2004; Lietz, 2006).

::2.3 Spremembe v bralni pismenosti med spoloma skozi čas

Raziskovalci si pogosto pri preučevanju razlik med spoloma zastavljajo vprašanje o stabilnosti oz. nestabilnosti teh razlik v času oz. o t.i. razvojnih trendih.

Nekateri raziskovalci pišejo, da je prišlo v zadnjih dveh desetletjih pri učnem uspehu in izobraževalnih dosežkih fantov do pomembnega porasta – višje dosežke imajo pri branju in matematiki glede na pretekli dve oz. tri desetletja (Mead, 2015). Avtorica ugotavlja, da so fantje pri branju močno napredovali na vseh stopnjah šolanja, pri čemer se je razlika z dekleti najbolj zmanjšala v začetnih razredih osnovne šole. Kljub temu pa avtorica poudarja, da dekleta napredujejo hitreje kot fantje in da razkorak med njimi ostaja dokaj stabilen oz. se z leti še povečuje.

J. Hyde in M. Lynn (1988) sta preučevali razvoj verbalnih sposobnosti pri dekletih in fantih, o katerih raziskave poročajo, da so višje pri dekletih. Ugotovili sta, da imajo dekleta res bolj razvite verbalne sposobnosti kot fantje, vendar pa te variirajo glede na starost in vrsto verbalnih sposobnosti, pri čemer pa je bila velikost učinka razlik med spoloma majhna. Tako je bil učinek razlik med spoloma v bralnem razumevanju pri 6-letnikih v korist deklic majhen ($d = 0,31$), pri starejših učencih pa so te razlike izginile. Podobno je bilo tudi pri besedišču – ugotovljen je bil majhen učinek razlik med deklicami in dečki ($d = 0,26$), pri mladostnikih od 11. do 18. leta pa ni bilo več razlik; med 19. in 25. letom pa so se pojavile celo razlike v korist fantov ($d = -0,23$). Glede na vrsto jezikovnih sposobnosti so se pokazale razlike med spoloma v korist deklet še pri govorni/besedni fluentnosti ($d = 0,33$), v korist fantov pa pri analogijah ($d = 0,16$). S tem avtorici opozarjata, da je **primerjanje podatkov glede medspolnih razlik možno samo med raziskavami, ki preverjajo te razlike z istimi vrstami nalog in imajo isti kriterij za vrednotenje dosežka.**

W. Mau in Lynn (2000) sta pri učencih od 16 do 18 let v ZDA ugotovila pomembno višji bralni dosežek deklet v primerjavi s fanti. Podobno je tudi B. Klecker (2006) ugotovila, da so imela ameriška dekleta pri nacionalnem preverjanju napredka v izobraževanju (NAEP) v 4. (9-10 let), 8. (13-14 let) in 12. razredu (17-18 let) od 1992 do 2003 pomembno višji dosežek kot fantje v vseh starostnih obdobjih, pri čemer je bila velikost učinka razlik manjša pri mlajših ($d = 0,13$) in večja pri starejših učencih ($d = 0,44$).

Tudi dosežki slovenskih učencev tekom let kažejo, da se povečuje bralna pismenost tako pri mlajših kot starejših učencih, pri čemer pa ostajajo **razlike med spoloma v korist deklet relativno stabilne skozi čas.** M. Doupona (2017) je v pregledu bralne pismenosti pri PIRLS študiji pri učencih 4. razreda ugotovila, da so tako dečki kot deklice od leta 2001 do 2016 napredovali enakomerno. Razlika v bralnih dosežkih je bila glede na spol sicer statistično značilna, vendar konstantna. Razlika med dosežki bralne pismenosti dečkov (533 točk v letu 2016) in deklic (552 točk v letu 2016) znaša 19 točk, kar pomeni slabo petino standardnega odklona. Z drugimi besedami to pomeni, da je bil dosežek dečkov 2016 tak, kot so ga imele deklice leta 2006. Ob predpostavki, da bi se pismenost še naprej zviševala z istimi tempom,

bodo dečki čez deset let v povprečju na isti bralni ravni kot so deklice danes. Pri tem je opozorila, da je variabilnost dosežkov znotraj skupine dečkov in variabilnost znotraj skupine deklic mnogo večja od razlike med skupinama.

::3. HIPOTEZE O IZVORU RAZLIK

Vprašanja, s katerim se psihologi pri pojasnjevanju razlik v bralni pismenosti med spoloma ukvarjajo že od samega začetka, so: V katerih vidikih bralne pismenosti se moški in ženske razlikujejo med seboj? Kakšen vpliv ima na te razlike dednost/biologija in kakšnega okolje? oz. drugače: Ali je ta razlika naravna – rezultat bioloških/nevropsiholoških značilnosti posameznika ali oz. koliko ima kaj pri tem okolje? Pri tem so se raziskovalci posvetili dvema socialnima sistemoma – družinskemu in šolskemu, ki imata v razvoju pismenosti otrok in mladostnikov ključno vlogo.

Raziskovalci razlagajo dobljene razlike v bralnih dosežkih med spoloma z obema sklopoma dejavnikov – i) kot posledico vrojenih razlik v bralnih sposobnostih deklet in fantov ali ii) kot posledico delovanja okolja – predvsem različnih pristranskoosti v procesu družinske vzgoje in šolanja, ki so jim izpostavljeni fantje.

::3.1 Biološke osnove razlik v bralni pismenosti med spoloma

Pomembne razlike v bralni pismenosti v prid deklet (kot je razvidno iz poglavja 2), obstajajo v vseh razvitih državah, kar govori v prid hipotezi o **prirojelih razlikah v bralnih sposobnostih**. Študije kažejo, da so dekleta boljše bralke kot fantje – praktično v vseh vidikih bralne pismenosti, v vseh starostnih obdobjih in skoraj v vseh državah po svetu (Mullis s sod., 2007). Še več – raziskave kažejo, da dekleta bolj uživajo v branju kot fantje, kar praviloma še povečuje razlike med spoloma (Hughes-Hassell in Rodge, 2007). To avtorji razlagajo s t.i. Matejevim učinkom: če si dober v nečem (branju), potem to raje počneš in če to raje počneš, potem to počneš dalj časa oz. za to porabiš več časa. In če to počneš (bereš) pogosteje, postajaš v tem boljši in boljši.

Loveless (2015) piše, da obstajajo razlike med spoloma že v predšolskem obdobju. Dečki imajo praviloma več težav kot deklice s predbralnimi in predpisalnimi spretnostmi ter slabše razvite sposobnosti fonološkega zavedanja, ki so ključne za proces opismenjevanja. Tudi Reilly, Neumann in Andrews (2018) poudarjajo, da razlike med spoloma večinoma presegajo prag nepomembnih razlik, kot ga predlagata Hyde in Grabe (2008), in ki znaša $d = 0,10$.

Nadalje avtorji razlike med spoloma razlagajo tudi z **razlikami v hitrosti dozorevanja** fantov in deklet. Slednja naj bi hitreje dozorevala in naj bi bila posledično zato bolj učinkovita pri branju kot fantje njihove starosti (Dwyer, 1973) – lažje naj bi se naučila brati in brala z večjim užitek. Ta teza predpostavlja, da fantje zaostajajo v razvoju za dekleti in za to, da dosežejo enako stopnjo bralne učinkovitosti, potrebujejo dodaten čas. Na to kažejo tudi trendi spremljanja razlik med spoloma v

PIRLS študijah (npr. Doupona, 2017), ki kažejo stabilen zaostanek 10-letnikov za njihovimi vrstnicami. Pri tem avtorji opozarjajo, da so bistveno manj pozornosti kot razlike v branju deležne razlike v pisanju med spoloma, čeprav sta obe dejavnosti v izobraževanju med seboj neločljivo povezani. To razlagajo s tem, da so razlike v pisnih zmožnosti med spoloma pogosteje prezrte, ker jih v izobraževalnem kontekstu redkeje merimo kot bralno razumevanje, ki ga preverjamo praktično pri vsakem delu z besedilom.

::3.2 Dejavniki okolja in razlike med spoloma v bralni pismenosti

Po drugi strani pa med državami obstajajo velike razlike v velikosti razlik med spoloma (PIRLS in PISA študije), kar pa ne potrjuje teorije o vrojenih sposobnostih in nakazuje na **delovanje okoljskih/kulturnih/družbenih dejavnikov**. Drugi argument ravno tako prinaša metaanaliza Lovelessa (2015), da so razlike med spoloma manjše v začetnem obdobju šolanja kot pozneje v višjih razredih osnovne šole in v srednji šoli, kar spet nakazuje na porast delovanja dejavnikov okolja na sploh.

Obsežna medkulturna študija Johnsona je že v 70-ih letih preteklega stoletja (Johnson, 1974) pokazala, da so spolne razlike bolj kot biološko, kulturno determinirane. Tako so v Veliki Britaniji in Nigeriji imeli boljše bralne dosežke fantje, v ZDA in Kanadi pa dekleta, kar avtor med drugim pripisuje tudi spolu učitelja – v prvih dveh državah je bilo bistveno več moških učiteljev, v ZDA in Kanadi pa so prevladovalе ženske učiteljice.

:3.2.1 Družinsko okolje in razlike med spoloma v bralni pismenosti

Med dejavniki družinskega okolja v povezavi z bralno pismenostjo raziskovalci preučujejo različne spremenljivke: koliko starši spodbujajo svoje otroke (fante oz. dekleta) pri branju, kakšna je bralna kultura staršev – kakšen odnos imajo do branja, kako vrednotijo branje, koliko sami berejo in kakšen model s tem predstavljajo svojim otrokom ipd.

E. Reese (2013) se je v pregledni študiji osredotočila na vprašanje ali se dejavnosti staršev pri spodbujanju branja svojih otrok razlikujejo, če podpirajo branje deklet oz. fantov. Na osnovi raziskav zgodnjega branja staršev otrokom je zaključila, da te dosledno kažejo, da ni razlik glede na spol v načinu, kako starši berejo otrokom - niti v tem kako pogosto niti v tem kako kvalitetno to počno. Nadalje ugotavlja, da raziskave niti v začetnem obdobju šolanja ne kažejo, da bi starši kakorkoli bolj podpirali branje svojih hčera kot sinov.

Zanimiva je novejša študija dveh ekonomistov - Bakerja in Milligana (2013), ki je pokazala, da starši z otroci, rojenimi po letu 2000 v VB, ZDA in Kanadi preživijo več časa ob branju in zgodnjih bralnih aktivnostih v predšolskem obdobju z dekleti kot s fanti. Tako so npr. ameriški starši poročali, da so pri vsaki bralni epizodi

preživeli 3 minute več časa z dekleti. Ta razlika je seveda minimalna. Če pa vzamemo v obzir, da ta dejavnost poteka vsak dan, pa naraste razlika v enem letu na preko 100 ur več branja za dekleta in tekom celotnega predšolskega obdobja na več kot 500 ur več branja pred vstopom v šolo. Raziskave pa kažejo, da je čas branja otrokom v predšolskem obdobju in učenje črk/besed tesno povezano s poznejšimi bralnimi dosežki otrok (Marjanovič Umek, Fekonja Peklaj in Pečjak, 2012; Senechal in Lefevre, 2002). Morda je ravno ta razlika, ki izvira iz predšolskega obdobja eden od razlogov za medspolne razlike v bralni zmožnosti učencev. Pri tem pa je ta rezultat dobljen s samoporočanjem staršev in ne z opazovanjem. Baker in Milligan (2013) pojasnjujeta dobljene rezultate s tem, da morajo verjetno starši vložiti več truda v to, da zadržijo pri branju fante, ki so sicer bolj aktivni, kot dekleta. Dejstvo je, da imajo dekleta že v tem predšolskem obdobju večjo samokontrolo kot fantje, kar posledično pomeni za starše, da jim je lažje dalj časa brati deklicam kot fantom (Matthews, Ponitz in Morrison, 2009). Seveda se iz tega ne da zaključiti, da so zgolj starši odgovorni za razkorak v bralnih dosežkih med spoloma. Dejstvo pa je, da lahko naredijo veliko za čim manjše razlike med fanti in dekleti. To zahteva dodatno kreativnost in potrpljenje staršev s fanti, ki odklanjajo branje, vendar pa je plačilo za vloženi trud izjemno – dobra bralna zmožnost otroka.

:3.2.2 Šolsko okolje in razlike med spoloma v bralni pismenosti

Ker je razvoj (bralne) pismenosti eden od ključnih ciljev vsakega izobraževalnega sistema, se raziskovalci, strokovni delavci in tudi izobraževalna politika pogosto sprašujejo, kako razlike med spoloma upoštevati pri vzgojno-izobraževalnem delu.

Nekateri raziskovalci kar direktno izpostavljajo posamezne vidike izobraževalnega sistema, ki generirajo slabšo uspešnost fantov v bralni pismenosti ter pišejo, da so šole institucije, ki so pristranske do fantov. Tako npr. Hoff Sommers (2000) poudarja, da so feministična gibanja v 80-ih in 90-letih preteklega stoletja, ki so imela namen izboljšati izobraževalne možnosti za dekleta, negativno vplivala na učenje fantov. Feministična literatura je poudarjala, da je potrebno dati ženskam več priložnosti v družbi in več priložnosti tudi v izobraževanju, pri čemer pa raziskave (glej poglavje 2) kažejo, da so dekleta v osnovni in srednji šoli na področju branja »močnejši spol« in prekašajo fante v bralnih dosežkih. Dobra bralna zmožnost pa je eden od ključnih dejavnikov, ki vpliva na učno uspešnost nasploh, saj večina učenja poteka s pomočjo branja. To pomeni, da bi morali zlasti v procesu opismenjevanja več pozornosti posvetiti fantom.

Whitmire (2010) konkretno pokaže na razloge za slabšo uspešnost fantov pri pismenosti. Po njegovem mnenju je to slab bralni pouk (ki daje premajhen poudarek fonologiji in razvoju besedišča, kar že v samem začetnem opismenjevanju povečuje razlike med spoloma) in premalo dela s knjigami, privlačnimi za fante. A. Uusen in M. Muursep (2012) opozarjata še na relativno stereotipna stališča o bralnih modelih in vlogah pri estonskih učiteljih in posledično na velike razlike med spoloma v

bralni pismenosti. Večina učiteljev v osnovnih in srednjih šolah v Estoniji je učiteljic, pri čemer jih velika večina izraža prepričanja, da so fantje slabši bralci, da berejo manj kot dekleta oz. da ne berejo dovolj, da na računalniku delajo raje kaj drugega kot berejo (npr. igrajo igrice) itd. Taka tradicionalna stališča – da fantje »niso toliko za branje« in da je to bolj »stvar deklet« (ne)zavedno vplivajo tudi na njihovo delo z učenci pri razvoju pismenosti.

Tudi Bintz (1997) je opozoril na nekatera neustrezna stališča učiteljev v zvezi z branjem nasploh. Npr., da je branje stvar učencev in ne šole ali da je stvar drugih učiteljev (učiteljev razrednega pouka in maternega jezika). In čeprav mnogi avtorji že več kot pol stoletja pišejo, da učenje branja ni le stvar nižjih razredov šole, da se bralne zahteve z leti spreminjajo, s čimer naj bi se spreminjalo tudi poučevanje. Kljub temu je še vedno razširjeno mnenje, da učenje branja ni stvar učiteljev višje stopnje, da so ti le učitelji svojega predmeta. Vendar pa se učitelji matematike, biologije, zgodovine, ... pritožujejo, da učenci ne znajo brati in slabo razumejo učne naloge. Avtor vidi rešitev iz začaranega kroga v iskanju novih možnosti za učitelje in učence. Poudarja, da učitelji potrebujejo in si želijo več znanja in izkušenj pri razvoju bralne pismenosti.

Podobno kaže tudi slovenska študija o stališčih osnovnošolskih in srednješolskih učiteljev o bralni pismenosti (Grosman in Pečjak, 2005). Učitelji poročajo, da so tekom dodiplomskega študija sicer dobili določena znanja s področja pismenosti, vendar so bila ta znanja posredovana posamično in še to le pri redkih predmetih posameznih študijskih smeri. Njihova ocena je, da jim ta znanja le delno (59%) ali sploh ne zadostujejo (30%) za učinkovito delo v razredu. To kaže na potrebo po širšem in sistematično načrtovanem predmetu o razvoju in pouku bralne pismenosti za vse študente pedagoških smeri. Nadalje učitelji sporočajo, da je večina njih več znanj s področja pismenosti pridobila po študiju in ne med njim. Hkrati pa rezultati kažejo, da se učitelji s tega področja le malo izobražujejo, tako na seminarjih, interno na šolah (le 16 odstotkov učiteljev poroča o tovrstnem izobraževanju) ali preko prebiranja strokovne literature. Na deklarativni ravni pa so si enotni, da so znanja o pismenosti (zelo) pomembna za učinkovito delo v razredu.

Pri tem pa se je potrebno zavedati, da je spreminjanje stališč učiteljev le prvi korak na poti s spremembam. Na to opozarja tudi slovenska študija (Pečjak in Košir, 2006), v kateri sta avtorici preučevali prepričanja učiteljic 4. razreda osnovne šole o pomembnosti branja in bralnih ciljev nasploh, njihove bralne navade oz. njihov entuziazem za branje ter načine njihovega delovanja v razredu za spodbujanje bralne motivacije učencev. Rezultati so pokazali, da učiteljice deklarirajo branje in bralne cilje kot zelo pomembno večino za učno uspešnost in osebni razvoj učencev. Vendar pa med delovanjem učiteljic, ki pripisujejo branju večji in tistimi, ki mu pripisujejo manjši pomen, nismo odkrili razlik. Ravno tako nismo odkrili razlik v praktičnem delovanju med bolj in manj entuziastičnimi učiteljicami za branje. Edina razlika med njimi se je pokazala v bralni motivaciji učencev, in sicer se učenci bolj entuziastičnih učiteljic dojemajo kot bolj kompetentne pri glasnem branju. Ti re-

zultati opozarjajo, da kognitivne spremembe (v prepričanjih) pri učiteljih same po sebi še ne vodijo do vedenjskih sprememb – do sprememb pri njihovem delovanju v razredu. Predstavljajo le prvi korak k spremembi delovanja, ki pa mora biti podprt s tem, da učiteljice spoznajo in se naučijo uporabljati učinkovite pristope za spodbujanje branja pri dekletih in fantih.

Tudi Jones in Myhill (2004) povezujeta bralni dosežek fantov in deklet s prepričanji učiteljev. Mnogi učitelji namreč vidijo fante kot bolj težavne in nasploh manj uspešne, dekleta pa kot bolj učno in vedenjsko prilagojene in učno bolj uspešne. Ta prepričanja učiteljev namreč preko teorije pričakovanja učiteljev (Rosenthal in Jacobson, 1992) delujejo v razredu kot pospeševalci ali zaviralci tistih aktivnosti, s katerimi učitelji razvijajo oz. ne razvijajo bralno pismenost učencev.

Različne učiteljeve zaznave deklet in fantov se lahko odražajo v različnem vedenju učiteljev do enih in drugih. Tako učitelj npr. grupira fante in dekleta v različne bralne skupine, jim postavlja različne vrste vprašanj za preverjanje bralnega razumevanja (fantom manj in dekletom bolj zahtevna), jih različno ojačuje in jim daje različne povratne informacije (npr. pogosteje pohvali dekleta, jim daje več povratnih informacij o napredku) itd. Vse to vpliva na učenčevo samoevalvacijo in samovrednotenje in v končni fazi na njegovo samopodobo (sem dober – slab bralec) in v končni fazi učenec prilagodi svoje vedenje tej samopodobi. Tako se npr. fantje začno vesti v skladu s pričakovanji učitelja, saj razmišljajo na način: učitelj me zaznava kot slabšega bralca - kaj bi se trudil, če učitelj ne opazi mojega truda oz. ceni mojega dosežka in mi to tudi pove. S tem pa se le potrди učiteljevo izhodiščno pričakovanje, kar v praksi pogosto rezultira v različnem bralnem dosežku fantov in deklet.

Pri tem pa nekateri avtorji relativizirajo diskriminatorno vlogo šole v odnosu do fantov, vendar hkrati izpostavljajo, da tudi če šola namerno ne ustvarja oz. pogloblja razlik med spoloma, pa le malo oz. nič ne stori za to, da bi te razlike odpravila (Loveless, 2015, Whitmire, 2010).

Zaključili bi lahko, da obstaja razkorak v bralnih dosežkih med fanti in dekleti. Razlogi so posledica interakcijskega delovanja tako bioloških/nevroloških značilnosti fantov in deklet kot dejavnikov okolja, kar pripomore k nekonsistentnim rezultatom empiričnih študij. Zato se danes raziskovalci pri pojasnjevanju razlik med spoloma poslužujejo biopsihosocialne hipoteze (Berenbaum, Korman Bryk in Beltz, 2012; Dunst, Benedek, Bergner, Athenstaedt in Neubauer, 2013; Haier, Karama, Leyba, in Jung, 2009; Hausmann, Schoofs, Rosenthal in Jordan, 2009; Jaušovec in Jaušovec, 2012), ki jo v povezavi z bralno pismenostjo predstavljamo v nadaljevanju.

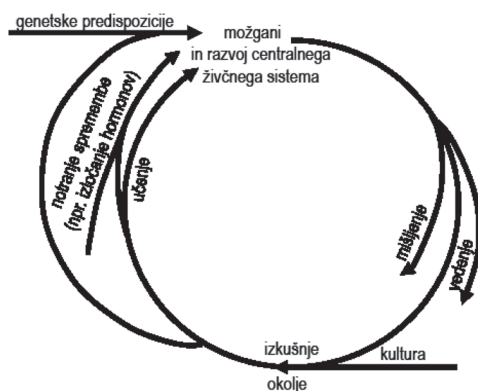
:3.2.3 Biopsihosocialna hipoteza o razlikah v bralni pismenosti med spoloma

Biopsihosocialni model avtorice D. Halpern (2012) daje dovolj široko podlago za razumevanje razlik med spoloma in predpostavlja, da k tem razlikam pripomorejo tako **biološki (nevrološki) dejavniki**, kot tudi **dejavniki okolja**, zlasti različni

kulturni vplivi in spolni stereotipi. Hipoteza presega napačen pristop pojasnjevanja razlik med spoloma bodisi samo z biološkimi, bodisi le z okoljskimi dejavniki. Ta predpostavka pojasnjuje vzajemno in prepleteno delovanje bioloških in okoljskih dejavnikov, ki tudi vsak zase delujeta v zvezni vzročni zanki (slika 2).

Slika 2.

Biopsihosocialni model D. Halpern (2012, v: Miller in Halpern, 2014: 42).



Če prenesemo biopsihosocialno hipotezo na področje bralne pismenosti, potem lahko rečemo, da biološki faktorji, kot npr. razlike v genetskih predispozicijah (sposobnostih) posameznika vplivajo na njegovo mišljenje in bralno vedenje, s čimer posameznik deluje na okolje (družinsko, šolsko, delovno). Hkrati pa se okolje odziva na posameznika, mu prinaša nove izkušnje v procesu učenja, kar pa vpliva na njegov nadaljnji razvoj živčnega sistema in mentalni razvoj. Tako dednost kot okolje predstavljata torej dva dejavnika, ki pa potem začneta vzajemno delovati v zvezni vzročni zanki. Ravno to prepleteno vzajemno delovanje obeh zank vodi včasih v razlike, včasih pa v podobnosti med spoloma.

Zagovorniki te hipoteze menijo, da lahko z njo razložimo, zakaj empirične študije ugotovijo pri določenih vrstah nalog s področja bralne pismenosti med spoloma razlike, pri drugih nalogah pa ne (Berenbaum s sod., 2012; Dunst s sod., 2013; Hausmann s sod., 2009; Haier s sod., 2009; Jaušovec in Jaušovec, 2012). Raziskava PIRLS (2006) npr. kaže, da med 45 sodelujočimi državami v 39 državah pri bralnih nalogah, ki zahtevajo enostavno sklepanje, obstajajo med spoloma pomembne razlike v korist deklet, v 6 državah pa ne.

Sklenemo lahko, da je empirično dokazano dejstvo o razkoraku v bralnih dosežkih med fanti in dekleti. Razlogi teh razlik pa so verjetno posledica sočasnega delovanja več različnih dejavnikov (biološko-nevroloških in okoljskih). E. Reece (2013) razlaga to interaktivno delovanje različnih dejavnikov takole: morda obstajajo drobne razlike v odzivih fantov in deklet na branje knjig in druge tihe/mirne aktivnosti

v predšolskem obdobju, ki imajo za posledico subtilne/drobne razlike v interakcijah staršev s hčerami/sinovi. Te drobne razlike se potem morda v začetnem obdobju šolanja še povečajo, če dekleta lažje kot fantje opravljajo svoje šolske obveznosti, še zlasti, če jih poučujejo učiteljice in ne učitelji. Njihove bolj razvite zgodnje bralne spretnosti vodijo dekleta, da ta ravno v teh kritičnih začetnih letih šolanja berejo v prostem času pogosteje kot fantje, kar pa pospešeno izboljšuje njihove bralne zmožnosti in s tem povečuje razkorak v bralni pismenosti v primerjavi s fanti.

::4. KAJ POMENIJO RAZLIKE V BRALNI PISMENOSTI ZA PODROČJE VZGOJE IN IZOBRAŽEVANJA?

Razlike med spoloma v bralni pismenosti predstavljajo precejšen izziv za vse izobraževalne sisteme. Nekateri želijo vnesti določene spolno specifične ukrepe za promocijo branja. Zato se mnogi raziskovalci sprašujejo, kakšno učno okolje pomaga ohranjati npr. motivacijo fantov za branje, ker to posledično vodi k bolj poglobljenemu branju (uporabi različnih strategij) in s tem k boljšim bralnim dosežkom pri fantih in s tem k njihovi večji akademski uspešnosti.

Zanimive usmeritve učiteljem za spodbujanje fantov k branju in pisanju daje Fletcher (2009). Avtor pravi, da bi morali učitelj za fante oblikovati tako okolje, ki jim da resnično možnost izbire kaj in kako bodo brali; kjer učitelj pokaže interes za stvari, ki strastno zanimajo fante (kar je dobro izhodišče za iskanje bralnega gradiva); posebej pohvali fante za sodelovanje v pogovorih o prebranem; kjer imajo v razredni knjižnici knjige »za fante« (npr. znanstveno fantastiko, šport, humorno literaturo, ...); kjer učitelj pokaže interes za to, kaj fantje berejo doma za zabavo in jim omogoči pogovor z drugimi fanti v fantovskih skupinah. Konkretno usmeritve za spodbujanje branja pri fantih, najdemo tudi pri J. Strong (2006). Nekatero so podobne kot pri Fletcherju (npr. oblikovati bralne skupine za fante in spodbujati pogovor o prebranem; izbrati »fantom prijazne« knjige za razredno in šolsko knjižnico), hkrati pa niza tudi druge številne bralne dejavnosti, namenjene fantom, kot so: oblikovati moški klub, v katerem fantje skupaj z očetmi preberejo gradivo, ki jih zanima in se o njem pogovorijo; oblikovati koledar/seznam knjig, ki jih priporočajo fantje in ta lahko kroži po šoli; narediti oglasno desko knjig, ki jih priporočajo fantje za branje v knjižnici; vsak mesec enega fanta imenovati za bralnega ambasadorja (ta pove na spletni strani šole kaj najraje bere in kaj priporoča za branje). Čeprav se zdijo ti predlogi na prvi pogled diskriminatorni do deklet, pa jih je potrebno razumeti predvsem v smislu, da so v razvoju bralne pismenosti fantje »šibkejši spol« (glej poglavje 3.2.2).

S. Mead (2015) pa meni, da je način delovanja današnjih javnih šol tak, da sistematično zapostavlja fante. To se dogaja zato, ker so učitelji večinoma ženske, ženske v večini sprejemajo odločitve o kurikularnih vsebinah, o uravnavanju vedenja učencev, o strukturi šolskega dneva itd. Pri tem – nehote, ignorirajo interese, izkušnje in težnje fantov. To je v mnogih državah pripeljalo do prizadevanj, da bi šola postala

bolj »fantom prijazna« (npr. z aktivnostmi, ki jih navajata Fletcherin in J. Strong), vendar pa številne od teh strategij/dejavnosti nimajo jasne znanstvene podlage, zlasti pa obstaja malo dokazov o njihovi učinkovitosti. Ravno zaradi empirično pre malo podprtih raziskav o učinkovitosti teh dejavnosti S. Mead (2015) predlaga, da se je bolj smiselno kot na oblikovanje programov, ki bi spodbujali bralno učinkovitost fantov, osredotočiti na **programe, ki izhajajo iz potreb posameznih učencev**. Učitelju, ki bi želel narediti nekaj za izboljšanje učenja fantov v svojem oddelku, ne bo veliko pomagalo, če bo poznal strukturne razlike v delovanju moških in ženskih možganov. Pomagalo pa mu bo, če bo imel **dober učni načrt za bralni pouk, orodja za diagnosticiranje učencevih bralnih težav in primanjkljajev ter empirično preverjene intervencije za slabše bralce**. Pomagale mu bodo tudi **učinkovite strategije uravnavanja vedenja**, pa tudi **strategije**, ki bodo učencem pomagale razviti njihove **samoregulacijske sposobnosti** in strategije za **osredotočanje/koncentriranje** na učno snov. To so strategije, ki bodo pomagale slabšim bralcem – tako fantom kot dekletom, ki se soočajo z istimi težavami.

A. Uusen in M. Muursep (2012) kot možno pot za zmanjšanje razlik predlagata razvoj **stabilne bralne samopodobe** učenca. To pomeni, da je potrebno slabšim bralcem (fantom in dekletom) omogočiti pozitivne bralne izkušnje, npr. z izbiro bralnega gradiva, s povezavo branja z različnimi predmeti, z različnimi konteksti, z dramskimi igrami po izbiri učencev ipd. V podobno smer razmišlja tudi Sulkinen (2007) – namreč, da je potrebno oblikovati učno okolje, ki bo dalo tako fantom kot dekletom občutek, da so **kompetentni bralci v specifičnem kontekstu** in da jim je potrebno osmisлити **namen branja**, ki je **relevanten zanje**. Za didaktike je to popotnica v razmislek o razširitvi in modernizaciji bralnega gradiva in o tem, da se naredi pouk materinščine bolj pragmatičen ter na potrebo po **razširitvi bralnega gradiva glede na interes** in vključitev tega v bralni pouk.

Podobno poudarja tudi Willoughby (2010), da potrebujejo **učenci priložnosti za izbiro tekstov** – vendar ne na osnovi spola, ampak **njihovih interesov in preferenc**. Po njegovem mnenju, **namreč ni mogoče vnaprej določiti fantovske in dekliške literature**.

Vse ideje in predloge o zmanjšanju razlik v branju med spoloma s povečanjem motivacije oz. uživanja v branju pa nekoliko relativizira Loveless (2015). Pravi, da analize povezanosti med bralnim dosežkom in motivacijo za branje v PISA 2000-2009 kažejo nizko, praktično ničelno povezavo, kar kaže, da se porast motivacije ne odraža neposredno v bralnem dosežku. Lahko pa je motivacija mediator med bralnimi strategijami in dosežkom, ki vpliva na vztrajanje učenca pri učni/bralni nalogi, dokler je ne reši.

V splošnem lahko rečemo, da lahko šole in učitelji za spodbujanje bralne pismenosti pri vseh učencih (fantih in dekletih) naredijo naslednje (Pečjak, 2012):

- pomagajo učiteljem reflektirati in ozavestiti njihova prepričanja in subjektivne teorije o podobnostih in razlikah med spoloma v povezavi z njihovim delom v razredu;

- načrtujejo dodatno izobraževanje učiteljev o razvijanju bralne pismenosti pri učiteljih vseh predmetov;
- organizirajo šolske dejavnosti za spodbujanje branja znotraj šole pri učencih in učiteljih,
- skrbijo, da imajo njihove knjižnice različne vire za bralno poučevanje in ocenjevanje bralnih zmožnosti tudi na višjih stopnjah šolanja;
- poskrbijo za izmenjavo znanja učiteljev o bralnih strategijah na šolah in strokovnih srečanjih;
- spodbujajo pogovore učiteljev v smislu izmenjave dobrih praks pri razvoju bralnih zmožnosti učencev.

::SKLEP

Dejstvo je, da v bralni pismenosti obstajajo razlike med spoloma pri otrocih in mladostnikih, kar vedno znova potrjujejo različne empirične študije. Pri pojasnjevanju izvora teh razlik se raziskovalci strinjajo, da lahko te razlike pojasnimo z interaktivnim delovanjem med (biološkimi/genetskimi) značilnostmi posameznika in vplivi okolja, v katerem ta živi. Vendar pa je z aplikativnega vidika, predvsem z vidika formalnega izobraževanja, iskanje razlik med spoloma v bralni pismenosti in izvora teh razlik, zato da bi lahko razvijanje pismenosti bolj prilagodili spolu, morda neustrezen cilj. Verjetno lahko kar največ za posamezen spol naredimo, če pri razvoju pismenosti **upoštevamo potrebe in značilnosti posameznika ter okolja v katerem živi, upoštevajoč tudi spol**. Paradigma **personaliziranega pristopa** k razvoju bralne pismenosti posameznika je tista, ki bi jo bilo smiselno upoštevati pri razvoju – tudi v vzgojno-izobraževalnem kontekstu, na kar opozarja tudi S. Mead (2015). To konkretno pomeni, da velja v bralnem kurikulumu diferencirati oz. posamezniku prilagoditi različne elemente: učne vsebine (bolj/manj konkretne, predmetne/medpredmetne), učni proces (postavljati različnimi učencem različna vprašanja - zaprta/odprta/sestavljena; dopuščati različen tempo učenja, različne načine predelave bralnih gradiv glede na zaznavni/učni stil) in dopuščati tudi različne učne izdelke, s katerimi učenci dokazujejo, da so usvojili določene bralne cilje oz. dosegli predpisane bralne standarde (Nolimal, 2015).

::LITERATURA

- Baker, M. in Milligan, K. (2013): Boy-girl differences in parental time investments: Evidence from three countries (No. w18893). Canada: National Bureau of Economic Research.
- Bartholomew, D. (2004): Measuring intelligence: facts and fallacies. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berenbaum, S. A, Korman Bryk, K. L. in Beltz, A. M. (2012): »Early Androgen Effects on Spatial and Mechanical Abilities: Evidence from Congenital Adrenal Hyperplasia.« V: Behavior Neuroscience, 126(1), str. 86-96. Doi: 10.1037/a0026652

- Bintz, W. P. (1997): »Exploring the reading nightmares of middle and secondary school teachers.« V: *Journal of Adolescent & Adult Literacy*, 41(1), str. 12-24.
- Chiu, M. M. in McBride-Chang, C. (2006): »Gender, context, and reading: a comparison of students in 43 countries.« V: *Scientific Studies of Reading*, 10(4), str. 331-362.
- Dunst, B., Benedek, M., Bergner, S., Athenstaedt, U. in Neubauer, A. C. (2013): »Sex differences in neural efficiency: are they due to stereotype threat effect?« V: *Personal Individual Differences*, 55(7), str. 744-749.
- Doupona, M. (2017): »Mednarodna raziskava bralne pismenosti PIRLS 2016. Povzetek rezultatov.« Povzeto 6. februarja 2019 s spletne strani http://novice.pei.si/wp-content/uploads/sites/2/2017/12/PIRLS_povzetek.pdf.
- Dwyer, C. A. (1973): »Sex differences in reading: An evaluation and a critique of current theories.« V: *Review of Educational Research*, 43, str. 455-467.
- Elley, W. B., Gradišar, A. in Lapajne, Z. (1995): *Kako berejo učenci po svetu in pri nas*. Nova Gorica: Educa.
- Flechter, R. (2009): »Interview with Ralph Fletcher.« Povzeto 15. junija 2009 s spletne strani <http://www.gettingboystoread.com/interview-ralph-fletcher>.
- Garbe, C., Holle, K. in Weinhold, S. (ur.) (2010): *ADORE – Teaching struggling adolescents readers in European countries. Key elements of good practice*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Grosman, M. in Pečjak, S. (2005): »Znanja in prepričanja slovenskih učiteljev o pismenosti.« *Vzgoja in izobraževanje*, 36(2-3), str. 39-49.
- Halpern, D. F. (2012): *Sex differences in cognitive abilities* (4th ed.). New York, NY: Psychology Press.
- Haier, R. J., Karama, S., Leyba, L. in Jung, R. E. (2009): »MRI assessment of cortical thickness and functional activity changes in adolescent girls following three months of practice on a visual-spatial task.« V *BMC Research Notes* 2, str. 174.
- Hattie, J. (2009): *Visible learning. A synthesis of over 800 meta-analysis relating to achievement*. London in New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Hausmann, M., Schoofs, D., Rosenthal, H. E. in Jordan, K. (2009): »Interactive effects of sex hormones and gender stereotypes on cognitive sex differences – a psychobiosocial approach.« V *Psychoneuroendocrinology* 34, str. 389-401. Doi: 10.1016/j.psyneuen.2008.09.019.
- Hoff Sommers, C. (2000): *The War Against Boys: How Misguided Feminism Is Harming Our Young Men*. New York, NY: Simon & Schuster.
- Hogrebe, M. C., Nist, S. L. in Newman, I. (1985): »Are there gender differences in reading achievement? An investigation using the high school and beyond data.« V *Journal of Educational Psychology*, 77(6), str. 716-724.
- Hughes-Hassell, S. in Rodge, P. (2007): »The leisure reading habits of urban adolescents.« V *Journal of Adolescent and Adult Literacy*, 51, str. 22-33.
- Hunter, J. E. in Schmidt, F. L. (2004): *Methods of meta-analysis. Correcting error and bias in research findings* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Hyde, J. S. in Grabe, S. (2008): »Meta-analysis in the psychology of women.« V: F. Denmark in M. A. Paludi (ur.). *Psychology of women: A handbook of issues and theories*. Westport, CT: Praeger, str. 142-173.
- Hyde, J. S. in Lynn, M. C. (1988): »Gender differences in verbal ability: a meta-analysis.« V *Psychological Bulletin*, 104, str. 53-69.
- ILA (2018): *What's hot in literacy? 2018 Report*. Povzeto 31. januarja 2019 s spletne strani <https://www.literacyworldwide.org/docs/default-source/resource-documents/whats-hot-2018-report.pdf>.
- Jaušovec, N. and Jaušovec, K. (2012): »Sex differences in mental rotation and cortical activation patterns: can training change them?« V *Intelligence* 40, str. 151-162.
- Johnson, D. D. (1974): »Sex differences in reading across cultures.« V *Reading Research Quarterly*, 9(1), str. 67-86.

- Jones, S. in Myhill, D. (2004): »'Troublesome boys' and 'compliant girls': gender identity and perceptions of achievement and underachievement.« V *British Journal of Sociology of Education*, 25, str. 547-561.
- Klecker, B. (2006): »The gender gap in NAEP fourth-, eight- and twelfth-gradereading scores across years.« V *Reading Improvement*, 43(1), str. 50-56.
- Knickerbocker, J. L. (1989): »Sex differences in reading achievement: A review of recent research.« V *Ohio Reading Teacher*, 24(2), str. 33-42.
- Lietz, P. (2006): »A meta-analysis of gender differences in reading achievement at the secondary school level.« V *Studies in Educational Evaluation*, 32, str. 317-344.
- Logan, S. in Johnston, R. S. (2009): »Gender differences in reading ability and attitudes: Examining where these differences lie.« V *Journal of Research in Reading*, 32(2), str. 199-214.
- Loveless, T. (2015): »Girls, boys, and reading.« Povzeto 2. februarja 2019 s spletne strani <https://www.brookings.edu/research/girls-boys-and-reading>.
- Lynn, R. in Mikk, J. (2009): »Sex differences in reading achievement.« V *Trames*, 13(65/58), 1, str. 3-13.
- Marjanovič Umek, L., Fekonja Peklaj, U. in Pečjak, S. (2012): Govor in branje otrok: Ocenjevanje in spodbujanje. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Matthews, J. S., Ponitz, C. C. in Morrison, F. J. (2009): »Early gender differences in self-regulation and academic achievement.« V *Journal of Educational Psychology*, 101, str. 689-704.
- Mau, W. C. in Lynn, R. (2000): »Gender differences in homework and test scores in mathematics, reading and science in tenth and twelfth grade.« V *Psychology, Evolution & Gender*, 2(2), str. 119-125.
- Mead, S. (2015): »It's a boy things (or is it?).« USA.News, April 2, 2015. Povzeto 28. januarja 2019 s spletne strani <https://www.usnews.com/opinion/knowledge-bank/2015/04/02/education-gender-gaps-how-big-are-they-and-can-they-be-fixed>.
- Miller, D. I. in Halpern, D. E. (2014): »The new science of cognitive sex differences.« V *Trends in Cognitive Sciences*, 18(1), str. 37-45.
- Mullis, I. V. S., Martin, M. O., Kennedy, A. M. & Foy, P. (2007): IEA's Progress in International Reading Literacy Study in Primary School in 40 Countries. Chestnut Hill, MA: Boston College.
- Nolimal, F. (2015): »Personalizacija vzgojno-izobraževalnega dela kot odgovor na izzive šolstva.« 3. konferenca učiteljev naravoslovnih predmetov, Laško, 20.-21.8.2015. Povzeto 11. februarja 2019 s spletne strani <https://www.zrss.si/naravoslovje2015/files/petek-sekcijsko/Personalizacija-vzgojno-izobrazevalnega-dela-kot-odgovor-na-izzive.pdf>.
- OECD (2014): PISA 2012 Results: What Students Know and Can Do – Student Performance in Mathematics, Reading and Science (Volume I, Revised edition, February 2014). PISA, OECD Publishing. Povzeto 8. februarja 2019 s spletne strani <http://dx.doi.org/10.1787/9789264201118-en>.
- Pečjak, S. in Bucik, N. (2004): »Bralna motivacija učencev v osnovni šoli.« V *Psihološka obzorja*, 13(4), str. 33-54.
- Pečjak, S., Košir, K. (2006): »Prepričanja učiteljev o branju v povezavi z njihovim delovanjem v razredu in bralno motivacijo učencev.« V *Vzgoja in izobraževanje*, 37/4, str. 27-33.
- Pečjak, S., Količ-Vehovec, S., Rončević, B. in Ajdišek, N. (2009): »(Meta)kognitivni i motivacijski prediktori razumijevanja teksta adolescenata u Hrvatskoj i Sloveniji.« V *Suvremena psihologija*, 12(2), str. 257-270.
- Pečjak, S. in Pirc, T. (2010). Ali se oblikuje bralno razumevanje pri dekletih drugače kot pri fantih? V *Pedagoška obzorja: časopis za didaktiko in metodiko*, 25(2), str. 51-66.
- Pečjak, S. (2011): »Bralna pismenost slo venskih učencev v PISI 2009 – analiza skozi prizmo razvitosti kompetence »učenje učenja.« V *Šolsko polje*, 22(5-6), str. 69-88.
- Pečjak, S. (2012): Psihološki vidiki bralne pismenosti: Od teorije k praksi. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

- Plisko, V. W. (2003):** The release of the National Assessment of Educational Progress (NAEP). The nation's report card: Reading and mathematics 2003. Povzeto 27. januarja 2019 s spletne strani http://nces.ed.gov/commissioner/remarks_2003/11_13_2003.asp.
- Reese, E. (2013):** »The gender gap in reading. Are parents responsible?« V *Psychology Today*, August 3.
- Reilly, D., Neumann, D. L. in Andrews, G. (2018):** »Gender differences in reading and writing: Evidence from the National assessment of educational progress (NAEP). Povzeto 31. januarja 2019 s spletne strani *American Psychologist* <http://dx.doi.org/10.1037/amp0000356>.
- Rosenthal, R. in Jacobson, L. (1992):** *Pygmalion in the classroom: teacher expectation and pupils' intellectual development* (Newly expanded ed.). Bancyfelin, Carmarthen, Wales: Crown House.
- Senechal, M. in LeFevre, J. A. (2002):** »Parental involvement in the development of children's reading skill: A five-year longitudinal study.« V *Child Development*, 73, str. 445-460.
- Strong, J. (2006):** »Boys on board activity.« Gradivo za seminar timov učiteljev (neobjavljeno). Brdo pri Kranju: Šola za ravnateljce, december 2006.
- Sulkunen, S. (2007):** »Authentic texts and Finnish youngsters: An focus on gender.« V: P. Linnakylä in I. Arfmann (ur.): *Finnishing reading literacy: When quality and equity meet*. Jyväskylä: University of Jyväskylä, str. 175-198.
- Thorndike, R. L. (1973):** *Reading comprehension education in fifteen countries. International studies in evaluation III*. Stockholm: Almqvist and Wicksel.
- Uusen, A. in Muursepp, M. (2012):** »Gender differences in reading habits among boys and girls of basic school in Estonia.« V *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 69, str. 1795 – 1804.
- Whitmire, R. (2010):** *Why Boys Fail: Saving Our Sons from an Educational System That's Leaving Them Behind*. New York, NY: AMACOM.
- Willoughby, J. (2010):** »Reading Motivation: The Difference Between Boys and Girls.« *Education Masters*. Paper 7. Povzeto 2. februarja 2019 s spletne strani https://fisherpub.sjfc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1006&context=education_ETD_masters.

ŠTUDIJI

STUDIES

Andrej Naterer

Miran Lavrič

**MLADI IN STRES
V ČASU
INDIVIDUALIZMA:
VLOGA SKUPNOSTI
V DOŽIVLJANJU
STRESA MED
MLADIMI
V SLOVENIJI**

73-95

ODDELEK ZA SOCIOLOGIJO
FILOZOFSKA FAKULTETA
UNIVERZA V MARIBORU
KOROŠKA CESTA 160
2000 MARIBOR
ANDREJ.NATERER@UM.SI
MIRAN.LAVRIC@UM.SI

::POVZETEK

SODOBNE ŠTUDIJE MLADIH V Sloveniji kažejo, da se stres med mladimi povečuje, povečuje pa se tudi nivo individualiziranosti. Pričujoča analiza se osredotoča na povezavo med poročanim stresom in individualizmom s posebnim poudarkom na skupnosti, v kateri mladostnikova primarna in razširjena družina ter soseska igrajo jedrno vlogo. Analiza temelji na podatkih, zbranih na reprezentativnem vzorcu mladih iz nacionalne študije *Mladina 2018/2019*. Rezultati kažejo, da povezanost posameznika z družino, širšim sorodstvom in sosesko negativno korelira z nivojem poročanega stresa ter da individualiziranost, izražena v prekomerni uporabi interneta, pozitivno korelira s poročanim nivojem stresa. Analiza je prav tako pokazala, da aktivnosti, ki so tradicionalno razumljene kot blažilci stresa, kot sta na primer šport in meditacija, ne opravljajo funkcije blažilcev stresa med mladimi.

Ključne besede: mladi, stres, skupnost, individualizem, prekomerna uporaba interneta

ABSTRACT

YOUTH AND STRESS IN TIMES OF INDIVIDUALIZATION: THE ROLE OF COMMUNITY IN EXPERIENCING STRESS AMONG YOUNG PEOPLE IN SLOVENIA

Contemporary studies of young people in Slovenia show increased stress levels along with increased levels of individualization. Our analysis focuses on the relationship between reported stress and individualization among young people with particular emphasis on the role of the community, primary and extended family and neighbourhoods. Our analysis is based on data gathered within a representative sample during a recent national study entitled Youth 2018/2019. Our results show that connections between an individual and his/her primary and extended family, as well as with the neighbourhood, correlate negatively with reported stress and that individualization, expressed in internet overuse, correlates positively with reported stress. The results also show that activities that are commonly believed to be stress relieving, such as sport and meditation, do not actually perform stress relieving functions.

Key words: youth, stress, community, individualization, internet overuse

::1 UVOD

Nacionalne študije mladih v Sloveniji kažejo, da se zaznavanje stresa med mladimi v zadnjih letih povečuje. Leta 2010 (Lavrič et al., 2010: 332) je 5 % vprašanih mladih povedalo, da čutijo stres večino dni v tednu, leta 2013 je ta delež znašal 6 % in do leta 2018 poskočil na 18 % (Naterer et al., 2019). Podatki nacionalnih študij kažejo tudi, da je med mladimi vedno več individualizma, tako na ravni vrednot, orientacij in percepcij (prim. Lavrič v Naterer et al., 2019) kot tudi v socialni interakcij s starši, prijatelji in vrstniki (prim. Kuhar in Hlebec v Naterer et al., 2019). Odpira se torej vprašanje o povezanosti med stresom in individualizmom med mladimi v Sloveniji. Namen pričujočega članka je preučiti omenjeno povezavo s posebnim poudarkom na analizi vloge socialnih in kulturnih vidikov *skupnosti v življenju mladih*.

::2 MLADI IN STRES V ANTROPOLOGIJI

Kljub temu da so nekatere teme, ki predstavljajo železni repertoar v antropologiji, vezane na obdobje mladosti, o poglobljenem fokusu antropologov na mlade ne moremo govoriti do začetka dvajsetega stoletja. V tem času se med klasičnimi temami, kot so na primer obredi prehoda in socializacija, začnejo pojavljati sodobne mladinske teme, kot so na primer adolescenca v medkulturni perspektivi, prakse mladih, mladinske kulture, informacijsko-komunikacijske tehnologije in podobno (prim. Smith-Hefner, 2007; Pruett, 2010; Rangaswamy in Cutrell, 2012). Naraščajočemu zanimanju antropologov za različne aspekte mladine pa vseeno ni uspelo področja *antropologije mladine* potegniti iz sence obsežnega polja *sociologije mladine*. To po mnenju številnih antropologov ne predstavlja posebnega problema, saj sta obe polji konceptualno izjemno kompatibilni in delujeta komplementarno (prim. Bucholtz, 2002). Sodobne študije na področju antropologije mladine se osredotočajo predvsem na mlade v povezavi z jezikom (prim. Smith-Hefner, 2007), kulturnimi praksami (prim. Bucholtz, 2002), športom (prim. Breton, 2000), rizičnimi življenjskimi stili (prim. Breton, 2004), medije, popularno kulturo in IKT (prim. Ginsberg, Abu-Lughod in Larkin, 2002; Pruett, 2010) ter drugimi temami, ki so vezane na mlade v globaliziranem okolju.

Skoraj sočasno z razvojem polja antropologije mladine se začne tudi razvoj polja antropologije emocij, kamor je mogoče umestiti tudi proučevanje stresa. Čeprav so tudi emocije tema, ki je v različnih oblikah prisotna v praktično vseh klasičnih antropoloških študijah, pa so kot specifično področje antropološkega raziskovanja do druge polovice dvajsetega stoletja relativno slabo zastopane. Kot pomembno fokalno točko v antropološki analizi emocije med prvimi omenja že Geertz, ki pravi (1973: 81): »/.../ ne zgolj ideje, tudi čustva so kulturni artefakti v človeku.« Zraven prepoznanja pomembnosti področja emocij ugotovitev vsebuje tudi dve osnovni razsežnosti emocij, namreč, vezanost na posameznika in izkustveno razsežnost ter

kolektivnost in umeščenost v socialno in kulturno domeno. Dihotomija individualno-kolektivno sicer omogoča antropološko obravnavo emocij, je pa v preteklosti v veliki meri tudi vplivala na to, da obravnava emocij ni našla pravega mesta v antropoloških analizah in kot tema so bile emocije po večini prepuščene drugim vedam, največkrat na področje psihologije. Eno prvih pomembnejših prelomnic na področju antropološkega obravnavanja emocij predstavlja članek Lutzove in Whitea (1986), ki ni zgolj uspešno izpeljan poskus sinteze univerzalistično-pozitivističnih pristopov z interpretativno-relativističnimi, ampak tudi prepričljiv argument, da so čustva nekaj, kar presega antagonizem med individualističnimi in socialnimi interpretacijami posameznika. Čustva v tej luči sicer ostajajo nekaj, kar posameznik izkuša, vendar pa so hkrati tudi kulturno in socialno motivirana in artikulirana ter na ta način nerazdružljivo vezana na sociokulturne simbolne pomene. Podoben sklep je oblikoval tudi Leavitt (1996), in sicer z ugotovitvijo, da emocije presegajo predpostavljeno dihotomijo individualno-kolektivno, saj so, na primer v idiolektiki, ravno emotivni termini in koncepti tisto, kar v socialni interakciji uporabljamo, ko govorimo o neopisljivem, nanašajo pa se na občutenje in mišljenje, na posameznika in na skupnost (1996: 527):

»Afektivne oziroma občutene asociacije, na primer semantične, so hkrati kolektivne in individualne; delujejo skozi enake oziroma podobne izkušnje članov določene socialne skupine, ki živijo v podobnih okoliščinah, deluje pa tudi skozi kulturno stereotipizacijo teh izkušenj in skozi skupna pričakovanja, spomine in fantazije.«

Iz povedanega izhaja, da je stres sicer mogoče razumeti kot idiosinkratsko čustveno izkušnjo specifične situacije, vseeno pa ga ne moremo zreducirati na nivo posameznika. Gre namreč tudi za socialni in kulturni artefakt in kot takega ga je treba analizirati tudi na socialnem in kulturnem nivoju (prim. Hobfoll, 1998).

Študije mladine in stresa v antropologiji so maloštevilne, kar gre v veliki meri pripisati relativno kratki zgodovini specializiranih področij antropologije emocij in mladine. Vseeno pa obstajajo nekateri teoretični in empirični prispevki, med katerimi številni kažejo, da je globalizirani svet za mlade okolje, ki velikokrat evocira negativna čustva, predvsem stres in strah. Antropološka obravnava stresa med mladimi kaže, da se stres pojavlja predvsem kot produkt modernizacije, da je izrazitejši v skupnostih v tranziciji in da se kaže predvsem v zasebnem življenju (prim. Boellstorff in Lindquist, 1984; Bucholtz, 2002). Na neposredni ravni predstavljajo enega glavnih virov stresa za mlade nasilno prekinjeni družinski odnosi (prim. Mendoza, Javier in Burgos, 2007; Suárez-Orozco, Todorova in Louie, 2002; Katsiaficas, Suárez-Orozco, Sirin in Gupta, 2013) oziroma odnosi, ki so razrušeni, slabi in zlorabni (prim. Bender, Ferguson, Thompson, Komlo in Pollio, 2010). Prisotnost generaliziranega stresa v kulturnem okolju se pri mladih najpogosteje elaborira v anksioznosti in strahu (prim. Harper, 1969; Green 2002), ki sta praviloma povezana z zdravjem posameznika (prim. Young, 1982) ter velikokrat vodita v porast rizičnih življenjskih stilov (prim. Breton, 2004) in nasilja (prim. Krohn-Hansen, 1994). Emocije strahu v tem kontekstu igrajo še posebej destruktivno vlogo, saj so po eni

strani rezultat socialnega stresa, ki ga mladi izkušajo, in so škodljive za posameznika, hkrati pa imajo povratne negativne učinke na socialno okolico in še dodatno povečujejo stres (Green, 1994: 227):

»Strah destabilizira socialne odnose na način, da vnaša nezaupanje med družinske člane, v medsosedske odnose in med prijatelje. Strah razdvaja skupnosti tako, da goji sumničavost in anksioznost ne le do tujcev, ampak tudi pripadnikov lastne skupnosti.«

Skupnost in socialni odnosi igrajo torej v tem kontekstu izjemno pomembno vlogo. Številne študije z različnih področij raziskovanja mladih namreč potrjujejo ključnost dobrih socialnih vezi za pozitivno in stabilno psihofizično stanje posameznika (prim. Kahnman, Diener in Schwartz, 1999; Kahne, Krueger, Schkade, Schwarz, Stone, 2004a; Kahne, Krueger, Schkade, Schwarz, Stone, 2004b). Argyle (v Kahnman et al., 1999: 353–373) v obsežnem pregledu študij o vzrokih in korelatih sreče ugotavlja, da se sreča in čustveno blagostanje najmočneje povezuje predvsem s stabilnimi in avtentičnimi odnosi v družini in med prijatelji. Pozitivne korelacije je najti tudi v športnih in prostovoljskih aktivnostih, društvih, pristočasnih aktivnostih ter drugih področjih na mikro nivoju, kjer ima posameznik možnost za oblikovanje pristnih prijateljskih stikov. Pomemben pa je tudi makro nivo, torej nivo kulture oziroma družbe, saj prav kultura sooblikuje koncept *jaza*, ta pa je trdno umeščen v presečišče med mikro in makro nivojem (Diener and Suh, 2000: 63):

»Kultura definira format in obliko *jaza*, ta pa posledično vpliva na to, kako se posameznik počuti in kako dojemata različne aspekte svojega življenja.«

Za sodobne družbe pa ta povezava predstavlja tudi poseben problem, saj modernizacija praviloma pomeni, da družbe postajajo kompleksnejše in bolj diferencirane, kulturni sistemi pa bolj abstraktni in univerzalistični (prim. Smith in Riley, 2009). Za posameznika ima ta proces dva učinka: kot prvo transformacijo socialnega okolja iz tradicionalne, *Gemeinschaft*, k moderni skupnosti, *Gesellschaft* (Tönnies v Smith in Riley, 2009), po drugi strani pa tudi pospešeno individualizacijo, ki postaja del širše generalizacije vrednot. Na nivoju posameznika se individualizacija tako kaže v povečani odgovornosti in želji, da individualno in neodvisno od tradicije in drugih socialnih struktur oblikuje svojo identiteto (prim. Ziehe v Krange, 2001). Proces individualizacije pa hkrati s tem dobiva tudi mesto na kolektivnem nivoju in se formalizira v institucionalizirani individualnosti kot komponenti generaliziranih vrednot (Parsons in Shills, 1962), ki človeka vrednotijo vse manj po statusu in pripadnosti socialnim skupinam in vse več po individualnih dosežkih (prim. Komter in Vollebergh, 2002; Komter in Knjin, 2006). Nedvomno imata individualizacija posameznika in modernizacija številne pozitivne učinke, a med njima obstaja tudi korelacija, ki pa je izrazito negativna, saj praviloma dviguje nivo stresa za posameznika in skupnost (Kahnman, Diener in Schwartz, 1999: 384–385):

»Individualizem narašča in integriteta družine pada /.../ in medkulturna evidenca potrjuje, da individualizem razžira družinske vezi.«

Družinske in prijateljske vezi so po mnenju številnih antropologov še zadnje zatočišče posameznika v sodobni družbi in tovrstne vezi so še posebno ključne med

mladimi, saj vplivajo na njihovo fiziološko, psihološko, socialno stabilnost (prim. Jones 1924; Leavitt 1996; Pruett, 2010) ter delujejo preventivno glede mladoletniškega nasilja (prim. Bucholtz, 2002), rizičnih življenjskih stilov in samomorilnosti (prim. Breton 2004). Je pa te vezi treba razumeti kot neposredne in posredne dejavnike stresa. Kot neposredni dejavniki stresa se pojavljajo v že omenjenih primerih, ko so razrušene družinske vezi vzrok za stres. Kot posredni dejavnik pa jih je mogoče razumeti v primerih, ko razrahljane vezi v primarni skupnosti delajo posameznika bolj izpostavljenega in senzibilnega za stres v širšem socialnem okolju, saj mu odsotnost pristnih, podpornih in toplih družinskih odnosov onemogoča učinkovito shajanje s stresom (prim. Komter in Vollebergh, 2002; di Giulio in Rosina, 2007; Alesia in Giuliano, 2013). Mladi, ki se znajdejo v družinski situaciji s šibkimi vezmi, na primer zaradi migracij, ki so posledica tranzicije (prim. Cao, 2005), so praviloma bolj izpostavljeni stresu, kar se kaže v občutkih odtujenosti, osamljenosti, nizki samozavesti in negotovosti glede prihodnosti.

V tem kontekstu se kot izjemno zanimiva kaže tudi povezava med individualizmom in uporabo informacijsko-komunikacijske tehnologije uporabo (IKT), še posebej pa uporaba interneta (prim. Gross et al., 2002; Gong et al., 2007; Twenge, 2017). V individualistično orientiranih družbah, kot so na primer evropske, uporaba interneta potencira individualizacijo, saj omogoča višjo realizacijo individualističnih vrednot, kot so na primer samopromocija, anonimnosti in avtonomija (prim. Morio in Buchholtz, 2009). Zraven tega splet omogoča tudi povezovanje z drugimi posamezniki s podobnimi težnjami in na ta način se formirajo spletne skupnosti, ki temeljijo na omreženem individualizmu (»networked individualism«). Praviloma formiranje teh skupnosti spremljajo psevdosocialni odnosi, kar pa se velikokrat dogaja na račun slabljenja stikov v primarni skupnosti, še posebej družini (prim. Kirwil, 2009), ter občutkov osamljenosti in depresivnosti na nivoju posameznika (prim. Gross et al., 2002). Številne študije potrjujejo tudi korelacijo med pretirano uporabo spleta in stresom (Marohan-Martin in Schumacher, 2000; DiNicola, 2004; Choi et al., 2009; Weinstein in Lejoyeux, 2010). Te študije ugotavljajo, da so tovrstnemu individualizmu in stresu še posebej izpostavljeni mladi moški oziroma »mladi moški tehnofili« (Kuss et al., 2014: 1), ki so v primerjavi z mladimi ženskami bolj izpostavljeni negativnim učinkom spleta, med katerimi prednjačita stres in zasvojenost, predvsem zato, ker izkazujejo višjo stopnjo tehnične sofisticiranosti in pogosteje participirajo v spletnih igrah in drugih »real-time« interaktivnih spletnih aktivnostih, hkrati pa so tudi bolj nagnjeni k adiktivnim vedenjem.

V kontekstu slovenske mladine empirične študije sicer omenjajo naraščajoči trend stresa med mladimi (prim. Lavrič et al., 2010; Flere et al., 2013), vseeno pa pregled literature kaže, da je stres med mladimi tema, za katero ne kaže, da bi bila za slovenske raziskovalce prav posebej zanimiva, posledično prisotna oziroma podrobno obravnavana. Znanstvena in strokovna literatura, ki obravnava stres med mladimi, se v glavnem osredotoča na zdravje (prim. Roškar, Gabrijelčič Blenkuš in Gregorčič, 2008; Tavčar Krajnc in Kirbiš, 2014), zaposlovanje (prim. Bašič, Ferić

Šlehan in Kranželič, 2009) in izobraževanje mladih (prim. Brezovec, 2017) in vsi izsledki kažejo na negativne posledice stresa na mlade. Ena redkih longitudinalnih in komparativnih obravnav stresa med mladimi, ki v obravnavo vključuje tudi širše socialne, kulturne in zgodovinske dejavnike, je študija Uletove (2012). Študija med drugim ugotavlja, da je stres med mladimi povezan s spremembami v širši družbi, predvsem s procesom modernizacije oziroma tranzicije. Modernizacija ima na mlade tudi učinek dviga individualizacije, ki pa s seboj prinaša tudi nekaj negativnih vplivov. Po besedah Uletove mladi v Sloveniji v zadnjih tridesetih letih v resnici izkazujejo naraščajoče trende individualiziranosti, ampak hkrati so tudi visoko izolirani in prepuščeni samim sebi. Individualizacija tudi erozivno vpliva na institucije, ki mladim zagotavljajo solidarnost, še posebej pa je med temi izpostavljena institucija družine, ki za svoje člane vedno težje deluje tradicionalno inkluzivno. Krog individualizacije in izgube skupnosti tako za mlade predstavlja začarani krog in to ima za mlade izrazito negativne posledice (Ule, 2012: 21):

»Krepitev individualizma vodi k temu, da mladi svoje življenje čutijo kot posledico svojih napak ali defektov, ne pa kot posledico procesov, ki so izven njihove moči nadzora. Mladi, ki ne vidijo močnih vezi soodvisnosti, kolektivne probleme pogosto skušajo reševati z individualno dejavnostjo in se imajo za odgovorne za svojo »neizogibno« usodo.«

Rezultati nedavne nacionalne študije mladih v Sloveniji v veliki meri potrjujejo navedene ugotovitve (Naterer et al., 2019). Po eni strani kažejo, da družina mladim v Sloveniji predstavlja izjemno pomembno področje njihovega življenja in da imajo mladi največ zaupanja do družinskih članov, sorodnikov in prijateljev. Mladi so v primerjavi z drugimi življenjskimi področji, kot sta na primer delo in izobraževanje (Kuhar in Hlebec v Naterer et al., 2019), izrazili tudi najvišje zadovoljstvo s svojim družinskim življenjem in s krogom prijateljev. Slovenska mladina odstopa od mladih iz drugih držav Jugovzhodne Evrope glede zadovoljstva, saj se uvršča na zadnje mesto (Lavrič et al., 2019), med njimi pa je visok tudi poročani nivo stresa. Rezultati nacionalne študije razlagajo poročani nivo stresa predvsem skozi vzročno povezavo z ekonomskimi dejavniki in izobraževanjem, medtem ko ostali dejavniki, kot so na primer prekomerna uporaba interneta, socialni odnosi in vloga primarne skupnosti, ostajajo relativno neraziskani.

Namen pričujočega članka je preučiti dejavnike stresa v socialnem in kulturnem kontekstu mladih v Sloveniji. Članek se osredotoča na dejavnike, ki vplivajo na izkušnje stresa med mladimi in so vezani na njihovo primarno skupnost. Temelji na tezi, da je individualizacija ključni dejavnik stresa za mlade v Sloveniji. Pri obravnavi se v okviru pojma individualizacije osredotočamo na povezanost posameznika z oblikami temeljnih tradicionalnih skupnosti, kot so družina, širše sorodstvo in soseska. Za potrebe takšne obravnave smo v okviru navedene teze oblikovali štiri hipoteze, in sicer:

- da (H1) *povezanost posameznika z družino negativno korelirana z nivojem poročanskega stresa;*

- da (H₂) *povezanost posameznika s širšim sorodstvom negativno korelira s poročanim nivojem stresa;*
- da (H₃) *povezanost posameznika s sosesko negativno korelira s poročanim nivojem stresa;*
- da (H₄) *prekomerna uporaba interneta pozitivno korelira s poročanim nivojem stresa.*

Pomembno je poudariti tudi, da aktualni podatki glede uporabe interneta nakaazujejo na pojav, ki je v kontekstu Slovenije relativno nov in neraziskan. Podatki nacionalne študije iz leta namreč 2010 kažejo, da je 7,3 % mladih uporabljalo internet 3 ure ali več, kar je v primerjavi z letom 2018, ko je bilo takšnih mladih 74,4 %, izjemno malo. Če porast v uporabi interneta razumemo v potrjeni korelaciji z individualizmom in stresom (Marohan-Martin in Schumacher, 2000; DiNicola, 2004; Choi et al., 2009; Weinstein in Lejoyeux, 2010), postane nujnost analize tega pojava še toliko bolj očitna.

::3 VZOREC IN METODA

Podatki, predstavljeni v pričujočem članku, so bili zbrani v okviru nacionalne študije Slovenska mladina 2018/2019 (Naterer et al., 2019), ki jo je financirala fundacija Friederich Ebert v okviru mednarodnega projekta raziskovanja mladine v desetih državah Jugovzhodne Evrope. Raziskavo je izvedla skupina raziskovalcev Centra za raziskovanje postsocialističnih družb Filozofske fakultete Univerze v Mariboru in Fakultete za družbene vede Univerze v Ljubljani.

Pristop je temeljil na kombinaciji kvantitativnih in kvalitativnih metod. Ciljna populacija so bili mladi od 14 do 29 let, stratificirani v 12 statističnih regij in 5 tipov naselij. Vprašalnik je zajemal 136 vprašanj, vezanih na različna področja življenja mladih. Realiziranih je bilo 1014 veljavnih anketnih vprašalnikov, rezultati pa so bili osnova za izvedbo 10 globinskih intervjujev, ki so bili izpeljani na podlagi ciljne izbire intervjuvancev. Intervjuji so trajali od 90 do 160 minut, njihov glavni namen pa je bil ilustracija in poglobljena razlaga izbranih rezultatov, oblikovanih na podlagi anketnega vprašalnika. Zbiranje kvantitativnih podatkov je potekalo med 23. januarjem in 2. marcem 2018, kvalitativnih pa v juniju in juliju istega leta.

Za potrebe pričujočega članka so bili uporabljeni tudi podatki, zbrani med mladimi v ostalih 9 državah Jugovzhodne Evrope (Lavrič, Jusič in Tomanovič, 2019), predvsem za oblikovanje nekaterih primerjav slovenske mladine z mladimi iz ostalih držav. Za potrebe pričujočega članka je bilo izvedenih tudi 10 dodatnih intervjujev, predvsem z namenom podrobnejše specifikacije stališč glede obravnavanega polja. 5 intervjujev, izvedenih z intervjuvanci iz osnovnega nabora sogovornikov, 5 pa jih je bilo izbranih na novo. Uporabljen je bil enostopenjski, delno standardizirani intervju.

Poročani nivo stresa predstavlja v pričujoči analizi odvisno spremenljivko in je bil v anketnem vprašalniku proučevan na podlagi vprašanja »Kako pogosto čutiš stres? Stres je situacija, ko se počutiš napeto, nemirno, nervozno, zaskrbljeno in se ne mo-

reš osredotočiti.« (Od 1 = Nikoli, nekajkrat v letu do 5 = Večino dni v tednu). Neodvisne spremenljivke so vključevale:

- *Družinska harmonija* je kot kategorija v pričujočem članku koncipirana na podlagi dveh dimenzij v kontekstu individualizma (prim. Kagitcibasi, 2011). Nanaša se na *posameznikovo avtonomijo*, ki preko vrednotnih orientacij in vedenj deluje v smeri individualizacije posameznika, in na *povezanost*, ki deluje v smeri posameznikove inkluzije in povezanosti z njegovo primarno skupnostjo, v prvi vrsti z družino. Družinska harmonija tako predstavlja visoko stopnjo posameznikove povezanosti s primarno družino oziroma je zastavljena kot protipol visoke stopnje individualiziranosti. Kot neodvisna spremenljivka je dodatno teoretsko utemeljena tudi na študijah, ki izpostavljajo dobre in harmonične odnose v primarni družini kot osnovno predispozicijo za življenje mladostnikov brez stresa (prim. Suárez-Orozco, Todorova in Louie, 2002; Mendoza, Javier in Burgos, 2007; Bender, Ferguson, Thompson, Komlo in Pollio, 2010; Katsiaticas, Suárez-Orozco, Sirin in Gupta, 2013). V pričujočo analizo je vključena kot kompozitna spremenljivka, ki je bila oblikovana na podlagi rezultatov faktorске analize in analize notranje zanesljivosti lestvice (Cronbachov $\alpha=0,660$). Sestavljena je iz *zadovoljstva z družinskim življenjem* (»V kolikšni meri ste zadovoljni z naslednjim? – vaše družinsko okolje«), *zaupanja svojim družinskim članom*, *preživljanja časa z družino* in *ocene odnosa s starši*. Nova spremenljivka je bila oblikovana na osnovi aritmetične sredine odgovorov pri vseh vprašanjih in za vsakega anketiranca.
- *Zaupanje sorodnikom* je neodvisna spremenljivka, ki je teoretsko utemeljena na študijah, ki ugotavljajo negativno povezanost med medosebnim zaupanjem in individualnim stresom (prim. Schill et al., 1980; Schill 1986; Koranyi in Rothermund, 2010; Guinot et al., 2014). V pričujoči analizi spremenljivka nakazuje tesnost vezi v razširjeni družini (»V kolikšni meri zaupate naslednjim ljudem – sorodnikom«, od 1 = Sploh ne do 5 = Močno).
- *Zaupanje sosedom* je teoretsko utemeljena na študijah omenjenih v prejšnji alineji in nakazuje na tesnost vezi z ljudmi v soseski (»V kolikšni meri zaupate naslednjim ljudem – sosedje«, od 1 = Sploh ne do 5 = Močno).
- *Prekomerna uporaba interneta* je teoretsko utemeljena na študijah omenjenih, ki se osredotočajo na negativne vplive prekomerne uporabe spleta, med katerimi je tudi porast stresa med mladimi (npr. Marohan-Martin in Schumacher, 2000; DiNicola, 2004; Choi et al., 2009; Weinstein in Lejoyeux, 2010; Kuss et al., 2014). V pričujoči analizi je spremenljivka oblikovana na podlagi anketnega vprašanja »Koliko časa dnevno v povprečju porabite na internetu?« Kot prekomerna je bila za potrebe naše analize določena uporaba interneta 10 ur ali več na dan.

V analizo so bile vključene naslednje spremenljivke:

- *Starost*, *Spol* in *Izobrazbena stopnja respondenta* so kontrolne spremenljivke, ki temeljijo na ugotovitvah študij o korelaciji med stresom in starostjo, spolom in izobrazbo mladostnikov (prim. Weinstein in Lejoyeux, 2010; Kuss et al., 2014).

- *Finančna situacija v respondentovem gospodinjstvu* je kontrolna spremenljivka, ki temelji na ugotovitvah študij (prim. Treadwell in Johnson, 1986; Tolan, 1988) o višjih nivojih stresa med mladostniki iz družin z nižjim socioekonomskim statusom. V pričujočo analizo je spremenljivka vključena na podlagi vprašanja »Kateri od naslednjih opisov najbolje opiše finančni položaj v vašem gospodinjstvu?« (1. Nimamo dovolj financ za osnovne položnice (elektrika, ogrevanje ...) in hrano, 2. Imamo dovolj financ za osnovne položnice in hrano, vendar ne za oblačila in obutev, 3. Imamo dovolj denarja za hrano, oblačila in obutev, vendar ne za bolj drage dobrine (hladilnik, televizor ipd.), 4. Lahko si privoščimo nekaj bolj dragih dobrin, vendar ne tako dragih, kot sta avtomobil ali stanovanje, 5. Lahko si privoščimo karkoli za visok življenjski standard).
- *Izobrazbeni status staršev* je kontrolna spremenljivka, ki prav tako temelji na ugotovitvah omenjenih študij o korelatih socioekonomskega položaja mladostnikove družine s stresom (prim. Treadwell in Johnson, 1986; Tolan, 1988). V pričujoči analizi je bil obravnavan na podlagi vprašanj »Katera je najvišja stopnja izobrazbe, ki jo je zaključila vaša mama/vaš oče?« (1. Brez formalne izobrazbe/nedokončana osnovna šola, 2. Osnovna šola, 3. Poklicna ali tehnična srednja šola, 4. Gimnazija, 5. Univerzitetna izobrazba: diploma ali podobna, 6. Univerzitetna izobrazba: Podiplomski študij, 7. Specializacija ali magisterij, 8. Doktorat).
- Spremenljivke, ki se nanašajo na *prosti čas*, so bile vključene v analizo predvsem zaradi tematske relevantnosti in teoretsko temeljijo na študijah, ki izpostavljajo povezavo med stresom in preživljanjem prostega časa. Temeljijo na študijah, ki kot blažilce stresa omenjajo prostočasovne dejavnosti, kot so meditacija in joga (prim. Lee et al., 2007; Oman et al., 2008; Shapiro et al., 2008 in drugi), šport (prim. Breton, 2000; Asztalos et al., 2012; van der Zwan et al., 2015 in drugi), spiritualnost ter molitev (prim. Ferguson et al., 2010; Mishra in Vashist, 2014 in drugi). V pričujoči analizi so prostočasovne dejavnosti razumljene v okviru vprašanja »/.../ dejavnosti, s katerimi se mladostniki ukvarjajo v prostem času. Ocenite jih na lestvici od 1 do 5, pri čemer 1 pomeni nikoli, 5 pa zelo pogosto) in zajemajo frekventnost (1) *meditiranja, joge in podobnega*, (2) športnih aktivnosti, (3) *branja knjig o spiritualnosti in osebnostni rasti in* (4) *molitve*.

Temeljni postopki deskriptivne statistike ter korelacijska, factorska in regresijska analiza so bili opravljeni s pomočjo programske opreme SPSS.

4 REZULTATI IN INTERPRETACIJE

V prvem koraku analize smo opravili analizo korelacij. Tabela 1 predstavlja Pearsonove korelacijske koeficiente med poročanim nivojem stresa in spremenljivkami *Družinska harmonija*, *Zaupanje članom razširjene družine*, *Zaupanje sosedom* in *Prekomerna uporaba interneta*.

Tabela 1:

Rezultati korelacijske analize relevantnih dejavnikov stresa

	Družinska harmonija	Zaupanje članom razširjene družine	Zaupanje sosedom	Prekomerna uporaba interneta
Kako pogosto čutiš stres?	-0,201**	-0,182**	-0,191**	0,124**
Družinska harmonija		0,423**	0,248**	-0,083*
Zaupanje članom razširjene družine			0,502**	-0,053
Zaupanje sosedom				-0,013

Opomba: * korelacija je signifikantna pri 0,05

** korelacija je signifikantna pri 0,01

Iz tabele je razvidno, da je poročani nivo stresa statistično značilno ($p < 0,01$) povezan z vsemi štirimi ključnimi napovedniki v naši analizi. Negativni predznak korelacij med poročanim nivojem stresa in neodvisnimi spremenljivkami *Družinska harmonija*, *Zaupanje članom razširjene družine* in *Zaupanje sosedom* nakazuje na to, da je te spremenljivke mogoče razumeti kot pomembne blažilce stresa, medtem ko pozitiven predznak korelacije z neodvisno spremenljivko *Prekomerna uporaba interneta* nakazuje na to, da prekomerna uporaba povečuje nivo poročanega stresa.

Da je dobre družinske odnose in zaupanje sorodnikom in sosedom mogoče razumeti kot pomembne blažilce stresa, so potrdili tudi kvalitativni podatki. Intervjuvanci so se strinjali, da je primarna skupnost, z družino v jedru, ključna za dobrobit mladega človeka, in sicer v smislu, da dobri in harmonični odnosi delujejo blagodejno, razrušeni in konfliktni pa stresno.

Blaž, študent (opisuje vlogo in pomembnost primarne in razširjene družine v svojem življenju):

»/.../ ne poznam človeka, sploh pa mladega, ki mu to (družina in dobri družinski odnosi – op. A. N.) ne predstavljajo pomembne stvari. Vem, eni pravijo, da jim to ni pomembno, ampak nakladajo. Seveda je pomembno. Vsakemu je pomembno. /.../ Če je doma porihntano, potem je vse lažje, če je doma razturano, potem je vse težje.«

Omenjeni rezultati kot prvo govorijo v prid potrditvi štirim zastavljenim hipotezam, so pa hkrati s tem tudi skladni s številnimi študijami, ki primarno skupnost opisujejo kot enega glavnih blažilcev stresa (prim. Kahnman, Diener in Schwartz, 1999; Komter in Vollebergh, 2002; di Giulio in Rosina, 2007; Pruett, 2010; Alesia in Giuliano, 2013 in drugi).

Pomembno pa je izpostaviti tudi ugotovitev o pozitivni korelaciji med prekomerno uporabo interneta in poročanim nivojem stresa. Zbrane kvalitativne podatke je mogoče uporabiti za ilustracijo te ugotovitve:

Eva, osnovnošolka (opisuje, kako prekomerna uporaba spleta vpliva na posameznika):

»/.../ mislim, da je (mladostnik, ki prekomerno uporablja internet – op. A. N.) vedno bolj osamljen, čeprav so vsi na družbenih omrežjih. Ne vem, no. Facebook prijatelji niso isto kot pravi prijatelji. /.../ Probleme lahko mladi rešujejo samo z živimi ljudmi, v realnem svetu in ne na internetu.«

Nina, mlada podjetnica (opisuje stres, ki ga povzroča uporaba spleta):

»/.../ pa ja, poznam tipa, ki si je zbrisal Instagram, ker ni mogel več gledati vsega, kar ljudje objavljajo. Totalno stresno mu je bilo gledati, kaj vse drugi delajo, kaj vse si privoščijo, kje vse so bili ... In to zato, ker je sebe podzavestno primerjal s tistim, kar je na Instagramu videl, čeprav je vedel, da gre za ciljno ustvarjene objave ... Ko je ukinil svoj (Instagram – op. A. N.) račun, je povedal, da je opazil, da mu je ful boljše in da ima več prostega časa. Šele takrat se je zavedel, koliko časa je preždel v buljenju v tiste brezvezne in totalno fake objave.«

Ugotovitev o vplivu prekomerne uporabe interneta na stres je skladna s številnimi študijami, ki ugotavljajo, da pretirana spletna participacija, še posebno če gre za družbena omrežja in spletne interaktivne igre, deluje v smeri zviševanja stresa in socialne izolacije posameznika, hkrati pa predstavlja veliko nevarnost glede zasvojenosti (npr. Marohan-Martin in Schumacher, 2000; DiNicola, 2004; Choi et al., 2009; Weinstein in Lejoyeux, 2010; Kuss et al., 2014 in drugi).

Glede rezultatov, ki so predstavljeni v Tabeli 1, je pomembno izpostaviti tudi ključnost zaupanja. Kot prvo se ta kaže v močni pozitivni signifikantni korelaciji med spremenljivko *Družinska harmonija* in spremenljivkama *Zaupanje članom razširjene družine* in *Zaupanje sosedom*, kar nakazuje na vzajemno pozitivno vplivanje zaupanja v skupnosti in harmoničnih odnosov v družini. Ključna vloga zaupanja pa izhaja tudi iz močne korelacije med spremenljivkama *Zaupanje članom razširjene družine* in *Zaupanje sosedom*.

V naslednjem koraku smo za potrebe podrobnejšega razumevanja stresa opravili linearno regresijsko analizo (Tabela 2). Kot odvisna spremenljivka je bil uporabljen nivo poročanega stresa, kot neodvisne pa spremenljivke *Družinska harmonija*, *Zaupanje članom razširjene družine*, *Zaupanje sosedom* ter *Prekomerna uporaba interneta*. V regresijski analizi smo uporabili tudi relevantne kontrolne spremenljivke.

Tabela 2:

Rezultati linearne regresijske analize relevantnih dejavnikov stresa in kontrolnih spremenljivk

	Ime spremenljivke	Nestandardizirani β koeficient	Standardizirani β koeficient	t	Sig.
Neodvisne spremenljivke	Družinska harmonija	-0,319	-0,145	-3,538	0,000
	Zaupanje sosedom	-0,135	-0,115	-2,804	0,005
	Zaupanje članom razširjene družine	-0,109	-0,084	-1,934	0,053
	Prekomerna uporaba interneta	0,681	0,142	3,995	0,000
Kontrolne spremenljivke	Starost respondenta	-0,018	-0,059	-1,161	0,246
	Spol respondenta	-0,206	-0,079	-2,122	0,034
	Tip naselja	0,061	0,059	1,610	0,108
	Finančna situacija v respondentovem gospodinjstvu	-0,085	-0,054	-1,432	0,153
	Dosežena stopnja izobrazbe respondenta	0,066	0,062	1,235	0,217
	Dosežena stopnja izobrazbe matere	-0,006	-0,006	-,146	0,884
	Dosežena stopnja izobrazbe očeta	0,004	0,005	,123	0,903
	Frekventnost meditiranja, prakticiranja joge in podobnih aktivnosti	0,067	0,051	1,197	0,232
	Frekventnost branja knjig o duhovnosti in osebni rasti	0,031	0,025	,566	0,571
	Frekventnost športa kot prostočasovne aktivnosti	-0,011	-0,009	-,246	0,805
	Frekventnost molitve kot prostočasovne dejavnosti	-0,024	-0,021	-,538	0,591

Opomba:

a. *Kako pogosto čutiš stres* nastopa v regresijski analizi kot odvisna spremenljivkab. $R^2 = 0,119$

Regresijska analiza je pokazala (Tabela 2), da spada primarna skupnost med največje blažilce stresa med mladimi. Signifikantna negativna korelacija med *Družinsko harmonijo* ($\beta = -0,145$, $p < 0,01$) in *Zaupanjem sosedom* ($\beta = -0,115$, $p < 0,01$) ter stresom nakazuje na ugotovitev, da sta v prvi vrsti harmonični odnosi in zaupanje v skupnosti tisto, kar je ključno za izkušanje in shajanje s stresom.

Potrditev pomembnosti harmoničnih odnosov in zaupanja v povezavi s stresom je mogoče najti tudi v izjavah intervjuvancev, ki so sodelovali v naši raziskavi. Mladi so povedali, da harmonični odnosi temeljijo na odnosih spoštovanja in zaupanja ter na skupnem preživljanju časa.

Gregor, mladi politik (opisuje, kaj zanj pomenijo harmonični odnosi v družini):
 »To mi pomeni, da recimo grem včasih s fotrom na fuzbal tekmo, to mi pomeni, da moja sestra ostane včasih pri meni in puncu v Mariboru, da pridem domov, se imamo vedno kaj za pogovarjat, se pošalimo, vedno je kakšna nova zgodba. Da se pogovarjamo kaj o mamini službi, od ateja službi. Včasih ju zanima, kako je pa zdaj to na faksu, včasih trikrat vprašata za kaj, ker je zdaj diplomatska, kdaj bomo začeli s tem. Včasih gremo na kak izlet skupaj, da jaz ali pa punca kdaj kaj skuha, pa daja za probat, v redu, ni. Pač je zelo specifično za mojo mamo, da mi vse te stvari zelo iskreno pove. Če je bilo kaj zanič: »Ja, glej, Gregor, zanič je bilo.« Tako pač je. Veliko stvari skupaj počnemo, pa se skupaj pogovarjamo, da recimo, ne vem, zadnjič je bil primer, pridem domov, pa sva s fotrom špilala tri ure ta kviz, kjer sva bila oba zelo bojovita. Pa sva si slikala potem, kje sva ostala, da lahko zdaj dalje nadaljujeva. Ne vem, igramo Playstation skupaj. Take zadeve.«

Eva, osnovnošolka (opisuje stresne situacije):

»Sama izkušam stres po navadi pred šolskim testom ali pa v trenutkih, ko je vse odvisno od mene. Sicer pa nimam stresnega življenja, predvsem, ker se doma dobro razumemo. Včasih so se mi zdela stresna prijateljstva z ljudmi, ki imajo probleme, pa jim nisem znala pomagati. So pa (za njeno generacijo – op. A. N.) največkrat najbolj stresni družinski problemi /.../ Da se starši kregajo in da so otroci zato žalostni /.../«

Harmonični odnosi v družini so izjemno pomembni tudi za prehod mladih v odraslost, predvsem v kontekstu izbire partnerja:

Katja, študentka (o odnosu s svojim fantom in o načrtih za skupno življenje):

»Pogoj za skupno življenje je zaupanje, delavnost obeh partnerjev, predvsem pa enakopraven odnos in zaupanje.«

Taša, študentka (odgovarja na vprašanje o situaciji v lastni družini in o vplivu staršev na njeno življenje):

»Sama sem imela zelo lepo družinsko življenje. Starša sta bila ustvarjena drug za drugega. Bila sta skupaj od njunega 16. leta. Seveda sta se skregala, ampak sta ve-

dno držala skupaj, nikdar ni bilo nespoštovanja. Seveda tudi sama iščem projekcijo tovrstne partnerske zveze. /.../ Od partnerske zveze pričakujem, da bo predvsem v vseh obdobjih življenja partner vedno ob meni, v ospredju mi je torej varnost. Svet je že itak dovolj stresen in če nimaš doma varnosti, potem ne vem ... Kot varnost razumem, da se mi ni treba pretvarjati, da lahko zaupam svojim (partnerju in članom družine – op. A. N.). Pa pričakujem tudi, da bo dober oče. Vsaj tako dober, kot je bil moj oče z mano.«

Zaupanje in harmoničnost sta po mnenju intervjuvancev tudi nerazdružljivo povezana s širšo skupnostjo:

Blaž, študent (odgovarja na vprašanje o pomenu skupnosti v življenju mladih):
 »/.../ seveda sta pomembna (zaupanje in harmoničnost). Brez tega ni nič. Predstavljaš si, da ne moreš zaupati sosedom, da si z njimi skregan. Katastrofa! Že to samo po sebi je stres, kaj šele ostali problemi, ki ti jih pomagajo reševati sosede, na primer, da ti zmanjka sladkorja /.../«

Amadeja, študentka (odgovarja na vprašanje o pomenu skupnosti v življenju mladih):

»Ljudje, ki živijo v tvoji bližini, so ključ do tvoje sreče in zadovoljstva in bližje kot živijo (fizično – op. A. N.), bolj pomembni so. To so največkrat družina, sorodniki in sosede in to je skupnost. In kvaliteta življenja vsakega od nas je od teh ljudi odvisna!«

Sočasno s pomembnostjo omenjenih spremenljivk kot blažilcev stresa pa linearna regresijska analiza kaže tudi individualizacijo, kot je zajeta v spremenljivki *Prekomerna uporaba interneta* ($\beta = 0,142$, $p < 0,01$), kot najmočnejši spodbujevalec stresa med mladimi. Kvalitativni podatki to ugotovitev potrjujejo, še posebej ko se uporaba interneta navezuje na participacijo na spletnih družbenih omrežjih. V primerih, ko je uporaba interneta razumljena kot izrazito prekomerna, je prekomernost z vidika intervjuvancev razumljena predvsem v obliki posledic, kot so socialna izoliranost, nizka samopodoba, nekritičnost:

Vesna, študentka (opisuje svoje razumevanje stresa, ki ga povzroča prekomerna uporaba interneta):

»Hm, kakor za koga. Mislim, da je to odvisno od mere kritičnosti, ki jo imaš. Navsezadnje, če se ti zavedaš, da pač na Instagram dajejo ljudje popolne stvari, da redkokdo bo dajal gor realne stvari, realne slike, maš tudi neko zdravo distanco do tega in tudi če se informiraš o tem, kak algoritem manipulira, imaš lahko neko zdravo distanco do tega. Za nekatere ljudi, ja, sem že slišala za primere ljudi, ki so si zbrisali Instagram, ker jim je blo ful bed /.../. Razlika je pa po mojem še bolj za te mlajše generacije, te 11-, 12-, 13-letnike, ko je zelo pomembno, da se dokažeš pred vrstniki, ko je število lajkov, število followerjev izjemnega pomena, pa še možganske strukture niso tako razvite. /.../ Ja, jaz bi rekla, da (družbe-

na omrežja – op. A. N.) vplivajo na posameznika negativno. Pozornost imam potem ko zlata ribica, pa potem, ko se učim, malo scrollam in zabijam čas. Ubijanje časa je to in vem da imam malo težavice s tem in da sem malo odvisna od teh dražljajev. V smislu samopodobe pa to niti ni tako zlo, ampak mogoče, da mi gre na živce, da si tak težko predstavljam lajf brez njih, no.«

Za veliko večino kontrolnih spremenljivk je regresijska analiza pokazala, da nimajo signifikantnega vpliva na stres, nizek pa je tudi njihov beta koeficient. Nekoliko presenetljiv rezultat je razbrati v spremenljivkah, ki se nanašajo na prosti čas in bi v skladu s teoretsko podlago iz pregledane literature naj delovale kot blažilec, v pričujočem regresijskem modelu pa so se pokazale brez signifikantne korelacije. Nekoliko presenetljivo izstopa tudi spremenljivka *Spol*, ki izkazujeta signifikantno korelacijo s stresom.

Podrobnejša analiza glede na spol (Tabela 3) je pokazala, da *Prekomerna uporaba interneta* dviguje nivo poročanega stresa predvsem pri moških ($\beta = 0,161$, $p < 0,01$), za katere pa je za razliko od žensk značilno tudi, da *Družinska harmonija* ($\beta = -0,181$, $p < 0,01$) in *Zaupanje članom razširjene družine* ($\beta = -0,141$, $p < 0,01$) opravljata vlogo blažilcev stresa. Na drugi strani pa igra pri ženskah pomembnejšo vlogo pri zniževanju stresa *Zaupanje sosedom* ($\beta = -0,161$, $p < 0,01$).

Tabela 3:

Linearna regresijska analiza relevantnih dejavnikov stresa in kontrolnih spremenljivk glede na spol

Ime spremenljivke	ŽENSKE		MOŠKI	
	Standardizirani β koeficient	Sig.	Standardizirani β koeficient	Sig.
Družinska harmonija	-0,091	0,137	-0,181	0,001
Zaupanje članom razširjene družine	-0,022	0,739	-0,141	0,018
Zaupanje sosedom	-0,161	0,009	-0,087	0,117
Prekomerna uporaba interneta	0,096	0,070	0,161	0,001
Starost respondenta	-0,066	0,383	-0,055	0,419
Tip naselja	0,099	0,073	0,024	0,625
Finančna situacija v respond. gospodinjstvu	-0,093	0,110	-0,035	0,488

Dosežena stopnja izobrazbe respondenta	0,016	0,825	0,093	0,173
Dosežena stopnja izobrazbe matere	0,003	0,961	-0,001	0,981
Dosežena stopnja izobrazbe očeta	0,042	0,503	-0,048	0,414
Frekventnost meditiranja, prakticiranja joge in podobnih aktivnosti	0,067	0,280	0,022	0,723
Frekventnost branja knjig o duhovnosti in osebni rasti	0,015	0,814	0,051	0,416
Frekventnost športa kot prostočasovne aktivnosti	0,064	0,251	-0,071	0,162
Frekventnost molitve kot prostočasovne dejavnosti	0,014	0,809	-0,055	0,316

Opomba:

a. Kako pogosto čutiš stres nastopa v regresijski analizi kot odvisna spremenljivka

b. Ženske $R^2=,091$; Moški $R^2=,163$

Ugotovitev, da v spolno diferenciranem modelu prekomerna uporaba interneta dviguje nivo poročanega stresa predvsem pri moških, je skladna s številnimi že omenjenimi študijami (npr. Marohan-Martin in Schumacher, 2000; DiNicola, 2004; Choi et al., 2009; Weinstein in Lejoyeux, 2010), ki ugotavljajo, da so mladi moški v primerjavi z mladimi ženskami bolj izpostavljeni tovrstnemu stresu, predvsem zaradi tehnične orientacije, afinitete do spletnih iger in drugih »real-time« interaktivnih spletnih aktivnostih.

::5 SKLEP

Nacionalne študije mladine v Sloveniji kažejo porast trendov individualizma in stresa med mladimi v Sloveniji. Pričujoči članek dokazuje, da sta oba navedena trenda med seboj tesno povezana. Analize namreč kažejo, da je nivo poročanega stresa povezan predvsem z nižjimi stopnjami vpetosti posameznika v primarne skupnosti, kot so družina, sorodstvo in soseska. Poleg tega se je izkazalo, da prekomerna uporaba interneta, ki je tesno povezana z individualizmom, dviguje nivo poročanega stresa, kar še posebej velja za mlade moške. Članek prispeva tudi k razumevanju dejavnikov, ki so običajno razumljeni kot blažilci stresa. V kontekstu Slovenske mladine so se nekateri od teh, na primer meditiranje, šport in molitev, v primerjavi s skupnostjo in zaupanje, pokazali kot obrobni.

Analize torej potrjuje sklep, da slovenska družba, če podpira individualizacijo mladih, podpira tudi dejavnike stresa in stresno okolje. Prepoznanje tovrstne pove-

zave je še posebno pomembno, saj smo v zadnjih desetletjih priča pospešeni digitalizaciji družb oziroma »digitalizacijskem hypu« (prim. Zastrocky, 2007; Bloomberg, 2018). Ti procesi se pojavljajo v številnih oblikah, od e-bančništva, e-izobraževanja in e-medicine do »e-datinga«¹. Glede na to, da posegajo v praktično vse oblike človeške interakcije, na družbo delujejo transformativno na socialni in kulturni ravni in velikokrat vnašajo zmedo in stres. Za mlade je to še posebej pomembno, saj tovrstni procesi podaljšujejo čas, ki ga mladi preživijo v digitalnem svetu, to pa dviguje nivo individualiziranosti in z njo povezanega stresa. Glede uvajanja digitalizacije bi bilo torej treba podrobno premisliti širše implikacije, ki jih imajo tovrstne tehnologije na delovanje družbe, še posebno v kontekstu mladih.

Omenjeni negativni učinki digitalizacije pridobijo na moči v kontekstih, kjer je delovanje potencialnih blažilcev omejeno. Tudi v tem pogledu je slovensko družbo mogoče razumeti kot okolje, v katerem so mladi še posebno izpostavljeni. Proces, ki smo jim priča v zadnjem desetletju, namreč vključuje vedno hitrejšo odseljevanje mladih od doma, padec zaupanja in porast egoizma (prim. Naterer et al., 2019), kar skupaj nakazuje na slabljenje tistega, kar predstavlja za mlade primarno skupnost. Glede na to, da je prav skupnost tista, ki lahko v sodobnem času deluje kot blažilec omenjenih negativnih učinkov, bi bilo treba več pozornosti nameniti krepitvi skupnosti. Kot potencial bi na tem področju bilo mogoče uporabiti številne oblike prostovoljstva, ki so v Sloveniji tradicionalno prisotne in za katere mladi izkazujejo zanimanje (prim. Lavrič et al., 2011; Naterer et al., 2019). Prav te namreč delujejo integracijsko na skupnost, povratno pa tudi na mlade.

V kontekstu družine gre omeniti še prostočasovne dejavnosti, ki sicer lahko delujejo protistresno, vseeno pa je v sodobnih družbah to velikokrat drugače. Aktivnosti, ki so tradicionalno razumljene kot prostočasovne in sprostitvene, kot sta na primer šport in glasba, v sodobnih družbah velikokrat predstavljajo stres, kar gre v veliki meri pripisati starševskim pritiskom na mladostnike. Pritisk k performanci oziroma »pressure to perform« (prim. Eskilon et al., 1986; Hellstedt, 1990; Deb et al., 2015) sicer dviguje nivo kompetitivnosti in dosežkov med mladimi, vendar hkrati tudi povečuje stres, občutke nesposobnosti in strahu mladostnika, da bo ob neuspehu razočaral starše. Na ta način tovrstne aktivnosti izgubijo potencial blažilca stresa, kar nedvomno predstavlja težavo tudi v pozni mladosti in odraslosti. V starševskih vzorcih bi torej kazalo premisliti o mestu tovrstnih aktivnosti, v katere so mladi vključeni, in jim pripisati ustrezne omejitve in funkcijo v življenju otrok in mladih.

Med glavnimi omejitvami pričujoče analize gre izpostaviti predvsem tri. Prvič, analiza je temeljila na indikatorjih individualizma, ki so bili dostopni v podatkovni bazi študije Slovenska mladina 2018/2019 in zato niso povsem identični, čeprav so vsekakor primerljivi z običajno uporabljenimi indikatorji individualizma. Priho-

¹ Termin »e-dating« se v pričujočem članku nanaša na spletne portale in družbena omrežja, ki v prvi vrsti služijo vzpostavljanju romantičnih in potencialnih partnerskih odnosov.

dnje raziskave bi se morale osredotočiti na dodatne, bolj elaborirane indikatorje individualizma in psihološkega blagostanja ter jih aplicirati v širšem mednarodnem okolju. Drugič, naša analiza je omejena zgolj na mlade v Sloveniji, zato so vsakršne posplošitve na razmerje med stopnjo individualizacije in razširjenostjo stresa med mladimi v modernih družbah nasploh metodološko neutemeljene. In tretjič, pričujoča analiza se osredotoča zgolj na poročani stres med mladimi v presečišču z individualizmom. Za celostno razumevanje mladine bi bilo treba posvetiti več pozornosti tudi strahu in drugim oblikam anksioznosti, zraven tega pa raziskovalni fokus razširiti tudi na različne vidike socialnih in kulturnih skupnosti, v katerih se mladi pojavljajo. Na ta način bi bilo mogoče osvetliti socialne in kulturne aspekte stresa, strahu in drugih relevantnih emocij, ki jih izkuša posameznik, in omenjene emocije obravnavati kot socialne in kulturne artefakte.

::LITERATURA

- Alesia, A. in Giuliano, P. (2013): Family Ties, Working Paper 18966. National bureau of economic research. Povzeto 10. avgusta 2019 s strani <https://www.nber.org/papers/w18966.pdf>.
- Asztalos, M., Wijndaele, K., De Bourdeaudhuij, I., Philippaerts, R., Matton, L., Duvigneaud, N. (2012): Sport participation and stress among women and men. V: *Psychology of Sport and Exercise*, 13(4), str. 466–483.
- Bašić, J., Ferić Šlehan, M., Kranželić, V. (2009): Najugroženije skupine nezaposlenih mladih u RH: preliminarni podaci projekta »socialna uključenost i strategije življenja nezaposlenih mladih u Hrvatskoj i Sloveniji u Europskom kontekstu«, Ljetopis socijalnog rada, 2009. Povzeto 1. avgusta 2019 s strani file:///C:/Users/Andrej%20N/Downloads/o6_Basic_indd.pdf.
- Bender, K., Ferguson, K., Thompson, Komlo, S., in Pollio, D. (2010): Factors Associated With Trauma and Posttraumatic Stress Disorder Among Homeless Youth in Three U.S. Cities: The Importance of Transience. V: *Journal of Traumatic Stress*, 23(1), str. 161–168.
- Bloomberg, J. (2018): Digitization, Digitalization, And Digital Transformation: Confuse Them At Your Peril. 29. 4. 2018. Povzeto 10. avgusta 2019 s strani https://moniquebabin.com/wp-content/uploads/articulate_uploads/Going-Digital5/story_content/external_files/Digitization%20Digitalization%20and%20Digital%20Transformation%20Confusion.pdf (13.8.2019).
- Boellstorff, T. in Lindquist, J. (1984): Bodies of Emotion: Rethinking Culture and Emotion through Southeast Asia. V: *Ethnos*, 69 (4), str. 437–444.
- Breton, D., L. (2000): Playing symbolically with death in extreme sports, V: *Body & Society*, 6 (1), str. 1–10.
- Breton, D., L. (2004): The anthropology of adolescent risktaking behaviours, V: *Body & Society*, 10 (1), str. 1–15.
- Brezovec, L. (2017): Mladi v ujetništvu vseživljenjskega učenja: Predstavitev izsledkov raziskave o doživljanju zahtev po vseživljenjskem učenju med mladimi odraslimi. V: *Andragoška spoznanja*, 23 (3), str. 105–120. Povzeto 10. avgusta 2019 s strani <file:///C:/Users/Andrej%20N/Downloads/7534-%23%23default.genres.article%23%23-16982-1-10-20171025.pdf>.
- Bucholtz, M. (2002): Youth and Cultural Practice, V: *Annual Review of Anthropology*, 31, str. 525–552.
- Cao, N. (2005): The Church as a Surrogate Family for Working Class Immigrant Chinese Youth: An Ethnography of Segmented Assimilation. V: *Sociology of Religion*, 66 (2), str. 183–200. Povzeto 15. julija 2019 s strani <https://www.jstor.org/stable/pdf/4153085.pdf>.

- Choi, K., Son, H., Park, M., Han, J, Kim, K., Lee, B. in Gwak, H. (2009): Internet overuse and excessive daytime sleepiness in adolescents. V: *Psychiatry and Clinical Neurosciences*, 63 (4), str. 455–62.
- Chun, C., Moos, R., H. in Cronkite, R., C. (2006): »Culture: A fundamental context for the stress and coping paradigm.« V: Wong, P., T., P. in Wong, L., C., J. (ur.): *Handbook of multicultural perspectives on stress and coping*. Dallas, TX: Spring, str. 29–53.
- Deb, S., Strodl, E. in Sun, J. (2015): Academic stress, parental pressure, anxiety and mental health among Indian high school students. V: *International Journal of Psychology and Behavioral Sciences*, 5 (1), str. 26–34.
- Di Giulio, P. in Rosina, A. (2007): Intergenerational family ties and the diffusion of cohabitation in Italy. V: *Demographic Research*, 16 (14), str. 441–468.
- DiNicola, M., D. (2004): Pathological Internet Use among College Students: The Prevalence of Pathological Internet Use and its Correlates. Doktorska disertacija, Univerza v Ohio.
- Diener, E. in Suh, E., M. (ur.) (2000): Culture and Subjective Well-Being. The MIT Press.
- Eskilson, A., Wiley, M., G, Muehlbauer, G. in Dodder, L. (1986): Parental pressure, self-esteem and adolescent reported deviance: bending the twig too far. V: *Adolescence*, 21 (83), str. 501–514.
- Ferguson, J., K., Willemsen, E., W. in Castañeto, M., V. (2010): Centering Prayer as a Healing Response to Everyday Stress: A Psychological and Spiritual Process. V: *Pastoral Psychol*, 59 (3), str. 305–329.
- Flere, S., Klanjšek, R., Lavrič, M., Kirbiš, A., Tavčar Krajnc, M., Divjak, M., Boroja, T., Zagorc, B. in Naterer, A. (2013): Slovenian youth 2013: living in times of disillusionment, risk and precarity : first CEPYUS Friedrich-Ebert-Stiftung Youth Survey. Maribor: Center for the Study of Post-Yugoslav Societies (CEPYUS).
- Ginsburg, E., Abu-Lughod, L. in Larkin, B (ur.) (2002): Media Worlds Anthropology on New Terrain. University of California Press.
- Gong, W., Li, Z., G. in Stump, R., L. (2007): Global internet use and access: cultural considerations. V: *Asia Pacific Journal of Marketing and Logistics*, 19 (1), str. 57–74.
- Green, L. (1994): Fear as a Way of Life. V: *Cultural Anthropology* 9 (2), str. 227–256.
- Gross, E., F., Juvonen, J., in Gabel, L., S. (2002): Internet Use and Well-Being in Adolescence. V: *Journal of Social Issues*, 58 (1), str. 75–90.
- Guinot, J., Chiva, R., in Roca-Puig, V. (2014): Interpersonal trust, stress and satisfaction at work: an empirical study. V: *Personnel Review*, 43 (1), str. 96–115.
- Hamad, R., Fernald, L. C., Karlan, D. S., in Zinman, J. (2008): Social and economic correlates of depressive symptoms and perceived stress in South African adults. V: *Journal of Epidemiology and Community Health*, 62 (6), str. 538–544.
- Hellstedt, J., C. (1990): Early Adolescent Perceptions of Parental Pressure in the Sport Environment. V: *Journal of Sport Behavior*, 13 (3), str. 135–147.
- Hobfoll, S., E. (1998): Stress, Culture, and Community: The Psychology and Philosophy of Stress. Kent: Kent State University.
- Jenaro, C., Flores, N., Gómez-Vela, M., González-Gil, F. in Caballo, C. (2007): Problematic internet and cell-phone use: Psychological, behavioral, and health correlates, V: *Addiction Research & Theory*, 15 (3), str. 309–320.
- Kahnman, D., Schwartz, N. in Diener, E. (1999): Well-Being: Foundations of Hedonic Psychology. Russell Sage Foundation.
- Kahneman, D., Krueger, A., B., Schkade, D., Schwarz, N. in Stone, A. (2004a): Toward National Well-Being Accounts. V: *The American Economic Review*, 94 (2), str. 429–434. Povzeto 10. julija 2019 s strani https://www.jstor.org/stable/pdf/3592923.pdf?casa_token=UYt5RfshRC8AAAAA:pRHojWg__BnMM21JIfRIO5X5rtygnBXi2lfcIn7q_yQFoswmc2DbTcXaPXCshg5d5Qnto8YagK7q8UN6kkgcXgHILoQ_jDe3nB3vxBrWhkbz3Lr7gtc.

- Kahneman, D., Krueger, A., B., Schkade, D., Schwarz, N. in Stone, A. (2004b): A Survey Method for Characterizing Daily Life Experience: The Day Reconstruction Method. V: *Science*, 306 (5702), str. 1776–1780.
- Kalmijn, M., Knijn, G., C., M., Komter, A., Liefbroer, A. in Mulder, C. (ur.) (2006): Family solidarity in the Netherlands. Amsterdam: Dutch University Press. Povzeto 9. junija 2019 s strani https://www.researchgate.net/profile/T_Knijin/publication/46682609_More_kin_than_kind_instrumental_support_in_families/links/odeec530466ca0ee8000000/More-kin-than-kind-instrumental-support-in-families.pdf#page=107.
- Katsiaficas, D., Suárez-Orozco, C., Sirin, S. R. in Gupta, T. (2013): Mediators of the relationship between acculturative stress and internalization symptoms for immigrant origin youth. V: *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 19, str. 27–37.
- Kirwil, L. (2009): Parental Mediation Of Children's Internet Use In Different European Countries. V: *Journal of Children and Media*, 3 (4), str. 394–409.
- Komter, A. in Vollebergh, W., A. (2002): Solidarity in Dutch Families: Family Ties Under Strain? V: *Journal Of Family Issues*, 23 (2), str. 171–188. Povzeto 10. avgusta 2019 s strani <https://journals-sagepub-com.ezproxy.lib.ukm.si/doi/pdf/10.1177/0192513X02023002001>.
- Komter, A., E. in Knijn, G., C., M. (2006): »The strength of family ties.« V: Dykstra, P., A., Kalmijn, M., Knijn, T., C., M., Komter, A., E., Liefbroer, A., C. in Mulder, C., H. (ur.) (2006): Family solidarity in the Netherlands. Amsterdam: Dutch University Press, str. 107–123.
- Krange, O. (2001): Anti-foreign sentiments among youth in Oslo: A matter of social stratification or individualized identity formation. V: *Young*, 9 (3), str. 43–64.
- Krohn-Hansen, C. (1994): The Anthropology of Violent Interaction. V: *Journal of Anthropological Research*, 50, str. 367–381.
- Kuss, D., J., Griffiths, M., D., Karila, L. in Billieux, J. (2014): Internet Addiction: A Systematic Review of Epidemiological Research for the Last Decade. V: *Current Pharmaceutical Design*, 20, str. 1–27.
- Lavrič, M., Jusić, Mirna in Tomanivič, S. (ur.) (2019): *Youth study Southeast Europe 2018/2019*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Lederbogen, F., P. Kirsch, L. Haddad, Streit, F., Tost, H., Schuh, P., Wuest, S., Preussner, J., T., Rietschel, M., Deuschle, M. in Meyer-Lindenberg, A. (2011): City living and urban upbringing affect neural social stress processing in humans. V: *Nature*, 474, str. 498–501.
- Lee, S., H, Ahn, S., C., Lee, Y., J., Choi, T., K., Yook, K., H. in Suh, S., Y. (2007): Effectiveness of a meditation-based stress management program as an adjunct to pharmacotherapy in patients with anxiety disorder. V: *Journal of Psychosomatic Research*, 62, str. 189–95.
- Leavitt, J. (1996): Meaning and feeling in the anthropology of emotions. V: *American Ethnologist*, 23(3), str. 514–539.
- Lutz, C. in White, M. G. (1986): The anthropology of emotions. V: *Annual Review of Anthropology*, 15, str. 405–436.
- Malinowski, B. (1972): Argonauti zapadnog Pacifika. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Marohan-Martin, J. in Schumacher, P. (2000): Incidence and correlates of pathological Internet use among college students. V: *Computers in Human Behavior*, 16 (1), str. 13–29.
- Mendoza, F., S., Javier, J., R. in Burgos, A., E. (2007): »Health of children in immigrant families.« V: Lansford, J., E., Deater-Deckard, K. in Bornstein, M., H. (ur.) (2007): Immigrant families in contemporary society. New York, NY: Guilford Press, str. 30–50.
- Mishra, P. in Vashist, K. (2014): A review study of spiritual intelligence, stress and well-being of adolescents in 21st century. V: *International Journal of Research in Applied, Natural and Social Sciences*, 2 (4), str. 11–24.
- Morio, H. in Buchholz, C. (2009): How anonymous are you online? Examining online social behaviors from a cross-cultural perspective. V: *AI & Society*, 23, str. 297–307.
- Naterer, A., Lavrič, M., Klanjšek, R., Flere, S., Rutar, T., Lahe, D., Kuhar, M., Hlebec, V., Cupar, T., Kobše, Ž. (2019): *Slovenska mladina 2018/2019*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.

- Oman, D., Shapiro, S., L., Thoresen, C., E., Plante, T., G. in Flinders, T. (2008): Meditation lowers stress and supports forgiveness among college students: A randomized controlled trial. V: *Journal of American College Health*, 56, str. 569–578.
- Parsons, T. in Shills, E., A. (1962): *Toward a General Theory of Action: Theoretical Foundations for the Social Sciences*. Transaction Publisher, London.
- Pruett, C. (2010): *The Anthropology of Fear: Learning About Japan Through Horror Games*. V: *Interface: The Journal of Education, Community and Values*, 10 (9), str. 1–19. Povzeto 2. avgusta 2019 s strani <http://bcis.pacificu.edu/journal/article.php?id=741>.
- Rangaswamy, N. in Cutrell, E. (2012): Anthropology, Development, and ICTs: Slums, Youth, and the Mobile Internet in Urban India. V: *Information Technologies and International Development*, 9 (2), str. 51–63.
- Roškar, S., Gabrijelčič Blenkuš, M. in Gregorčič, M. (2008): Zdrav življenjski slog srednješolcev: izbrana poglavja iz duševnega zdravja. Inštitut za varovanje zdravja Republike Slovenije: Ljubljana. Povzeto 11. junija 2019 s strani https://www.nijz.si/sites/www.nijz.si/files/publikacije-datoteke/zdrav_zivljenjski_slog_srednjesolcev_-_dusevno_zdravje.pdf#page=23.
- Scheid, T., L. in Brown, T., N. (2010): *A Handbook for the Study of Mental Health Second Edition: Social Contexts, Theories, and Systems*. Cambridge University Press.
- Schill, T., Toves, C. in Ramanaiah, N., V. (1980): Interpersonal trust and coping with stress. V: *Psychological Reports*, 47 (3), str. 1192–1207.
- Schill, T. in Grace, G., D. (1986): Social Support and coping style differences in subjects high and low in interpersonal trust. V: *Psychological Reports*, 59, str. 584–586.
- Shapiro, S. L., Oman, D., Thoresen, C., E., Plante, T., G. in Flinders, T. (2008): Cultivating mindfulness: Effects on well-being. V: *Journal of Clinical Psychology*, 64, str. 840–862.
- Smith, P. in Riley, A. (2009): *Cultural Theory: an introduction* (2ed). Blackwell Publishing: Malden.
- Smith-Hefner, N., J. (2007): Youth Language, Gaul Sociability, and the New Indonesian Middle Class. V: *Journal of Linguistic Anthropology*, 17 (2), str. 184–203.
- Spradley, J., P. in Phillips, M. (1972): Culture and stress: a quantitative analysis. V: *American Anthropologist*, 74 (5), str. 518–529.
- Suárez-Orozco, C., Todorova, I., in Louie, J. (2002): Making up for lost time: The experience of separation and reunification among immigrant families. V: *Family Process*, 41, str. 625–643.
- Tavčar Krajnc, M. in Kirbiš, A. (2014): Zdravje mladih v Sloveniji: analiza empiričnih podatkov iz raziskav Mladina 2010 in Youth 2013. V: Kolnik, T., Ravnikar, D., Babnik, K. in Bulič, M. (ur): Zdravstvena nega v javnem zdravju: druga znanstvena konferenca z mednarodno udeležbo, Izola, 31. januar 2014, str. 29–41.
- Thompson, N., Stradling, S., Murphy, M. in O'Neill, P. (1996): Stress and Organizational Culture. V: *The British Journal of Social Work*, 26 (5), str. 647–665.
- Tolan, P. (1988): Socioeconomic, family, and social stress correlates of adolescent antisocial and delinquent behavior. V: *Journal of Abnormal Child Psychology*, 16 (3), str. 317–331.
- Treadwell, G., M. in Johnson, J., H. (1980): Correlates of adolescent life stress as related to race, sex, and levels of perceived social support. V: *Journal of Clinical Child Psychology*, 9 (1), str. 13–16.
- Twenge, J., M. (2017): *iGen: Why Today's Super-Connected Kids Are Growing Up Less Rebellious, More Tolerant, Less Happy--and Completely Unprepared for Adulthood--and What That Means for the Rest of Us*. Atria Books.
- Weinstein, A. in Lejoyeux, M. (2010): Internet Addiction or Excessive Internet Use. V: *The American Journal of Drug and Alcohol Abuse*, 36, str. 277–283.
- Young, A. (1982): The Anthropologies of Illness and Sickness. V: *Annual Review of Anthropology*, 11, str. 257–285.

- Van der Zwan, J., de Vente, W., HuizinkSusan, A., C., BögelsEsther, M. in de Bruin, I. (2015): Physical Activity, Mindfulness Meditation, or Heart Rate Variability Biofeedback for Stress Reduction: A Randomized Controlled Trial. V: *Applied Psychophysiology and Biofeedback*, 40 (4), str. 257–268.
- Zastrocky, M., Harris, M., Lowendahl, J., M., De Azevedo Filho, W., A., Claunch, C., Weiss, G., J., McGuckin, P., Gootzit, D., Tully, J., Fiering, L., Latham, L., Schlegel, K., Drakos, N. in Andrews, W. (2007): Hype Cycle for Higher Education, 2007. Gartner, 11. 7. 2007. Povzeto 13. avgusta 2019 s strani http://libapps2.nus.edu.sg/gartner/hype_cycle_for_higher_educat_148910.pdf.

Mitja Tomažič
**GEORGES
DEVEREUX:
ORIS
KOMPLEMENTARNE
ETNOPSIHOANALIZE**

97-113

KORPLJE 1A
2316 ZGORNJA LOŽNICA
MICO.TOMAZIC@GMAIL.COM

::POVZETEK

PRIČUJOČI PRISPEVEK SE LOTEVA prikaza Devereuxjeve teorije komplementarne etnopsihoanalize, tega v današnjem družboslovnem prostoru povsem pozabljenega klasika. Izpostavljeno je kako sta za Devereuxjevo delo ključni dve dimenziji, na eni strani klinično-psihološka in na drugi strani etnološko-kulturna, ki tvorita komplementarni par. Podrobneje je predstavljeno načelo komplementarnosti, ki predstavlja ključno vodilo Devereuxjeve etnopsihoanalize. Prav tako so predstavljeni ključni koncepti njegove meta-kulturne psihiatrije, kot so etnično in idiosinkratično nezavedno, kot tudi njegova klasifikacija tipov osebnostnih motenj in razumevanje simptoma. Pri tem sta v prispevku natančneje predstavljena koncepta etničnih in sakralnih motenj. V nadaljevanju se prispevek kritično loteva tudi Devereuxjevega razumevanja odnosa med antropologijo in psihoanalizo.

Ključne besede: Georges Devereux, antropologija, etnopsihoanaliza, komplementarna metoda, idiosinkratično nezavedno, etnično nezavedno, etnične motnje

ZUSAMMENFASSUNG*GEORGES DEVEREUX: UMRISS EINER KOMPLEMENTARISTISCHEN ETHNOPSYCHOANALYSE*

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit der Darstellung von Georges Devereux' Theorie der komplementären Ethnopschoanalyse, der im heutigen sozialen Raum einen völlig vergessenen Klassiker darstellt. Es wird hervorgehoben, dass zwei Dimensionen der Schlüssel zu Devereux' Arbeit sind, einerseits klinisch-psychologische und andererseits ethnologisch-kulturelle, die ein komplementäres Paar bilden. Das Prinzip der Komplementarität wird detaillierter vorgestellt, was ein wichtiger Leitfaden für die Ethnopschoanalyse von Devereux ist. Darüber hinaus werden Schlüsselkonzepte seiner Metakulturellen Psychiatrie wie das Ethnische und Idiosynkratisches Unbewusste, sowie seine Klassifizierung von Persönlichkeitsstörungen und sein Verständnis von Symptomen vorgestellt. In diesem Beitrag werden die Konzepte ethnischer und sakraler Störungen genauer vorgestellt. Der Beitrag setzt sich im Folgenden auch kritisch mit Devereux' Verständnis der Beziehung zwischen Anthropologie und Psychoanalyse auseinander.

Schlüsselwörter: Georges Devereux, Anthropologie, Ethnopschoanalyse, Komplementäre Methode, Idiosynkratisches Unbewusstes, Ethnisches Unbewusstes, Ethnische Störungen

::UVOD

Zastavili smo si ne prav preprosto nalogo, kako koncipirati izčrpen pregled komplementaristične etnopsihoanalitične teorije Georges Devereuxja. Že Claude Lévi-Strauss je v svojem članku *Pythagoras in America* (1979) umestno pripomnil, da bi lahko primerno počastili delo Georges Devereuxja le, če bi hkrati obvladali tri teoretsko povsem različna področja (Lévi-Strauss, 1979: 33). Tako bi se znašli pred zahtevno nalogo sočasno prehajati med etnološkimi študijami, helenistično literaturo in psihoanalitično teorijo. Torej, podobno kot Devereux bi morali biti zmožni simultano opravljati raziskave na omenjenih treh področjih in hkrati prepoznati prehode ter povezave med omenjenimi področji (Lévi-Strauss, 1979: 33). Tega na tem mestu ne bomo naredili, ampak se bomo v pričujočem prispevku omejili na prikaz nekaterih ključnih dimenzij Devereuxjeve komplementaristične etnopsihoanalize. Vendar je potrebno izpostaviti, da tovrstna omejitev prikaza posledično izključuje prav tiste dimenzije Devereuxjeve teorije, ki so pomembno vplivale na njen nastanek. V mislih imamo nezavedne¹ dimenzije, saj je Devereux vseskozi opozarjal na pomembnost individualnih življenjskih dejavnikov, ki vplivajo na izbiro določenih intelektualnih pristopov razumevanja družbene realnosti. Tako je Devereux v intervjuju z Ulrike Bokelmann izpostavil, da je njegovo teoretiziranje problema dihotomije med konceptoma „zunaj“ in „znotraj“² mogoče navezati na njegov odnos do matere. Tako je izjavil: »Moja mati je poznala samo enega boga: njeno lastno voljo. Bila je genialno sadistična in ti ni dopustila dihati. V odnosu do nje se mi je prikazoval problem separacije z vsemi njegovimi ambivalentnostmi. Skoraj se zdi, da se zaradi tega tako zelo zanimam za problem zunanjega in notranjega« (Duerr, 1987: 23). Devereux se je dobro zavedal, da je analiza tovrstnih individualnih izkušenj del teorije same, lahko bi rekli njen nujen del. Ni presenetljivo, da Devereuxjevo delo vselej prehaja med različnimi dimenzijami subjektivno/objektivno, zunaj/znotraj. Vendar sta za razumevanje njegovega dela ključni dve dimenziji.

Na eni strani gre za klinično-psihološko, na drugi pa za etnološko-kulturno (Reichenmayr, 1995: 67). Omenjeni dimenziji sta nastali kot učinek prepletanja njegove psihoanalitične prakse z antropološkim terenskim delom. Tako njegovo delo strukturirajo teme, kot so akulturacija, vprašanje posameznikovega prilagajanja, duševnega zdravja in nenazadnje določanje meje med normalnim in patološkim v

¹ Nezavedno tukaj razumemo v Freudovem smislu.

² S pomočjo dihotomije „zunaj“ in „znotraj“ je Devereux problematiziral odnos med individuomom in njegovim okoljem ali kot ga je imenoval, med njegovim »ekološkim miljejem« (Devereux, 1978: 54). Tako Devereux izpostavi, da omenjena dihotomija med „zunaj“ in „znotraj“ predstavlja ključen problem za družboslovne znanosti: »Saj (družboslovne znanosti) težko izvedejo operacijo ločevanja med osebo in okoljem, kar gre pripisati okoliščini, da posameznik za drugega v slehernem trenutku hkrati predstavlja subjekt in okolje. Vse kar je za subjekt „notranje“, je za drugega „zunanje“« (Devereux, 1987: 55). Drugače rečeno, da posameznik lahko postane družbeno bitje, se mora naučiti v določenih okoliščinah – še posebej v odnosu do drugega – dojemati kot nekaj zunanjega, kot milje drugega (ibid.). Tako Devereux izpostavi, da ključen dejavnik subjektive notranjosti, predstavlja dejstvo, da je le-ta zmožen sebe videti kot del zunanjega okolja drugega.

kulturi (Devereux, 1978; Devereux, 1982). Toda preden bo podan natančen prikaz Devereuxjevega razumevanja simptoma in njegove določenosti s strani kulture, je vredno podati nekaj biografskih podatkov tega v današnjem družboslovnem prostoru povsem pozabljenega klasika.

Leta 1908 v Lugosu³ rojeni Devereux je v Parizu najprej študiral fiziko (njegova učitelja sta bila Marie Curie in Jean Perin). Kasneje je nadaljeval s študijem etnologije, kjer je študiral pod mentorstvom tedanjih klasikov francoske etnologije, kot so Marcel Mauss, Lévy-Bruhl in Paul Rivet. Po končanem študiju je prejel Rockefellerjevo štipendijo, s pomočjo katere je leta 1932 odšel v Združene države, kjer se je pripravljaj na svojo prvo antropološko terensko delo pri južno–vietnamskem visokogorskem plemenu Sedang-Moi (Reichenmayr, 1995: 67). Preden se je lotil vietnamskega projekta, je opravil terensko delo pri Mohave Indijancih. Iz omenjene raziskave družbenega življenja Mohave Indijancev je promoviral pri znanem ameriškem antropologu A. L. Kroeberju. Sledilo je osemnajst mesečno terensko delo v Vietnamu, ki je trajalo od leta 1933 vse do leta 1935. Po končanju terenskega dela v Vietnamu se je ponovno vrnil v Združene države. V Ameriki je kot antropolog profesionalno deloval na različnih psihiatričnih institutih. V začetku petdesetih let je zaključil svojo leta 1946 pričeto psihoanalitično šolanje na menningerški kliniki v Topeki pri Kansasu in nadaljeval svoje delo v New Yorku, kjer je od leta 1959 do 1963 delal kot psihoanalitik v tamkajšnji privatni praksi. Med drugim je v Philadelphiji predaval tudi predmet etnopsihiatrija na *Temple University*. Svoje najpomembnejše znanstvene publikacije je objavil in opravil v Združenih državah, kjer je prav tako koncipiral pretežen del teoretskih konceptov ter smernic tako imenovane „komplementarne etnopsihoanalize“ (ibid.). Ključno je izpostaviti njegovo tesno sodelovanje z najpomembnejšimi amerišskimi antropologi, kot so Ralph Linton, Weston la Barre in Margaret Mead, s katerimi je gojil tako prijateljski kot profesionalno–znanstven odnos. Leta 1963 se je vrnil nazaj v Pariz, kjer je vse do leta 1981 poučeval etnopsihiatrijo na *Ecole Pratique des Hautes Etudes*. Po upokojitvi se je posvetil študiju in analizi grške antike (glej: Devereux, 1981; Devereux, 1982). Umril je leta 1985 v Parizu⁴.

Kljub temu, da je Devereux svoje raziskovalno delo pričel brez psihoanalitične izobrazbe kot etnograf in antropolog, so ga prav terensko delo pri Mohave Indijancih, katerih kultura visoko ceni sanje, konstantno prerokanje s pripadniki šole „Culture and Personality“⁵ in nenazadnje tudi njegove klinične izkušnje, ki si jih je kot

³ Kraj se nahaja v Sibenbürgnu (Sedmograška), vse do leta 1918 je pripadal Madžarski, pozneje pa Romuniji.

⁴ Za natančnejši biografski prikaz Devereuxevega življenja glej: Duerr, H. P. (1987): *Die wilde Seele*. Frankfurt am Mein, Suhrkamp, str. 9–31 in Reichmayr, J. (1995): *Einführung in die Ethnopsychoanalyse. Geschichte, Theorien und Methoden*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, str. 66–72.

⁵ Izraz „kultura in osebnost“ označuje eno od šol znotraj psihološke antropologije. Glavni predstavniki omenjene šole so Ruth Benedict, Margaret Mead, Abram Kardiner, Ralph Linton in Clyde Kluckhohn. Skupno jim je bilo prepričanje, da psihološke dimenzije človeka predstavljajo ključne komponente kulture in vedenja (Bock, 2013. 59–60). Prav tako šola kulture in osebnosti vključuje štiri glavne pristope: »Če jih naštejemo po vrsti, govorimo o

antropolog pridobil v številnih psihiatričnih institucijah, privedle do tega, da se je povsem posvetil psihoanalizi.

::KOMPLEMENTARNOST KLINIČNEGA IN ANTROPOLOŠKEGA

Prav tovrstno prepletanje, ali kot bi trdil Devereux »komplementarnost« na eni strani kliničnega, na drugi pa etnografsko–antropološkega je vzpostavila zgoraj omenjeni dimenziji: klinično–psihološko in etnološko–kulturno. Toda omenjeni dimenziji vselej ne tvorita nekakšnega komplementarnega para. Tako tudi Devereux opozori na določena razhajanja med klinično–psihiatričnim razumevanjem patološkega in antropološkim zatrdjevanjem kulturne normalnosti patološkega: »Vse pogosteje se psihiatri obračajo na etnologa, da bi jim ta pomagal pri diagnosticiranju kulturno atipičnega ali marginalnega pacienta, toda etnolog se prepogosto zadovolji s tem, da je na primer pri Bongo Bongo plemenu tovrstna oblika vedenja normalna, tista oblika prepričanja tradicionalna in nenazadnje takšen osebnostni tip popolnoma prilagojen. Četudi tovrstne ugotovitve večinoma držijo, so domala povsem nezadovoljive. Na tem mestu bi bil pazljiv, kar zadeva ocenjevanje takšne vrste diagnostičnega pristopa, saj sem imel večkrat možnost popravljati napačne diagnoze nekdanjih indijanskih vojakov, tako da sem opozarjal na razliko med delirijem in verskim prepričanjem« (Devereux, 1974: 107).

Seveda je imel Devereux precej možnosti opozarjati na pomanjkljivosti tovrstnih kulturno navdihnjenih diagnoz. Navsezadnje je večina njegovih pacientov prihajala iz različnih indijanskih kultur. Prav ti Indijanci so zaradi dominantnega vpliva ameriške kulture, v kateri so živeli, izoblikovali različne simptomatske motnje (Reichenmayr, 1995: 67). Devereux se nikoli ni naveličal opozarjati na vlogo različnih kulturnih dejavnikov, ki vplivajo na etiologijo in tvorbo določenega simptoma. Tako je leta 1951 izdal delo *Reality and Dream* (1951), v katerem poroča o psihoterapiji prerijskega Indijanca Jimmyja Picarda. Omenjeno delo je naletelo na precejšnje odmeve (Reichenmayr, 1995: 68), saj predstavlja enega prvih obsežnih popisov psihoanalitične obravnave indigenega Indijanca. Obravnavane teme in cilje dela Devereux opiše sledeče: »Kot raziskovalni projekt je bila omenjena psihoterapija del raziskave o vlogi kulturnih dejavnikov pri etiologiji, simptomatologiji in terapiji osebnostnih motenj. Cilj te raziskave je bil razviti posebne tehnike za zdravljenje tovrstnih motenj pri osebah, katerih kulturno ozadje in etnična osebnostna struktura sta se razlikovali od pacientov, tipičnih za terapevta iz ameriškega srednjega razreda.« (Devereux, 1985: 24).

Na tem mestu je potrebno dodati, da je spremno besedo dela *Reality and Dream* (1969) napisala sama Margaret Mead. V njej je opozorila na pomembnost Devereuxjevega prispevka. Tako je med drugim zapisala tudi: »Indijanec, s katerim se (De-

pristopih konfiguracionalizma, bazične in modalne osebnosti, nacionalnega značaja in medkulturnosti« (Bock, 2013: 59).

vereux) v študiji ukvarja, stoji med staro, počasi usihajočo indijansko kulturo pre-rijskega indijanskega področja in zgolj delno dojeta ameriško kulturo, v kateri je ostal pripadnik družbeno nezaželene ter prikrajšane manjšine. Tako se je moral antropolog kot terapevt odločiti: kolikanj je bil njegov pacient še volčji Indijanec? Katera od alternativ, ki jih je imel na razpolago – oditi nazaj v rezervat ali pa skušati živeti v svetu belega človeka – je bila najprimernejša za pacienta in na kakšen način uporabiti ustrezne elemente njegove indijanske kulture v njegovi psihoterapiji?« (Mead, 1969: 12). V zgornjem citatu izstopa prepletanje dveh že omenjenih dimenzij; klinične in etnografsko-antropološke. Tako ni presenetljivo, da Margaret Mead kot ključen prispevek študije primera Jeamy Picarda vidi v prepletanju antropoloških in psihoanalitičnih nazorov, ki ponudijo možnost povezati antropologijo in psihoanalizo. Dotlej sta obe dimenziji delovali povsem ločeno, etnološka na ravni terenskega dela v določeni družbi, medtem ko je bila psihoanalitična omejena na zasebni odnos med terapevtom in pacientom (Reichenmayr, 1995: 68).

::META KULTURNA PSIHIATRIJA

Omenjena povezava individualno-kliničnega in kolektivno-družbenega predstavlja enega ključnih Devereuxjevih prispevkov. Tako je potrebno opozoriti na dejstvo, da si je Devereux ves čas prizadeval združiti klinični in antropološki material na način vzpostavitve nekakšne metakulturne psihiatrije in terapije, s pomočjo katere bi bilo mogoče od partikularnega preiti na raven občega (Devereux, 1982: 296).

Tovrsten poskus vzpostavitve meta kulturne psihiatrije, ki bi prestopila ‚provincialne‘⁶ meje partikularnega, pa implicira upoštevanje drugačnih predpostavk o naravi človeške vrste. Tako Devereuxju ni toliko pomembno, kateri kulturi pripada določen posameznik, temveč njegova pripadnost človeški vrsti kot taki (Devereux, 1974: 345). Zanj implicira uniformnost človeške psihe tudi posledično uniformnost človeške kulture kot take. Kljub temu se ne more povsem ogniti upoštevanju partikularnosti posameznih kulturnih konfiguracij, ki vsaka po svoje niza določene kulturne elemente v specifično kulturno matrico. Tako zapiše: »Podobno kot posamezniki se tudi kulture razlikujejo po vrsti in načinu tega, kako nizajo in organizirajo svoje lastne konstitutivne elemente. Prav tako se razlikujejo po tem, kako se določen element ene kulture kaže kot del primarne matrice, kateri bi v drugi kulturi pripadal sekundarni matrici.« (Devereux, 1974: 345).

Vendar je Devereux vselej ostal zvest klinično-psihiatričnemu teoretskemu modelu in usmerjen v razvoj kulturno nevtralnih diagnostičnih in terapevtskih instru-

⁶ Omenjeno provincialnost partikularnega lepo ponazori Benedictin primer primitivnega človeka, ki: »Ni nikoli pogledal iz svojega sveta in ugledal človeštva kot skupine ter začutil skupne povezanosti s celotno vrsto. Od vsega začetka je bil provincialec, ki se je obdajal z visokimi ograjami. Bodisi, da je šlo za izbiro žene ali za obglavljenje, vedno je bilo prvo najpomembnejše razločevanje tisto med ljudmi njegove lastne skupine in ljudmi zunaj nje. Njegova lastna skupina in vsi njeni načini vedenja so veljali za edinstvene.« (Benedict, 2008: 21).

mentov. Pri tem je skušal vzpostaviti vsesplošno psihopatologijo, ki bi prekoračila partikularne meje kulture in omogočila vzpostavitev že omenjene metakulturne psihiatrije (Reichenmayr, 1995: 69). Zato ne preseneča Devereuxovo nenehno kritiziranje kulturnega relativizma⁷, saj se je prav z vzpostavitvijo univerzalnega kulturnega modela skušal distancirati od kulturno relativističnih nazorov, predvsem etične nevtralnosti kulturnega relativizma, ki jo je zavračal. Tako dometa svoje metakulturne psihiatrije ne vidi zgolj v olepševanju tehnične nesposobnosti psihiatrov, da bi postali univerzalni etnografi: »Dejansko gre za postopek, ki ne temelji zgolj na tem, da psihiatrične probleme proučujemo zgolj skozi vidik kulturnega, temveč kulture nasploh, (tak model) je v praktičnem in terapevtskem oziru učinkovitejši in teoretsko v prednosti pred slehernim drugim kulturnim modelom, saj omogoča globlje razumevanje psihodinamičnih procesov, kar posledično omogoča razširjeno etnološko razumevanje narave kulture. Poleg tega pa dokončno zavrne arogantne pretenzije tistega kroga neofreudovcev in psevdofreudijanskih kulturalističnih psihoanalitikov, ki se hvalijo z večjo subtilnostjo in boljšim etnološkim občutkom, ki prav tako trdijo, da so njihovi pogledi koristnejši za etnologijo kot tisti klasične psihoanalize.« (Devereux, 1974: 117–118). Tukaj je potrebno dodati še, da je Devereux nekatere kulturno relativistične raziskovalne modele šole „Culture and Personality“ videl kot določene s profesionalnimi obrambnimi mehanizmi⁸ (Devereux, 1973: 118).

::KOMPLEMENTARISTIČNA ETNOPSİHOANALIZA

Več kot očitno si je Devereux prizadeval vzpostaviti trdno vez med antropologijo in psihoanalizo in to mu je uspevalo s pomočjo njegove komplementarne metode. S tem v zvezi tudi govori o tako imenovani „komplementaristični etnopsiho-

⁷ Ključno načelo kulturnega relativizma je, da se družbe ali kulture kvalitativno razlikujejo in imajo lastno notranjo logiko, zato je njihovo razvrščanje na nekakšne lestvice znanstveni absurd. Vendar kulturnega relativizma ne gre razumeti kot nasprotja etnocentrizmu, saj kulturni relativizem ne vsebuje nekega moralnega načela. V antropologiji je načelo kulturnega relativizma metodološkega značaja. Antropologu pomaga med seboj primerjati družbe, ne da bi jih pri tem uvrščal na kako intelektualno nepomembno moralno lestvico; vendar pa zato ne smemo logično sklepati, da razlike med tem, kaj je prav in kaj ne, sploh ni: »Mnogi bi rekli, da je bistvo antropologije; da odkriva tako edinstvenost vsakega družbenega ali kulturnega okolja kot tudi lastnosti, zaradi katerih je človeštvo celota.« (Eriksen, 2009: 17–18).

⁸ Na tem mestu je vredno izpostaviti Devereuxjevo delo *From Anxiety to Method in the Behavioural Science* (1967), kjer Devereux razpravlja o specifičnem subjektno-objektnem odnosu, ki nastane med opazovalcem in opazovanim v okvirju terenskega dela in izpostavi njegovo pomembnost pri spoznavno teoretskih premislekih. Tako Devereux opozori na pomembnost »kontratransfernih« učinkov, ki vplivajo na izbiro raziskovalčeve metode: »Trdim, da ključen dejavnik sleherne družboslovne znanosti prej predstavlja kontratransferni odnos (*Gegenübertragung*), kot pa transferni odnos. Kar je za nas pomembno, je to, da analiza kontratransferja znanstveno gledano omogoči pridobivanje več podatkov o naravi človeka« (Devereux, 1973: 17). Še več, kot izpostavi Devereux, podatki, ki jih etnograf zbira na terenu, povzročajo zaradi svoje drugačnosti tesnobo, katere se etnograf skuša obraniti s pomočjo »kontratransferne psevdometodologije« (Devereux, 1973: 18). Tako Devereux umestno pripomni, da: »ni mogoče razviti racionalne znanosti, dokler ignoriramo njene najbolj temeljne in značilne podatke, ki na poseben način označujejo težavnosti družboslovne znanosti« (Devereux, 1973: 19).

nalizi“ (Devereux, 1982; Devereux, 1978). Za podkrepitev svojih tez se posluži primerov z različnih teoretskih področij; tako črpa material s področja psihiatrije, klinične psihologije, psihoanalize, etnografske prakse. Prav tako mu pomemben material predstavljajo zgodovina, literatura, mitologija in predvsem njegovo lastno izkustvo. Toda za nastanek njegovih teoretskih dognanj je temeljna ideja komplementarnosti, ki si jo Devereux sposodi pri fiziki in biologiji ter jo prenese na družboslovno področje. V tem primeru mu še posebej pomemben navdih predstavlja fizika, ki jo je tudi študiral.

Za ključno vodilo komplementaristične etnopsihoanalize postavi temeljno načelo fizike, po katerem zmerom potrebujemo dve različni razlagi, da bi lahko popolnoma določili obnašanje nekega elektrona. Drugače rečeno, da bi lahko v celoti opisali in pojasnili nek fenomen, mora le-ta biti opisljiv in pojasnljiv komplementarno tudi s pomočjo nekega drugega teoretskega sistema (Devereux, 1978: 111). Če povedano prenesemo na družbene fenomene, to pomeni, da mora biti določen fenomen, ki ga opisujemo skozi psihoanalitični referenčni okvir, opisljiv tudi skozi antropološki ali sociološki referenčni okvir. Tako ne pridobimo zgolj dveh različnih razlag istega fenomena, temveč obe razlagi tvorita nekakšen vzajemen, komplementaren par ali kot se izrazi Devereux »dvojni diskurz« (Devereux, 1978: 111). Logika „dvojnega diskurza“ temelji na Heisenbergovem načelu nedoločljivosti, ki med drugim trdi, da je pomembnost metodološkega pogleda ključna pri tem, ali nek znanstvenik pri določanju delcev vidi valove ali korpuskule⁹ (Reichenmayr, 1995: 71).

::ETNIČNO IN IDIOSINKRATIČNO NEZAVEDNO

Načelo komplementarnosti je igralo posebej pomembno vlogo pri vzpostavitvi Devereuxjevega modela „etnične osebnosti“ (Devereux, 1974: 111). Devereuxju omenjeni koncept služi za vzpostavitev dveh koncepcij nezavednega, ki sta zanj komplementarni. Tako govori o „etničnem nezavednem“ in „idiosinkratičnem nezavednem“ (Devereux, 1974: 111). S pomočjo obeh koncepcij nezavednega vzpostavi svojo etnopsihiatrično klasifikacijo osebnostnih motenj. Pri tem je potrebno izpostaviti, da je „etnično nezavedno“ produkt kulturno tipičnih potlačitvenih mehanizmov, ki izhajajo iz etno tipičnih travm, ki lahko doletijo pripadnika določene kulture, za katero so omenjeni potlačitveni mehanizmi tipični (Devereux, 1974: 12). Medtem pa „idiosinkratično nezavedno“ predstavlja produkt vsakovrstnih individualnih situacijskih travm, ki jih lahko doživi posameznik in ki niso kulturno tipične (Devereux, 1974: 14).

⁹ Korpuskul v fiziki označuje najmanjši delec materije, osnovni delec.

::OJDIPOV KOMPLEKS

Preden bo podan natančnejši prikaz Devereuxjeve etnopsihiatrične klasifikacije duševnih motenj, je potrebno izpostaviti še, da je podobno kot Róheim tudi on zagovarjal univerzalnost Ojdipovega kompleksa. Prav kulturno specifičen način razrešitve Ojdipovega kompleksa Devereuxju služi kot pomemben dejavnik pri določanju etnopsiholoških značilnosti določene kulturne konfiguracije (Reichenmayr, 1995: 70). Seveda pri tej razrešitvi pomembno vlogo igrata tako etnično kot tudi idiosinkratično nezavedno, ki sta povsem podvrženi načelu komplementarnosti. V tem smislu tako etnično kot idiosinkratično nezavedno predstavljata etnološko-kulturne kot tudi psihološko-individualne uvide, ki jih ne moremo zreducirati zgolj na eno izmed nezavednih oblik, kakor tudi ne moremo razumeti enega nezavednega brez vzajemnega upoštevanja drugega (Reichenmayr, 1995: 71). Drugače rečeno, etnično nezavedno in idiosinkratično nezavedno predstavljata dve dimenziji istega predmeta. Tako ni presenetljivo, da je razumevanje in prepoznavanje obeh oblik odvisno od zornega kota, s katerega ju preučujemo.

V tem oziru je mogoče reči, da je Devereuxjeva logika povsem skladna z logiko „toposa“, katero je zasnoval Ginbattisti Vico. Po Vico je določene fenomene mogoče obravnavati iz več zornih kotov, prav zaradi tega je način, kako jih definiramo, torej interpretativna mreža, v katero jih vključimo, odvisna od toposa, s katerega zremo na določen fenomen¹⁰. Zato je vedenje vedno odvisno od toposa, dejstva pa so odvisna od teoretske sheme (Šterk, 2001: 328). Še več, povsem legitimno je sklepati, da je v tem primeru izbira zornega kota, s katerega preučujemo določen fenomen, nezavedna izbira in je v nekem smislu čisti simptom¹¹ (Šterk, 2001: 330). Na tem mestu se ne bomo spuščali v natančnejši prikaz tematike, ki zadeva vprašanje metapozicije in možnosti nevtralnno-objektivnega opazovanja človeških fenomenov.

::ANTROPOLOGIJA IN PSIHOANALIZA

Če etnično nezavedno in idiosinkratično nezavedno tvorita komplementaren par, potem posledično tudi antropologija in psihoanaliza tvorita komplementaren par in prav na tej komplementarnosti obeh disciplin temeljijo Devereuxjeva teoretska izhodišča o komplementaristični etnopsihoanalizi. Zato tudi ne preseneča sledeča Devereuxjeva trditev: »Če bi antropologi lahko naredili izčrpno inventuro vseh poznanih tipov kulturnega vedenja, bi se le-ta povsem ujemala s podobno narejenim popisom vseh gonov, želja, fantazij itd., ki bi jo naredili psihoanalitiki na osno-

¹⁰ »Zdi se, da bi se morala studia humanitatis čim prej otresti kartezijanskega pogleda, po katerem je ena perspektiva pravilna, druga pa zmotna in ponovno premisliti opozorilo Gianbattista Vica, ki priporoča topično metodo: metodo obravnavanja istega problema, *causa*, iz različnih perspektiv in postopek urejenega prehajanja z enega stališča k drugemu.« (Močnik, 1994: 219).

¹¹ Za Devereuxjev prikaz simptomatske uporabe metodologije glej: Devereux, G. (1973): *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, str. 25–70.

vi svoje klinične prakse; tako bi hkrati z identičnimi sredstvi potrdili psihično enotnost človeštva in veljavnost psihoanalitičnih razlag kulture.« (Devereux, 1978: 66).

Ta nastavek je nadaljnje izdelal francoski etnopsihoanalitik in nekdanji Devereuxjev učenec Tobie Nathan. Toda pri tem gre še korak dalje in se posluži določenih argumentacij lacanovske psihoanalize in Lévi-Straussove strukturalne antropologije. Za razliko od Devereuxa, ki, kot je bilo prikazano, govori o dveh nezavednih, ki tvorita komplementarni odnos, Nathan zagovarja idejo zgolj enega kulturnega nezavednega (Reichenmayr, 1995: 227). Pri tem se posluži Lacanovega aksioma, po katerem je nezavedno strukturirano kakor diskurz drugega (Fink, 1995: 4–5). Tako Nathan trdi, da posameznik poseduje zgolj eno kulturno psiho, ki je identična temu, kar Freud v *Interpretaciji sanj* imenuje psihični aparat. Prav tako je po njegovem mnenju obstoj kulture mogoč samo na osnovi komunikacijskega akta, pri čemer nemogućnost komunikacije pomeni padec v avtizem. Tako je obstoj sleherne simbolne, torej družbene realnosti posredovan skozi jezik, brez katerega polje družbenega ne bi več eksistiralo (Fink, 1995: 14). Na tem mestu je bil Nathan deležen številnih kritik, ki so mu očitale teoretsko statičnost zaradi prevelikega osredotočenja na jezik, pri čemer je zanemaril pomen neverbalne komunikacije (Reichenmayr, 1995: 227).

V bran Nathanu lahko trdimo, da se neverbalna komunikacija nikoli ne nahaja v prostoru, ki ne bi bil kulturno strukturiran: »Nemara prav nasprotno, prav s svojo zunanostjo hitro vstopi v središče strukture. Neartikulirano sámo postane modus artikulacije; naj je še tako fiziološko, pa se vsaka predsímolna narava neha, čim zavzame določeno mesto v strukturi in to mesto je dovolj, da ga obdari s paletó pomenov. A stvar je nemara še bolj dramatična in lahko dobi spektakularne razsežnosti: kar je predsímolno in neartikulirano, lahko prav zaradi tega postane nosilec največjega pomena.« (Dolar, 2003: 35–36).

::KLASIFIKACIJA TIPOV OSEBNOSTNIH MOTENJ

V nadaljevanju bo prikazana Devereuxjeva klasifikacija različnih tipov osebnostnih motenj. Na osnovi doslej prikazanega lahko sklepamo, da bi Devereux primer „divjega moža“ (»*Wild man*«) označil kot obliko etnične motnje. Podobno bi opredelil tudi motnje, kot so *amok*, *latab* in *koro*¹². Pri vseh naštetih motnjah imamo po Devereuxju opravka s specifičnimi formami kulturno-vzorčenega vedenja, katerega pomen je mogoče izraziti s sporočilom: »Ne počni tega, toda če že moraš, počni to na sledeč način.« (Devereux, 1974: 52). Toda Devereuxju bi storili krivico, če bi

¹² Obstaja precejšen korpus antropoloških opisov navedenih treh motenj. Hughes (1985) jih v svojem slovarju kulturno določenih psihiatričnih simptomov definira sledeče: »*Amok*: disociativne epizode; izbruh nasilnega ali morilskega vedenja proti ljudem ali objektom; zasledovalne ideje; avtomatizmi; amnezija; izmučenost in povrnitev zavesti po končani epizodi (velja za tiste, ki jih med epizodo *amoka* skupnost ne ubije). *Latab*: preobčutljivost na nenadno preplašenje; hiper-sugestibilnost; ekoholalija; disociativno ali transu podobno vedenje. *Koro*: močna in trenutna tesnoba, da bi se penis umaknil v notranjost telesa.« (Hughes, 1985: 469–505).

njegovo razumevanje duševnih motenj zreducirali zgolj na kulturno vzorčenje simptomov. Nenazadnje je pri sleherni analizi posameznikovega vedenja potrebno upoštevati načelo komplementarnosti¹³.

Pri tem je potrebno izpostaviti tudi dejstvo, da njegova klasifikacija nikakor ne nasprotuje psihiatrični klasifikaciji duševnih motenj. Tako Devereux trdi: »Moja etnopsihiatrična tipologija je povsem skladna z znanstveno psihiatrično nozologijo. Slehernega bolnega posameznika lahko obeležimo s konvencionalno diagnostično etiketo, ne glede na to, v kateri kulturi realizira določeno formo psihiatrične motnje.« (Devereux, 1974: 22). Kljub temu mu njegova genialnost omogoča prekoračiti ortodokсно rigidnost klasične psihiatrične klasifikacije. Tako Devereux govori o štirih različnih tipih osebnostnih motenj: 1. tipične motnje, ki se nanašajo na določen tip socialne strukture; 2. etnične motnje, ki se nanašajo na specifičen kulturni vzorec določene skupine; 3. sakralne motnje ali tako imenovane šamanistične motnje in nazadnje 4. idiosinkratične motnje (Devereux, 1974: 24). Potrebno je poudariti, da za potrebe pričujoče razprave zadostuje zgolj prikaz sakralno-šamanističnih motenj in etničnih motenj.

::SAKRALNE MOTNJE

Kot prve bodo predstavljene sakralne motnje ali, kot jih imenuje Devereux, šamanistične motnje. Za te motnje je značilno, da temeljijo na intra-psihičnih konfliktih, ki niso locirani v idiosinkratičnem nezavednem, temveč izvirajo iz določenih segmentov etničnega nezavednega (Devereux, 1974: 30). Kljub temu, da tako šamanovi psihopatološki simptomi niso rezultat njegovega idiosinkratičnega nezavednega in so povsem odraz določene družbene strukture – so torej družbeni simptomi – omenjeno Devereuxja ne odvrta od tega, da šamana označi za bolnega. V tem se razlikuje od Ackerknechta, katerega razlago šamanizma kritizira. Tako Ackerknecht šamanovo vedenje precej ambiciozno opisuje kot hkrati avtonormalno in heteropatološko, torej normalno za kulturo, v kateri se realizira, vendar z medicinskega zornega kota patološko (Ackerknecht, 2000: 134). Za Devereuxja je šaman ‚bolan‘, vendar predstavlja specifično obliko ‚bolne‘ osebe, saj je njegovo psihopatološko stanje strukturirano v skladu s kulturnimi konvencijami določene kulturne konfiguracije. Drugače rečeno, s pomočjo šamanove patologije kulturna prepričanja postanejo subjektivna izkušnja (Martínez-Hernández, 2000: 135). Toda še vedno ni jasno, zakaj Devereux šamanovo vedenje opredeli kot patološko. Odgovor je pre-

¹³ Potrebno je poudariti, da tudi Devereux ni bil povsem dosleden pri upoštevanju svojih lastnih teoretskih načel. Na tem mestu Martínez-Hernández umestno pripomni, da njegovo konceptualno ločevanje med etničnim in idiosinkratičnim nezavednim ni komplementarno, torej ne izkazuje interakcije med obema nezavednima, temveč ena oblika nezavednega prej predstavlja dodatek k drugi obliki (Martínez-Hernández, 2000: 134–135). To posledično negativno vpliva na samo integriteto nezavednega kot raziskovalnega objekta. V tem oziru Martínez-Hernández podobno kot Nathan sledi logiki, po kateri je sleherni nezavedno že vselej strukturirano kot kultura, v kateri se realizira (Martínez-Hernández, 2000).

prost, in sicer: prvič, zaradi tega, ker je s strani skupine, kateri pripada, prepoznano kot patološko; drugič – in to je še posebej pomemben vidik Devereuxjeve teorije – ker odseva napetosti in konflikte, ki posedujejo psihopatološko naravo (Devereux, 1974: 29–33).

Tu se je potrebno spomniti na že omenjeno Devereuxjevo zagovarjanje psihične enotnosti človeka. Sledeč tej logiki je zagovarjal idejo, da so vsi psihodinamični procesi medkulturno univerzalni in tako predhodijo slehernemu kulturnemu partikularizmu kot tudi slehernemu teoretskemu relativizmu, ki lahko izvira iz antropološke ali katere druge teorije; naj si bo teorija neo-freudovska ali psevdofreudovsko kulturalistična psihoanaliza, ki se hvali z večjo subtilnostjo in boljšim etnološkim občutkom, kot ga premore klasična psihoanaliza (Devereux, 1974: 117–118). Tako tudi ni presenetljivo, da prav zaradi Devereuxjevega anti-relativizma, njegova kategorija etničnih motenj povezuje občo univerzalnost s kulturno specifično pojavnostjo. Zato sakralne motnje (šamanistične motnje), podobno kot primera *amok* in *nori-pes-si-želi-umreti*, po Devereuxju uporabljajo obrambne mehanizme in simptome, ki jih zagotovi kultura (Devereux, 1974: 27–28). Vendar je potrebno upoštevati, da povzročilni moment določene šamanistične motnje ni nujno kulturni, temveč je po Devereuxjevem mnenju lahko tudi psihičen ali celo biološki; na primer izbruh malarije lahko sproži *amok* (Martínez-Hernández, 2000: 136).

::ETNIČNE MOTNJE

Kar zadeva etnične motenje, le-te predstavljajo kulturno-vzorčene forme za razreševanje številnih psihičnih konfliktov in patologij, ki izvirajo iz enotnega simptomatskega kompleksa: »Tisto, kar označuje etnične motenje, ni zgolj njihova specifična psihodinamična konfiguracija, ki določa njihovo etiologijo, temveč poseben etnični karakter, ki je tako kondicioniran, da subjektu omogoča rešitev določenih problemov s pomočjo enotnega simptomatskega kompleksa. Določena duševna motnja mora do potankosti ustrezati predpisanemu modelu (simptomatskemu kompleksu), da jo lahko legitimno zaznamo kot etnično motnjo.« (Devereux, 1974: 76–77). Kljub temu se Devereux zaveda, da logika simptomatskega kompleksa predstavlja kamen spotike za identifikacijo ključnih simptomov določene psihopatologije, kakor tudi točko trenja z zagovorniki kulturnega relativizma. V bistvu določene etnične motnje, kot je npr. *amok*, predstavljajo partikularne kulturne manifestacije, ki jih je zelo težko generalizirati na druge kulture, kaj šele vključiti v nekakšen obči vseobsegajoč simptomatski kompleks. Tega se je Devereux zavedal in temu primerno vpeljal razlikovanje med kulturnim vedenjem in psihiatričnimi simptomi (Martínez-Hernández, 2000: 136). Slednja razdeli na različne osi in domene: tako kulturno vedenje pripada „kulturni osi“ ter „etnološki domeni“, medtem ko psihiatrični simptomi pripadajo „nevrotični osi“, ki spada pod domeno psihiatrije kakor tudi psihoanalize (Devereux, 1974: 125–134). Na tem mestu Devereux uporabi transvestizem kot paradigmatični primer, s katerim ilustrira veljavnost koncepta simptomatskega kom-

pleksa: »Pri prerijskih Indijancih je bila rešitev za strahopetce postati transvestit, medtem ko je pri Tanalih na Madagaskarju transvestizem predstavljal rešitev za seksualno nezadostnega moškega, ki bi v primeru, da bi se poročil, moral doživeti, da bi njegova seksualno nezadovoljena žena javno razglasila njegovo impotentnost.« (Devereux, 1974: 80). Omenjeni primer lepo ilustrira, kako kljub medkulturnemu variranju uporabe istega simptoma isti simptom lahko identificiramo medkulturno in predvsem metakulturno. Toda kljub Devereuxjevi zavezanosti psihiatrični klasifikaciji psihopatologij in simptomov je njegova klasifikacija prosta rigidnih konceptov, ki so jih je uporabljali Kreapelin¹⁴ in neo-kreapelianci – te, je Devereux razglasil kot promotorje enostavnega in površnega postopka, ki temelji na statističnem produciranju odvečnih podatkov (Devereux, 1974: 128).

Na tem mestu je potrebno poudariti, da Devereuxjeva uporaba koncepta simptoma precej variira, za razliko od uporabe le-tega pri psihiatriji, kjer je njegova raba jasno začrtana in omejena. Tako Devereux uporablja koncept simptoma skladno z logiko komplementarnosti kot medkulturno edinstven fenomen, ki ga ni mogoče generalizirati, in hkrati kot metakulturno veljaven fenomen. Drugače rečeno, večsih so simptomi etnično specifična vedenja, ki jih ni mogoče prenesti v drug kulturni kontekst, kot je na primer *amok* ali zahodnjakom bolj poznana histerija, katero je Charcot opazoval v bolnišnici Salpêtrière. Medtem ko v drugih primerih, kot je npr. transvestizem, simptomi posedujejo določeno mero medkulturne veljavnosti, kljub temu da vsebina simptoma ni univerzalna (Martínez-Hernández, 2000: 136).

Zgornja zastavitev je še kako pomembna za Devereuxjevo delo. Tako zapiše: »Zakaj bi nas moralo presenetiti dejstvo, po katerem celoten set določenih psihiatričnih simptomov redko najdemo v določeni družbi, medtem ko popolnoma brezskrbno sprejmemo ugotovitev, da Eskim nikoli ne bo utrpel malarije, domačin iz Konga pa nikoli ne bo utrpel snežne slepote ali ozeblin?« (Devereux, 1974: 67).

Pri tem Martínez-Hernández opozori na nekoliko čudno Devereuxjevo diskrepanco, ko ta poistoveti simptom kot pomensko tvorbo s povsem biološkim znakom (Martínez-Hernández, 2000: 137). Omenjeno poistovetenje simptoma in znaka je

¹⁴ Emil Kraepelin (1859–1926) se je v zgodovino psihiatrije vpisal kot psihiater, ki je prvi poskušal vzpostaviti urejeno nozološko klasifikacijo duševnih motenj. Sledeč načelom objektivnosti in popolnoma predan logiki empirizma je s pomočjo deskriptivne metode skušal izdelati klasifikacijo duševnih motenj, ki bo temeljila na bioloških principih. Tako ni presenetljivo, da za Kraepelina ne obstoji ontološka razlika med *dementia praecox* in npr. organsko boleznijo, kot je sifilis. Omenjena izenačitev navidez popolnoma različnih boleznij mu je omogočila odkrivanje eksternih povzročiteljev boleznij. Vzroke za nastanek *dementia praecox* je iskal v eksternih poškodbah možganskega tkiva (Kraepelin, 1988: 34). Potemtakem ne preseneča, da je Kraepelinov model po svoji osnovni orientaciji organicističen. Drugače rečeno, pri odkrivanju vzrokov duševne motnje se je povsem osredotočil na odkrivanje možganskih okvar in drugih toksinov, ki lahko povzročijo okvaro. Pri tem ga niso zanimali moralni ali psihosocialni dejavniki, kot je na primer travma: »Zelo dvomimo, da imamo v takšnih primerih opravka s toksini in te izkušnje omogočajo domnevo, da je *dementia praecox* prav tako zastupila cerebralni korteks.« (Kraepelin, 1988: 342). Pri tem mu ključni problem predstavlja pravilna definicija tistih etioloških dejavnikov, ki so odgovorni za nastanek različnih tipov duševnih motenj. Tako je Kraepelin prepričan, da bo z odkritjem teh etioloških dejavnikov mogoče vzpostaviti temelje za znanstveno psihiatrijo, ki bi se povsem osredotočala na odkrivanje fizioloških osnov duševnih motenj (Kraepelin, 1988: 1). Prav zaradi manjkajoče etiološke vednosti si je Kraepelin zmeraj prizadeval vzpostaviti natančno (operacionalno) definicijo duševne motnje.

vsekakor v nasprotju z Devereuxjevim interesom, saj podobno kot Freud zagovarja logiko, po kateri simptomi predstavljajo poskus rekonstrukcije osebnosti skladno z logiko nezavednega (Devereux, 1974: 112). Takšna rekonstrukcija se manifestira v obliki psihičnega ali čustvenega konflikta, ki ostane prikrit in se kaže samo v simptomatski obliki. Omenjeno Devereux lepo ilustrira na primeru grizenja nohtov. Po Devereuxjevem mnenju si ljudje lahko preprosto grizejo nohte iz povsem tehničnih razlogov, saj ne vedo, da obstajajo pripomočki, kot so ščipalci za nohte, medtem ko grizenje nohtov v naši zahodni družbi predstavlja nevrotični simptom, ki predstavlja zgolj površinsko manifestacijo določenega konflikta (Devereux, 1974: 111).

V tem smislu simptomi predstavljajo zgolj metaforičen vrh ledene gore. Toda na tem mestu Devereux opozori pred nevarnostjo površnega reduciranja simptoma na zgolj površinsko tvorbo, pri kateri je potrebno odstraniti motečo površino, da uvidimo jedro problema. Tako Devereux zavrača preprosto interpretacijo, ki bi skušala deducirati strukturo latentnih delov simptoma na osnovi odstranitve manifestnega dela¹⁵. Še več, po njegovem mnenju se lahko pojavi težava, kjer histerični simptom prekriva shizofrenijo, medtem ko lahko shizofrenija maskira katero drugo bolezensko stanje (Devereux, 1974: 265). Pri tem opozori na problem hkratnega koeksistiranja različnih psihopatoloških tipov. Tako lahko tipična motnja, kot je shizoidna struktura zahodnjaške družbe¹⁶, hkrati sovпада z individualno motnjo, kot je histerija (Devereux, 1974: 265). Zato je Devereux prepričan, da se lahko v posameznem individualnem primeru duševne motnje manifestirajo tako simptomi shizofrenije kot tudi histerije, kar hkrati naveže na specifični odpor zahodnjaških

¹⁵ Na problem deduciranja strukture latentnih delov misli na osnovi odstranitve manifestnih opozarja že Freud v svojem delu *Interpretacija sanj* (Freud, 2007). Na tem mestu si je vredno podrobneje ogledati določene Freudove teze o nezavednem, ki jih formulira v omenjenem delu. Tako se pojavijo tri ključne teze: »(1.) Nezavedno tvorijo predstave, ki same po sebi niso tako iracionalne od zavestnih predstav. (2.) Nezavedne tvorbe niso tako iracionalne in nekoherentne, kot se nam navadno zdijo. (3.) Ne obstaja noben fiksni ključ, ki bi nam omogočil neposredno prevajati manifestno vsebino v latentno vsebino.« (Zupančič, 2005: 70). Tako ni presenetljivo, da se ob vprašanju razumevanja nezavednega ključna Freudova gesta kaže v prekinitvi monopola praks, ki iščejo pomen. Freud je ugotovil, da ni dovolj, če iščemo zgolj pomen predstav, ki tvorijo manifestno vsebino, saj te predstave ne posedujejo nikakršnega skritega pomena, ki bi ga bilo potrebno izbrskati (Zupančič, 2005). Omenjene predstave je potrebno obravnavati kot elemente določene asociativne verige. V tem smislu psihoanalitični proces temelji na rekonstrukciji te asociativne verige, s pomočjo katere je mogoče pridobiti koherentno pripoved latentnih misli (Zupančič, 2005: 70). Pri tem se lahko pomen določenega izkustva poveže s katerimkoli elementom situacije, v kateri je omenjeno izkustvo nastalo. Vendar ne, da bi med slednjim obstajala kakršnakoli smiselna povezava: »Druga vrsta asociacij sledi goli podobnosti besed in njihovega zvena, pa tudi zgostitvam teh asociativnih koščkov, kar lahko vodi k oblikovanju novih besed.« (Zupančič, 2005: 71). Na tem mestu naletimo na podobnost med nezavednimi tvorbami in rebusi. Logika je sledeča: če jih hočemo razumeti, se ne smemo spraševati o pomenu vsake od predstavljenih figur, temveč jim moramo obravnavati na ravni njihove ubeseditve, torej brati jih moramo kot črke oziroma kose besed: »Z eno besedo, latentne misli niso pravi (in skriti) pomen manifestnih misli, temveč so samo dejavno načelo oblikovanja slednjih. Latentne misli ne mislijo nekje zadaj, za manifestnimi mislimi, mislijo povsem na površini: formiranje manifestnih misli je modus mišljenja latentnih misli.« (Zupančič, 2005: 71).

¹⁶ Po Devereuxjevem mnenju je zahodna družba v svojih temeljih shizoidna. Omenjena struktura po njegovem mnenju izhaja in nastane zaradi vpliva določenih lastnosti, ki so značilne za *Gesellschaft*. Kljub temu Devereux tega sklepa ne pojasni s pomočjo Tönniseve teorije, temveč izhaja iz Parsonsove teorije. V tem smislu je shizoidna struktura tipična motnja, katero proizvede določena družbena struktura. Kljub temu je primerljiva z drugimi psihopatološkimi procesi (Devereux, 1974: 97).

pacientov do psihoterapije in psihiatrov, ki ignorirajo možnost hkratnega obstoja prekrivajočih ter kompleksno prepletenih osebnostnih dimenzij (Martínez-Hernández, 2000: 137).

Prav v tem kompleksnem odnosu med simptomom in psihopatologijo Devereux odkrije še več neznanek, vrednih pojasnila. Tako izpostavi, da se lahko za navidezno normalnostjo ali kot se poetično izrazi, za »prekrasno kulturno fasado« (Devereux, 1974: 261) skriva grozeča in popolnoma nepričakovana, toda resna duševna motnja. Kar na prvi pogled deluje kot povsem uravnoteženo in konsistentno z določenim kulturnim kontekstom, je sicer lahko videti normalno po obliki, vendar omenjeno nujno ne drži za funkcijo in vsebino tega, kar se kaže kot normalno (Devereux, 1974). Zgornja zastavitev nakaže ključen Devereuxjev problem in ta je, kako ločevati določene psihopatološke manifestacije med seboj, predvsem če se te tako dobro poslužujejo kulturno predpisanih scenarijev normalnosti in v tem smislu uprizorijo popolno normalnost. Omenjeno je mogoče strniti v vprašanje: če lahko simptomi različnih bolezenskih tipov koeksistirajo in manifestacije enega tipa maskirajo drug tip ter se psihopatologija lahko skriva za navidezno pojavno normalnostjo, kakšen postopek je potreben, da bi sploh lahko določili duševno motnjo? (Martínez-Hernández, 2000: 137).

Devereux se iz omenjene zagate reši s pomočjo holističnih konceptov, s pomočjo katerih lahko prikaže celotno panoramo simptomatskih form. Tako je postopek pridobivanja celostne podobe simptomatskih form primerljiv z zračno fotografijo, kjer šele celosten pogled, ki ga zagotovi ptičja perspektiva, omogoči natančno določanje posameznih partikularnih elementov reliefa. Podobno velja za simptomatske forme: šele celosten pogled opazovalcu omogoči določiti topografijo določene osebnosti, strukturo njenih psihičnih procesov, medosebnih odnosov, v katere je vpletena, in nenazadnje vedenja in simptomov, ki jih izraža: »Tako bi odkrili red med navidezno nepovezanimi elementi in razkrili logiko implicitnih konfliktov in tako nerazumljivo povrnili nazaj v razumljivo obliko.« (Martínez-Hernández, 2000: 138). Toda na tem mestu se pojavi ključno vprašanje, ali je zgoraj omenjeno skladno z nalogami antropologije.

::ZAKLJUČEK

Na tem mestu ni odvečno opozoriti, da je Devereuxjevo razumevanje simptoma povsem skladno s psihiatričnim razumevanjem, pri čemer omenjeno velja tudi za njegovo komplementarno etnopsihoanalizo. V tem smislu je ključna omejitev njegove etnopsihoanalize njena konceptualna ujetost v določanje normalnega in patološkega. Pri tem je pomen simptomov zreduciran na njihovo patološkost, katero določi psihiater ali etnopsihoanalitik, medtem ko je lokalni, torej kulturno specifični pomen simptoma, katerega bi določil antropolog, odrinjen na stran: »V tem smislu je razlika med kulturnim vedenjem in simptomom preprosto razlika med antropologijo in psihiatrijo.« (Martínez-Hernández, 2000: 138). Sicer Devereuxju ne gre očitati, da

ta neenakomerno črpa iz konceptualnega in interpretativnega antropološkega ter psihiatričnega okvirja. Nasprotno, skuša čim bolj učinkovito uporabiti oba teoretska okvirja za tolmačenje določenih simptomatskih tvorb, toda teža njegovega psihoanalitičnega šolanja ga zmerom vodi do tega, da antropologijo uporabi zgolj za razumevanje, medtem ko psihiatrijo uporabi kot sredstvo za odkrivanje predobstoječe patološke resnice (Martínez-Hernández, 2000: 138). Tako ne preseneča, da Devereux kot pristaš freudovske tradicije vselej meri na razkrivanje nezavednih psihičnih procesov in obeleževanja njihovih reprezentacij s pomenom, ki gre onkraj lokalnega konteksta, v katerem so bili ustvarjeni in izraženi. Toda kljub temu ne gre zanemariti njegovega prispevka, saj je bil eden prvih, ki je v svoje študije vključil objekte, ki so povsem tuji psihiatriji. To so seveda folklor, mitologija in sanje. Tako mu je v psihoanalitični model uspelo vpeljati antropološko raznolikost in fleksibilnost, kljub temu da je ustvaril pristop, ki v vseh pogledih prej temelji na dodajanju kakor pa na komplementarnosti. Nenazadnje njegov pristop temelji na principu segmentacije objektov analize (Martínez-Hernández, 2000: 139). Vendar je potrebno izpostaviti, da je ogromno prispeval k razumevanju kompleksnega odnosa med kulturo in posameznikom ter ob tem ni izgubil stika s klasično psihoanalitično teorijo. Če v določenih trenutkih napetost med antropologijo in psihoanalizo pri Devereuxu sproži preferiranje zadnje, le-to ni posledica pomanjkanja zmožnosti, da ga psihopatološki fenomeni ne bi presenečali, temveč je prej posledica preobčila le-teh v njegovi komplementarni etnopsihoanalizi (Martínez-Hernández, 2000).

::LITERATURA

- Benedict, R. (2008): *Vzorci kulture*. Maribor: Aristej.
- Bock, P. K. (2013): *Razmisleki o psihološki antropologiji. Stalnost in spremembe v proučevanju človeškega vedenja*. Maribor: Založba Aristej.
- Devereux, G. (1969): *Reality and Dream. Psychotherapy of a Plains Indian*. New York: New York University Press.
- Devereux, G. (1973): *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Devereux, G. (1978): *Ethnopsichoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Devereux, G. (1982): *Normal und Anormal*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Devereux, G. (1985): *Realität und Traum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Duerr, H. P. (1987): *Die wilde Seele. Zur Ethnopsichoanalyse von Georges Devereux*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dolar, M. (2003): *O glasu*. Ljubljana: Analecta.
- Eriksen, T. H. (2009): *Majhni kraji, velike teme*. Maribor: Aristej.
- Fink, B. (1995): *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press.
- Freud, S. (2007): *Die Traumdeutung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Hughes, C. (1985): »Glossary of Culture-Bound or Folk Psychiatric Syndroms.« V: Simons, R. C. in Hughes, C. (ur.): *The Culture-Bound Syndromes. Folk Illness of Psychiatric and Anthropological Interest*. Dordrecht: Reidel, str. 469–505.
- Kraepelin, E. (1988): *Lectures on Clinical Psychiatry*. New York: William Wood & Company.

- Lévi-Strauss, C. (1979): »Pythagoras in America.« V: Hook, R. H. (ur.): *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation*. London, New York: Academic Press, str. 33–41.
- Martínez-Hernández, A. (2000): *What's Behind the Symptom? On Psychiatric Observation and Anthropological Understanding*. London and New York: Routledge.
- Mead, M. (1969): »Preface.« V: Devereux, G.: *Reality and Dream. Psychotherapy of a Plains Indian*. New York: New York University Press, str. xi–xx.
- Močnik, R. (1994): »Lévi-Strauss med paradoksi antropologije. Spremnna beseda.« V: Lévi-Strauss, C.: *Rasa in zgodovina. Totemizem danes*. Ljubljana: Studia Humanitatis, str. 148–228.
- Reichmayer, J. (1995): *Einführung in die Ethnopschoanalyse. Geschichte, Theorien und Methoden*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Šterk, K. (2001): »Spremnna beseda: najsi je znanost, a v njej je metoda o naravi antropologove znanosti.« V: Gell, A.: *Antropologija časa*. Ljubljana: Študentska založba (Knjižna zbirka Koda), str. 323–337.
- Zupančič, A. (2005): ABC freudovske revolucije. V: Dolar, M. (ur.) *Problemi 7-8, XLIII*, str. 67–89.

**SLOVENSKO
FILOZOFSKO
DRUŠTVO
V LETU 2019
IN JAVNI POSVET
*MESTO ETIKE
V DRUŽBI***

**SLOVENIAN
PHILOSOPHICAL
SOCIETY
IN THE YEAR 2019
AND PUBLIC
DISCUSSION
*THE STATUS OF
ETHICS IN SOCIETY***

Gašper Pirč
**PREGLED
DELOVANJA
SLOVENSKEGA
FILOZOFŠKEGA
DRUŠTVA
V LETU 2019**

117-122

ZNANSTVENO-RAZISKOVALNO
SREDIŠČE KOPER
GARIBALDIJEVA 1
6000 KOPER
GPIRC.AF@GMAIL.COM

Slovensko filozofsko društvo januarja 2020 slavi 85. obletnico obstoja – častitljiva številka, ki ji pritiče ustrezen delovni program, ki zajema javne predstavitve, uporabne informacije za ljubitelje filozofije in posredovanje med različnimi interesi v namen podpiranja in popularizacije filozofije v Sloveniji. Sledi kronološki pregled dela v preteklem letu, s katerim želimo bralkam in bralcem približati delovanje in namen najstarejšega slovenskega filozofskega združenja.

NOVO VODSTVO IN PRVI VEČERI SLOVENSKEGA FILOZOFSKEGA DRUŠTVA

Decembra 2018 je dr. Tomaž Grušovnik postal novi predsednik društva in pričel z aktivnim delom na prenovitvi zunanjega izraza Slovenskega filozofskega društva. Kmalu sta se mu pridružila Robert Petrovič in Gašper Pirc, ki sta postavila novo spletno stran društva (<http://www.sfd-drustvo.si/>), slednji pa je tudi prevzel promocijsko dejavnost in medijski izgled društva ter z Grušovnikom pričel sodelovati pri organizaciji dogodkov in delovnem načrtu društva. Po postavitvi spletne strani v prvih treh mesecih je sledila vzpostavitev Youtube kanala, kmalu zatem pa tudi uradne Facebook strani društva.¹

Že 15. januarja 2019 je prenovljeno Slovensko filozofsko društvo organiziralo prvi javni dogodek v okviru serije “večerov Slovenskega filozofskega društva”: predstavitev knjige dr. Marka Uršiča *Shadows of Being*, na kateri se je z avtorjem pogovarjal Tadej Urbanija.

Sence, realne ali virtualne, so vselej tudi simbolne forme, ki ohranjajo »transcendenčno napetost« v veliki vesoljni »verigi bitij« – zato je ta knjiga o sencah obenem spomin na svetlobo bivanja, na Luč.²



11. februarja sledi drugi dogodek v sklopu “večerov Slovenskega filozofskega društva”: pogovor z dr. Valentinom Kalkanom ob izidu njegovega dela *Hypokri-sis – Fenomenološka interpretacija Aristotelovih epohalnih del*. Pogovor je vodil predsednik Slovenskega filozofskega društva dr. Tomaž Grušovnik.

¹ <https://www.facebook.com/Slovenskofilozofskodrustvo>

² Slovensko filozofsko društvo (2019): »Senca kot filozofska metafora: vabilo na večer Slovenskega filozofskega društva.« Povzeto 12. novembra 2019 s strani <http://www.sfd-drustvo.si/event/vecer-slovenskega-filozofskega-drustva-senca-kot-filozofska-metafora/>

Beseda »hypokrisis« že sama namiguje na hermenevitični pristop poznavalca antične grške filozofije, saj izvorno pomeni »razjasnjenje«, »tolmačenje«, »razlago«, »napoved«, »presojo«, kar je blizu besedam »hermenevika« in »interpretacija«.³

Tretji dogodek v sklopu "večerov Slovenskega filozofskega društva" je sledil 12. marca, ko se je Tadej Urbanija pogovarjal z zaslužnim akademikom dr. Tinetom Hribarjem o njegovi trilogiji *Nesmrtnost in neumrljivost*.

Še posebej je vredno izpostaviti odnos želje po nesmrtnosti do pravrednot človečnosti in človeškosti: posvečenosti mrtvih, svetosti življenja, človekovega dostojanstva in zlatega pravila, ki so bile – in še zmeraj so – izzvane, nemalokrat prav s človekovo željo po nesmrtnosti, ki se manifestira enkrat kot izključujoči monoteizem, spet drugič kot ideološki monizem.⁴

::RAZŠIRITEV DEJAVNOSTI IN DODATNI NAČINI MEDIJSKEGA SPOROČANJA



Še pred zaključkom marca je Slovensko filozofsko društvo kot soorganizator sodelovalo pri izvedbi državnega tekmovanja v znanju filozofije za gimnazije, ki je potekalo 29. marca v Novem mestu. Izmed vodstva SFD se je tekmovanja udeležil predsednik Grušovnik, ki je nadobudnim mladim filozofom izrekel dobrodošlico, poudaril pomen filozofskega mišljenja v sodobnem svetu in jim zaželel veliko uspeha pri pisanju esaja.

Ob tem je vredno opozoriti še na eno pridobitev filozofije, prvenstveno namenjene ljubiteljem filozofije izven akademskih krogov: v marcu je izšel zbornik *Dan filozofije*, pri katerem je sodeloval tudi predsednik SFD Grušovnik. Tudi o tem berivu si je moč pridobiti nekaj informacij na društveni spletni strani.

Končno pa ne smemo pozabiti niti na še en pomemben mejnik, ki je, predvidevamo, vidno pripomogel k prepoznavnosti društva in njegove dejavnosti: postavili smo Facebook stran, ki je bila hitro opažena in kjer so dejavnosti društva najbolj ažurno napovedane.

³ Slovensko filozofsko društvo (2019): »Hypokrisis – Fenomenološka interpretacija Aristotelovih epohalnih del: vabilo na večer Slovenskega filozofskega društva.« Povzeto 12. novembra 2019 s strani <http://www.sfd-drustvo.si/event/pogovor-s-prof-dr-valentinom-kalanom-ob-izidu-njegove-knjige-hypokrisis-fenomenoloska-interpretacija-aristotelovih-epohalnih-del/>

⁴ Slovensko filozofsko društvo (2019): »Nesmrtnost in neumrljivost: poročilo z večera Slovenskega filozofskega društva.« V prirejeni obliki povzeto 12. novembra 2019 s strani <http://www.sfd-drustvo.si/video-in-porocilo-z-vecera-sfd-nesmrtnost-in-neumrljivost/>



Maj je bil filozofsko izjemno pester mesec, Slovensko filozofsko društvo pa je v njem organiziralo dolgo napovedovano okroglo mizo ob 130. obletnici rojstva vplivnega filozofa Ludwiga Wittgensteina. Na dogodku, ki je potekal v Trubarjevi hiši literature, so se občinstvu predstavili poznavalci njegove misli Andrej Ule, Borut Cerkovnik, Varja Štrajn in Urh Vele.

“Ali nisem vse bolj primoran reči, da logike na koncu koncev ni mogoče opisati? Ogledati si moraš jezikovno prakso, pa jo boš videl.”

::SIMPOZIJ „MESTO ETIKE V DRUŽBI“ OB KONCU AKADEMSKEGA LETA

17. junija je za predpoletni zaključek dejavnosti pred šolskimi počitnicami sledil najbolj velikopotezen dogodek, ki ga je novo vodstvo društva organiziralo v prvem

letu aktivnosti: posvet “Mesto etike v družbi”, namenjen širši razpravi o vlogi filozofije pri razumevanju etike in načinah izražanja tovrstne jezikovne igre v sodobnem družbenem diapazonu. Posvet v soorganizaciji SFD s Slovensko matico je organiziral programski odbor, ki so ga sestavljali predsednik Tomaž Grušovnik, moderator posveta Gašper Pirc in predstavnica gostiteljev ter urednica Slovenske matice Ignacija Fridl



Jarc, na njem pa so nastopili slovenski poznavalci pritliklin etične razsežnosti družbe: Borut Ošljaj, Jernej Pisk, Janez Juhant, Smiljana Gartner, Friderik Klampfer, Vojko Strahovnik, Luka Omladič, Igor Pribac, Cvetka Hedžet Tóth, Ignacija Fridl Jarc in Marjan Šimenc.

Naj se omeni možno vodilo javne razprave s pomočjo pojma, ki so ga stari Grki poznali pod izrazom isegoria: le-ta ne ponazarja le svobode govora, pač pa tudi politično enakost, ki se razkriva v možnosti, da je posameznikov glas slišan. Ko svoboda živeti vključuje tudi svobodo udeleževanja v pomenskem javnem in političnem diskurzu, je grožnja nasilja, ki je vselej prisotna v pravni in politični stvarnosti, še najbolj nedolžna.

⁵ Wittgenstein, L. (2004): *O gotovosti*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa, str. 131 (§501).

*In takrat ne pristopimo le Mi kot brezoblična gmota za-ostalnih, pač pa Jaz in Ti, ki naju Tretji potrjuje v najinem pripoznanju.*⁶



Dogodek je bil tudi medijsko pokrit: tako si lahko ogledate zvočni posnetek posveta na spletni strani sorodnega Društva za razvoj humanistike, na Facebook strani Slovenskega filozofskega društva pa si je mogoče ogledati tudi galerijo fotografij z dogodka. V tej številki *Anthroposa* si lahko v nadaljevanju preberete zajetnejšo reportažo dogodka izpod peresa Tinkare Tihelj, čez poletje pa je tretji program Radia Slovenija (ARS) tudi pred-

vajal prispevke avtorjev s posveta. Končno pa sta v mednarodni akademski reviji *ReSearcher* Tinkara Tihelj (reportaža z dogodka v angleškem jeziku) in moderator posveta Gašper Pirc (krajši izviren članek, ki poskuša obrazložiti konceptualno in problemsko ozadje ob pripravi dogodka) pripravila sekcijo *The Status of Ethics in Society*.⁷

::SLEDENJE ZAČRTANIM SMERNICAM V NOVEM AKADEMskem LETU

Tudi v akademskem letu 2019/20 pri Slovenskem filozofskem društvu nadaljujemo z začetim delom in preizkušamo nove načine približevanja filozofije slovenski in zamejski javnosti. Tako smo 27. septembra pripravili prvi „večer Slovenskega filozofskega društva“ v tujini, ko se je Jerneju Ščeku v dvorani Narodnega doma v Trstu pridružil dr. Lenart Škof.

22. oktobra je sledila okrogla miza ob 130. obletnici Heideggerjevega rojstva z naslovom *Ime koga je Heidegger?*, kjer so se voditelju Tadeju Urbaniji pridružili sogovorniki dr. Mateja Kurir, dr. Uroš Milić in dr. Andrej Božič, do konca leta pa pripravljamo še pogovora z dr. Luko Trebežnikom v Trubarjevi hiši literature v Ljubljani in s predsednikom SFD dr. Tomažem Grušovnikom v Celovcu ter „večer Slovenskega filozofskega društva“ v Trubarjevi hiši literature v Ljubljani, kjer se bosta ob počastitvi 50. obletnice smrti Theodorja Adorna Gašperju Pircu pridružila gosta dr. Jernej Kaluža in dr. Darko Štrajn, nekdanji predsednik Slovenskega filozofskega društva. Ne smemo pa pozabiti niti na osrednjo prireditev ob Svetovnem dnevu fi-

⁶ Pirc, G. (2019): »Kaj si želimo v novem letu? O besedah, dejanjih in udomačevanju odtujenega sveta.« V: *Homopolitikus*. Prevzeto 12. novembra 2019 s strani <https://ipm.si/homopolitikus/kaj-si-zelimo-v-novem-letu/>

⁷ Tihelj, T., Pirc, G. (2019): »The status of ethics in society.« V: *Researcher - European journal of humanities & social sciences*, 2/3, Couvin (BE), str. 137–145. Elektronska verzija je dostopna na naslovu: <http://dx.doi.org/10.32777/r.2019.2.3.7>.

lozofije, ki bo v soorganizaciji Slovenskega filozofskega društva potekala 21. novembra v Kopru in na kateri bo eden izmed govorcev tudi predsednik društva Grušovnik.

V zadnjih mesecih pred nastankom tega pregleda smo objavili tudi prenovljeno stran revije *Anthropos* (<http://www.anthropos.si/>), ki izhaja pod delnim okriljem SFD, na matični spletni strani društva pa odprli novo podstran z uporabnimi nasveti za študij in aktivno ukvarjanje s filozofijo, namenjeno zlasti študentom filozofije (<http://www.sfd-drustvo.si/uporabno-gradivo/>).

Ob sklenitvi tega zapisa bi rad poudaril, da se Slovensko filozofsko društvo zavezuje, da bo tudi v prihodnje aktivno skrbelo za promocijsko dejavnost na področju humanistike in filozofije, pripomoglo k dvigu akademske pismenosti v Sloveniji ter z izdajami publikacij in organiziranjem dogodkov poizkušalo kljubovati družbenim in političnim težnjam, ki s pristopi, osnovanimi na kvantifikaciji in premočrtnosti, ter strateško govorico pogosto zapostavljajo vlogo filozofije v sodobni družbi. Prav pogovoru o tovrstni neugodni situaciji, s katero se spopada filozofija v današnjem času, je bil namenjen posvet *Mesto etike v družbi* in z le-tem povezan uvodni nagovor predsednika Grušovnika k posvetu, ki sledi v nadaljevanju tega revijalnega sklopa društva.

Gašper Pirc, 12. november 2019

Tomaž Grušovnik
**BI MORALI
POKLIC ETIKA
ZAŠČITITI?**
Uvodni nagovor
predsednika slovenskega
filozofskega društva

123-125

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

Mineva leto dni, odkar je Slovensko filozofsko društvo dobilo novo vodstvo. V tem času se je aktivnost društva povečala, ker je prejšnji model delovanja, ki je temeljil predvsem na strokovnih srečanjih in simpozijih, zamenjala usmerjenost v organizacijo javnih dogodkov, ki so zanimivi za širšo javnost. Tako smo v sodelovanju s Trubarjevo hišo literature in Mestno knjižnico Ljubljana do novembra 2019 pripravili pet dogodkov, vključno z dvema okroglima mizama, posvečenima obletnicama rojstev dveh največjih filozofov 20. stoletja, Ludwiga Wittgensteina in Martina Heideggerja, v sodelovanju z Narodno in študijsko knjižnico v Trstu pa en dogodek, ki je simbolično potekal v stavbi Narodnega doma. Kljub tej usmerjenosti, v kateri odmeva miselnost Lojzeta Potokarja, prvega tajnika SFD, ki je kot enega izmed pomembnih smotrov društva omenil »oživljanje in gojenje smisla za filozofijo«, pa se društvo seveda ni hotelo kar odpovedati organizaciji bolj strokovno naravnanih srečanj, zato smo v sodelovanju s Slovensko matico v juniju 2019 pripravili posvet z naslovom »Mesto etike v družbi«.

Osnovna ideja posveta je bila preučiti, ali je skrb nekaterih, da je filozofija neupravičeno potisnjena ob rob, kadar je govora o etiki, upravičena? Pogosto lahko namreč slišimo, da predmete, povezane z etiko (kakršen je tudi denimo predmet Državljska vzgoja), v osnovnih šolah učijo najrazličnejši učitelji. Na fakultetah je stanje podobno in med nosilci v osnovi etičkih predmetov lahko zasledimo vse od teologov do pravnikov, pa tudi čistih naravoslovcev. Stanje v etičkih komisijah se zadnje čase sicer izboljšuje, saj so vanje v čedalje večji meri vključeni filozofi, a še zmeraj se zdi, da bi jih v vrstah tovrstnih presojevalcev lahko bilo več. Podobno je s pisanjem etičkih kodeksov: le-te lahko namreč piše kdorkoli, ki si za to vzame čas. Udeleženci simpozija smo tako v debatah po referatih in med odmori ugotavljali, da je tovrstno stanje očitno resnično in da seveda predstavlja veliko težavo.

Pomislimo namreč, kako bi v družbi zavreščalo, če bi kar kdorkoli, ki bi imel čas, sestavil evakuacijski načrt, se lotil zahtevne operacije pacienta, razsojal o pravici, predpisoval recepte za antidepresive ... Želim reči, da je srž zgoraj opisanih težav v tem, da imajo ljudje občutek, kot da se lahko vsak enako kompetentno ukvarja z etiško problematiko, ne da bi vedeli (ali pač hoteli pripoznati), da je etika primarno filozofska disciplina, ki ima za sabo tisočletja dolg razvoj, ki je seveda postregel z določenimi teorijami in metodologijami, mimo katerih ne moremo, kadar želimo strokovno presojati moralne probleme. Tako se torej zdi, kot da je filozofiji to, kar je družbi najvrednejše – namreč etika –, iztrgano in prisvojeno s strani drugih strok in »strokovnjakov«, pri čemer se potem vzvratno s prstom kaže na filozofijo, češ da je »nekoristna« in »nepotrebna«. Ne samo, da takšno početje ni pošteno, dolgoročno je zelo slabo, saj lahko prispeva k ukinjanju filozofije, pri čemer bodo tradicionalne discipline, ki so pripadale filozofiji, prevzele druge stroke, ki pa so manj usposobljene za refleksijo na teh področjih. Podobno, kot da bi vse strojevodje mirno zamenjali z vozniki tovornjakov, ker imajo domnevno železnice »izgube«.

Ena od idej, ki sem jih zato kot predsednik SFD skušal provokativno lansirati, je bila zamisel, da bi poklic filozofa-etika zaščitili. To bi pomenilo, da nobena etiška

komisija ne bi mogla biti veljavno sestavljena brez vsaj enega filozofa v svojih vrstah (ali pa celo deleža filozofov), podobno bi pa veljalo tudi za etiške kodekse, ki bi jih morali pregledati etiki, če naj bi le-ti imeli dovoljenje za uporabo in posledično veljavo. Nič drugače ne bi bilo s predmeti in tečaji (zadnje čase so še posebej v modi t. i. »tečaji znanstveno-raziskovalne integritete«): tudi ti se ne bi smeli izvajati in tečajnikom obljubljeni certifikatov, če jih ne bi vsaj v določenem deležu so-izvajali filozofi-etiki. Tukaj seveda ne bi šlo za to, da bi filozofi iz moralnega presojanja izrili vse ostale. Nasprotno: ostali strokovnjaki bi nujno ostali del moralnega presojanja, le filozofi bi vanj morali biti vključeni, če naj bi bilo kredibilno, podobno kot naročniki niso izključeni iz načrtovanja svojih hiš, le načrti niso veljavni, če jih ne izriše arhitekt.

Seveda se ob taki zahtevi poleg povsem praktično-lobistično-političnega vprašanja, kako jo uresničiti, zastavi še neko drugo: ali imamo v Sloveniji v tem trenutku sploh na voljo kak študijski program filozofije, ki bi študente usposobil za tovrstne naloge etika? Žal se zdi, da je odgovor na to vprašanje negativen. Vsaj sam moram reči, da je v tem pogledu – žal – moja izobrazba na dodiplomskem študiju v tem smislu bila toliko pomanjkljiva, da si po zaključenem študiju nikakor ne bi upal sestiti v kakšno etiško komisijo ali pomagati sestaviti etiški kodeks. Je to potem nekaj, kar bi morali popraviti? Smo filozofi zmožni nase prevzeti takšno odgovornost in konec koncev premoči tudi takšno slovo, da bi vsem paradigmatskim razlikam navkljub sestavili študijski program, ki bi usposabljal za kaj takega?

Gre za vprašanja, ki so se mi odpirala ob robu posveta in moram reči, da nanje (še) ni zadovoljivega odgovora. Vsekakor pa se zdi, da se nekaj podobnega kot z etiko, ki si jo lastijo vsi, ki se počutijo poklicane, da razsojajo o moralnih problemih, dogaja s t. i. »kritičnim mišljenjem«. Tudi predmete iz tega področja učijo najrazličnejši profili, kot da bi res držala tista Descartesova zbadljivka, po kateri glede ene stvari vsi menijo, da jo posedujejo v dovoljšni, celo največji meri: namreč pamet. A tudi tukaj se zdi, da ni prav, če kritično mišljenje, ki je v bistvenem del logike in s tem filozofske metodologije, kar tako prepustimo drugim strokam oziroma iz njega izločimo filozofe. Zaradi tega imamo namen junija 2020 organizirati strokovni posvet na temo »Mesto kritičnega mišljenja v družbi«, ki bo nagovarjal ta problem analogno, kot je prejšnji etiškega, in morda vrgel novo luč na oba.

izr. prof. dr. Tomaž Grušovnik, predsednik SFD

Tinkara Tihelj
**POROČILO
S POSVETA
“MESTO ETIKE
V DRUŽBI”**

127-130

GOSPOSKA ULICA 4
1000 LJUBLJANA
TINKARA.TIHELJ@GMAIL.COM

V ponedeljek, 17. 6. 2019, je v dvorani Slovenske matice potekal posvet na temo *Mesto etike v družbi*. Dogodek sta pripravila Slovensko filozofsko društvo in Slovenska matica. S svojimi prispevki so na posvetu sodelovali številni slovenski univerzitetni profesorji filozofije in drugi povabljeni govorniki, ki se ukvarjajo z etičnimi temami. To so: *Borut Ošljaj, Jernej Pisk, Janez Juhant, Smiljana Gartner, Friderik Klampfer, Vojko Strahovnik, Luka Omladič, Igor Pribac, Cvetka Hedžet Tóth, Ignacija Fridl Jarc in Marjan Šimenc*. Moderator posveta je bil *Gašper Pirc*.

Kot prva je zbrane nagovorila gostiteljica, urednica Slovenske matice Ignacija Fridl Jarc, ki je poudarila, da v nasprotju s tem, kar se mnogokrat sliši/izpostavi, etika ni v krizi ter da je posvet namenjen temu, da se o etiki sprašuje na afirmativni način. V imenu Slovenske matice je dodala, da so njeni prostori pravo mesto za posvet, saj je Slovenska matica založba, ki najbolj skrbi za izdajanje filozofskih del tako svetovnih kot domačih filozofov.

Naslednji uvod v posvet je naredil Tomaž Grušovnik (predsednik Slovenskega filozofskega društva), ki je poudaril, da si društvo prizadeva tudi za popularizacijo filozofije in da je namen posveta odgovoriti na vprašanja »*Kaj imamo filozofi za dati družbi?*« in »*Kakšno je mesto etike v družbi?*«, to pa zato, ker danes nastaja poplava diskurzov o etiki (pišejo se raznovrstni etiški kodeksi), kjer filozofov skorajda ni zraven, kar vodi do vprašanja: »*Ali bi filozofi morali zaščititi etiko kot tradicionalno filozofsko disciplino?*« Tovrstno povpraševanje je podano že v Platonovem dialogu *Protagora*, kjer se pojavlja vprašanje, ali obstaja strokovnjak za učenje kreposti.

Uvodni del je zaključil moderator Gašper Pirc, ki je pozval udeležence naj bo vodilo javne razprave grški pojem *isēgoría*, ki predpostavlja svobodo govora, ki tudi vključuje politično enakost, torej možnost, da je posameznikov glas slišan.

Sodelujoči so predstavili prispevke v treh sklopih.

V okviru prvega sklopa je imel prvi prispevek z naslovom "Mnoštvo moral in odsotnost etike" Borut Ošljaj. Opozoril je na razliko med moralo in etiko, pri čemer je izraz morala razumel kot nanašajoč se na praktična pravila, izraz etika pa na presojo ravnanj, zaradi česar je etika teorija morale. Zagovarjal je tezo, da je mesto etike prazno, kajti ni ene same etike, ki bi prevladala nad drugimi.

Naslednji prispevek z naslovom "Vpliv športa na položaj etike v sodobni družbi" je predstavil Jernej Pisk. Šport je predstavil kot fenomen, ki ne more mimo etike, kajti športno obnašanje mora biti vselej etično.

"Nujnost in težave dialoga o etiki" je bil naslov prispevka teologa na posvetu, Janeza Juhanta. Njegova teza je bila, da je etika nujna, kajti človek je po naravi dialogsko bitje, dialog pa predpostavlja sodelovanje z drugimi. V današnji (slovenski) družbi naj bi bil dialog omejen in manjkala naj bi mu vrednota resnice.

Smiljana Gartner je govorila o "Strokovnjakih in izvedencih za etiko." Začela je z vprašanjem: »*Ali lahko matematiko v šolah poučuje na primer biolog?*« in nadaljevala z: »*Ali lahko etiko poučuje vsak, ki si malo prebere Wikipedijo?*« Njuna podlaga se razkriva v tretjem vprašanju: »*Kaj je tisto, kar naredi nekoga za strokovnjaka?*« Njen odgovor, da je nekdo strokovnjak na nekem področju, če ima neka višja spoznanja

s tega (istega) področja – če je na primer sposoben prepoznavati in videti vzorce in če se mu pri tem porajajo mnoga vprašanja. Hkrati je razlikovala med pojmom 'biti strokovnjak' in 'imeti sloves strokovnjaka'.

Drugi sklop je začel Friderik Klampfer s prispevkom "Realen domet filozofske etike – nekaj grenko-sladkih spoznanj." Opozoril je predvsem, da je racionalna argumentacija – kakršna naj bi bila tudi etična argumentacija – v določenih primerih neučinkovita.

Naslednji govorec, Vojko Strahovnik, je govoril o "Etiki in šoli." Šole naj bi bile naravni centri spodbujanja vrednot in po njegovem mnenju učeči učitelji na šolah lahko učijo tudi etiko (vendar ne na način predavanj). Na primer pri športni vzgoji bi učitelj igro košarke priredil na način, da bi nekaterim učencem podal navodila, naj kršijo osnovna pravila košarke, pri čemer bi po koncu igre vsi skupaj na podlagi empiričnih dejstev ugotovili, da je kršenje pravil moralno napačno.

Teza Luke Omladiča ("Novi razvoji etike robotike in umetne inteligence") je bila, da bi pri načrtovanju robotskih tehnologij etika morala postati integralni del samega robotskega inženirstva.

Igor Pribac je skušal odgovoriti na vprašanje "Če je zdravniška etika od zdravnikov, je poslovna etika od poslovnežev?" To vprašanje se zastavlja, ker je za današnje obdobje značilno vznikanje etičnih kodeksov. Zagovarjal je tezo, da je etika primarno filozofska disciplina in da bi jo iz tega razloga morali filozofi tudi zaščititi. Vpeti bi morali biti v pisanje in sprejemanje etičnih kodeksov ter v delovanje etičnih komisij. Opozoril je na problem nepluralnosti Komisije za medicinsko etiko RS, v kateri sta kar dve tretjini zdravnikov, kar je v neskladju s priporočili UNESCA in prakso referenčnih držav.

Tretji sklop je začela Cvetka Hedžet Tóth z "Etika – postmodernistični patos." Spomnila je na besede Jürgena Habermasa, ki je dejal, da je solidarnost drugo pravičnosti. Pravičnost pa pomeni etiko.

"Etični temelji demokracije v antiki in danes" je bil prispevek Ignacije Fridl Jarc. Izpostavila je iluzijo, da bi se pravičnost [*dike*] morala izkazovati v zakonodaji. Etika naj bi se tako izkazovala v zakonodaji.

Posvet je s prispevkom "Filozofija z otroki in moralna vzgoja" zaključil Marjan Šimenc. Opozoril je na pogosto prezrto vejo filozofije, in sicer filozofijo za otroke. Ta predstavlja odmik od 'tipičnih' filozofskih tradicij, ki so trdile, da otroci še niso zreli za filozofijo. Filozofija za otroke bi potekala na način, pri katerem bi učitelj skozi učne ure skupaj z učenci raziskoval vrednote. Slednje bi zlahka uresničili v praksi v okviru že obstoječega predmeta *Državlјanska in domovinska kultura ter etika*.

Sledila je zaključna razprava, v kateri so gostje skupaj z organizatorji prišli do nekaj skupnih ugotovitev. Vsi so se strinjali, da je etika po svojem bistvu filozofska in da smo jo zato filozofi dolžni zaščititi. Etika naj bo predavana s strani filozofov, kajti le filozofi posedujejo ustrezen normativni aparat, ki ga zahteva etični diskurz.

Pri tem je treba poudariti, da je etika zmožna dialoga z ostalimi disciplinami, problem se pojavi le takrat, ko jo discipline hočejo prevzeti in narediti za svojo. Etika je neodvisna, a hkrati sposobna povezovanja.

Vsesplošen konsenz je dosegla tudi ideja, da se uvede pojem etike v izobraževalni proces (na primer s seminarji za zdravnike o zdravniški etiki in z uvedbo etičnih vsebin v šolski učni predmet *Državlјanska in domovinska kultura ter etika*).

Za konec je treba poudariti, da je posvet po dolgem času združil filozofe različnih filozofskih tradicij, filozofe prijateljskih univerz in teologa.

**NAVODILA
AVTORJEM**

133-136

Časopis *Anthropos* zavzema mesto osrednje slovenske znanstvene revije za interdisciplinarno in transdisciplinarno povezovanje humanistike in družboslovja ter njenih jedrnih strok, predvsem filozofije in psihologije. Pri tem revija ohranja in spodbuja tudi dialog z drugimi disciplinarnimi področji, npr. naravoslovjem, medicino idr. V svoji vsebinski usmeritvi revija objavlja in bo objavljala vrhunske domače in mednarodne znanstvene izsledke s področja filozofije in psihologije, drugih humanističnih, družboslovnih strok ter še zlasti znanstvene prispevke, usmerjene k interdisciplinarno ali transdisciplinarno obravnavanim aktualnim tematikam, ki presegajo disciplinarne okvire in vključujejo vsa znanstvena in strokovna področja. Jedro revije predstavljajo izvirni znanstveno raziskovalni članki iz omejenih področij (tako empirični kot teoretsko pregledni). *Anthropos* je uradni časopis Slovenskega filozofskega društva in Društva psihologov Slovenije.

Predloge prispevkov je treba poslati po elektronski pošti na naslov: anthropos@guest.arnes.si. Uredništvo po prejemu elektronske verzije avtorja po elektronski pošti obvesti o prejemu prispevka, ki gre v recenzentski postopek. Avtor je o sprejemu ali nesprejemu prispevka v objavo praviloma obveščen v času 3 mesecev po prejemu članka. V istem času avtor prejme elektronsko pismo, v katerem ga uredništvo obvesti o morebitnih nujnih in priporočenih popravkih, po potrebi se od avtorja zahteva vnovičen jezikovni pregled besedila. Avtor mora vrniti popravljen prispevek v roku 7 dni. Po objavi prispevka avtor prejme 1 izvod časopisa na domači ali delovni naslov in separat prispevka v elektronski obliki na elektronski naslov.

Uredništvo članek opremi tudi z UDK vrstilcem, prispevki pa so razvrščeni v naslednje kategorije:

- *Izvirni znanstveni članek* vsebuje izvirne rezultate lastnih raziskav, ki še niso bili objavljeni. Članek je recenziran. Avtor se z izjavo obvezuje, da prispevka ne bo objavil drugje.
- *Strokovni članek* prikazuje rezultate strokovnih raziskav. Tudi ti prispevki so recenzirani in avtor se z izjavo obveže, da prispevka ne bo objavil drugje.
- *Pregledni članek* imajo značaj izvirnih del. To so natančni in kritični pregledi literature iz posameznih zanimivih strokovnih področij.
- *Poročilo* vsebuje krajše znanstvene informacije o zaključenih raziskovanjih ali kratek opis strokovnih in znanstvenih srečanj. Taki prispevki naj vsebujejo od 3000 do 7500 znakov.
- *Strokovna recenzija* predstavlja znanstvenokritično ovrednotenje relevantnih objavljenih znanstvenih knjig. Prispevki naj vsebujejo od 3000 do 7500 znakov.

Prispevki so lahko napisani v slovenskem ali v enem od svetovnih jezikov. Obsegajo lahko do 2 avtorski poli (60.000 znakov) in morajo biti pregledno strukturirani, po potrebi tudi z vmesnimi naslovi. Naslov (in podnaslov, kadar je to potrebno) prispevka mora jasno odražati njegovo vsebino.

::NASLOVNA STRAN TIPKOPISA NAJ VSEBUJE:

- naslov in podnaslov prispevka v izvirnem jeziku in prevodu v tuj jezik
- ime in priimek avtorja, avtorjeve nazive in akademske naslove, ime in naslov inštitucije, kjer je zaposlen oz. domači naslov
- povzetek v slovenščini in enem od svetovnih jezikov, dolžina do 120 besed, s ključnimi besedami v slovenščini in tujem jeziku, do 7 ključnih besed (enako velja, če je prispevek napisan v tujem jeziku)

- Prevod naslova prispevka v tuj jezik
- na dnu strani naslednjo izjavo: »Prispevek ni bil oddan v objavo drugje v identični ali podobni obliki, niti ne bo v prvih treh mesecih po oddaji na uredništvo časopisa *Anthropos*.«

::NASLEDNJA STRAN TIPKOPISA NAJ VSEBUJE:

- naslov in podnaslov prispevka
- povzetek v slovenščini s ključnimi besedami

Naslov in podnaslovi so tipkani **polkrepko**, naslovi knjig v *kurzivi*, naslovi člankov z uporabo »dvojnih navednic«. Odstavkov se ne ločuje s prazno vrstico. Za označitev novega odstavka se uporablja tabulatorski zamik v desno. Grafično oblikovanje (slog, okviri, številčenje strani) se ne uporablja. Glavno besedilo je napisano v pisavi Times New Roman v velikosti 12, sprotne opombe pisavi Times New Roman v velikosti 10. Vsebinske opombe se navajajo na sproti način pod črto, ravno tako bibliografski navedki, če citat presega 40 besed (glej tipske primere spodaj). Če citat ne presega 40 besed, so bibliografski podatki vključeni med besedilo v skrajšani obliki na koncu citata (Veber, 1999: 12). Vsa citirana literatura mora biti s popolnimi podatki navedena na koncu članka v poglavju »Literatura«. Bibliografske navedbe morajo biti razvrščene po abecedi avtorjev ter po letu izdaje, kadar gre za več del istega avtorja, omejiti pa se morajo na tista besedila in avtorje, ki v prispevku služijo kot neposredna referenca. Posamezne tipe bibliografskih virov navajamo na naslednji način:

::KNJIGA

Nietzsche, F. (2005): *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.

::ZBORNİK

Vogrinc, J., Rošker S., J. in Saksida, A., (ur.) (2000): *Prestop: Spominski zbornik Iztoka Saksida-Saxa*. Ljubljana: ZIFF.

::ZBORNİK, PRISPEVEK

Held, K. (1997): »Grundbestimmung und Zeitkritik bei Martin Heidegger.« V: **Papenfuss, D. in Pöggeler, O. (ur.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers***. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, str. 31-57.

::ČLANEK V REVIJI:

Barbarić, D. (1997): »Človek v noči.« V: *Phainomena*, VI/19-20, Ljubljana: Nova revija, str. 126-144.

::INTERNETNI PRISPEVEK

Fredrickson, B. L. (2000): »Cultivating positive emotions to optimize health and well-being.« V: *Prevention & Treatment*, 3, Article 0001a. Povzeto 20. novembra 2000 s strani <http://journals.apa.org/prevention/volume3/pre0030001a.html>.

::Za bibliografske navedke v opombah uporabljamo naslednjo tipologijo:

Descartes, R. (1988): *Meditacije*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 34-35.

Barlow, D. H. & Lehman, C. L. (1996): »Advances in the psychosocial treatment of anxiety disorders.« V: *Archives of General Psychiatry*, 53, str. 730.

Prav tam, str. 45.

Prispevke, ki ne bodo ustrezali omenjenim kriterijem, bo uredništvo prisiljeno zavrni. Uredništvo tipkopisov ne vrača.

**INSTRUCTIONS
FOR AUTHORS**

137-139

Anthropos journal is the leading Slovenian scientific journal of interdisciplinary and trans-disciplinary orientation, bringing together human and social sciences, with philosophy and psychology as its core disciplines. The journal also encourages dialogue with other scientific fields, such as natural sciences, medicine etc. It publishes top national and international original scientific research results from the field of philosophy, psychology and other human and social sciences, and especially scientific contributions of interdisciplinary orientation, keeping up with relevant scientific research in Slovenia and around the world. *Anthropos* is the official journal of the Slovenian Philosophical Society and Psychological Society of Slovenia.

Authors should send their proposal to the editorial email address: anthropos@guest.arnes.si.

After receiving the electronic version of the proposed contribution, the editorial board sends author an e-mail confirming the submission of contribution, which then enters the review process. Author is informed of the reviewers' decision in up to 3 months after submission. Author is requested to do the proofreading of the text if contribution fails to meet the layout and language quality standards. The author's response, with or without corrections, should be sent within 7 days. After publication, one issue of journal is sent to author's surface address, as provided on the first page of proposed contribution, and an electronic offprint to the provided electronic address.

Contributions can be written in Slovene or any major foreign language, and should not exceed 10.000 words (60.000 characters).

::THE FIRST PAGE SHOULD CONTAIN:

- title and subtitle of contribution (with translation into a major foreign language)
- name(s) of author(s), surface and email address
- a 100-120 word abstract in Slovene or any major foreign language, a list of up to 7 key words in Slovene or foreign language
- Statement of exclusive submission at the page bottom: "This paper has not been submitted elsewhere in identical or similar form, nor will it be during the first three months after its submission to *Anthropos*."

::THE SECOND PAGE SHOULD CONTAIN:

- title and subtitle of contribution
- abstract and key words

The title (and subtitle, if necessary) is written in **bold type**, book titles in *italics* and article titles within "double quotation marks". No blank lines between paragraphs are to be applied. New paragraphs are introduced by shifting the left margin to the right (using the TAB key). Graphic design (style, framing, edges, pagination etc.) should not be applied. Uniform font style is used throughout the text (Times New Roman), the font size for the main body of the text is 12 and for footnotes 10. For notes, footnotes should be used; the same applies for quotation references, if quotation exceeds 40 words (see examples below). Otherwise, the "author-date" style of referencing should be used in the main body of the text by inserting the author surname, year of publication and page number in brackets at the end of quotation (Nietzsche, 1992: 31). Entire bibliography should be listed in alphabetical order and according to the year of publication (if more works by the same author are

listed) at the end of contribution under the heading “Literature”, and should be limited to the scope of works directly referred to in text. Bibliography at the end of text should be put down according to the rules applied in the examples listed below, and organized alphabetically:

::BOOK, AUTHORED

Husserl, E. (1970): *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Chicago: Northwestern University Press.

::BOOK, EDITED

Felner, R. D., Jason, L. A., Moritsugu, J. N. & Farber, S. S. (Eds.) (1983): *Preventive psychology: Theory, research and practice*. New York: Pergamon Press.

::BOOK, CHAPTER

Held, K. (1997): »Grundbestimmung und Zeitkritik bei Martin Heidegger.« In: Papenfuss, D. in Pöggeler, O. (Eds.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, pp. 31-57.

::JOURNAL ARTICLE

Elliot, A. J. & Thrash, T. M. (2002): “Approach-Avoidance Motivation in Personality: Approach and Avoidance Temperaments and Goals.” In: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 82, No. 5, pp. 804-818.

::DISSERTATION

Trent, J.W. (1975): *Experimental acute renal failure*. Dissertation, University of California.

::INTERNET PUBLICATION

Seligman, M. E. P. (1998): “Positive psychology network concept paper.” Retrieved June 22, 2000 from <http://www.positivepsychology.org/ppgrant.htm>

::For quotation references in footnotes, the style of the following examples should be followed:

Descartes R. (1989): *The Passions of the Soul*. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 18-19.

Barlow, D. H. & Lehman, C. L. (1996): »Advances in the psychosocial treatment of anxiety disorders.« In: *Archives of General Psychiatry*, 53, p. 730.

Ibid, p. 45.

Editorial board will not accept contributions that fail to meet the required criteria. Manuscripts are not to be returned.

