

DRUŽBOSLOVNE RAZPRAVE

DR

letnik **XXIII** številka **56** december **2007**

Slovensko sociološko društvo, Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani
ISSN 0352-3608 UDK 3

DRUŽBOSLOVNE RAZPRAVE

DR

letnik **XXIII** številka **56** december **2007**

Slovensko sociološko društvo, Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani
ISSN 0352-3608 UDK 3

Revijo izdajata Slovensko sociološko društvo in Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani. / Published by the Slovenian Sociological Association and the Faculty of Social Sciences at the University of Ljubljana.

Urednika / Editors

Brina Malnar
Ivan Bernik

Uredniški odbor / Editorial board

Karmen Erjavec	Monika Kalin Golob
Danica Fink Hafner	Franc Mali
Sergej Flere	Lucija Mulej (recenzije knjig / book reviews)
Milica Antić Gaber	Gregor Petrič
Valentina Hlebec	Mateja Sedmak
Dejan Jontes (recenzije knjig / book reviews)	Ivan Svetlik

Jezikovno svetovanje / Language editors

Nataša Hribar
Nataša Logar
Tina Verovnik

Spletna stran / Web page

Matej Kovačič

Trženje / Marketing

Vesna Dolničar

Bibliografska obdelava / Bibliographical classification of articles

Janez Jug

Svetovalni uredniki / Advisory editors

Nina Bandelj, University of California, Irvine
Ladislav Cabada, University of West Bohemia, Pilsen
Sonja Drobnič, University of Hamburg
Thomas Luckmann, Prof. Emeritus, University of Konstanz
Katarina Prpić, Institute for Social Research in Zagreb
Zlatko Skrbiš, University of Queensland
Zala Volčič, University of Queensland

Oblikovanje naslovnice / Cover design: Amir Muratović

Prelom / Text design and Typeset: Polona Mesec Kurdija

Tisk / Print: Birografika BORI, Ljubljana

Naklada / Number of copies printed: 360

Naslov uredništva / Editors' postal address

Revija Družboslovne razprave, Brina Malnar, Fakulteta za družbene vede,
Kardeljeva pl. 5, SI-1000 Ljubljana
Tel. / Phone: (+386) 1 5805287, faks / Fax: (+386) 1 5805104
Elektronska pošta / E-mail: brina.malnar@fdv.uni-lj.si
Spletna stran / Internet: <http://www.druzboslovnerazprave.org/>

Revijo sofinancira / The Journal is sponsored by

Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije / Slovenian Reserach Agency.

Letna naročnina (3 številke) / Annual subscription (3 issues):

individualna naročnina / individual rate: 25 EUR; za organizacije / institutional rate: 50 EUR; za študente in brezposelne / students and unemployed discount rate: 16 EUR; cena posameznega izvoda / single issue rate: 16 EUR. Za člane Slovenskega sociološkega društva je naročnina vključena v društveno članarino. / The annual Slovenian Sociological Association membership fee includes the journal's annual subscription rate. Družboslovne razprave je mogoče naročiti na naslovu uredništva ali na spletni strani revije. / Subscription requests can be sent to the editors' postal address.

Družboslovne razprave so abstrahirane ali indeksirane v / Družboslovne razprave is abstracted or indexed in: COBIB.SI, CSA Sociological Abstracts, CSA Social Services Abstracts, CSA Worldwide Political Science Abstracts, Current Abstracts, SocINDEX, TOC Premier.

Kazalo

ČLANKI

Ali je votlost značilnost vernosti na Slovenskem? Sergej Flere, Rudi Klanjšek	7
Predsednik za novo dobo: religiološka analiza Drnovškovega obrata Aleš Črnič	21
Sodobne aplikacije teorije racionalne izbire na področju sociologije religije Miran Lavrič	39
Sprememba neplačanega reproduktivnega dela v plačano zaposlitev: rezultati pilotnega preizkusa Majda Hrzenjak	57
Skrbstvene aktivnosti moških v družinskem življenju Živa Humer	75
Transfer znanja in socialni kapital v družbi znanja Blaž Lenarčič	91

RECENZIJE KNJIG

Frank Schirrmacher: Zarota metuzalemov. <i>Marija Zidar</i>	111
Karmen Erjavec in Melita Poler Kovačič: Kritična diskurzivna analiza novinarskih prispevkov. <i>Andreja Vezovnik</i>	113
Marjan Smrke: Družbena mimikrija. <i>Alem Maksuti</i>	115
Franc Mali: Epistemologija družbenih ved: razlaga in razumevanje. <i>Tina Kogovšek</i>	117
Primož Šterbenc: Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti. <i>Mitja Durnik</i>	119

ABSTRACTS AND TABLE OF CONTENTS	125
--	-----

ČLANKI

Sergej Flere, Rudi Klanjšek

Ali je votlost značilnost vernosti na Slovenskem?

POVZETEK: Na podlagi podatkov Svetovne raziskave vrednot (1999–2001), podatkov popisa prebivalstva iz let 1991 in 2002 ter primerjalne raziskave študentske populacije, izvedene leta 2005 na vzorcih iz štirih verskih okolij, smo proučili kazalnike vernosti na Slovenskem. Iz rezultatov študije izhaja, da je vernost Slovencev v evropskem merilu podpovprečna in da so družbeni pritiski na vernost v slovenskem okolju majhni. Čeprav nekoliko pod normativnim povprečjem, se je molitev izkazala kot najbolj razširjena oblika prakticiranja vernosti slovenskih katoličanov. Lojalnost do verske ustanove je pri slovenskih katoličanih manjšinski pojav, zlasti ko gre za oceno njene ustreznosti današnjemu času. Glede verske motivacije prevladuje odsotnost tako intrinzične kot ekstrinzične motivacije, v čemer so slovenski katoličani nasprotje bosanskim muslimanom. Izstopa tudi nepripravljenost slovenskih vernikov na žrtvovanje in podobna dejanja, ki naj bi ugajala bogu. To velja tudi, če opazujemo zgolj tiste, ki so sebe opredelili za zelo verne – tudi ti opazno zaostajajo v pripravljenosti na žrtvovanje za sicer drugo najnižje pripravljeno skupino, tj. skupino srbskih pravoslavnih.

KLJUČNE BESEDE: vernost, ekstrinzična in intrinzična vernost, verska konsekvantnost, Slovenija, verska votlost

1 Problem

Vernost je kompleksen pojav. Vsebuje številne prvine, ki jih je mogoče ločevati na podlagi različnih meril. V tem kontekstu se večkrat omenja pristnost verskih motivov, orientacij, konsekvantnost ipd., ki skušajo razkriti oziroma pojasniti ozadje vzgibov za versko delovanje ali mišljenje.

V prispevku bosta uporabljeni in zato predstavljeni dve klasifikaciji, uveljavljenost katerih je mogoče prepoznati po njuni sistematičnosti in možnosti globinskega vpogleda v na tem mestu obravnavani problem.

Prva je klasifikacija komponent vernosti Glocka in Starka (Glock in Stark 1968), ki vsebuje naslednje elemente: 1. nazori, sprejemanje dogmatike; 2. obredje in druga vedënja; 3. védenja in seznanjenost; 4. izkušnje svetega in 5. posledičnost (konsekvantnost) – izvajanje verskih načel v vsakdanjem življenju.¹ Ta klasifikacija bo upoštevana

1. Kasneje je bila opuščena komponenta št. 2., ki se ni empirično potrdila kot ločena v razmerju do komponente št. 1.

v nakazovanju vernosti in obrednosti ter zlasti v razdelku, namenjenem verski konsekvenci.

Druga klasifikacija je Allportova (Allport 1950; Allport in Ross 1967). Allport je ločil intrinzične in ekstrinzične verske motivacije. Prvi tip motivacije izhaja iz doživetja, po katerem je verniku njegova vernost cilj, tj. da »ta svojo vernost živi«, uresničuje in je kot taka glavna motivacija v njegovem življenju. Drugi tip je instrumentalen: vernost je sredstvo za doseg bodisi psiholoških ciljev (kot sredstvo za ublažitev ali preseganje psiholoških frustracij, nezadovoljstva, motenj) bodisi družbenih ciljev (prevlada družbene osame, pomanjkanje družbenega vpliva) (Allport in Ross 1967). Z drugimi besedami, Allportova klasifikacija implicira: a) da nekateri verniki v svojo vernost ne vstopajo iz zunajverskih nagibov, da je vera cilj sama sebi, da vernost motivira kot osrednja vrednota (intrinzična vernost) in b) da drugi prek svoje vernosti rešujejo svoje psihološke in družbene probleme, pri katerih jim vernost služi kot sredstvo za premagovanje psiholoških težav in družbene osame ter pomanjkanja družbene moči (ekstrinzična vernost) (Allport in Ross 1967). Posledično naj bi bila ekstrinzična vernost z mentalnim zdravjem povezana negativno, intrinzična pa pozitivno (Baker in Gorsuch 1982; Bergin, Masters in Richards 1987), pa čeprav so kasnejše raziskave ugotovile, da ta razmerja niso tako trdna in jasna. Še več, nekatere študije so nakazale, da je intrinzična vernost lahko povezana s predsodki (Griffin, Gorsuch in Davis 1987; McFarland 1989), avtoritarnostjo (Kahoe 1977), togo miselnostjo, dogmatizmom in celo družbeno zaželenostjo (Batson in Ventis 1982).

Raznovrstnost možnosti aplikacije je povzročila, da je koncept verske orientacije postal prevladujoč v medkulturnem proučevanju verske motivacije, psiholoških izvorov vernosti in vernosti nasploh. Hiter pregled razkrije, da se študije nanašajo na različne ravni družbene analize, kot tudi na različna okolja, vključno z neameriškimi in neprotestantskimi vzorci: Socha, Brewczynski in Macdonald (1999) so proučevali poljske katoličane; Tapanya, Nicki in Jarusawad (1997) tajske budiste; Ghorbani in dr. (2000) ter Watson in dr. (2002) iranske muslimane; Kaldestad (1992) ter Kaldestad in Stifoss - Hanssen (1993) norveške protestante (1993); Elbedour ter Bensen in Maruyama (1993) pa Palestince.

Kljub široki uporabi koncepta npr. Hill in Hood (1999) v svoji metaanalizi pišeta, da »ima Allportova skrivnostna popularnost pri raziskovalcih verstav več opraviti z njegovim apostolskim slovesom kot pa s konceptualno solidnostjo njegovega okvira verske orientacije ali z instrumenti za njegovo oceno« (Hill in Hood 1999: 120). Pri tem velja omeniti, da gre potrebo po spremembah in razširitvah instrumentarija, začenši s potrebo Allporta in Rossa (1966: 6) po ponovni razlagi analitičnega okvira podatkov in ugotovitev (pojavitev skupine nediskriminatorno proreligioznih, ki izkazuje oba tipa motivacije), iskati tudi v potrebi po analizi v okviru ortogonalne in ne kontinuirane dimenzionalnosti. Nadaljnje empirične preverbe koncepta so pokazale, da se ekstrinzična verska motivacija loči na t. i. psihološko ekstrinzičnost in družbeno ekstrinzičnost (prim. Kirkpatrick 1989; Gorsuch in McPherson 1989; Kirkpatrick 1989; Leong in Zachar 1990). Še več, nekateri avtorji (prim. Cohen in dr. 2005) so izpodbijali tudi argument, da je intrinzična usmerjenost edina pristna motivacija v vseh verskih izročilih, in pred-

lagali, da ekstrinzična družbena orientacija, vključno s številnimi oblikami cerkvene in skupnostne vernosti, utegne biti v nekaterih abrahamskih tradicijah celo bolj teološko pristna. Tu se pojavlja ideja o specifičnosti protestantizma, ki jo je sicer nakazal že Weber (1968/1921) in ki izhaja iz protestantske teologije, kjer velja, da je vera temeljna sestavina vernosti; od protestantskega vernika se pričakuje, da veruje s svojo voljo (Weber slednje izpostavi zlasti glede ameriškega protestantizma) (Weber 1968/1921: 313–314). Tako Campbell pravi, da po Luthru »Bog opravičuje grešnike (jih sprejema kot ljudi, ki jim je odpustil) na podlagi vere same, ne pa na podlagi človekovih dejanj in zaslug ali na podlagi človekove pravičnosti« (Campbell 1996: 120). Vloga cerkvene ustanove je v primerjavi z drugimi vejami krščanstva v protestantizmu zanemarljiva. Ker je »Biblija končni avtoritativni vir krščanskega nauka« (Campbell 1996: 134), so verniku prepuščene odločitve o zadevah vere. Na podoben način Eliade poudarja, da je za Luthra v krščanstvu »izkušnja vere same tisto, kar šteje ... naivna in popolna fiducia« (Eliade 1985: 2, 242). Povedano se lahko zvede na argument o osebni, z voljo prežeti veri kot tisti, ki je bolj izpostavljena v protestantizmu kot pa v drugih verah. O »nasprotju« je mogoče govoriti v tistih verstvih, kjer se milost in zveličanje pridobi z zakramenti, kjer imamo opraviti z institucionalnim okoljem, institucionalnim posredovanjem, kjer je cerkev »popolna družba«. T. i. eklesiološki vidiki v današnjih razmerah niso nujno odločilni (verjetno so manj pomembni v vsakdanjem življenju vernikov), ampak so del kulture, kjer se versko življenje dojema kolektivno. Z drugimi besedami, v takšnih (neprotestantskih) razmerah se psihološka ekstrinzičnost lahko povezuje z intrinzičnostjo v enoten pojav.

Poleg raziskovanja »pristnosti« verskih vzgibov je v analizi pristnosti vernosti treba upoštevati še posamična verovanja in dejanja, ki kažejo na lojalnost do vere in pripravljenost na žrtvovanje zaradi boga, ki kažejo na odnos do lastne verske ustanove – cerkvenost. Tu se kot posebej zanimiva zdi analiza pripravljenosti vernikov na počenjanje dejanj, ki kažejo na odnos med vernikom in »vsemogočnim«, kjer se ponavadi predpostavlja svojevrstna menjava: vernik izkaže svojo lojalnost, stori nekaj ali se nečemu odpove v zameno za naklonjenost vsemogočnega, za njegovo milost in morebitno zveličanje. Kot nakažeta Stark in Finke (2001), opravi vernik v tem razmerju večji del svojih obveznosti, pri čemer je vernik za božje usmiljenje (tostransko in onstransko), za končno poplačilo pripravljen nekaj storiti oziroma v svoji vernosti biti konsekventen. Konsekventnost se nasploh kaže kot skladnost med vernikovimi besedami oziroma verovanji in dejanji. V empiričnem raziskovanju se konsekventnost raziskuje predvsem kot vprašanje, ali vernost brzda delinkventnost. Hirschi in Stark (1969) sta povezavo najprej zavrnila, vendar so njune ugotovitve izpodbijali mnogi (prim. Tittle in Welch 1983; Welch, Tittle in Petee 1991; Brent, Corwin in Flynn 1997).

V empiričnem raziskovanju konsekventnosti v ožjem pomenu se pojavljajo dokaj nespecifični kazalniki konsekventnosti. Npr. Faulkner in DeJong v enem zgodnjih poskusov operacionalizacije tega pojma (1966) upoštevata stališča do odprtja trgovin ob nedeljah, dopustnosti predzakonske spolnosti, pomembnosti, da politični kandidat obiskuje mašo, in izogibanje plačilu davkov. V medkulturni raziskavi konsekventnosti so DeJong, Faulkner in Warland (1976) upoštevali naslednje: zavračanje uživanja marihuane, laganje, da bi bil postrežen z alkoholom, predzakonsko spolnost, krajo

manjših predmetov v trgovinah in stališče do splava. Čeprav so avtorji dosegli ustrezno faktorizacijo (z izjemo predzakonske spolnosti pri Nemcih), je vprašljivo, ali so res merili konsekvencnost, saj so nekatere trditve oddaljene od verske dogme in verskega življenja.

Tu se pojavi splošno znan problem, da se pri ljudeh besede in dejanja ne ujemajo. Temu neskladju so posvetili pozornost številni družboslovni klasiki (Marx s pojmom ideologije, Pareto s pojmom derivacij, Freud s pojmom racionalizacije, Goffman s pojmom vzdrževanje lastne podobe (ang. face work)), pri čemer je to razhajanje še zlasti opazno v tistih verskih postavah, ki se jim mora posameznik podrediti tudi takrat, ko je to težko uresničljivo. Tako je znani sociolog katoličanstva D'Antonio (1985) zagovarjal stališče, da se ameriški katoliški vernik lahko spravi s katoliško moralno le pri spovedi. V tem pogledu ni mogoče govoriti o naključju, saj v Novi zavezi (1 Jan 3,18, Tit 1,18, 1Kor 4,20, 2 Kor 10,11) in v 63. poglavju Korana najdemo izrecne zapise, namenjene obsodbi hinavščine in dvoličnosti. Kljub tem »verskim sankcijam« pa je neskladje med besedami in dejanji tako razširjen pojav (tako je npr. tudi v razmerjih do države ali v razmerjih med zakonci, ki so prav tako normativno urejena), da ni pričakovati, da bi bilo zaradi njih kaj drugače. Lahko bi govorili o funkcionalnosti hinavščine ali pa pristopili k problemu simbolno-interakcionistično. Tu bomo omenili le, da tudi Stark in Finke (2001) razumeta ta pojav kot pojav s posebnim pomenom in ga imenujeta slepo potništvo (ang. free ride).

Da v tem kontekstu o vernosti ni smiselno razmišljati kot o izjemi, gre navsezadnje sklepati tudi iz dejstva, da vernost ni ločena od drugih družbenih pojavov in je zaradi tega prav tako izpostavljena družbenim pritiskom (Batson in Ventis 1982; Fontaine in dr. 2005).

2 Predmet študije

V nadaljevanju bomo primerjalno obravnavali slovenske katoličane, in sicer s treh vidikov, izbranih kot kazalnikov pristnosti ali plitvosti verovanja oz. votlosti vernosti. Najprej bomo podali podatke, s katerimi se slovenska vernost umešča na lestvico svetovne vernosti (podatki Svetovne raziskave vrednost, World Values Survey, 1999–2001, podatki popisa prebivalstva iz let 1991 in 2002). Zatem bomo predstavili lastne raziskovalne izsledke. Tu bo najprej obravnavana avtentičnost verske motivacije, pri čemer bodo za osnovo uporabljene uvodoma predstavljene konceptualizacije Allporta in Rossa (1967), natančneje, proučevana bo prisotnost intrinzične oziroma ekstrinzične verske motivacije.

Nadalje bomo opazovali cerkvenost, ki je v slovenski sociologiji vernosti upoštevana kot posebna dimenzija (Roter in Kerševan 1982). Cerkvenost je treba razumeti v luči slovenskih verskih razmer, ki se lahko opišejo kot primer »latinskega vzorca«, za katerega je značilno, da ima razmerje med cerkvenohegemonskimi in proticerkvenimi silami značaj spopada in predstavlja osnovno dimenzijo na družbenem prizorišču (Smrke 1996). V pričujoči študiji bo cerkvenost obravnavana kot odnos do ustanove, kot institucionalna lojalnost.

Kot tretja bo proučevana konsekventnost (Stark in Glock 1968), ki pomeni, da ima vernost v vsakdanjem življenju vernika dejanske posledice v ravnanju. Konsekventnost kaže, da je vernost vsestranska, da tvori harmonično celoto, da ni npr. samo nekaj, v kar se vernik zateka v času težav in stisk, da ni le občasen okras, da ni konformističen ritual. Vernik svojo vero res živi, kar v okviru vsakdanjega življenja npr. kaže z odpovedovanjem dobrinam, ki so mu sicer dostopne. Podali bomo vpogled v to, kaj in koliko so pripadniki različnih veroizpovedi pripravljeni storiti v imenu vere. Predpostavljeno bo razmerje med vernikom in bogom, kjer je vernik za božje usmiljenje (tostransko in onstransko), za končno poplačilo pripravljen nekaj storiti.

Nazadnje bomo pozornost usmerili še k razmerju »spontane, samodejne« vernosti nasproti »družbenoprislilni« vernosti. Ta pojav je vezan na družbeno zaželenost, na družbeno ureditev v celoti in na neposredno družbeno okolje posameznika. Pri tem bomo pozorni na dejstvo, da družbena zaželenost pači izsledke družboslovnih raziskav (Gilbert, Lindzey in Fiske 1998). Družbene pritiske bomo opazovali prek posledic opuščanja vernosti, ki jih zazna vernik in ki nanj delujejo kot pritisk. Če družbeni dejavniki delujejo učinkovito, jih posamezniki ne čutijo kot vsiljenost, vsekakor pa je družbeni pritisk del delovanja družbenega sistema.

3 Metoda in vzorec

Najprej smo pregledali statistične podatke Svetovne raziskave vrednot (raziskava je zajemala 41 evropskih držav s krščansko tradicijo, $n = 48603$; Slovenija $n = 1006$), in sicer zato, da bi ugotovili položaj slovenskih anketirancev in katoličanov glede na kazalnik vernosti, ki ga Stark jemlje za najbolj veljavnega (Stark 2004). Gre za kazalnik, ki ima obliko vprašanja »Kako pomemben je bog v vašem življenju?« in ki ima obseg odgovorov od 1 (sploh ni pomemben) do 10 (je najbolj pomemben).

Za nadaljnje proučevanje slovenskega katolištva smo z anketo zbrali še podatke iz vzorca rednih študentov, predvsem družboslovja. Raziskava je bila izvedena v okoljih, kjer prevladujejo štiri svetovna verstva: Maribor, Slovenija ($n = 470$, katoliško okolje), Sarajevo, Bosna in Hercegovina ($n = 439$, muslimansko okolje), Niš, Srbija ($n = 427$, pravoslavno okolje) ter Auburn, ZDA ($n = 450$, prevladujoče protestantsko okolje). Povprečna starost anketirancev v vseh vzorcih je bila med 20 in 21 let. Delež moških je bil med 33,9 % v bosanskem vzorcu in 48,1 % v ameriškem vzorcu. Upoštevani so bili zgolj tisti anketiranci, ki so sebe prištevali k prevladujoči veri, in sicer: 76,8 % v slovenskem vzorcu, 89,8 % v bosanskem vzorcu, 92,7 % v srbskem vzorcu in 67,1 % v ameriškem vzorcu. Taki vzorci omogočajo vpogled v nekatere od osnovnih svetovnih verstev, in čeprav je ta vpogled daleč od izčrpnosti, ustreza zahtevam pri medkulturnem primerjanju.

4 Izsledki

4.1 Izhodiščne ugotovitve

Če na podlagi podatkov Svetovne raziskave vrednot (2000–2001) primerjamo Slovenijo z drugimi evropskimi državami s krščansko tradicijo, upoštevajoč pri tem odgovore na vprašanje »Kako pomemben je bog v vašem življenju?«, je Slovenija glede intenzivnosti vernosti na 32. mestu med 41 državami. Na lestvici 1–10 Slovenija z vrednostjo $M = 5,0$ dosega nižjo intenzivnost vernosti od normativnega povprečja, ki pa je še vedno značilno večja ($p < 0,01$) od Češke, ki z vrednostjo $M = 3,7$ zaseda najnižje mesto na lestvici (najvišje mesto zaseda Malta z vrednostjo $M = 9,2$). Slovenijo lahko prištejemo k državam, kjer je bog v posameznikovem življenju dokaj prisoten, vendar ni zelo pomemben, kar pomeni, da gre za obliko sekularizacije, ki je značilna za zahodno Evropo (Davie 2000).

Drugi izhodiščni podatek, ki ga velja omeniti, je popisna izjava prebivalcev Slovenije: pri popisu prebivalstva iz leta 2002 se je 57,7 % prebivalcev opredelilo za pripadnike katoliške vere, kar je pomembno manj v primerjavi z letom 1991, ko se je tako opredelilo 71,1 % prebivalcev Slovenije (http://www.stat.si/letopis/index_vsebina.asp?poglavje=4). Torej se slovensko prebivalstvo enako kot naši anketiranci večinsko opredeljujejo za pripadnike katoliške vere, kar je sicer mogoče šteti za kazalnik vernosti, vendar se takoj zastavlja vprašanje, za kakšno vernost in intenzivnost vernosti gre. Zaradi navedenega smo vernost slovenskih katoličanov proučili podrobneje, pri čemer je bil uporabljen vzorec, ki je zajemal študente.

4.2 Obrednost

Rezultati analize obrednosti, ki je vključevala dva kazalnika, so prikazani v Tabeli 1.

Tabela 1: Povprečni obiski tedenskega obreda in povprečno število osebnih molitev pripadnikov različnih verstev.

Vzorec	Obisk tedenskega verskega obreda	Pogostost molitve zunaj institucionalnih obredov
Slovenski katoličani	3,97	3,41
Bosanski muslimani	3,40	3,91
Srbski pravoslavni	4,09	3,29
Ameriški protestantje	2,61	5,31

Opomba:

Obisk tedenskega obreda: 1 = redno, skoraj vsak dan; 6 = nikoli

Osebna molitev: 1 = redno, skoraj vsaki dan; 5 = nikoli

Slovenski katoličani se pri obrednosti značilno razlikujejo od ostalih anketirancev v Svetovni raziskavi vrednot, pri čemer so razlike manjše, ko gre za osebno molitev, in večje, ko gre za obisk maše. Obisk maše je redek, še posebej, če slovenske katoličane primerjamo z ameriškimi protestanti.

Molitev redno in pogosto izvaja dobra tretjina slovenskih anketirancev. Ker molitev pomeni uresničitev »osebne skupnosti in razmerja z bogom«, gre za relevanten vsebinski kazalnik vernosti, zlasti s stališča spopadanja z eksistencialnimi vprašanji (Pargament 1997). Lahko bi trdili, da je obred osebne molitve manj pod vplivom družbene zaželelosti in je kot tak pristen. Sicer slovenski katoličani nekoliko bolj pogosto obiskujejo nedeljski obred kot srbski pravoslavni, je pa zanimivo, da je to edini kazalnik, pri katerem slovenski katoličani ne kažejo najnižje vernosti. Razlike v kolektivni obrednosti utegnejo biti pod vplivom nauka in verske kulture (pri pravoslavni je obrednost bolj osredinjena na praznike kot pa na dominikalno prakso), individualno obrednost pa lahko jemljemo predvsem kot izraz pristne vernosti.

4.3 Verska motivacija

Kot je bilo nakazano, je verska motivacija, ki v slovenski literaturi še ni bila predmet raziskav, zelo pomemben vidik vernosti, dejansko »osrednja raziskovalna paradigma v psihološkem raziskovanju verstev« (Hill in Hood 1999: 119). Verska motivacija nakazuje izvor človekove vernosti oziroma izvor, ki se nanaša na strukturo in delovanje osebnosti. Veliko lahko prispeva k pojasnjevanju celotnega verskega pojava, saj raznolika verska dejanja niso zgolj plod prisile (oziroma je takó samo v nekaterih situacijah), temveč so nekatera lahko odraz »kompulzivno-obsesivne nevroze«, kot je to za molitev dejal Freud (1996).

Tabela 2: Povprečja in standardni odkloni ter interna zanesljivost uporabljenih instrumentov za verske orientacije pripadnikov različnih verstev.

	Št. trditev	Min	Max	Slovenski katoličani			Bosanski muslimani			Srbski pravoslavni			Ameriški protestantje		
				M	SO	Alfa	M	SO	Alfa	M	SO	Alfa	M	SO	Alfa
Intrinzična orientacija	5	1	5	2,50	0,70	0,76	3,80	0,86	0,78	2,87	0,87	0,78	3,93	0,76	0,84
Ekstrinzična psihološka orientacija	3	1	5	3,27	0,88	0,71	4,35	0,78	0,64	3,78	1,00	0,72	3,31	0,81	0,69
Ekstrinzična družbena orientacija	3	1	5	2,02	0,90	0,79	2,04	0,98	0,71	1,65	0,76	0,70	2,39	0,79	0,72

Če se ozremo na intrinzičnost, iz podatkov v Tabeli 2 izhaja predvsem to, da izkazujejo slovenski katoliški in srbski pravoslavni vzorec nizki povprečji, ki sta značilno ($p < 0,001$) nižji od povprečij, ki ju je bilo mogoče zaznati za druga dva vzorca (najvišjo vrednost dosegajo ameriški protestantje, sledijo jim bosanski muslimani). Slika se spremeni, ko se opazuje psihološko ekstrinzičnost: ameriški protestantje zaostajajo v povprečju za srbskimi pravoslavni. Slovenci kažejo najvišjo vrednost pri družbeni ekstrinzičnosti, bosanski muslimani pa pri psihološki ekstrinzičnosti.

Da bi pojasnili zgornje izsledke, smo pri analizi ekstrinzične orientacije v skladu s priporočili Kirkpatricka (1989) in Trimbla (1997) upoštevali samo psihološke ekstrinzične trditve.

Tabela 3: Relativni deleži (v %) verske motivacije pripadnikov različnih verstev.

Vzorec	Pripadniki z odsotnostjo katerekoli motivacije	Pripadniki s hkratno prisotnostjo obeh motivacij	Intrinzično motivirani	Psihološko ekstrinzično motivirani	SKUPAJ
Bosanski muslimani	13,1	66,2	6,1	14,6	100
Srbski pravoslavni	38,7	29,7	6,1	25,5	100
Slovenski katoličani	66,2	11,4	4,6	17,8	100
Ameriški protestantje	17,2	34,7	44,0	4,1	100

Opomba: Podatki so izraženi kot odstotek seštevka v vsakem vzorcu.

Zanimivo je, da se vsak izmed vzorcev izkaže kot vodilni pri eni izmed motivacij. Muslimani dosegajo najvišjo vrednost pri hkratno obojestranski verski motivaciji, in sicer z zelo visokim odstotkom, protestantje se izkažejo pri intrinzični motiviranosti, pravoslavni se izkažejo pri psihološki ekstrinzični motiviranosti, slovenski katoličani pa »vodijo«, ko gre za odsotnost obeh motiviranosti, kar je pri njih tudi prevladujoča usmerjenost. Iz slednjega je mogoče sklepati, da se je vernost slovenskih katoličanov izkazala predvsem pri obrednosti, da pa je pristna motivacija redka. Na to navsezadnje kaže tudi nesorazmerno višja prisotnost ekstrinzične motivacije v primerjavi z intrinzično, hkratna obojestranska motivacija – ki bi jo bilo morda najbolj pričakovati pri katoličanih (gl. Cohen in dr. 2005) – pa se pojavi le pri vsakem devetem slovenskem katoličanu.

4.4 Odnos do verske ustanove

Tabela 4: Povprečno strinjanje za dimenzije doživetja lastne verske ustanove pripadnikov različnih verstev in zelo verujočih pripadnikov različnih verstev.

Vzorec		Nekoristna – koristna	Zastarela – primerna času	Moralno nečista – čista	Dolgočasna – navdihujoča
Slovenski katoličani	Povprečje	3,80/4,61	3,27/3,94	4,12/4,68	3,35/4,12
Bosanski muslimani	Povprečje	5,46/5,51	5,08/5,14	5,60/5,62	5,00/5,08
Srbski pravoslavni	Povprečje	4,83/5,37	4,31/4,82	4,84/5,20	4,29/4,73
Ameriški protestantje	Povprečje	5,38/5,44	4,98/5,04	5,08/5,13	5,00/5,09

Opomba: 1 = negativni pol; 6 = pozitivni pol.

Pred poševnico so podatki za cel vzorec, za poševnico pa podatki za izrazite vernike (verujem v boga = 5 na lestvici 1–5 v smeri vernosti).

Z metodo semantičnega diferenciala (Tabela 4) so bile opazovane različne dimenzije doživetja in ocene lastne verske ustanove pri pripadnikih štirih verstev. Ta doživetja kažejo na vdanost ustanovi, ker gre za zaznave v družbenem razmerju med vernikom in

njegovo ustanovo. So del vernosti v pravem pomenu, saj so povezana z vero v dogme in obrednost.

Rezultati kažejo, da dosegajo slovenski katoličani najnižje rezultate, pri čemer sicer presegajo normativno povprečje 3,5, ko gre za koristnost in čistost, ki da se kaže v ustanovi. Podoben, tj. najnižji rezultat dosegajo tudi, ko gre za vprašanje zastarelости verske ustanove. Tega v luči aktualnih razprav ni težko razložiti, zlasti v zvezi z možnostjo poroke duhovnikov, odnosa do splava, morda tudi z liturgijo. Kljub temu pa imamo opraviti z velikimi razlikami v vernosti, še posebej, ko se primerjajo posameznimi vzorci. Pri ameriškem in bosanskem vzorcu je vdanost visoka, pri srbskem in slovenskem vzorcu pa znatno nižja. Zaradi slednjega smo si še natančneje ogledali pripadnike štirih veroizpovedi, ki so zelo verni (največja izkazana vera v boga = 5 na lestvici 1–5). Do največjih premikov v primerjavi s celotnim vzorcem pride, kar zadeva povprečja, v slovenskem vzorcu. Tudi ocena primernosti času se dvigne v tem vzorcu nad normativno povprečje, čeprav še vedno ostaja najnižja. Slovenski katoličani ostajajo relativno najmanj navezani na svojo versko ustanovo, čeprav se razlike umirijo. Vedno jim sledijo srbski pravoslavni, muslimani pa so na prvem mestu (z eno statistično nepomembno izjemo).

Z normativnega doktrinarnega stališča, zlasti v krščanstvu, utegne položaj slovenskih katoličanov biti presenetljiv z vidika nauka *nulla salus extra ecclesia*, ki velja tako v katoliški kot v pravoslavni cerkvi, za sicer raznoliki protestantizem pa bi se lahko reklo, da to skoraj ne velja ali velja manj (McGrath 1994). Sociološko to ni nujno presenetljivo, ker se prav uradne osebe protestantske cerkve morajo dokazovati, pritegovati vernike s svojo dejavnostjo in s podobo ustanove, saj nimajo zagotovljene institucionalne karizme. Pri tem seveda velja upoštevati dejstvo »evropske sekularizacije« (Davie 2000).

4.5 Konsekventnost

Pri konsekventnosti gre za to – kot smo že zapisali – kaj in koliko so pripadniki veroizpovedi pripravljeni storiti v imenu svoje vere.

Kot nakazano, je bila konsekventnost opazovana prek pripravljenosti storiti dejanja, ki terjajo posebne napore, odrekanja in žrtvovanje za pridobitev božje naklonjenosti in zveličanja. Anketirani so bili vprašani o pripravljenosti: 1. nositi določena oblačila tudi v okoliščinah, kjer bi jih to lahko spravilo v zadrego; 2. vzdržati se določene hrane in pijače daljši čas; 3. vzdržati se spolnih odnosov; 4. zavrniti določene medicinske posege; 5. zavrniti uporabo določenih dosežkov sodobne tehnologije; 6. odreči se celoti ali večjemu delu svojega premoženja in 7. žrtvovati svoje življenje. Vprašanja so bila zastavljena tako, da so odgovori izražali, ali in v kakšni meri je anketiranec pripravljen storiti naštetu oziroma se je naštetemu pripravljen odreči zaradi boga (analiza zanesljivosti na ravni celotnega vzorca je pokazala na zadovoljivo raven interne homogenosti: C. Alpha = 0,86), rezultati po posameznih vzorcih so prikazani v Tabeli 5.

Tabela 5: Povprečja pripravljenosti na dejanja, s katerimi vernik potrjuje svojo vernost po trditvah in po pripadnikih različnih verstev.

Vzorec	Bosanski muslimani		Srbski pravoslavni		Slovenski katoličani		Ameriški protestantje	
Trditve	Povprečje P	Povprečje ZVP	Povprečje P	Povprečje ZVP	Povprečje P	Povprečje ZVP	Povprečje P	Povprečje ZVP
Nositi določena oblačila tudi v okoliščinah, kjer bi vas to lahko spravilo v zadrego.	3,28 ^c	3,44 ^c	2,43 ^a	2,87 ^a	2,03 ^b	2,60 ^a	3,32 ^d	3,44 ^c
Daljši čas ne uživati določene hrane ali pijače.	4,29 ^c	4,42 ^c	2,83 ^a	3,51 ^a	2,32 ^b	3,14 ^a	3,23 ^d	3,34 ^d
Vzdržati se spolnih odnosov.	3,86 ^c	4,13 ^c	2,67 ^a	3,37 ^a	1,87 ^b	2,64 ^a	3,65 ^d	3,81 ^d
Zavrni določene medicinske posege.	2,68 ^c	2,77 ^a	1,84 ^a	2,48 ^a	1,68 ^a	2,23 ^a	2,22 ^d	2,26 ^a
Zavrni uporabo določenih dosežkov sodobne tehnologije.	2,75 ^c	3,83 ^c	2,05 ^a	2,59 ^a	1,72 ^b	2,38 ^a	2,30 ^c	2,33 ^a
Odreči se celoti ali večjemu delu svojega premoženja.	3,03 ^c	3,21 ^c	1,88 ^a	2,50 ^a	1,74 ^b	2,42 ^a	2,55 ^d	2,59 ^d
Žrtvovati svoje življenje.	3,08 ^c	3,31 ^c	1,66 ^a	2,22 ^a	1,51 ^a	2,08 ^a	3,11 ^c	3,17 ^a

Opomba: P = pripadniki prevladujočega verstva

ZVP – zelo verni pripadniki prevladujočega verstva (vera v boga = 5 na lestvici 1–5 v smeri vernosti)

Vseh sedem trditev, ki se nanašajo na dejanja, je merjenih z lestvico po Likertu z razponom od 1 (popolna odsotnost pripravljenosti) do 5 (največja pripravljenost).

Pri vsaki skupini različna nadpisana črka označuje statistično značilno razliko ($p < 0,05$).

V vseh vzorcih je pripravljenost storiti katerokoli od sedmih dejanj višja med zelo vernimi anketiranci, kar potrjuje, da gre za dimenzijo istega pojava – vernost. V nobenem primeru, tudi med zelo vernimi, se ne izkaže, da bi bili vsi anketirani pripravljeni storiti katerokoli od dejanj, vendar je razvidno, da je pripravljenost na splošno najnižja pri slovenskih katoličanih, ki jim sledijo srbski pravoslavni. Ameriški protestantje in bosanski muslimani tvorijo drugo skupino, ki izkazuje visoko raven konsekvantnosti, pri čemer je ta pri zadnjih najvišja.

Nadalje izsledki kažejo, da pride povsod do dviga pripravljenosti za verska dejanja, če opazujemo visoko verne na ravni celotnih vzorcev. Obseg je najvišji pri tistih vzorcih, kjer je povprečna pripravljenost za verska dejanja najnižja – največja razlika se pokaže pri slovenskih katoličanih.

Sedem dejanj ima po posameznih verstvih verjetno nekoliko različen pomen, vendar rezultati raziskave kažejo, da vdanost in pripravljenost plačati »ceno« za vernost povsod obstajata. Z drugimi besedami, kulturni pomen sedmih dejanj se lahko po verstvih sicer nekoliko razlikuje, vendar je neodvisno od nauka pripravljenost na žrtev zaradi boga, zaradi prizadevanja po odrešitvi in milosti povsod prisotna. Podroben pogled razkrije, da so ameriški protestantje neznatno bolj pripravljeni žrtvovati svoje življenje v primerjavi z muslimani. Srbski pravoslavni so se povprečno manj pripravljeni odpovedati medicinskemu posegom v primerjavi s slovenskimi katoličani, kar je verjetno posledica tega, kako katoliški nauk razume splav. Razlika bi bila verjetno še bolj jasna, če bi opazovali samo odgovore žensk.

Podatki kažejo tudi, da je strinjanje v vseh štirih vzorcih najvišje, ko gre za dejanja 1–3, ki so relativno manj zahtevna. Dejanje 7 zavzema zadnje mesto po strinjanju pri dveh evropskih krščanskih vzorcih, pri ostalih dveh pa četrto. V dveh evropskih krščanskih vzorcih bolj zahtevna dejanja (4–7) nikoli ne dosežajo normativnega povprečja. Čeprav utegnejo nekatera dejanja biti danes bolj ali manj nemogoča (npr. odpoved premoženju), pa vseeno kažejo na to, da vernost pomeni nekaj, za kar se je treba odrekat, za kar se je treba žrtvovati.

Na tem mestu velja glede na izvor vzorcev komentirati pomen dejanja 1. V Bosni, kjer je pripravljenost na nošnjo določenih oblačil najvišja, je treba ločiti med vahabiti in ostalimi muslimani, suniti. Vahabiti, tako moški kot ženske, imajo posebna oblačila, medtem ko ostali muslimani (suniti) nosijo zahodna oblačila. Sicer so muslimani prvi pri vseh trditvah, razen pri pripravljenosti na žrtvovanje življenja.

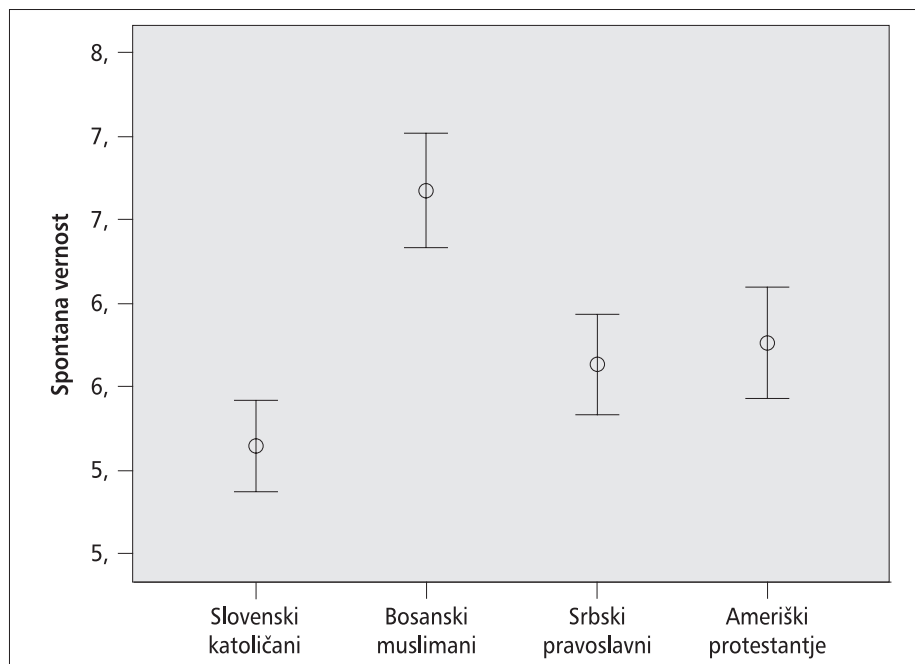
4.6 Družbeni pritiski

Nazadnje smo usmerili pozornost še k razmerju »spontana, samodejna« vernost nasproti »družbenoprisilni« vernosti.

Kot omenjeno, so bili družbeni pritiski opazovani prek zaznanih negativnih posledic opuščanja vernosti s strani vernika. Konkretno, pritiski so bili merjeni prek: 1. neodobravanja staršev; 2. neodobravanja prijateljev; 3. neodobravanja duhovnika in 4. ogrožanja romantičnega razmerja (prevzeto po Altemeyerju 1988). Vsi štirje pritiski so se izkazali kot enoten pojav ($0,75_{\text{slo. katoličani}} < C. \text{Alpha} < 0,95_{\text{amer. protestantje}}$). Na lestvici 1–5 (v smeri pritiskov) je v slovenskem vzorcu doseženo najnižje povprečje (2,1), sledijo srbski pravoslavni (2,6), bosanski muslimani (3,3), najvišjo vrednost pa dosežajo ameriški protestantje (3,7). Posledično je mogoče reči, da je v slovenskem okolju vernost dokaj sproščena, avtonomno individualna.

To nam omogoča hipotetično analizo razmer, ki bi kazale na spontano vernost oziroma vernost, ki bi ostala, če bi se pritiski umaknili. V celoti bi vernost pri ameriških protestantih upadla na 41 %, pri slovenskih katoličanih pa bi bila sprememba manjša – ostalo bi 56 % skupne vernosti. Obseg domnevne spontane vernosti predstavlja Graf 1.

Graf 1: Spontana vernost v hipotetičnih razmerah brez družbenega pritiska po pripadnikih različnih verstev.



Opomba: Krogi označujejo povprečja, navpične preme črte pa standardne odklone. Spontano vernost v hipotetičnih razmerah brez družbenega pritiska smo pridobili z odštejem družbenih pritiskov v smeri vernosti. Lestvica vernosti: od 4 (odsotnost vernosti) do 20 (največja vernost). Lestvica pritiska: od 1 (odsotnost pritiskov) do 5 (največji pritisk).

Če primerjamo vernost v realnih razmerah, torej v razmerah, kjer družbeni pritisk obstaja, in v hipotetičnih razmerah brez njega, ugotovimo, da rezultat za ameriški vzorec v primerjavi z ostalimi okolji upade, bosanski pa se relativno dvigne. V hipotetični vernosti v razmerah brez pritiska vsi trije krščanski vzorci nakazujejo podobne vrednosti, čeprav je vrednost za slovenske katoličane še vedno najnižja. Gre pa – ponavljamo – za hipotetični položaj, saj pritiskov iz okolja ni mogoče resnično odstraniti.

5 Sklep

Pri slovenskih katoličanih vernost ni izginila. Kaže se v popisni opredelitvi več kot polovice prebivalstva in v razširjenosti prakticiranja zasebnih obrednih dejanj. Kljub temu pa je vernost Slovencev v evropskem merilu (podatki Svetovne raziskave vrednot) relativno nizka, če jo merimo s pomenom, ki ga ima bog v vsakdanjem življenju posameznikov. Analiza študentskih vzorcev potrjuje nizko raven tako verske motivacije kot tudi pripravljenosti izvajati dejanja, ki bi verniku pomenila žrtvovanje v verske namene. Hkrati se kaže tudi nizka navezanost slovenskih katoličanov na verske ustanove. Iz tega je mogoče predpostavljati, da slovenski katoličani svojo vernost doživljajo predvsem kot zatekanje k bogu, veri, svetnikom, tudi cerkvi in njenim predstavnikom v nekaterih življenjskih situacijah, ni pa mogoče trditi, da gre za vseprežemajočo vernost, ki bi

bila podlaga življenjskega nazora, ki bi odstranjevala empiričnost in racionalnost iz vsakdanjega življenja, ki bi oblikovala vedenjske vzorce in jim dajala smisel na vseh področjih življenja.

Tu smo vernost natančneje proučili le na študentskih vzorcih, pri čemer velja omeniti, da so bili ti po starosti, izobrazbi in družbenem statusu dokaj homogeni, kar pa ne pomeni, da so brez pomanjkljivosti. Raziskava je bila omejena tudi po številu verstev. Kljub temu se zdi, da je na osnovi prikaznih rezultatov upravičeno sklepati, da gre pri slovenskih katoličanih za votlo vernost, torej za vernost, ki v vsakodnevnem življenju nima veliko konsekvenc; slovenski verniki so redko pripravljeni početi dejanja, ki bi potrjevala njihov odnos do boga.

Relativno majhni pritiski na vernost so v slovenskem okolju razumljivi in se jih da pojasniti. Ugotovitve o majhnih pritiskih v povezavi z ostalimi ugotovitvami kažejo, da je pri nas družbeni sistem sekulariziran, da ne gre samo za trenutno stanje, ki bi izhajalo iz konjunkturnih gibanj, ter da ne gre za površinski in kratkotrajen pojav upadanja vernosti. Seveda pa bi bilo naivno trditi, da na področju vernosti niso možni temeljni zasuki. Menimo, da bi v Sloveniji do njih lahko prišlo, če bi bili ti povzročeni od zunaj.

Literatura

- Allport, Gordon, in Ross, Michael (1967): Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5: 432–443.
- Allport, Gordon (1950): *The Individual and his Religion*. New York: McMillan.
- Altemeyer, Bob (1988): *Enemies of Freedom*. Manitoba: Wilfried Laurier.
- Batson, Daniel, in Ventis, Larry (1982): *The Religious Experience: A Social-psychological Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Cohen, Adam, in dr. (2005): Social versus Individual Motivation: Implications for Normative Definitions of Religious Orientation. *Personality and Social Psychology Review*, 9: 48–61.
- D'Antonio, William (1985): The American Catholic Family: Signs of Cohesion and Polarization. *Journal of Marriage and Family*, 47: 395–405.
- Davie, Grace (2000): Prospects for Religion in the Modern World. *Ecumenical Review*, 5: 455–475.
- DeJong, Gordon, Faulkner, Joseph, in Warland, Rex (1976): Dimensions of Religiosity Reconsidered. *Social Forces*, 54: 866–889.
- Faulkner, Joseph, in DeJong, Gordon (1966): Religiosity in 5D: An Empirical Analysis. *Social Forces*, 45: 246–263.
- Fontaine, Johnny, in dr. (2005): Consequences of a Multidimensional Approach to Religion for the Relationship between Religion and Value Priorities. *International Journal for the Psychology of Religion*, 15: 123–143.
- Freud, Sigmund (1996): *Prihodnost neke iluzije*. Maribor: Obzorja.
- Ghorbani, Nima., Watson, P.J., Framariz-Ghramaleki, Ahad, Morris, Ronald J., Hood, Ralph J. Jr. (2000). Muslim attitudes towards religion scale: Factors, validity and complexity of relationships with mental health in Iran. *Mental Health, Religion & Culture*, 3, 125-132.
- Gilbert, Daniel, Lindzey, Gardener, in Fiske, Susan (ur.) (1998): *Handbook of Social Psychology*, 4th ed. New York: McGraw Hill.

- Hill, Peter, in Hood, Ralph (ur.) (1999): *Measures of Religiosity*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Hirschi, Travis, in Stark, Rodney (1969): *Hellfire and Delinquency*. *Social Problems*, 17: 202–213.
- Hood, Ralph, in dr. (1996): *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: The Guilford Press.
- Hunsberger, Bruce (1978): *The Religiosity of College Students*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17: 159–164.
- Kirkpatrick, Lee (1989): *A Psychometric Analysis of the Allport-Ross and Feagin Measures of Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation*. V D. O. Moberg in M. L. Lynn (ur.): *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 1. zvezek. Greenwich, CT: JAI Press.
- McGrath, Alister (1994): *Christian Theology: An Introduction*. London: Blackwell.
- Moberg, David (1987): *The Holy Masquerade: Hypocrisy in Religion*. *Review of Religious Research*, 29: 3–24.
- Pang, Joyce, in Schulteiss, Oliver (2005): *Assessing Implicit Motives in U.S. College Students: Effects of Picture Type and Position, Gender and Ethnicity, and Cross-cultural Comparisons*. *Journal of Personality Assessment*, 85: 280–294.
- Pargament, Kenneth (1997): *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press.
- Roter, Zdenko, in Kerševan, Marko (1982): *Vera in nevera v Sloveniji*. Maribor: Obzorja.
- Schwartz, Shalom (1999): *A Theory of Cultural Values and some Implications for Work*. *Applied Psychology: An International Review*, 48: 23–47.
- Smrke, Marjan (1996): *Religija in politika: Spremembe v državah prehoda*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Stark, Rodney, in Glock, Charles (1988): *American Piety*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, Rodney (2004): *SSSR Presidential Address, Putting an End to Ancestor Worship*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43: 465–475.
- Statistični urad RS (2004): *Statistični letopis 2004*. Dostopno prek: http://www.stat.si/letopis/index_vsebina.asp?poglavje=4&leto=2004&jezik=si (21. 2. 2007).
- Trimble, Douglas (1997): *The Religious Orientation Scale: Review and Meta-Analysis of Social Desirability Effects*. *Educational and Psychological Measurement*, 57: 970–986.
- Weber, Max (1968/1921): *Economy and Society*. Prevod in priredba Guenther Roth in Claus Wittich. New York: Bedminster Press.
- Welch, Michael, Tittle, Charles, in Petee, Thomas (1991): *Religiosity and Deviance among Adult Catholics: A Test of the 'Moral Communities' Hypothesis*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30: 159–172.

Naslova avtorjev:

dr. Sergej Flere, redni profesor,
UM, oddelek za sociologijo, FF Maribor.
sergej.flere@uni-mb.si

Rudi Klanjšek, mladi raziskovalec, asistent,
UM, oddelek za sociologijo, FF Maribor.
rudi.klanjssek@uni-mb.si

Aleš Črnič

Predsednik za novo dobo: religiološka analiza Drnovškovega obrata

POVZETEK: Članek analizira obrat v javnem delovanju predsednika Republike Slovenije Janeza Drnovška, ki se je v zadnjih dveh letih prelevil iz izrazito tehnokratskega politika v politika s poslanstvom. Ta obrat je potekal na nivoju vsebine s prenosom pozornosti od ozke politike in ekonomije k ekologiji, duhovnosti in socialnim vprašanjem, na nivoju forme pa z očitnim prehodom od prevladujoče zakulisnega, javnosti skritega delovanja k nadvse intenzivni in heterogeni komunikaciji ter k odprtim, včasih tudi aktivističnim javnim akcijam. Pri tem se je Drnovšek opiral na eklektično in sinkretično duhovnost nove dobe (new age), ki je kritična do etabliranih religijskih institucij in njihove formalizirane duhovnosti, sama pa temelji na subjektivnem tipu duhovnosti z močno izkustveno razsežnostjo ter na samouresničenju posameznika, ki ga skupaj s celotnim univerzumom pojmuje holistično. Kljub izraziti javni rabi novodobniškega diskurza pa Drnovšek ostaja med najbolj priljubljenimi slovenskimi politiki, kar zgovorno priča o spremenjenem družbenem položaju novodobniškega gibanja, ki je bilo ob svojih začetkih v šestdesetih letih 20. stoletja tipična kontrakultura, med intenzivno popularizacijo v zadnjih desetletjih pa so novodobniške ideje in prakse očitno postale legitimen del dominantne zahodne kulture.

KLJUČNE BESEDE: nova doba, new age, alternativna religioznost, duhovnost, Drnovšek

1 Uvod

V zadnjih dveh letih smo priča dejavnostim predsednika Republike Slovenije Janeza Drnovška, ki tako po vsebini kot načinu močno odstopajo od tistega, česar smo bili pri njem vajeni dolga leta. Njegove za politični parket precej nenavadne aktivnosti med politiki vzbujajo večje ali manjše nelagodje, v širši javnosti pa ob nespornih simpatijah tudi vrsto vprašanj. Kako razumeti Drnovškov obrat? Imamo naenkrat močno religioz-nega predsednika? Od kod diskurz, ki ga uporablja?

Pričujoči članek išče odgovore na tisti del teh vprašanj, ki se kažejo iz vsebine Drnovškovih dejanj in njegovega novega diskurza. Pri tem ne gre za politološko (čeprav se nekaterim ugotovitvam s tega področja ne moremo izogniti), še manj za politično analizo. S tem so se v zadnjem času ukvarjali številni množični mediji. V članku nas bo zanimal širši družbeni in kulturni kontekst, znotraj katerega se dogaja očiten obrat v Drnovškovem delovanju. Čeprav bomo določen poudarek posvetili religijskim oz.

duhovnim razsežnostim analiziranega dogajanja, pa nikakor ne gre za teološko, temveč za širšo kulturološko, sociološko in religiološko analizo, pri čemer se bomo najbolj opirali na kategorialni aparat, ki ga je v zadnjih desetletjih razvila sociologija religije (in znotraj nje še prav posebej sociologija novih religijskih gibanj).

V članku bomo najprej predstavili osnovne točke Drnovškovega obrata, potem orisali temeljne razsežnosti koncepta nove dobe (new age), v tretjem delu vanj umestili Drnovškova nova prizadevanja in na koncu pokazali, da je njegovo nadvse aktivno delovanje simptom kompleksnih sprememb v družbenem položaju in strukturi nove, alternativne duhovnosti.

2 Drnovškov obrat

Janez Drnovšek je izjemno uspešen politik, ki vse od začetkov svoje politične kariere opravlja funkcije najvišjega političnega nivoja. Leta 1989 je bil izvoljen za člana predsedstva SFRJ in še istega leta po avtomatskem ključu za eno leto postal predsednik Jugoslavije.¹ Leta 1992 je prevzel vodenje vlade neodvisne slovenske države in opravljal delo premiera celo desetletje (z le šestmesečno prekinitvijo leta 2000). Leta 2002 je sredi tretjega mandata s tega mesta odstopil in uspešno kandidiral za predsednika Republike Slovenije z mandatom do konca leta 2007.

Drnovšek si je svojo politično karizmo pridobil na neobičajen način, saj ni bil nikoli večš populističnega javnega nastopanja, prej obratno. Njegova priljubljenost, ki izvira vse od časov razpadanja Jugoslavije, je zmeraj izhajala iz domnevno izjemnih diplomatskih sposobnosti urejati stvari v zakulisju. Tako si, za razliko od večine novodobnih politikov, zaupanja volilcev ni pridobil z intenzivnim javnim promoviranjem, temveč z – za današnjo medijsko družbo precej nenavadno – osebno zadržanostjo v javnem nastopanju. Potem pa se je v razmeroma kratkem času njegova drža spremenila. Pred očmi javnosti se je obrat začel s (takrat presenetljivim) odstopom z naporne premierske funkcije in zmago na predsedniških volitvah leta 2002, sledila je selitev iz elitnega dela prestolnice v mirno ruralno okolje na Zaplano pri Vrhniki, približno sočasno pa je javnost izvedela tudi za predsednikovo resno bolezen: leta 1999 so mu zdravniki odkrili raka na ledvicah, nakar so mu eno ledvico tudi odstranili.² To je bil okvir, v katerem je Drnovšek temeljito spremenil svoj javni diskurz, kar je postalo zelo očitno v drugi polovici leta 2005 in še posebej v letu 2006: vse pogosteje je začel govoriti o dvigovanju zavesti, pozitivnem pristopu in razmišljanju, pozitivni energiji, soodvisnosti vsega bivajočega, notranji usklajenosti (kot pogoju za kvalitetno delovanje navzven) itd. Začel je opozarjati na globalne ekološke probleme, javno promovirati vegetarijanstvo in problematizirati na Zahodu prevladujoč način prehranjevanja (vključno s subvencijami

1. Na prvih neposrednih volitvah je (za mnoge povsem nepričakovano) premagal režimskega favorita Marka Bulca in tako postal prvi neposredno izvoljeni politik v socialistični Jugoslaviji. Predsednik kolektivnega predsedstva SFRJ je bil do 15. 5. 1990, v tistem času pa je predsedoval tudi gibanju neuvrščenih držav.

2. V začetku leta 2006 je v intervjuju v hrvaškem Nacionalu razkril, da so mu leta 2001 odkrili tudi metastaze na pljučih, kasneje pa še na jetrih (Nacional, 17. 1. 2006).

mesnopredelovalni industriji). Govoriti je pričel o blagodejnih učinkih tradicionalnega kitajskega in predvsem indijskega zdravilstva (ajurveda) ter se tudi sam postopoma obrnil k alternativni medicini (in s tem izrazil jasno nezaupnico uradni medicini).

O vsem tem je pričel obširno govoriti za domače medije. Nastal je vtis, da se je Drnovšek spremenil iz političnega pragmatika in skrajnega racionalista v odprtega, ljudskega človeka, ki javno govori tudi o intimnejših delih svojega življenja (kot je denimo soočanje s težko boleznijo, srečanje s hčerko³ ipd.). Naenkrat se je pričel udeleževati številnih javnih prireditev, svoje novo prizadevanje za običajnega, malega človeka pa je hkrati nadgrajeval z včasih simboličnimi, drugič pa zelo konkretnimi akcijami za mir in pravičnost. Na svetovni meditaciji za mir, ki jo je februarja 2006 v južnoindijskem mestu Bangalore priredila mednarodna fondacija indijskega guruja Šrija Ravija Šankarja Umetnost življenja (Art of Living), je trimilijonski množici govoril o tem, kako »moramo napredek doseči skupaj; vsi mi, ki enako mislimo in čutimo; s pozitivno energijo« (Mladina, 20. 2. 2006: 61). Kako to storiti, je razlagal v intervjujih na BBC-ju, CNN-u in nekaterih drugih mednarodnih televizijskih postajah,⁴ pa tudi v lastnih prispevkih, ki jih je objavljaval po svetu, med drugim tudi v Financial Timesu in International Herald Tribune. Pred tem zelo zadržan in pregovorno umirjen ter skrajno preračunljiv politik je naenkrat postal izjemno aktiven na številnih področjih tako doma kot v tujini. Vrsti predsednikov držav, vlad in visokih predstavnikov mednarodnih organizacij je pisal pisma s konkretnimi predlogi za rešitve svetovnih problemov, mednarodni skupnosti je predlagal svojo rešitev kosovskega problema, organiziral akcijo za podpis mirovnega sporazuma v Darfurju (in v izjemno kratkem času doma zbral za slovenske razmere zavidljivo vsoto humanitarnih sredstev) ter tja kot posebnega odposlanca poslal Toma Križnarja, svetovnega popotnika, ki si je mednarodno prepoznavnost pridobil z dolgotletnimi prizadevanji za zaščito Nub.⁵ Za mir je poskušal posredovati še na Šri Lanki in v Izraelu, pri tem pa neredko izrekal ostre kritike na račun birokratov mednarodnih institucij, ki da so odlično plačani, a pri svojem delu izjemno neučinkoviti.

V teh dejavnostih je Drnovšek vse bolj izrecno uporabljal jezik nove duhovnosti, ki jo običajno imenujemo nova doba (ali kar z angleškim izrazom new age). To je postalo očitno z ustanovitvijo Gibanja za pravičnost in razvoj, ko se je konec februarja 2006 na spletnem mestu www.gibanje.org⁶ pod podpisanim Drnovškovim pozivom »Čas je za akcijo!« pojavilo 10 temeljnih načel gibanja: »spoštuj resnico«, »spoštuj življenje v

3. Decembra 2005 je javnosti razkril, da ima poleg sina Jaše še nezakonsko hčer, skladateljico Nano Forte.

4. Maja 2007 je Al Jeezira English prikazala dokumentarni film v dveh delih o predsedniku Drnovšku in njegovih za svet visoke politike neobičajnih prizadevanjih in načinih delovanja (dostopno tudi prek: www.youtube.com/watch?v=unicG1xbBJk in www.youtube.com/watch?v=rI5Du4p4Vi4).

5. Poleti 2006 so v Sudanu Toma Križnarja zajeli in ga šele po diplomatskem posredovanju predsednikovega urada, ki je v Sudan poslal posebnega posrednika, in slovenskega zunanjega ministrstva po nekaj tednih zapora izpustili.

6. 22. 2. 2006 je zaživel spletno mesto gibanja, ki je bilo formalno kot društvo registrirano 6. 3. 2006, v javnosti pa je polno zaživel z ustanovnim srečanjem 28. 5. 2006 na Turjaku.

vseh njegovih oblikah»; »ne stori drugemu tistega, kar ne želiš, da drugi storijo tebi«; »spoštuj naravo« itd., in za namen pričujočega članka posebej pomembno 10. načelo:

Gibanje za pravičnost in razvoj je zadnje upanje človeštva. Želi zaustaviti sedanje drvenje v propad. Želi zaustaviti uničevanje zemeljske klime. Želi zaustaviti povečevanje verskih in socialnih napetosti v svetu. Želi zaustaviti aroganco in brezvestnost tistih, ki imajo danes moč in denar, a ničesar ne storijo, da bi zaustavili propadanje človeštva. GIBANJE JE SVETLOBA, KI SE BORI PROTI TEMI.

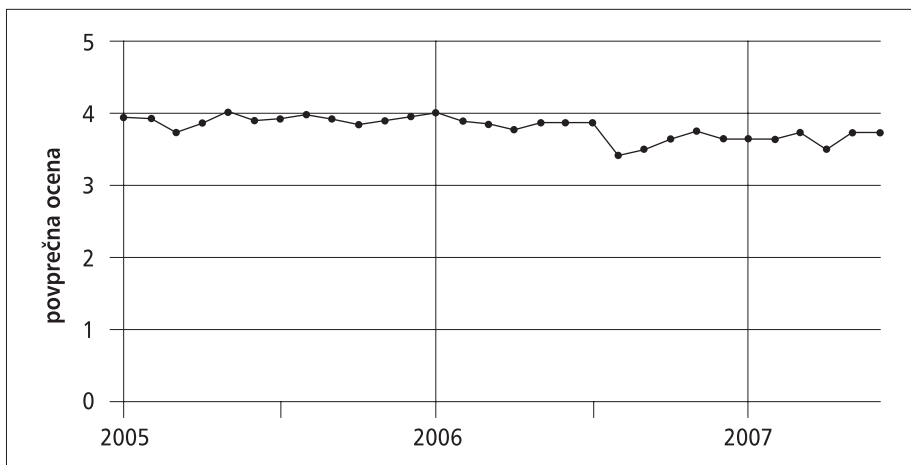
Čeprav je že prvi dan novo spletno mesto izginilo, ponovno pa se je pojavilo šele nekaj dni kasneje brez omenjenih temeljnih načel, je zgoraj navedeno besedilo zelo pomembno za razumevanje Drnovškovega delovanja, saj zelo jasno in nedvoumno izraža temeljno intenco ustanovitve gibanja. O motivaciji in ambicijah njegovega delovanja zelo zgovorno pričajo tudi »misli dneva«, ki jih je redno objavljajal na spletnem mestu gibanja. Te misli, zapisane v tipičnem novodobniškem jeziku, so že maja 2006 izšle v knjigi *Misli o življenju in zavedanju* (prva naklada 8.000 izvodov je bila razprodana v nekaj tednih, do konca leta 2006 pa naj bi prodali prek 20.000 izvodov). Ko so predsednika Republike Slovenije na nacionalni televiziji v intervjuju (TV Slovenija, 26. 6. 2006, 20.00, intervju je vodil Jože Možina) ob petnajsti obletnici samostojne države vprašali, ali se glede na njegovo delovanje v zadnjih mesecih počuti kot duhovni voditelj, je odgovoril: »Ja, se. Zato sem tudi napisal to knjigo. In utegne slediti še kakšna. In tudi druge moje dejavnosti vse bolj vodijo v to smer.« Jeseni se je pojavil hrvaški prevod knjige in nekaj mesecev zasedal prvo mesto na prodajnih lestvicah v sosednji državi. Novembra 2006 je na knjižnem sejmu na Dunaju najprej v nemščini izšla Drnovškova nova knjiga z naslovom *Vom Wesen der Welt*, in šele nekaj tednov kasneje, ob začetku nakupovalnega decembra tudi v slovenščini pod naslovom *Bistvo sveta*. Ko se je po nekajmesečnem primatu umaknila z vrha lestvic najbolj prodajanih knjig v Sloveniji (do konca poletja 2007 je bilo menda prodanih okoli 6.000 izvodov), je Mladinska knjiga konec junija 2007 že izdala novo delo z naslovom *Pogovori*, v kateri Drnovšek v obliki namišljenih dialogov razpravlja o različnih življenjskih temah: življenju, smrti, duhovnem bivanju, večnosti in njenem glasu, slabem, zavedanju, dobroti itd.

Opisani Drnovškov obrat iz politika birokrata oz. tehnokrata v politika s poslanstvom se je zgodil na dveh nivojih:

1. v vsebinskem smislu je očiten prenos pozornosti od ozke politike in ekonomije k ekologiji, duhovnosti in socialnim vprašanjem;
2. v smislu forme pa je zelo jasen prehod od prevladujočega zakulisnega, javnosti skritega delovanja k nadvse intenzivnemu in heterogenemu komuniciranju ter k odprtim, včasih tudi aktivističnim javnim akcijam.

Oboje sproža raznovrstne odzive. Drnovškove intenzivne aktivnosti na političnem parketu (tako domačem kot tujem) sprožajo predvsem nelagodje, med ljudskimi množicami pa so, nasprotno, deležne razumevanja in nemajhnih simpatij – tudi po radikalni spremembi načina delovanja ostaja Drnovšek v vrhu najbolj priljubljenih slovenskih politikov. Iz Grafa 1 je razvidno, da je še dobro leto po obratu ostala njegova priljubljenost tako rekoč nespremenjena.⁷

7. Predstavljeni podatki sicer ne povedo nič o morebitnih spremembah v strukturi Drnovških

Graf 1: Priljubljenost Janeza Drnovška med januarjem 2005 in junijem 2007

Vir: www.ninamedia.si/arhiv:phtml (29. 7. 2007).

Do zmerne upada Drnovškove priljubljenosti je prišlo šele avgusta 2006, ko ga je prvič prehitel Borut Pahor. Vprašanje pa je, v kolikšni meri je ta upad povezan z opisanimi spremembami v Drnovškovem nastopanju in delovanju. Glede na to, da se je zgodil šele dobro leto po začetku teh sprememb, bi lahko sklepali, da je bolj kot z njimi povezan z njegovim zelo kritičnim odnosom do vlade in posledičnim javnim sporom s premierom Janezom Janšo, ki se je pojavil in se hitro stopnjeval ravno sredi leta 2006. Kljub temu pa je Drnovšek med najbolj priljubljenimi domačimi politiki, saj na lestvici vse do zaključka pisanja pričujočega članka ostaja na enem od prvih treh mest.⁸ Podobno visoko podporo kažejo tudi rezultati raziskave Politbarometer, ki jo izvaja Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij na Fakulteti za družbene vede: po podatkih Politbarometra bi potencialno Drnovškovo listo junija 2006 volilo 28 % anketiranih, septembra 21 %, novembra 28 %, marca 2007 26 % in junija 2007 25 % (glej www.cjm.si/PB_rezultati).

Tako visoka podpora vsaj deloma priča o razkoraku med politiko in ljudskimi množicami, ki od nje še zmeraj pričakuje prizadevanja za boljši, pravičnejši svet, pa čeprav so to kategorije, ki v pragmatičnem svetu politike nemara zvenijo naivno in idealistično. Po drugi strani pa opisani Drnovškov obrat nakazuje spremembe v sodobni duhovnosti in religiji. A preden pokažemo, zakaj in v čem so njegova nova prizadevanja simptom

podpornikov: del populacije, ki ga je prej podpiral, zdaj nemara meni drugače, prav tako pa je lahko pridobil nove podpornike – a gledano v celoti, ostaja njegova podpora zelo visoka. Pri analizi Drnovškove priljubljenosti smo uporabili edine javno dostopne podatke o priljubljenosti slovenskih politikov skozi daljše časovno obdobje, ki temeljijo na raziskavah agencije Ninamedia (www.ninamedia.si).

8. Poleg Pahorja ga je na mesečni lestvici štirikrat prehitel Janez Potočnik, le v januarju 2007 pa tudi Zoran Janković.

pomembnih premikov na religijskem področju, moramo vsaj v grobem predstaviti temeljne parametre novodobniške duhovnosti.⁹

3 Nova doba (new age)

Nova doba ali new age¹⁰ je eklektično in sinkretično duhovno gibanje, v katerega običajno uvrščamo zelo raznovrstna in včasih med sabo tudi radikalno različna gibanja in dejavnosti. Pod to oznako najdemo zelo različne skupine, kot so npr. ekološke, psihoterapevtske skupine; skupine, ki črpajo iz starodavnega ezoteričnega in okultnega učenja Zahoda in Vzhoda, pa tudi astrologijo, numerologijo, niz dejavnosti alternativne in komplementarne medicine, dejavnosti, kot so npr. zdravljenje s kristali, kanaliziranje (channelling), rebirthing, komunikacija z naravo, oblike pozitivnega mišljenja itd. (glej npr. Hanegraaff 1996). Med tako različnimi novodobniškimi praksami in idejami pa je tudi kar nekaj jasno razpoznavnih skupnih točk, zaradi katerih sploh lahko govorimo o enotnem, pa čeprav le ohlapno strukturiranem gibanju.

3.1 Novodobniški milenarizem

Najprej velja omeniti skupno prepričanje, da se človeštvo nahaja v obdobju velike spremembe, na začetku nove dobe. Novodobniški milenarizem se v praksi seveda izraža na zelo različne načine: nekateri novodobniki prehod v novo dobo opisujejo kot postopen, miren in včasih komaj zaznaven proces, drugi pa govorijo o silovitih, radikalnih in hitrih, neredko tudi apokaliptičnih spremembah. Manj pa se razlikujejo pojmovanja te prihajajoče dobe, ki naj bi jo primarno zaznamovala globoka, pristna duhovnost, na-

9. V svetu obstaja razmeroma malo poglobljenih in celovitih analiz o fluidnem in vse prej kot jasno zamejenem področju novodobniške religioznosti, ki se zaradi svojih strukturnih značilnosti izmika resni znanstveni analizi. Zato ne preseneča, da se v slovenščini soočamo z velikim pomanjkanjem relevantne literature. Že leta 1992 je sicer izšel tematski zbornik (Pribac 1992), v uvodu katerega je urednik zapisal: »Ker New Age pri nas še nima jasno prepoznavnega obraza, je bilo pred vsako kritiko kulture nove dobe potrebno poskrbeti za njegove obrise. V nasprotnem primeru bi še tako globokoumna analiza tvegala, da izzveni v prazno. Skratka, postalo nam je jasno, da moramo pred analizo new agea poskrbeti za njegovo predstavitev.« Žal pa se zdi, kot da na Slovenskem vse do danes te ambicije še nismo zares presegli. V univerzitetnih učbenikih sociologije religije (Flere in Kerševan 1995: 146–47) ter primerjalne religiozije (Smrke 2000: 289) je novodobništvu posvečena le kratka omemba v okviru novih religijskih gibanj. S katoliškega vidika sta nastali dve sicer dobrodošli knjigi (Goljevšček 1992 in Škafar 1998), ki pa zaradi, kot v uvodu ene izmed njiju pravi urednik, »odgovornosti cerkve, da vsebine drugih skupnosti presoja po svetopisemskih merilih«, v velikem delu žal ne izpolnjujeta osnovnih meril, ki jih zahteva resna znanstvena analiza sodobnih religijskih trendov. Tako lahko kot primere relevantnih, v določenem delu tudi na lastnem empiričnem preučevanju utemeljenih poročil o novodobništvu omenimo le poglavje v knjigi o subkulturah (Lavrič 2002) in dva članka sociologinje in antropologinje Barbare Potrata (2001a in 2001b).

10. V slovenščini sta se uveljavili tako angleška kot slovenska različica, čeprav pogosteje uporabljamo prvo, kar pa postane problematično pri sklanjanju ter pridevniških in še nekaterih drugih tvorjenkah, npr. newagea, newageer, newageerski. Najbolj je v rabi zveza nova doba

silni konflikti med ljudmi naj bi postopoma izginili, človeštvo pa (ponovno) zaživel v sožitju z naravo. Ta prehod naj bi se dogajal pod globalnimi vplivi širših kozmičnih sprememb. Od tod tudi drugo, predvsem v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja razširjeno ime za novo duhovnost, *doba vodnarja*. To ime izhaja iz astrologije in temelji na prehajanju sonca iz enega v drugo nebesno znamenje, kar naj bi povzročalo radikalne in daljnosežne družbene spremembe. Zadnjih dva tisoč let je bilo sonce v znamenju rib, na svetu pa so prevladovala nasprotja, tekmovanja, spori in vojne. Pri prehodu v znamenje vodnarja pa naj bi pod vplivom kozmičnih sil na zemlji vladale duhovnost, sožitje, harmonija, mir, dobrot a ipd.¹¹

3.2 Sprememba paradigme: od kartezijanstva k holizmu

V zvezi z novodobniškim gibanjem mnogi govorijo o spremembi paradigme. Glavni vzrok te spremembe naj bi bili globalni ekološki problemi, ki opozarjajo na medsebojno povezanost in soodvisnost vsega živega in neživega. Moderno newtonovsko-kartezijansko paradigmo naj bi postopoma nadomestila nova, holistična, ekološka ali sistemska paradigma. Premiku od redukcionistične materialistične k holistični znanosti naj bi sledil tudi premik v človekovem duhovnem doživljanju sveta, kolektivna sprememba zavesti. To naj bi posledično vodilo k spremembi načina življenja, kjer bi egocentrični model individualnega jaza, ki je ločen od okolja, nadomestil posameznik, ki se zaveda svoje vpetosti v naravno okolje. Tak pogled na svet ni več antropocentričen (še manj teocentričen), ampak kozmocentričen.¹² Zato je novodobniško razumevanje posameznika in celotnega univerzuma holistično – vse je povezano z vsem. Na individualnem nivoju se to najbolj kaže v komplementarnih in alternativnih zdravilskih metodah, ki človeka pojmujejo kot celoto fizičnih, umskih, mentalnih in duhovnih razsežnosti, posameznikovo zdravje pa temelji predvsem na ravnotežju med njimi. Globalni sistemski holizem, po katerem je kozmos nedeljiva, medsebojno povezana celota, ilustrira Lovelockova

oz. pridevnik novodobni, ker pa pridevnik novodobni pomeni vse, kar se nanaša na novo, torej praviloma sedanj o dobo (SSKJ ga razlaga predvsem kot sodobno, moderno), je njegova raba na področju sodobne duhovnosti lahko zavajajoča. Zato bi ga bilo bolje izpeljevati iz samostalnika novodobnik, s tem dobimo pridevnik novodobniški, ki ga uporabljamo tudi v pričujočem članku. V tem smislu torej ni vsaka novodobna duhovnost tudi novodobniška, med novodobnimi politiki pa je le Drnovšek zares novodobniški. Tu in tam je med slovenskimi pisci zaslediti tudi rabo manj običajne različice novodobski.

11. Ta novodobniška ideja je lepo izražena v enem najbolj znanih popkulturnih izdelkov tistega časa, musicalu in filmu *Hair* (1967): »When the moon is in the seventh house / And Jupiter aligns with Mars / Then peace will guide the planets / And love will rule the stars / This is the dawning of the Age of Aquarius ...«
12. Ideje te nove paradigme je že sredi sedemdesetih let prejšnjega stoletja strnjeno predstavil Fritjof Capra (1976, glej tudi 1983), ki je povezal atomsko fiziko z modrostjo Vzhoda, zanimal nasprotje med duhom in materijo ter opisal princip samoorganizacije kozmosa, ki naj bi predstavljal vrhovno realnost. Pomembna pa je tudi knjiga Marilyn Ferguson *Vodnarjeva zarota* (1979) – tako je avtorica poimenovala množično združevanje posameznikov v manjše skupine in ohlapno povezana združenja, ki naj bi se splestala v mreže in postopoma prekrila cel planet, s tem pa bi nastala nova oblika družbe v obliki mrežnega sistema.

ideja o Gaji¹³ – planetu Zemlji kot celovitem samoregulirajočem se organizmu, ali pa teorija kaosa, po kateri ima komaj zaznavni zamah metuljevih kril na enem koncu našega sveta zaradi medsebojne povezanosti in soodvisnosti vseh njegovih delov silovite učinke na drugem.

3.3 Subjektivna duhovnost in osebno samouresničenje

Naslednja skupna novodobniška značilnost je poudarjanje subjektivne duhovnosti (self-spirituality) in samouresničenja kot najvišjega cilja in najpomembnejše človekove psihološke potrebe (glej Heelas 1996: 18–38). Domala vse novodobniške skupine izhajajo iz predpostavke, da je človek v svojem bistvu duhovno in hkrati že božansko bitje. Končni cilj novodobnikom predstavlja spoznanje posameznikove prave, avtentične narave; njegovega sebstva, notranjega, resničnega jaza, ki se skriva za socializiranim jazom, egom, intelektom. V ta namen uporabljajo zelo različne tehnike, kot so različne vrste meditacije, hoja po žerjavici, ekstatični plesi itd. Ključna značilnost novodobniške duhovnosti je tako njena mističnost, spoznavnost, izkustvenost. Ta tip duhovnosti se močno razlikuje od religioznosti velikih svetovnih religij, prav tako pa se razlikuje tudi od religioznosti jasno strukturiranih sekt. Gre za sinkretično in eklektično religioznost s poudarkom na osebni duhovni izkušnji, ki je za gibanja nove dobe mnogo pomembnejša in legitimnejša od vsake oblike objektivno interpretiranega verovanja. Zato novodobniško duhovnost strukturno določa predvsem individualizem, praviloma neformalna organizacijska struktura in potrošniški pristop. Zanja je značilna tudi optimistična tusvetna orientiranost: za razliko od tradicionalnega religioznega poudarka na onostranstvu se osredotoči predvsem na življenje *tukaj in zdaj* ter si prizadeva svet, v katerem to življenje poteka, izboljšati.

3.4 Nastanek in popularizacija novodobniškega gibanja

Koncept nove dobe v smislu prihajajočega obdobja, ki bo s poudarkom na duhovnosti nesporno kakovostno izboljšanje obstoječe materialno usmerjene dobe, polne konfliktov, se je rodil pred približno stotimi leti v okviru teozofije.¹⁴ Za poimenovanje nova doba je najverjetneje zaslužna teozofinja Alice Bailey (1880–1949). Vse do druge polovice 20. stoletja pa novodobniška ideja ni presegla zelo omejenega kroga navdušencev nad ezoteriko, maloštevilnih intelektualcev in umetnikov. Šele v drugi polovici šestdesetih let se je – najprej v ZDA, kmalu zatem pa tudi v Evropi – pojavilo širše novodobniško gibanje, ki je zajelo tudi množice običajnih ljudi. To se je zgodilo v specifičnem kon-

13. Britanski znanstvenik James Lovelock (glej www.ecolo.org/lovelock/) je v šestdesetih letih med svojim preučevanjem možnosti življenja na Marsu za NASO razvil t. i. hipotezo o Gaji (po grški boginji Zemlje). Najprej jo je predstavil v revijalnih prispevkih, kasneje pa strnjeno v knjigi Gaja: nov pogled na življenje na Zemlji (Oxford University Press, 1979). Nedavno je tudi v slovenščini izšlo njegovo zadnje delo Gaja se maščuje: o pregrevanju zemlje in usodi človeštva (Ljubljana: Ciceron, 2007).

14. Teozofsko društvo (glej <http://teozofija.info/Povezave.htm>), ki je na eklektičen in sinkretičen način promoviralo ideje hinduizma, budizma in zahodnega okultizma, sta leta 1875 v New Yorku ustanovila Helena Petrovna Blavatsky in Henry Still Olcott.

tekstu ameriške mladinske kontrakture, hipijevskem uporabi zoper dominantno kulturo staršev. Takrat se je namreč ob političnem in kulturnem boju za državljanske pravice in enakopraven položaj žensk ter z nastankom ekološkega gibanja izjemno povečalo tudi zanimanje za drugačno duhovnost od tiste, ki so jo ponujale obstoječe religijske institucije – alternativa se je pojavila v idejah in praksah okultnih in mističnih tradicij starodavnega Zahoda, pa tudi Vzhoda.

Vzroke za pojav novodobniškega gibanja gre iskati predvsem v množičnem nezadovoljstvu zaradi družbeno-političnega razvoja in v razočaranju nad prevladujočim stanjem povojne zahodne kulture. Po drugi strani lahko razloge najdemo tudi v prvi resni krizi znanosti od začetka moderne dobe, saj je postopoma postalo jasno, da ima tudi razvoj znanosti in tehnike svoje meje, vse hitrejša gospodarska rast pa vse pogostejše razkriva tudi svojo temno plat v obliki globalnih ekoloških katastrof, socialnih problemov, zelo velikega prepada med Zahodom in t. i. deželami v razvoju, vse to pa v 21. stoletju kulminira tudi v vseprežemajočem pojavu terorizma. Prav tako pomemben vzrok za nastanek novodobniškega gibanja pa je seveda tudi nezadovoljstvo nad obstoječimi religijskimi institucijami Zahoda, v »globokem in prepričljivem nezadovoljstvu s šepajočimi odgovori judovsko-krščanske tradicije na usodne dileme sodobnosti, /.../ saj svete knjige Zahoda, nad katerimi bdijo zapriseženi varuhi pečata (cerkve, kongregacije, sinode), ne služijo več duhovnim, marveč ideološkim namenom« (Debeljak 1994: 140, 141). Tako lahko novodobništvo razumemo kot kompleksen odziv na negativne posledice funkcionalne diferenciacije sodobnih družb na globalni ravni, zbirokratiziranost tradicionalnih religijskih institucij na organizacijski ravni in preveč formaliziran judovsko-krščanski odnos do božjega in svetega.

Če smo skozi večji del zgodovine poznali zgolj religijsko sliko sveta in je od razsvetljenstva dalje prisotna tudi nereligijska (ateistična, agnostična ali pa zgolj za religijo nezainteresirana), od šestdesetih let dalje nova doba predstavlja tretjo alternativo. Pomeni drugačno udejanjanje razmerij med človekom, svetom in naravo. Ta razmerja potekajo v duhu harmonije, svet pa ni več odčarani svet (če uporabimo znano Webrovo besedno zvezo), temveč je na nov način začarani svet. Še več, za razliko od prvih dveh pogledov gre za sakralizirani svet. Tako ga vsaj razume vse več prebivalcev zahodnega sveta, ki niso več religiozni na konvencionalne načine, temveč vse bolj »verujejo brez pripadanja«, kot pojasnjuje britanska sociologinja Grace Davie (2005).

Strukturne razloge teh procesov je že pred štirimi desetletji, ko še niso bili tako izraziti in očitni, teoretsko nadvse učinkovito razložil sociolog Thomas Luckmann (1997),¹⁵ ko je pokazal, da se v modernih družbah institucionalno specializirane oblike religije spreminjajo počasneje od »objektivnih« družbenih okoliščin, ki določajo sisteme »poslednjih« pomenov, zato se pojavijo individualizirane in privatizirane oblike religije. V vsaki pluralistični družbi postaneta učinkovitost in uporabnost uradnega religijskega modela resno ogrožena, saj posamezniki tudi na področje kulture vse bolj vstopajo

15. Luckmannova Nevidna religija je najprej izšla v nemščini leta 1963 (*Zum Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft*), v angleščini pa prvič pod mednarodno bolj znanim naslovom leta 1967. Slovenski prevod smo dobili leta 1997.

kot potrošniki – ko religija enkrat pristane v sferi zasebnosti, lahko vsak posameznik svobodno izbira iz široke neomejene ponudbe »poslednjih smislov« (pri tem ga vodijo le osebne preference, ki izhajajo iz njegove osebne biografije). Tako sodobnim religijskim dogajanjem bolj od »svetega baldahina« (Berger 1967) ustreza teoretska metafora »religijskega ali duhovnega tržišča«.

4 Predsednik nove dobe

Ko smo tako predstavili temeljne parametre novodobniške duhovnosti, lahko končno dopolnimo in natančneje pojasnimo prej predstavljeno študijo Drnovškovega obrata in ga postavimo v ustrezen religiološki kontekst. Kot smo videli, gre pri novodobništvu za eklektično in sinkretično duhovno gibanje, ki je kritično do etabliranih religijskih institucij in njihove formalizirane duhovnosti, samo pa temelji na subjektivnem tipu duhovnosti z močno izkustveno razsežnostjo ter na samouresničenju posameznika, ki je skupaj s celotnim univerzumom razumljen holistično, v samem jedru gibanja pa praviloma najdemo tudi svojstven novodobniški milenarizem. Z analizo citatov iz Drnovškove prve knjige¹⁶ bomo zdaj pokazali, kako Drnovškovo pojmovanje človeka in smisla njegovega bivanja, njegovo razumevanje tradicionalnih religioznih izročil in religijskih institucij, ki jih predstavljajo, njegov kritičen odnos do sodobnih družbenih razmer in njegove predstave o prihodnosti človeštva jasno kažejo na novodobniški izvor.

4.1 Pojmovanje človeka in njegove vloge v svetu

Poglejmo, kako človekovo bivanje razlaga Drnovšek:

Obstaja vesoljna energija kot vesoljna zavest. Energija se pretvarja v snov in snov se pretvarja v energijo. Energija se pretvarja v življenje, življenje pa se pretvarja nazaj v energijo. Življenju sledi smrt, smrti sledi življenje. Vmes ni časa. Čas je samo v življenju. Samo na Zemlji. Sicer je večnost, kjer ni časa. V smrti ni časa, sta pa energija in zavest. Zvest je lahko višja ali nižja, kakor tudi energija. Nižja energija pomeni življenje z nižjo zavestjo, pomeni nesrečo. Višja ali pozitivna energija pomeni življenje z višjo zavestjo, pomeni zadovoljstvo. Vesoljna zavest pomeni visoko energijo, nesmrtnost in neskončnost. Pomeni ponovno življenje na višji ravni zavesti. To je cilj fizičnega življenja na tem svetu. Fizično življenje se ponavlja, dokler ne doseže vesoljne zavesti. Človeški um se ponavlja, dokler se ne stopi z vesoljno zavestjo. (Drnovšek 2006: 115.)

Posameznik je torej s krogom reinkarnacij vpet v materialni svet, dokler z dvigovanjem zavesti ne prestopi z materialne ravni na višjo raven bivanja, se stopi s kozmično zavestjo in tako izpolni namen svojega bivanja. V tem tipično novodobniškem razumevanju, ki sicer izvirno v veliki meri prihaja iz indijske tradicije, ni prostora za omniprezentnega in onipotentnega boga stvarnika, temveč njegovo vlogo prevzame

16. Tukaj seveda mislimo Drnovškovo prvo novodobniško knjigo *Misli o življenju in zavedanju*, ne pa njegovega zgodnejšega avtobiografskega političnega dela *Moja resnica: Jugoslavija 1989 – Slovenija 1991* (Ljubljana: Mladinska knjiga, 1996), ki je izšlo tudi v nemščini (Meine Wahrheit: Der Jugoslawien Krieg, Kilchberg: SmartBooks, 1998) in španščini (El laberinto de los Balcanes, Barcelona: Ediciones B, 1999).

nek brezosebni mehanizem. Ali kot je v intervjuju za Sobotno prilogo (Delo, 21. 1. 2006) na vprašanje »Kakšen je vaš bog?« odgovori Drnovšek sam: »univerzalna zavest, univerzalna energija«. V takem svetu človek v svojem bistvu ni grešen, temveč prav nasprotno, že kar božanski, saj se v njem nahaja vse potrebno, da odkrije in izpolni namen svojega bivanja. Tako se tudi vir posameznikovega zdravja seveda že nahaja v njem samem: »Vaš notranji glas vas bo vodil do zdravja, samo poslušajte ga. Zaupajte mu, saj je v stiku z vašim najglobljim bistvom. Vse ve o vas, ve, kaj je za vas najboljše. Nihče drug tega ne more vedeti. Če notranjega glasu ne slišite, ste izgubili stik s seboj« (Drnovšek 2006: 86). Ne le zdravja, celo poslednjega smisla ne gre iskati nekje zunaj sebe: »Kakor dobro prejemaš, tako ga lahko tudi daješ in se prepuščaš notranjemu glasu, ki te bo vedno usmerjal v skladu z zakoni stvarstva. Ne boš imel slabe vesti in ne boš nesrečen. Ne boš deloval niti proti stvarstvu niti proti sebi. Samo kapljica boš v oceanu vesoljne zavesti. Kapljica, ki se sama posuši, je v vesoljnem morju večna« (prav tam: 15). Vir odrešitve je torej v posamezniku samem, v njegovem božanskem bistvu – treba ga je le spoznati in se realizirati.

4.2 Odnos do tradicionalnih religij in religijskih institucij

Novodobniško razumevanje človeka ne izključuje tradicionalnih religij, saj naj bi vsaka izmed njih vsebovala neko resnično bistvo. Še več, vse religije naj bi si bile po svoji temeljni vsebini podobne, zato gre pri novodobništvu zelo pogosto za nekakšen vseobsegajoči ekumenizem, ki ga zasledimo tudi pri Drnovšku:

Vse vere nosijo v sebi enaka ali zelo podobna sporočila. Želijo spremeniti človeka na bolje, dvigniti njegovo zavest, ustvariti pravičnejši svet. Oblika njihovih sporočil je bila prilagojena času, v katerem so nastale, in sposobnostim dojemanja tedanjih ljudi. Zato se vere razlikujejo v pojavnih oblikah, toda le navzven, kajti sporočila, ki jih nosijo v sebi, so univerzalna, vesoljna in nespremenljiva. Spreminjal jih je človek, ker jih ni razumel in jih je napačno razlagal. (Prav tam: 100.)

Je pa novodobništvo praviloma kritično do tradicionalnih, etabliranih religijskih institucij, ki naj bi domnevno izvorno pristne religijske nauke zaradi napačnega razumevanja ali kar zaradi načrtnih manipulacij sprevrgle v nekaj čisto drugega. To je zaslediti tudi v Drnovškovem razumevanju krščanstva:

Kristus je učil, naj bo človek dober in naj spoštuje, ljubi sočloveka. Pokazal mu je pot iz brezna zla, poželenja, nizkih strasti, sovraštva, pohlepa ... /A/ Ljudje niso živeli v skladu z njegovim naukom, tudi marsikdo od tistih ne, ki so ga razlagali in oznanjali drugim. Cerkev je postala velika institucija z razvejano hierarhijo in oblastjo, zato je pogosto izgubljala stik s Kristusovim naukom. Kristus ni učil o privilegijih in visokih položajih. Posvetna oblast bi morala slediti njegovemu nauku in v svojem delovanju upoštevati božje zakone. Zgodilo pa se je, da je cerkvena oblast, kar seveda ne velja za vse njene predstavnike, začela živeti po posvetnih zakonih in je pozabila na bistvo Kristusovega učenja. (Prav tam: 32–37.)

4.3 Kritičen odnos do sodobnih družbenih razmer

Seveda pa je novodobništvo še bolj kot do tradicionalnih religijskih institucij kritično do splošnih razmer v svetu, ki jih je treba z osebno angažiranostjo spremeniti (pogosto v smislu mota »spremeni sebe in spremenil boš svet«). Tudi to najdemo v Drnovškovih

Mislih o življenju in zavedanju:

Tako ne gre več naprej. Izstopimo iz drvečega avtobusa. Svet, kakršen je, nam ni všeč. Avtobus se bo prevrnil, svet bo razneslo. Na eni strani blišč in razkazovanje, na drugi beda, revščina, lakota, nasilje, bolezni. Kdo mi bo ob tem dopovedal, da je življenje lepo in da moram za vse to plačevati še davke? Raje bom kar izstopil. Kaj bi čakal? Naslednjo vojno, ki bo prišla gotovo kakor usoda? Brezposelnost? Bolezen in zdravljenje, ki me bo morda prikrajšalo še za tisto kvaliteto življenja, ki mi jo bo pustila bolezen? Da bosta zrak in voda tako onesnažena, da ne bom mogel niti dihati niti se odžejati? (Prav tam: 74–75.)

Novodobniška kritika sodobnih družbenih razmer praviloma temelji na novi, holistični etiki, ki je v svojem bistvu ekološka in poudarja človekovo odgovornost do vseh živih bitij. Tako ne preseneča, da je med novodobniki nadpovprečno razširjeno vegetarijanstvo. Tudi Drnovšek je kritičen do sodobnih prehranjevalnih navad:

Ko imamo na krožniku pred sabo zrezek, ne pomislimo, da je bil še pred kratkim del žive krave ali teleta, ki so ju nagnali na tovornjake, nato pa v vročini in brez vode odpeljali v klavnico, kjer so ju nič kaj nežno zvlekli dol in zaklali. Dober tek. Če ste državljani ali državljanka EU, se morda ne zavedate, da so v ceni zrezka že všteti davki, namenjeni Uniji, ki s tem denarjem subvencionira kmete, da redijo in koljejo živino. Če bi vse to vedeli, bi na vprašanje, ali ne bi tega denarja raje namenili za spodbujanje ekološke proizvodnje rastlinske hrane, najbrž odgovorili pritrdilno. Tako pa brez razmisleka in zavedanja, iz navade, naročite in pojedete tak hipersubvencionirani zrezek, glavno finančno prioriteto EU. (Prav tam: 91–92.)¹⁷

A kot smo že omenili, gre pri osebnem prizadevanju, ki ga novodobništvo predpisuje za spreminjanje sveta, predvsem za duhovno dejavnost, ki poteka prek dela na sebi, dvigovanja zavesti in samouresničenja. Ali kot pravi Drnovšek: »Svet se ne bo spremenil z nasilno revolucijo, kot so to zmotno verjeli in počenjali nekdaj, pač pa s postopnim ozaveščanjem ljudi, ki se bodo čedalje bolj zavedali medsebojne povezanosti in soodvisnosti vsega bivajočega ter temu prilagodili svoje namene in dejavnosti« (prav tam: 27). Tako pridemo do za nekatere bistvenega elementa novodobništva, to je prehoda v kvalitativno drugačno, boljše obdobje.

4.4 Apokaliptičen prehod v novo dobo

Prehod v novo dobo si različni novodobniki predstavljajo na zelo različne načine: novodobniški milenarizem je včasih mehak in celo prikrit, in ne prav pogosto apokaliptičen kot pri mnogih krščanskih (še posebej karizmatičnih protestantskih) novih religijskih gibanjih, ki najdejo navdih predvsem v Janezovem razodetju. Tudi pri Drnovšku ni težko najti milenarističnih elementov, mestoma imajo jasno izražene tudi apokaliptične razsežnosti:

Čakajo nas katastrofe. Nekatere je mogoče napovedati, drugih ne. Človeštvo se bo spet prečistilo skozi trpljenje. Ozaveščalo se bo, svet pa se bo spreminjal. /.../ Takrat bo treba začeti znova, skoraj iz nič. Malokdo je na to pripravljen. Televizorji bodo ugasnili, računalniški sistemi razpadli, brezžična telefonija utihnila, električne povezave bodo prekinjene.

17. Glej tudi intervju z naslovom Vegetarijanstvo bi povečalo možnosti za dolgoročno preživetje človeštva v reviji Osvoboditev: revija za prijatelje živali, 3 (6).

Kdo bo še znal živeti? /.../ Svet gre naprej in mi z njim, v dobrem in v slabem. Več ko bo v nas dobrega, več bo dobrega tudi v svetu. Če bomo slabi mi, bo slab tudi naš svet. In ko bo prišlo do katarze, se bosta ta dva svetova ločila. (Prav tam, 113–14.)

Je pa seveda milenaristični prehod – apokaliptičen ali ne – tisti, ki pelje v novo dobo. Pri Drnovšku izgleda tako:

Gremo v drug svet, svet višje zavesti, harmonije in ubranosti. Lepši svet. /.../ Preskočiti bomo morali vanj. Energija zemlje raste. Prišlo bo do sprememb, tudi do katastrof. Preskok bo trd. Zemlja se bo stresla in bo poplavljenjena. Zemlja se bo premaknila. Tisti, ki bodo dosegli dovolj visoko duhovno raven, bodo preživeli in šli z zemljo naprej. Vzpostavil se bo nov svet. /.../ Razvoj bo hiter, vendar tokrat uravnotežen. /.../ Solidarnostni sistemi bodo razviti, ljudje si bodo pomagali. /.../ Človek bo ponovno razvil kulturo, vendar bo višja, prav tako raven tehnološkega napredka. /.../ Vojn in kriminala ne bo več, ker bo človek dovolj ozaveščen. Ljudje bodo volili svoje predstavnike, vendar bo boj za oblast v današnjem smislu izginil. /.../ Prevladala bo institucija prvega med enakimi. /.../ Države bodo sodelovale. /.../ Združeni narodi bodo zaživi v sodelovanju in izmenjavi za čim boljši razvoj, skupno reševanje problemov ter zagotavljanje mirnega in varnega življenja vsakemu prebivalcu planeta. Ljudje bodo pridelovali in jedli rastlinsko hrano. /.../ Izginile bodo številne civilizacijske bolezni, ki danes pestijo človeštvo. /.../ Človek bo znova in dokončno postal enakopraven del vesolja. (Prav tam: 123–26.)

5 Razprava in osnovni sklepi

Na podlagi predstavljene analize bi Drnovškov obrat lahko razumeli kot obrat k duhovnosti, vendar pa ne moremo reči, da smo s tem Slovenci dobili predsednika, ki bi bil religiozen v tradicionalnem smislu. Sicer smo pri njem priča nekaterim jasno razvidnim znakom religijske konverzije – med njimi je najbolj očitna gorečnost, s katero poskuša posredovati svoja nova spoznanja in v skladu z njimi spremeniti svet. A po analizi njegovega diskurza lahko sklenemo, da ne gre toliko za klasično religijsko spreobrnitev, temveč za obrat k precej tipični novodobniški duhovnosti. Glede na današnjo razširjenost novodobniških idej in praks to ne bi smelo biti posebno presenečenje – res pa je, da je Drnovškov primer izjemen v tem, da je prvi politik predsedniškega nivoja, ki je v svojem javnem delovanju začel uporabljati paradigmatiski novodobniški diskurz. Tudi pri nekaterih drugih svetovnih politikih najvišjega ranga je moč od časa do časa v javnosti zaslediti domneve o njihovih povezavah z različnimi novodobniškimi praksami,¹⁸ a tako eksplicitne vključitve novodobniških idej v svoje delovanje pred Drnovškom ne najdemo pri nobenem predsedniku kake države ali vlade.

Kljub temu pa Drnovšek tudi po analiziranem obratu ostaja med najbolj priljubljenimi politikami pri nas. Lahko na podlagi tega za mnoge presenetljivega dejstva sklepamo tudi

18. Tako naj bi imela npr. na Ronalda Reagana (predvsem prek njegove žene Nancy) izjemno velik vpliv astrologinja Joan Quiley: svetovala naj bi mu tako pri osebnih zdravstvenih zadevah (npr. pri izbiri datuma operacije) kot tudi pri javnih in političnih zadevah (pod njenim vplivom naj bi prišlo do podpisa sporazuma o omejevanju jedrskega orožja z Gorbačovom). Med slovenskimi novodobniki je še danes moč zaslediti podatek, da naj bi med procesom osamosvajanja Slovenije takratnemu predsedniku Milanu Kučanu pomagali z različnimi energetskimi terapijami.

o spremembi ljudske percepcije novodobniške duhovnosti in sistemskih premikih na sodobnem religijskem področju?

Kot smo že omenili, se novodobniško gibanje pojavi proti koncu šestdesetih let 20. stoletja, na kar močno vpliva takrat cvetoča hipijevska kontrakultura. V tistem obdobju je gibanje sicer bolj znano kot doba vodnarja, ime nova doba (new age) pa preide v splošno rabo približno desetletje kasneje. V začetni fazi novodobniškega gibanja se raba koncepta razširi s področja zgolj duhovnosti (taka raba je bila značilna vse od teozofske vpeljave koncepta) in pridobi obče mobilizacijsko razsežnost. Tako bi lahko rekli, da je v začetnem obdobju gibanja (šestdeseta in sedemdeseta leta) za koncept nove dobe značilno dvoje:

1. kontrakturna razsežnost, ki se kaže v kritičnem protestu zoper obstoječe (družbene, kulturne, ekonomske, politične, religijske ipd.) razmere in vsebuje jasno izraženo subverzivno noto;
2. pozitivna konotacija in (včasih naiven) optimizem, ki ju spremlja močan samo-identifikacijski potencial: množice pripadnikov gibanja same sebe razumejo kot novodobnike, novodobništvo vsaj med pripadniki velja za nekaj izrazito pozitivnega; še vedno pa so prakse jasno zamejene predvsem na kontrakturnike, določene intelektualce in umetnike.

Potem pa se s postopnim zatonom kontrakture spremenita tudi vloga in družbeni položaj novodobniškega gibanja. Po eni strani se kompleksna množica novodobniških idej in praks korak za korakom osvobaja vezanosti na določene družbene skupine – krog »uporabnikov« postane zelo širok in vse bolj nepregleden. Na začetku jasno definirane in zamejene novodobniške prakse se približno do konca osemdesetih (pri nas zaradi specifičnih družbeno-zgodovinskih okoliščin, podobno kot v drugih srednje- in vzhodnoevropskih državah, z zakasnitvijo približno v devetdesetih letih) porazgubijo v prevladujoči kulturi. Danes tako množice običajnih ljudi govorijo o karmi, energijah, čakrah, avri ipd. Evropska raziskava vrednot kaže, da naj bi ob koncu 20. stoletja med 15 in 40 % Evropejcev verjelo v reinkarnacijo (Basanez in dr. 1998). Številni zahodnjaki redno vadijo jogo, prakticirajo različne vrste meditacije ipd. Izjemno je razširjena tudi komplementarna ali alternativna medicina, ki postaja v vsakdanjem življenju nekaj običajnega (kar pa seveda ne velja za kroge uradne medicine). V visokonakladnem časopisu redno beremo horoskope, tam najdemo tudi nasvete, kako opremiti naše bivališče ali pisarno v skladu z načeli feng šuja¹⁹ ipd.

Ob tem se večinoma izgubita začetna kritičnost in subverzivnost – namesto protesta proti nesprejemljivi družbeno-politični ureditvi danes new age vse bolj legitimizira obstoječi sistem. Novodobniške tehnike se uporabljajo za to, da v zahtevnem kapitalizmu bolje funkcioniramo – ne pa da ga preizprašujemo in izzivamo ali iščemo alternativne načine bivanja. Velike korporacije, kot so npr. IBM, General Motors, Ford ipd., že dolgo

19. Feng šui (Feng Shui) dobesedno pomeni 'veter in voda' in označuje starodavno kitajsko metodo določanja najprimernejšega položaja zgradb, grobnic in templjev. Temelji na usklajevanju petih osnovnih elementov (zemlja, ogenj, kovina, voda in les) z dvema primarnima silama (jin in jang), ki se v naravi prepletajo in imajo na človeka ugodne ali neugodne vplive.

vlagajo v tečaje joge in različnih meditacij za svoje zaposlene, saj domnevajo, da se jim ta vložek zaradi njihove posledične večje učinkovitosti povrne. Hkrati pa novodobniške prakse ustrezajo sodobnemu kultu zdravja in mladosti, ki diktira množičen okus in do-
loča prevladujoče življenjske sloge.

Presenetljivo pa je ob izjemno uspešni širitvi novodobništva na Zahodu očitno upadel optimistični naboj in samoidentifikacijski potencial, ki ga je koncept nove dobe brez dvoma vseboval v začetku. S tem ne mislimo na izjemno popularne in med množicami razpršene ideje in prakse, temveč na sam pojem nove dobe, ki se ga začnejo novodobniki že v devetdesetih letih otepati in danes skoraj ni več skupine ali posameznika, ki bi ga uporabljal za samooznačevanje. Celo tako paradigmatški predstavniki novodobniškega gibanja, kot je Marko Pogačnik, danes nočejo biti novodobniki. Ko sem tega mednarodno izjemno prepoznavnega geomantista in zdravilca Zemlje,²⁰ avtorja vrste tudi v tujini dobro prodajanih knjig, ki je v sedemdesetih letih nekaj časa preživel v slavni novodobniški komuni Findhorn na Škotskem, po povratku pa ustanovil majhno komuno v Šempasu na Krasu, v intervjuju Institucije zahodne religioznosti so izčrpane (Večer, 15. 2. 2003) omenil kot predstavnika novodobništva, je proti temu protestiral v pisnih bralcev. Pojem nove dobe danes očitno vsebuje negativno konotacijo in se pogosto povezuje z instantno, nepristno duhovnostjo, zato se z njim ne identificira praktično nihče več.²¹ Hkrati pa so novodobniške ideje in prakse močno razširjene med zelo različnimi segmenti sodobnih zahodnih družb, mnoge izmed njih so postale običajen del vsakdana.

Svojevrsten simptom procesov spreminjanja vloge in družbenega mesta novodobniške duhovnosti – predvsem njenega premika z obrobja zahodne kulture v njeno središče – je tudi analizirani Drnovškov obrat. Še pred dvema desetletjema bi bilo verjetno nepredstavljivo, da bi predsednik kakšne države v javnosti nastopal s tako izrazito novodobniškimi jezikom. Drnovškov primer pa kaže, da danes to za volilce ni več tako zelo nenavadno, kar dokazuje, da so novodobniške ideje postale nekaj splošno sprejemljivega. Iz Drnovškovega obrata in tega, kako je bil sprejet v javnosti, lahko sklepamo, da so novodobniške ideje in prakse v prevladujoči kulturi dobile domovinsko pravico – če je bil new age ob svojih začetkih tipična kontrakultura, je torej do danes postal legitimen del dominantne zahodne kulture.

20. Marko Pogačnik je tudi soustanovitelj in podpredsednik Drnovškovega Gibanja za pravičnost in razvoj.

21. V zadnjem času opažamo celo, da termin new age izginja tudi iz akademskih razprav; mnogi preučevalci sodobne religioznosti ga nadomeščajo z drugimi izrazi, kot so alternativna duhovnost (Sutcliffe 2002), neformativna duhovnost (Wood 2003), ekspresivna duhovnost (Heelas 2000), duhovno tržišče (van Hove 1999), nova duhovna gibanja in kultura (Shimanozo 1999), duhovna revolucija (Heelas in Woodhead 2005) ipd. Seveda pa se postavlja vprašanje, ali je smiselno in upravičeno opustiti poimenovanje zgolj zato, ker se z njim ne identificirajo posamezniki in skupine, ki jih preučujemo; še posebej zato, ker v raziskovalnem in znanstvenem smislu predlagani nadomestki niso učinkovitejši od izvirnega oz. prvotnega new age, pa čeprav je bil z njim poimenovan precej nejasno definiran koncept.

Literatura

- Basanez, Miguel, Inglehart, Ronald in Moreno, Alejandro (1998): *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Source Book*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Berger, Peter (1967): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday.
- Capra, Fritjof (1976): *The Tao of Physics*. London: Fontana.
- Capra, Fritjof (1983): *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*. London: Fontana.
- Davie, Grace (2005): *Religija v sodobni Evropi: Mutacija spomina*. Ljubljana: Založba FDV (zbirka Kult).
- Debeljak, Aleš (1994): *Temno nebo Amerike*. Celovec: Wieser.
- Drnovšek, Janez (2006): *Misli o življenju in zavedanju*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Ferguson, Marilyn (1979): *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s*. New York: St. Martin's Press.
- Flere, Sergej, in Kerševan, Marko (1995): *Religija in (sodobna) družba: Uvod v sociologijo religije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Goljevšček, Alenka (1992): *New Age in krščanstvo*. Koper: Ognjišče.
- Hanegraaff, Wouter (1996): *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Heelas, Paul (1996): *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Heelas, Paul (2000): *Expressive Spirituality and Humanistic Expressivism: Sources of Significance beyond Church and Chapel*. V S. Sutcliffe in M. Bowman (ur.): *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*: 237–254. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Heelas, Paul, in Woodhead, Linda (2005): *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hove van, Hildegard (1999): *L'«emergence d'un »marche spiritual«*. *Social Compass*, 46 (2): 161–172.
- Lavrič, Miran (2002): *Sociološki pogled na novodobno duhovnost*. V A. Fištravec (ur.): *Subkulture*: 101–135. Maribor: Subkulturni azil.
- Luckmann, Thomas (1997/1967): *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Potrata, Barbara (2001a): *Duhovnost nove dobe*. *Časopis za kritiko znanosti*, 29 (202–203): 163–180.
- Potrata, Barbara (2001b): *Verske ideje, verske prakse: slovenski novodobniki in njihove prakse*. *Teorija in praksa*, 38 (6): 1144–1156.
- Pribac, Igor (ur.) (1992): *Happy New Age: Razčarani svet, ki se čara spet*. Ljubljana: Študentska založba, Časopis za kritiko znanosti.
- Shimanozo, Susumu (1999): *New Age Movement or New Spirituality Movement and Culture?* *Social Compass*, 46 (2): 121–134.
- Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Sutcliffe, Steven (2002): *Children of the New Age: a History of Spiritual Practices*. London: Routledge.
- Škafar, Vinko (ur.) (1998): *Verstva, sekte in novodobna gibanja*. Celje: Mohorjeva družba.

Wood, Mathew (2003): Capital Possession: a Comparative approach to »New Age« and Control of the Means of Possession. *Culture and Religion*, 4 (1): 159–182.

Naslov avtorja:

dr. Aleš Črnič,
Fakulteta za družbene vede,
Kardeljeva pl. 5,
1000 Ljubljana
ales.crnic@fdv.uni-lj.si

Miran Lavrič

Sodobne aplikacije teorije racionalne izbire na področju sociologije religije

POVZETEK: Članek je zastavljen kot predstavitev temeljnih tez sociološke teorije racionalne izbire, ki se v zadnjem času vse uspešneje aplicira tudi na področju sociologije religije. Gre za razmeroma mlad teoretični pristop k raziskovanju religije, ki (tudi) religijsko vedenje posameznikov obravnava kot pretežno racionalno motivirano. Predpostavlja se, da se ljudje glede svoje religioznosti odločajo in vedejo podobno kot glede drugih stvari v življenju. V svojih menjavah z nadnaravnimi silami tehtajo koristi in stroške, se pogajajo in menjavajo posrednike. V članku so predstavljene temeljne teze in pristopi najpomembnejših avtorjev na tem področju.

KLJUČNE BESEDE: sociološke teorije, teorija racionalne izbire, religija

1 Temeljne postavke teorije racionalne izbire

Teorija racionalne izbire zagotovo spada med pomembnejše teoretične koncepte v sodobnem družboslovju. Kot pove že njeno ime, izhaja iz v ekonomski znanosti že dolgo uveljavljene predpostavke racionalno motiviranega delovanja družbenih akterjev. Znano je, da so tudi sociologi že dolgo pred uveljavitvijo sociološke teorije racionalne izbire upoštevali racionalno motivirano vedenje posameznikov. Posebej ga je izpostavil Max Weber (1922), za njim pa Talcott Parsons (1937).

V Parsonsovi teoriji družbenega delovanja je delovanje racionalno,

če zasleduje smotre, ki so znotraj dane situacije mogoči, in če sredstva, ki z njimi razpolaga akter, v največji možni meri ustrezajo namenu, in sicer iz razlogov, ki jih pozitivna empirična znanost prepozna kot razumljive in preverljive (citirano v Schutz 2004: 107).

S tega vidika je delovanje akterja racionalno samo toliko, kolikor akter pravilno, to je skladno s pogledi empirične znanosti, razume vse okoliščine, ki so povezane z njegovimi smotri in sredstvi za njihovo dosego. Če pojem racionalnosti razumemo na tak način, hitro ugotovimo, da se ljudje v vsakdanjem življenju redko vedemo povsem racionalno in da je v tem smislu sociološka teorija, ki temelji zgolj na predpostavki racionalnega akterja, praktično neuporabna.

Teorija racionalne izbire je lahko smiselna šele, če v razumevanju racionalnega delovanja akterjev sledimo razmišljanju Maxa Webra, ki dejansko tudi velja za pred-

hodnika teorije racionalne izbire (Harrington 2006: 493). Webrova dediščina je v teoriji racionalne izbire prepoznavna vsaj na dveh področjih. Prvo takšno področje je predpostavka metodološkega individualizma, ki poudarja razlaganje kompleksnih družbenih pojavov skozi razlago motivov, odločitev in dejanj posameznih akterjev. Swedberg (2003: 288) v tej zvezi ugotavlja, da je bilo Webrovo delo ključno izhodišče za oblikovanje razlagalnega modela »od-mikro-k-makro«, ki je »nekakšen simbol sociologije racionalne izbire«.

Za našo razpravo je pomembnejše drugo področje Webrove dediščine v sociološki teoriji racionalne izbire. Weber namreč velja za pionirja kontekstualno razumljene racionalnosti na področju sociologije (Swedberg 2003: 289). Racionalno delovanje je razumel kot tisto delovanje, ki temelji na jasni zavesti o cilju in na sistematičnem ocenjevanju sredstev za doseg cilja, pri čemer je izhajal iz družbenega akterja (posameznika) in njegovega razumevanja sveta.

Vendar pa se teorija racionalne izbire od Webrovega pristopa tudi pomembno razlikuje. Ključni odmik je v tem, da se ji za sociološko sklepanje ne zdi vredno upoštevati drugače kot racionalno motiviranih ravnanj posameznikov. Ta razlika izhaja iz nekoliko drugačnega razumevanja same racionalnosti. Weber namreč kljub zavzemanju za kontekstualno razumevanje racionalnosti delovanja akterjev implicira tudi nedeljivo povezanost racionalnega vedenja z upoštevanjem objektivnih dejstev. Slednje se morda najbolj jasno kaže prav v njegovi analizi religije. Potem ko dokazuje, da je tudi magijsko in religijsko vedenje pretežno racionalno motivirano, zapiše:

Samo mi, na temelju moderne znanosti o naravi, lahko objektivno ugotovimo, katere domneve, na katerih temelji to delovanje, so »pravilne« in katere so »zmotne« ter na tej osnovi določimo zmotne atribucije vzrokov kot iracionalne, dejanje utemeljeno na takšnih osnovah pa kot »magijsko« (Weber 1922: 400).

Weber se s takšnim razumevanjem oddaljuje od strogo kontekstualnega razumevanja racionalnosti. Delovanje šamana je znotraj njegovega (šamanovega) razumevanja sveta sicer racionalno, vendar pa je za Webra iracionalno v točki predpostavk, ki niso v skladu z empiričnimi dejstvi oziroma ugotovitvami empirične znanosti.

V Webrovi analizi je torej racionalnost delovanja povezana z empirično dokazljivostjo predstav, na katerih je delovanje utemeljeno. Elster (2000) v tej predpostavki identificira temeljno pomanjkljivost Webrovega obravnavanja racionalnosti. Glede Webrove ocene o predpostavkah šamanskega zdravljenja se sicer strinja, da so (bile) zmotne, toda »racionalnost in resnica sta dve različni stvari« (2000: 37). Problem omejitve resničnosti predpostavk, na katerih temelji delovanje, je vsaj v tem, da je ta resničnost relativna in pogosto nedoločljiva. Posledično je nedoločljiva tudi racionalnost delovanja akterjev. Tej dilemi se Weber v celoti izogne.

Sociološka teorija racionalne izbire je v tej zvezi bolj dosledna in zavzame strogo subjektivistično stališče:

Racionalno vedenje ni vedenje, ki je objektivno optimalno ali prilagodljivo, pač pa je to vedenje, ki se zdi optimalno akterju samemu in ki je uresničeno prav zato, ker je percipirano kot optimalno (Elster 2000: 28).

Najprej moramo torej razumeti, kako akter razume konkretno situacijo, šele nato lahko ocenimo racionalnost njegovih izbir. Z besedami Jamesa Colemana (1990: 18): »Velik del tega, kar je običajno razumljeno kot neracionalno, je preprosto posledica dejstva, da opazovalci niso odkrili razumevanja situacije s strani akterja, iz katere je dejanje lahko povsem racionalno.«

Na teh osnovah se predpostavlja, da je metodološko smiselno na sleherno družbeno delovanje akterjev gledati kot na racionalno motivirano. Osnovno izhodišče teorije racionalne izbire je v predpostavki, da se akterji vedno odločajo za možnosti, ki jih zaznavajo kot optimalne z vidika razmerja med percipiranimi stroški in percipiranimi nagradami posameznih izbir. Elster (2000: 30) strne temeljni aksiom teorije racionalne izbire v preprosti formuli: »Ljudje poskušajo potegniti največ iz vsega, s čimer razpolagajo, to pa vključuje tudi njihova prepričanja in preference.« Na podoben način, le nekoliko bolj razdelano, Stark in Finke (2000: 38) racionalno vedenje zamejita takole: »Znotraj omejitev njihove informiranosti in razumevanja, omejeni z razpoložljivimi možnostmi, vodeni z njihovimi preferencami in okusi, ljudje poskušajo realizirati racionalne izbire.«

Stvar torej nikakor ni enostavna. Poleg tega, da se ljudje odločamo »iz svojega topega kota« (na osnovi lastnih informacij in razumevanja) in da smo pri tem omejeni z danim številom možnosti, pri človeških izbirah igrajo pomembno vlogo tudi preference in okusi. Ti namreč odločilno določajo, kaj in v kolikšni meri ljudje dojemamo kot nagrado in kaj kot strošek.

Za nekatere preference lahko rečemo, da so razmeroma stabilne (ljudje v veliki večini npr. želijo biti zdravi), druge se v različnih kulturah občutno razlikujejo (npr. preference v prehrani, umetnosti ipd.), mnoge pa se močno razlikujejo tudi med posameznimi predstavniki istih kulturnih okolij (nekateri npr. radi berejo knjige, drugi ne). Razumevanje te okoliščine pomaga premagati pogosto napačno predstavo, da je teorija racionalne izbire utemeljena na predpostavki sebičnega posameznika, ki mu je zgolj za njegov osebni (materialni) blagor. To, kar ljudje dojemamo kot nagrado, je namreč lahko zelo različno. V tem smislu je, ugotavljata Stark in Finke (2000: 39), premisa »sebične racionalnosti« humanistična v polnem pomenu besede, »saj izpostavlja človeško zmožnost percipiranja nagrad v naših sanjah, upanjih, ljubeznih in idealih«.

S tem pa omejitve človeške racionalnosti še niso izčrpane. Ob vseh teh pogojih namreč ljudje le »poskušajo realizirati racionalne izbire«. Vedno nam to ne uspe v polni meri. Včasih ne izberemo možnosti, ki jo zaznavamo kot optimalno, zaradi pomanjkanja volje ali energije; včasih se odzovemo impulzivno, bodisi zaradi pomanjkanja pozornosti, naglice, strasti, jeze bodisi zaradi česa drugega. Vendar v teoriji racionalne izbire vsi ti odkloni veljajo za zanemarljive, vsaj kadar gre za analizo fenomenov na makro ravni. Z besedami Petra Abella (2000: 233): »Vsega tega se je seveda potrebno zavedati, vendar pa bi bilo postavljanje teh obrobnihih zadev v pozicijo osrednjega pomena v modeliranju 'mikro-makro' mehanizmov blago rečeno kontraproduktivno.« Teorija racionalne izbire ne predpostavlja, da so vsa človeška dejanja vedno racionalno utemeljena, pač pa zgolj kot smiselno metodološko izhodišče sociološke analize jemlje

predpostavko, da zdravi ljudje, kadar imajo možnost izbire, izberejo tisto možnost, ki se jim zdi najbolj optimalna z vidika percipiranih stroškov in koristi.

2 Teorija racionalne izbire in religija

Pristop teorije racionalne izbire k znanstvenemu proučevanju religije se je intenzivno začel razvijati z izidom knjige *A Theory of Religion* Rodneyja Starka in W. S. Bainbridgea (1987). V njej avtorja teoretično obravnavata tezo, da je (tudi) religijsko vedenje družbenih skupin in posameznikov smiselno obravnavati na osnovi predpostavke racionalne izbire. Avtorja izhajata iz temeljne predpostavke teorije racionalne izbire, po kateri si ljudje prizadevamo za tisto, kar zaznavamo kot nagrado, in se izogibamo tistemu, kar dojemamo kot strošek. Človeško delovanje je tako utemeljeno na ponavljajočih se situacijah (problemih), v katerih smo ljudje prisiljeni v določene stroške, da bi prišli do zelenih nagrad. Temeljno podlago religije avtorja vidita v dejstvu, da so »mnoge nagrade na voljo le v omejenih količinah, nekatere pa sploh ne obstajajo« (Stark in Bainbridge 1987: 31). Ta aksiom imenujeta tudi »tragično dejstvo«. Omejene količine pomenijo, da v neki družbi ne morejo imeti vsi ljudje toliko razpoložljivih nagrad posamezne vrste, kolikor si jih želijo. Ta del »tragičnega dejstva« izhaja predvsem iz omejenih naravnih virov in človeške proizvodne zmogljivosti. Da bi bila situacija še hujša, je učinek večine nagrad minljiv. Človek si mora vedno prizadevati za pridobivanje hrane, vode, zadovoljitev spolnih potreb in podobno.

Ker je moč v družbi neenakomerno porazdeljena, je neenakomerno razporejen tudi dostop do razpoložljivih, vendar (pre)redkih nagrad. Posamezniki in skupine z več družbene moči si uspejo prilaščati več takšnih nagrad, šibkejši pa se soočajo s frustracijami in iskanjem drugih poti za doseg te nagrad in/ali iskanjem nadomestnih nagrad, ki so dosegljive tudi njim. Religija je lahko ena od oblik iskanja takšnih substitutov.

Njena vloga pa je še pomembnejša, če pomislimo na drugi del tragičnega dejstva: na nagrade, ki empirično sploh ne obstajajo. Tipičen primer takšne nagrade je preseganje nujnosti umiranja (za slednje lahko rečemo, da je za večino ljudi nezaželen pojav). Avtorja najprej ugotovita, da ni možno dokazati ne-obstoja takšnih nagrad, kar pravzaprav omogoča menjavo, utemeljeno na potencialnem doseganju teh (domnevno obstoječih) nagrad. Takšne, razmeroma nedostopne nagrade so povezane z razlagami, ki jih je zelo težko ocenjevati z vidika njihove učinkovitosti. Bolj ko je neka nagrada splošna in pomembna (npr. večno življenje), težje je v povprečju oceniti razlago, kako jo doseči. Ljudje smo v tem pogledu torej soočeni z močnimi željami, določeno ponudbo razlag glede njihovega uresničevanja, vendar praktično brez pravih možnosti, da bi preverili učinkovitost teh razlag.

Od tod Stark in Bainbridge (1987: 35) postavita ključno hipotezo: »V razmerah odsotnosti zelenih nagrad bodo ljudje pogosto sprejemali razlage, ki postavljajo doseganje teh nagrad v oddaljeno prihodnost ali nek drug nepreverljiv kontekst.« Razlage, ki ne sledijo pravilu nepreverljivega konteksta, so podvržene visokemu tveganju, ko

se znotraj pričakovanega časovnega okvira oziroma preverljivega konteksta zgodi, da uporabniki teh razlag niso dosegli želenih nagrad.¹

Razlaga nas nato pripelje do pojma *kompensatorja*, ki je osrednji pojem Stark-Bainbridgeove teorije religije. Kompensator je definiran kot vera v nagrado, ki bo pridobljena v oddaljeni prihodnosti ali v nekem drugem kontekstu in ki ne more biti neposredno potrjena. Kompensatorji nastopajo kot neotipljivi nadomestki želenih nagrad. Kot takšni predstavljajo nagrade že sami po sebi oziroma, natančneje, ljudje jih obravnavajo, kakor da so nagrade. Za vsako realno nagrado ali skupino nagrad je možno formirati kompensator. Pri tem ločimo kompensatorje, ki predstavljajo pričakovanje nagrad ožjega pomena (*specifični kompensatorji*), in tiste, ki obljublajo nagrade velikega in splošnega pomena (*splošni kompensatorji*).

Specifični kompensatorji so del vsakdanje izkušnje vsakega človeka. Zdravnik lahko bolniku, ki ima občasne težave s prebavo, svetuje, naj določen čas ne uživa mesa in alkoholnih pijač. Bolnik se v tem primeru lahko odloči za odrekanje neposrednim nagradam (meso, alkoholne pijače), kar nadomesti s kompensatorjem – vero v ozdravljenje, ki pa je postavljeno v nek drug kontekst in seveda ne more biti neposredno preverljivo. Podobno lahko varčevalec naloži svoj denar v delnice na borzi in – namesto da bi na primer šel na daljše počitnice – uživa v veri, da se bo nekoč, v nepreverljivem kontekstu, njegovo premoženje občutno povečalo.

Vzemimo nadalje primer mladeniča, ki pridno hodi v šolo in se uči v veri, da bo to vodilo k boljšemu življenju v njegovi prihodnosti. Njegovi študijski napor in odrekanja v veliki meri temeljijo na veri v nagrado, ki bo domnevno pridobljena v nekem drugem kontekstu. Ta kompensator se, v primerjavi z zgoraj navedenima, navezuje na večje število pomembnejših nagrad (višji družbeni status, trajno večji zaslužek, boljše razumevanje sveta in svoje vloge v njem in podobno) in je torej v primerjavi z njima (ki obljubljata le boljše prebavo oz. nekoliko več denarja) splošnejše narave.

Predvsem za posameznike z nizko stopnjo moči (pripadnike deprivilegiranih družbenih slojev) je pogosto značilno, da težko dostopajo do velikega števila neposredno obstoječih in pomembnih nagrad (bivalni pogoji, prehrana, druge materialne dobrine, kakovostna zdravstvena oskrba in podobno). Takšno stanje kliče po zelo splošnih kompensatorjih. Posameznik tako lahko sprejme vero, da se bliža radikalna sprememba družbenega reda, v kateri bodo sedanji bogataši postali reveži in obratno. V nekem nepreverljivem in oddaljenem kontekstu torej pričakuje veliko število pomembnih nagrad tudi za sebe. Za vse ljudi (tudi tiste z veliko družbene moči) pa velja, da ne moremo dostopati do nekaterih nagrad zelo velikega pomena. Omenjena je že bila človeška želja po preseganju nujnosti smrti. Ker nam ta nagrada danes neposredno ni dostopna, je z racionalnega vidika upravičeno pričakovati, da se bomo ljudje pogosto zadovoljili s kompensatorjem. Akumulacija frustracij, ki izhajajo iz tragičnega dejstva nedostopnosti najbolj pomembnih nagrad, kliče po splošnih kompensatorjih posebne vrste: »Najbolj splošni kompensatorji lahko temeljijo le na nadnaravnih razlagah«

1. Šolski primer takšnih razlag najdemo v milenarističnih gibanjih, ki doživljajo hude udarce, ko pretečejo zastavljeni roki obljubljene odrešitve.

(Stark in Bainbridge 1987: 37). Na teh osnovah avtorja definirata religijo kot sistem splošnih kompenzatorjev, ki so utemeljeni na nadnaravnih predpostavkah.

Pozneje se Stark sicer oddalji od pojma splošnega kompenzatorja in namesto njega začne uporabljati nekoliko bolj specifičen termin »onostranske nagrade« (Stark in Finke 2000: 84). Glede na to, da ta terminološka sprememba vsebinsko v ničemer ne spreminja predpostavk obravnavane teorije, bomo v naši obravnavi še naprej uporabljali pojem kompenzatorja.²

3 O religijskem povpraševanju in racionalnem posamezniku

Stark in sodelavci poskušajo – izhajajoč iz navedenega razumevanja racionalnosti – pokazati, da se ljudje religijsko udeležujejo pretežno na osnovi racionalnih motivov, to je na osnovi pričakovanih stroškov in koristi.

Za začetek pogledimo nekaj citatov iz indijskih svetih spisov, Svetega pisma in Korana:

- *Indra ... naj te obilne daritve in molitve naše razveselijo ... naj bomo torej deležni tvoje milosti, ki nam bo prinesla koristi (Rig Veda 10.89).*
- *Kdor bo veroval in bo krščen, bo zveličan, kdor pa ne bo veroval, bo obsojen (Mr 16,16).*
- *In vsak, kdor je zapustil hiše ali brate ali sestre ali očeta ali mater ali otroke ali njive zaradi mojega imena, bo prejel stokratno in dobil v delež večno življenje (Mt 19,29).*
- *Kdor veruje v Sina, ima večno življenje; kdor pa v Sina ne veruje, ne bo videl življenja, ampak ostane nad njim Božja jeza (Jn 3,36).*
- *Ne delajte za jed, ki mine, temveč za jed, ki ostane za večno življenje in vam jo bo dal Sin človekov (Jn 6,27).*
- *Gospod bo zagotovo pomagal tistim, ki podpirajo njegovo vero, zakaj On je resnično močan in velik (Koran, sura 22:40).*
- *Širi blagovest med verniki in dobrodelniki! Resnično jim pripadajo rajski vrtovi, prepredeni z rekami (Koran, sura 2:25).*

Iz navedenih citatov ni težko razbrati prepričljivo ugodnega razmerja med stroški in koristmi. Zdi se očitno, da pripadniki različnih religij racionalno vstopajo v mejne odnose z nadnaravnimi silami. Pripravljene so jim ponuditi svojo lojalnost in določene žrtve, od njih pa pričakujejo nagrade, ki se brez nadnaravne pomoči zdijo

2. Čeprav Stark in Finke tega ne omenjata eksplicitno, se zdi, da pojem kompenzatorja ni bil izpuščen iz konceptualnih razlogov (teh sploh ne navajata). Domnevamo, da je opustitev posledica nekoliko vprašljive konotacije besede kompenzator, ki namiguje, da so religijske nagrade v nekem smislu »neprave«, da so le nadomestki »pravih« nagrad. Glede na to, da z opustitvijo koncepta kompenzatorja obravnavana teorija v konceptualnem smislu ničesar ne pridobi, po naši oceni pa nekatere definicije celo brez potrebe zapleta, ne vidimo potrebe po vključevanju predlagane terminološke spremembe.

negotove ali povsem nedosegljive. Seveda pa je z vidika posameznika potrebna vera, da bo nagrada v nepreverljivem kontekstu resnično realizirana. Kot smo že opazili, je za ljudi v določenih okoliščinah sprejemanje tovrstnega tveganja povsem racionalno. Človek, ki se odreka jedači in pijači, nima nobenega zagotovila za dejansko odpravo želodčnih težav, enako kakor v srednjem veku bolnik, ki so mu sistematično spuščali kri, ni imel nobenega zagotovila, da bo (zaradi takšne torture) ozdravel. Pa vendar je v obeh primerih sprejemanje tveganja akterjem zvenelo racionalno. Podobno je lahko za človeka, ki nima praktične možnosti preseganja mnogih tegob življenja, tveganje glede realizacije nagrad v nepreverljivem kontekstu povsem racionalno sprejemljivo. Od tod že lahko slutimo, v čem je jedro poslanstva religijskih organizacij. Gre za to, da ljudje znotraj teh organizacij zmanjšujejo percipirano tveganje glede pridobitve nagrad v nepreverljivem kontekstu.

V luči zgoraj povedanega ne moremo mimo naporov, ki so usmerjeni v neposredno dokazovanje racionalnosti religije. Krščanska teologija je na primer vsaj od Tomaža Akvinskega naprej intenziven poskus racionalnega utemeljevanja vere. Takšno utemeljevanje je danes posebej opazno v novodobnih religijskih gibanjih. Smrke (2000: 289) ugotavlja, da je za ta gibanja posebej značilno koketiranje z znanostjo:³ »Uporablja se skoraj zastrašujoč znanstveni jezik, ne pa tudi znanstvena metod(ologij)a.« Vsi ti intelektualni naporji seveda povečujejo verodostojnost religioznih razlag in v tem smislu pri uporabniku zmanjšujejo percipirano tveganje ob sprejemanju religijskega kompenzatorja. Ob tem ne gre pozabiti na dejstvo, da imajo mnoge religijske trditve tudi razmeroma prepričljivo empirično podlago. Pinker (2006) navaja primer vere v nesmrtno dušo. Eno od empiričnih dejstev, ki ga je moč razumeti v podporo obstoja duše, so sanje. Ko spimo, sta naše telo in zavedni um pri miru, del nas pa vseeno aktivno živi. Tudi sence in odsevi lahko zbujajo razmišljanje v smeri nematerialne oblike življenja. Zdi se, da imajo obliko in gibanje osebe, ne pa tudi telesa. Še bolj zanimiv je fenomen smrti. Oseba lahko normalno hodi naokrog, vidi, sliši, se pogovarja, naslednji trenutek pa se lahko spremeni v povsem negibno telo brez življenja. Zdi se, kot da jo je nenadoma zapustila neka entiteta, ki ji je doslej dajala življenje. Med najpogostejše sodobne dokaze o obstoju duše spadajo številna pričevanja pa tudi znanstvene raziskave o obsmrtnih doživetjih, ki dejansko kažejo, da bi utegnili zavest v neki obliki preživeti fizično smrt telesa (prim. Zaleski 1991; Van Lommel in dr. 2001).

Na še na en pomemben mehanizem, ki določa religijsko povpraševanje, je v okviru teorije racionalne izbire opozoril C. G. Ellison, ki pravi takole (1995: 13): »Kjer so socialne vezi konsolidirane, je odločitev glede participacije v religijskih aktivnostih lahko barometer solidarnosti z življenjskimi nazori skupnosti. Posledično lahko odločitev o

3. Evidenten primer takšnega poizkusa je utemeljevanje ideje reinkarnacije na domnevno znanstveni način Američana Michaela Newtona. V knjigi *Usoda duš* (2001) v Swedenborgovem slogu natančno opiše onostranstvo, le da – za razliko od Swedenborga, ki da je onostranstvo obiskal osebno – uporablja (domnevno znanstveno) metodo »hipnoze za metafizično regresijo«, s katero naj bi domnevne preučevance mentalno preselil v »življenje med življenji«.

zapustitvi religijske skupine resno ogrozi temeljne socialne odnose.« Ellison opozarja na ceno religijske neparticipacije. Posamezniki morajo v svojih kalkulacijah glede religijske participacije upoštevati tudi socialno ceno, ki bi jo morali plačati, če bi se nehali religijsko udeleževati oziroma če bi zamenjali svojo religijo. Zlasti v religijsko monopoliziranih okoljih in tam, kjer je religija močno prepletena z etnično ali kako drugo skupinsko identifikacijo, so tovrstni socialni pritiski lahko ključni motivator religijske participacije.

Z omembo družbene razsežnosti religije smo se dotaknili še enega temeljnega motivatorja religijskega udeleževanja. Številne raziskave potrjujejo, da je konkretno religijsko vedenje v veliki meri pridobljeno skozi procese socializacije (prim. Berger 1967; Gaede 1976; Roberts in Davidson 1984). Laurence Iannaccone (1990) ta vidik znotraj teoretičnega okvira teorije racionalne izbire obravnava s pomočjo koncepta religijskega človeškega kapitala (ang. religious human capital) in ekonomske doktrine »gospodinjске proizvodnje« (ang. household production). V tem modelu se gospodinjstva obravnavajo kot enote, ki proizvajajo dobrine za lastno uporabo (in ne za prodajo na trgu). Dejavnosti, kot so kuhanje jedi za vso družino, vzgoja otrok, rekreacija in podobno, se ustvarjajo in porabljajo v okvirih gospodinjstev, pri čemer se kot viri uporabljajo izdelki, kupljeni na komercialnem trgu (za družinsko kosilo je na primer treba nakupiti surovine in ustrezne gospodinjске pripomočke). Tako si lahko predstavljamo družino, ki hkrati oblikuje/utrjuje in uporablja vero v naklonjenost nadnaravnih sil, pa tudi dobrine, ki so s tem povezane (bivanjski smisel, psihološka stabilnost članov, moralne smernice, nagrajujoči socialni stiki s pripadniki religijske organizacije in podobno). Za ustvarjanje ali ohranjanje teh dobrin vlaga določene resurse (inpute), ki jih Iannaccone deli v tri skupine: (1) investirani čas (namenjen obiskovanju obredov, molitvi in drugih religijsko obarvanih aktivnosti), (2) finančni vložki (npr. prispevki za religijsko organizacijo, religijski kipci, simboli, obleke) in (3) človeški kapital. Slednji je ključen v Iannacconevem modelu religijskega vedenja. V tem smislu gre za specifični, religijski človeški kapital, ki ga Stark in Finke (2000: 120) definirata kot stopnjo obvladovanja verskih resnic, ritualov in drugih elementov določene religije.

Religijski kapital sestavljajo religijska znanja, veščine, socialne mreže in izkušnje, ki povečujejo percipirano korist religijske participacije. Za pridobivanje religijskega kapitala je seveda potrebno investiranje virov (čas, energija, denar), njegovo posedovanje pa na drugi strani povečuje koristi, pridobljene iz religijskega udeleževanja, in stimulira nadaljnje investiranje v religijo. Vsaka religijska dejavnost je torej vedno hkrati tudi investicija v religijski kapital, ta pa je obenem predpogoj in rezultat religijske dejavnosti. Udeležba na verskih obredih tako na primer povečuje razumevanje religijske doktrine, kar utrjuje kompenzator in hkrati povečuje zadovoljstvo in občutek smisla pri religijskih obredih.⁴

4. Podobno logiko lahko uporabimo tudi na drugih trgih, povezanih s pojmom človeškega kapitala, kakršen je trg izobraževalnih storitev. Tudi v tem primeru je poraba izobraževalne storitve pomembno pogojena s predhodno izobrazbo in tudi v tem primeru je poraba hkrati tudi investicija v človeški kapital.

Religijski kapital je tako »pomembna determinanta posameznikove sposobnosti, da producira in ceni religijske izdelke« (Iannaccone 1990: 299–300). Povsem logično je torej, da pomembno prispeva k oblikovanju in razvijanju religijskih preferenc: »Tekoče religijske izbire bodo vedno temeljile na preteklih izkušnjah, interakcijah, odnosih in podobno« (Iannaccone 1995: 118). Glede na to, da otroci kujejo svoj začetni religijski kapital znotraj tradicije svojih staršev, bodo najverjetneje ostali znotraj iste religijske tradicije, saj bodo na ta način uspešno uporabili svojo zgodnjo naložbo in maksimalno korist kot odrasli religijski porabniki (Iannaccone 1990: 299–300). Na ravni konkuriranja religijskih ponudb lahko torej pričakujemo, da bodo uspešnejše tiste, ki omogočajo religijskim porabnikom optimalno investiranje akumuliranega religijskega kapitala. To so tiste, ki so vsaj v širšem smislu doktrinarno umeščene v neko religijsko okolje, hkrati pa zadovoljujejo nekatere religijske potrebe na boljši način kot obstoječi konkurenčni ponudniki.⁵

Razmerje med religijskim kapitalom in religijsko aktivnostjo ter njenimi učinki lahko ilustriramo na solidno dokumentiranem primeru slovite Matere Tereze. Rojena leta 1910 v Skopju v zelo verni katoliški albanski družini je Mati Tereza skozi primarno socializacijo skovala zajeten religijski kapital. V posebni idiografski študiji Susan Kwilecki in Loretta Wilson (1998) ugotavljata, da je Agnes (rojstno ime Matere Tereze) kot deklica in mlada ženska »očitno pridobivala visoko stopnjo zadovoljstva iz religijske participacije« (Kwilecki in Wilson 1998: 208). Ko se je odločila pridružiti irskemu nunskeemu Loretovemu redu in svoje življenje v celoti posvetiti religiji, se je počutila kot »najsrečnejša nuna na svetu« (1998: 209). Njeno intenzivno investiranje v religijski kapital (nedvomno podprto z ustreznim »talentom«) je obrodilo sadove v obliki posebne vznesenosti in sreče. Kmalu potem je Mati Tereza svojo religijsko investicijo še povečala s tem, ko je zapustila varno zavetje Loretovega reda in se v celoti posvetila bogu: »Vedela sem, da je to Njegova volja in da Mu moram slediti« (prav tam). Kristusa je prepoznala v najbolj revnih in bolnih ter se začela ukvarjati z dobrotelostjo. Iz tega časa o svojih občutjih poroča z zanosom: »Karkoli storim, je za njega. In on mi daje moč. /.../ Dala sem mu vse in on me je vzel za svojo z nežnostjo in ljubeznijo.« In še: »Nestrpnost pričakujem trenutek smrti. /.../ Tam gori bom srečala Jezusa« (Kwilecki in Wilson 1998: 210). V žargonu racionalne izbire lahko rečemo, da je bil kompenzator izjemno prepričljiv in učinkovit. Avtorici dokazujeta, da gre za uspešen izid »zavestnega iskanja višjih religijskih koristi skozi višjo stopnjo investiranja« (prav tam). Ob tem poudarjata, da je investirala skladno s svojim predhodno akumuliranim religijskim kapitalom: »Mati Tereza je skovala svojo misijo za uboge na temelju katoliških sredstev svetosti: dobrotelnosti, obrednosti in asketizmu« (p. t.).

5. V določenih primerih je seveda možna tudi popolna konverzija, kjer posameznik v celoti zavrne akumulirani religijski kapital in se pridruži religijski organizaciji z bistveno različnimi religijskimi koncepti. Takšni prehodi so redki in se po Starku in Finkeju (2000: 119) ne dogajajo v »normalnih okoliščinah«. Glavna gonilna sila takšnih konverzij so tesni socialni stiki s pripadniki drugih religijskih tradicij, pri tem pa posameznik vedno teži k maksimalnemu ohranjanju svojega obstoječega religijskega kapitala (2000: 123).

4 O ponudbi religijskih organizacij

Religijska ponudba je za teorijo racionalne izbire tako bistvena plat religijske dinamike, da avtorji celotno teorijo pogosto imenujejo kar »ponudbena teorija religije« (ang. supply-side theory of religion). Kot bomo videli v naslednjem podpoglavju, je to povezano z dokazovanjem, da je religijsko dogajanje v vsaki družbi določeno predvsem z značilnostmi ponudbe religijskih organizacij.

Začnimo s Starkom in Bainbridgeom, ki posamezne religije razumeta kot »človeške organizacije, ki se ukvarjajo z zagotavljanjem splošnih kompenzatorjev, ki izhajajo iz nadnaravnih podmen« (1985: 8). Temu ustrezno podata tudi svojo definicijo religijske organizacije, po kateri je religijska organizacija tista družbena organizacija, katere temeljni namen je ustvarjanje, vzdrževanje in preskrba nadnaravno utemeljenih kompenzatorjev (1987: 42).

Temeljno poslanstvo religijske organizacije je v prvi vrsti zagotavljanje kompenzatorjev svojim članom. Ljudje se v religijske organizacije združujejo predvsem zato, da bi ustvarjali in utrjevali vero v nagrade, ki bodo pridobljene v nekem nepreverljivem kontekstu in za doseg katerih je predvidena pomoč nadnaravnih sil. Kot religijsko organizacijo lahko torej razumemo vsako, tudi manjšo, razmeroma zaključeno skupino posameznikov, ki se združujejo z namenom oblikovanja in vzdrževanja nadnaravno utemeljenih kompenzatorjev, pri čemer se njihove razlage, obredi ali druge organizacijske značilnosti občutno razlikujejo od že obstoječih religijskih organizacij na območju njenega delovanja.

Jezus in njegova skupina prvih učencev bi v tem pogledu lahko veljala kot primer religijske organizacije. Kako torej odgovoriti na vprašanje, kdo je v tem primeru religijski ponudnik in kdo uporabnik? Ali je možno reči, da je bil Jezus ponudnik nove religije, njegovi učenci in vsi drugi, ki so mu sledili, pa njeni uporabniki? Stvar očitno ni tako preprosta. Lahko domnevamo, da je tudi Jezus v svoji skupini utrjeval in kalil svojo vero ter bil v tem smislu uporabnik religijske organizacije, po drugi strani pa so tudi apostoli s svojo vero in delovanjem prispevali k oblikovanju, utrjevanju in širjenju nove vere ter v tem smislu opravljali vlogo ponudnika. Zdi se očitno, da v primeru religije ni možno postaviti jasne razmejitve med ponudnikom in uporabnikom.

Poglejmo si problematiko še na že omenjenem primeru Matere Tereze in katoliškega nunskega reda Misijonarke ljubezni, ki ga je Mati Tereza (uradno) ustanovila leta 1950. Vsaj od trenutka ustanovitve reda lahko govorimo o Materi Terezi kot o ustanoviteljici in upraviteljici uspešne religijske organizacije. Uporabniki storitev reda so bili na eni strani revni in bolni, ko je šlo za dobrotelnost, in na drugi strani višji sloji, ko je šlo za filantropijo. Oboji so bili deležni ponudbe duhovnosti in (občutka) odrešenosti (Kwilecki in Wilson 1998: 213). Glede racionalnosti religijske porabe je bilo že dosti povedanega. Za ilustracijo povejmo le, da so imeli gojenci v »domu za umirajoče« možnost dobiti »vstopnico za v nebesa«. Mati Tereza poroča, kako je neki moški »umrl z nasmehom na obrazu in z vstopnico za Svetega Petra« (prav tam). Red je zagotavljal pomembne koristi tudi za redovnice: »Vse naše sestre so polne sreče. So najbolj očiten primer žive vere v sreči,« poroča Mati Tereza (v Kwilecki in Wilson 1998: 215).

Na tem mestu nas zanimata predvsem vloga in interes upravitelja religijske organizacije, ki se zdi najbližje tistemu, čemur bi lahko rekli »ponudnik religije«. Če zanemarimo doseženi svetovni sloves in prestiž, lahko sklepamo, da je Mati Tereza s svojim delovanjem predvsem intenzivirala lasten subjektivni blagor. Nadaljevala je s povečevanjem religijskega kapitala in s tem zadovoljstva, ki so ji ga prinašale religijsko obarvane dejavnosti. Enako lahko sklepamo za druge začetnike novih religijskih gibanj. Ustanovitev in širjenje gibanja pozitivno vpliva na osebni religijski kapital ustanovitelja, na višjo stopnjo prepričljivosti kompenzatorja in s tem povezane psihosocialne koristi.

Očitno je, da so ponudniki religije v najožjem smislu hkrati tudi njeni uporabniki. V nadaljevanju pa bomo pokazali, da so vsi uporabniki religije hkrati tudi njeni oblikovalci in ponudniki. Od tod izhaja, da moramo notranjo dinamiko religijske organizacije obravnavati v okvirih že opisane logike gospodinjske proizvodnje oziroma »ekonomike gospodinjstva« (ang. household economics). Vsi člani namreč sodelujejo pri oblikovanju, predvsem pa pri utrjevanju kompenzatorjev, ki jih hkrati tudi vsi uporabljajo. Pri tem nekateri člani (ustanovitelji, voditelji) investirajo več kakor drugi.

Z vidika sociološke analize je seveda pomembno posebej obravnavati religijske specialiste, ki se profesionalno ukvarjajo z religijo – Stark in Finke (2000: 102) jim pravita ekleziastiki. Kot izhaja iz zgornje razprave, tudi ti s svojo dejavnostjo oplajajo svoj religijski kapital in maksimirajo donose v obliki prepričljivosti kompenzatorja in psihosocialnih koristi. Pri tem se pri poklicnih religijskih specialistih pojavijo specifične interesne dimenzije. Stark in Finke najprej ugotavljata, da gre za poklicno skupino, in dodajata, da »so vse profesije zarote proti laičnosti« (2000: 164). V tem smislu lahko pričakujemo, da bodo ekleziastiki postavljali vstopne omejitve v svoje vrste (npr. ustrezno šolanje, spolna vzdržnost) in si na ta način zagotavljali privilegiran položaj glede vodenja religijske organizacije. S tem je povezana tudi težnja, da si poskušajo ekleziastiki izboljšati razmerje med stroški in nagradami, ki je sicer pričakovano za »navadne« vernike. Avtorja navajata primer uvedbe profesionalne duhovniške službe v zgodnjem krščanstvu, ki je vodila do precejšnjih razlik v življenjskem slogu klerikov in laikov (prvi so živeli razkošneje od drugih). Ob tem je pomembna tudi predpostavka, da je praviloma v interesu ekleziastikov rast religijske organizacije. Poklicna skupina s tem povečuje resurse, s katerimi razpolaga, ter zase in svoje bližnje ustvarja nove (boljše) poklicne položaje. Ironija je, da ima večina naporov v številčno rast religijske organizacije na dolgi rok pogosto negativne učinke na prepričljivost kompenzatorjev. Ekleziastiki, ki za svoje religijsko poslanstvo prejemajo (predobro) plačilo, niso prepričljivi verski voditelji. Lahko se namreč zdi, da je njihova verska predanost le navidezna in da nastopa predvsem kot sredstvo za doseganje drugih nagrad. Pri tem obstaja tudi dolgoročna tendenca zviševanja njihove materialne preračunljivosti, saj bodo čisti religijski motivi pri novih članih (ki se potegujejo za materialno ugodnejše pozicije) tendenčno v povprečju manj pomembni. Velikost religijske organizacije v smislu števila ekleziastikov in sakralnih objektov je povezana tudi s finančnimi stroški. Odvisnost od (pogosto tudi državnih) denarnih sredstev sili religijsko organizacijo k konformnejšemu, profanejšemu načinu delovanja, kar dodatno zmanjšuje prepričljivost

kompenzatorja in dolgoročno vodi v zmanjšano (oziroma – v monopolnih razmerah – v apatično) članstvo.

Odnos med interesi ekleziastikov in religioznostjo ostalih pripadnikov religijske organizacije bomo dodatno osvetlili, upoštevajoč Iannacconejev (1992) model. Avtor odpira temo z ugotovitvijo temeljne značilnosti religijskih dobrin, ki je z ekonomskega vidika v izjemno visoki pričakovani nagradi (večno življenje, večna blaženost, mir na zemlji ...) ob izjemno visoki stopnji tveganja. Religijska ekonomija je tako poseben primer, kjer niti ponudniki v ožjem smislu (ustanovitelji religijskih organizacij in ekleziastiki) ne morejo biti prepričani o resničnosti svojih obljub. Po ekonomskih zakonitostih bi zato pričakovali veliko naporov, usmerjenih v zmanjšanje možnosti prevare, predvsem v povečevanje količine verodostojnih informacij v zvezi s ponujenimi nagradami. V tem smislu so ključna predvsem osebna pričevanja o verskih izkustvih, ki si jih člani verskih skupnosti med seboj izmenjujejo. Informacije subjektov, ki s širjenjem neke informacije ne morejo kaj bistveno pridobiti, so dosti prepričljivejše kot informacije profesionalcev, katerih vsakdanji kruh je odvisen od uspešnega posredovanja takšnih informacij. Ne preseneča torej, da se religija uspešno uresničuje v skupnostih, kjer so člani med seboj tesno povezani in kjer imajo profesionalci (ekleziastiki) nizke dohodke ali pa jih sploh ne prejemajo. Nizki dohodki povečujejo verodostojnost nepreverljivih obljub predstavnikov skupnosti. Manj tuzemskih nagrad (glede na svojo profesijo) uživajo ekleziastiki, prepričljivejša je njihova obljuba oziroma vera glede nadnaravno posredovanih nagrad.

Religija se torej uspešno uresničuje v tesno povezanih skupnostih, v katerih je (oziroma naj bi bila – če izhajamo iz bistva religije) zavezanost posameznikov samoumevna in torej ni (ali pa je le malo) neposredno sankcionirana ali nagrajevana. Takšna solidarnostna struktura pa religijske organizacije po drugi strani naredi zelo ranljive za pojav posameznikov, ki v kolektivnih strukturah živijo na račun naporov drugih članov skupnosti. Takim posameznikom Iannaccone pravi »free-riders«, mi pa jih bomo imenovali zastonjkarji. Zastonjkar je posameznik, ki uživa dobrine, ki jih ustvarja skupina, ne da bi k tem dobrinam tudi sam prispeval delež, ki se glede na standarde skupine za tega posameznika razume kot primeren.

V skupnosti, kjer prevladujeta vzajemno zaupanje in solidarnost, je za posameznika namesto naporov v smeri kolektivnega interesa lahko mikavnejša izbira »proste vožnje«. Iannaccone ugotavlja, da so večje religijske organizacije pogostejše polne posameznikov, ki iz kolektivne strukture predvsem jemljejo tisto, kar jim ugaja, vanjo pa ne prispevajo nič ali zelo malo.⁶ V (večjih) religijskih organizacijah so elementi proste vožnje mikavni tako za ekleziastike kakor tudi za ostale pripadnike. Prvim religijska participacija pomeni tudi dostop do pomembnih otipljivih nagrad (materialno ugodje, socialni status), kar lahko zmanjša njihovo versko gorečnost in prepričljivost. Drugi

6. Novejše raziskave v religijskem okolju pritrjujejo opisani tezi. Brewer in sodelavci (2006) so na obsežnem vzorcu 2048 denominacij Evangeličanske luteranske cerkve v Ameriki (ELCA) potrdili, da so ljudje, ki si želijo koristi od cerkve, ne da bi prispevali k njenemu poslanstvu, dejansko pogostejše navzoči v popularnejših denominacijah v njihovem območju.

člani se lahko vključujejo v religijske aktivnosti predvsem iz interesov, ki zadevajo razvijanje in vzdrževanje njihovih socialnih mrež ali način preživljanja prostega časa. Takšni ekleziastiki in drugi člani religijskih organizacij resno ogrožajo prepričljivost kompenzatorja in s tem moteče vplivajo na osrednjo religijsko ponudbo.

Religijske organizacije so torej v precepu: po eni strani morajo oblikovati tesno povezane solidarne skupnosti, saj na tem temelji prepričljivost kompenzatorjev, po drugi strani pa prav takšna struktura ustvarja ugodne pogoje za zastonjkarje, kar povratno negativno vpliva na verodostojnost verskih trditev. Rešitev iz te zagate se ponuja v visokih zahtevah, ki so postavljene pred pripadnike skupnosti. Religijske organizacije sicer redko in v majhnem obsegu od svojih članov zahtevajo denarno opredeljive prispevke. Namesto tega prevladujejo nedenarne oblike osebnega žrtvovanja. Od vernika se lahko zahteva spoštovanje določenih omejitev na področju spolnosti, prehranjevanja ali uporabe sodobnih medicinskih in drugih tehnoloških pripomočkov. Pogosta zahteva je tudi nenavadno oblačenje in vedenje, ki lahko v okolici sproža posmeh in prezir. Lahko se zahtevajo visoka materialna odrekovanja (npr. odreči se svojemu premoženju), celo zavezanost k žrtvovanju življenja pod določenimi pogoji in drugo. Celoto teh osebnih stroškov lahko opredelimo kot *ceno pripadnosti v religijski organizaciji*.

Cena pripadnosti blaži problem nezavezanih zastonjkarjev na dva načina. Prvič: že ob vstopu v skupnost odbija premalo predane kandidate. Kdor želi vstopiti, je postavljen pred dilemo: sodelovati v celoti ali pa sploh ne. In drugič: omejitve zunanjih aktivnosti (obiskovanje kina, koncertov, restavracij, težave v druženju zaradi specifičnega načina oblačenja in vedenja in podobno) preusmerjajo energijo in pozornost obstoječih članov k notranjim aktivnostim skupnosti. Člani z omejenim dostopom do zunanjih aktivnosti so bolj goreči v aktivnostih, ki jih ponuja in vzpodbuja skupnost navznoter. Živahnost internih verskih aktivnosti in gorečnost članov povratno pozitivno vplivajo na verodostojnost kompenzatorja.

Ceno pripadnosti poznajo vse religijske organizacije, vendar pa se ta cena med posameznimi tipi religijskih organizacij občutno razlikuje. Stark in Finke v tem smislu dokazujeta, da so (svetu nasprotujoče) sekte v primerjavi s (konformnejšimi) cerkvami bistveno zahtevnejše. Verske doktrine v takšnih skupnostih prežemajo domala vse podrobnosti vsakdanjega življenja, in to pogosto z zahtevami, ki se bistveno razlikujejo od prevladujočih načinov vedenja v širši družbi. Člani takšnih skupnosti morajo torej plačevati razmeroma visoke cene pripadnosti. Ključno vprašanje je, zakaj to počnejo. Zakaj si nekdo obrije glavo, se obleče v predmoderno vzhodnjaško nošo in se javno izpostavlja ob petju nabožnih pesmic? Ali je lahko tudi takšno vedenje racionalno?

Odgovor bomo skušali najti v preprosti ekonomski logiki: če je nekdo pripravljen plačati visoko ceno, je to verjetno zato, ker za to pričakuje primerno visoko kakovost. Ena dimenzija te kakovosti leži v dejstvu, da za razliko od sekt velike religijske organizacije (cerkve) dajejo več poudarka tuzemskosti, kar hkrati pomeni oddaljevanje od utrjevanja kompenzatorjev. V velikih religijskih organizacijah je bog za mnoge člane pogosto »oddaljena, neosebna in neodzivna entiteta« (Stark in Finke 2000: 146). V sektah so neposredne religijske nagrade večje: bog je bližje, je stvarnejši – kompenzatorji so prepričljivejši. Visoka cena pripadnosti povzroči visoko stopnjo zavezanosti

članov, ta pa visoko stopnjo prepričljivosti kompenzatorjev. Druga dimenzija višje kakovosti nagrad v manjših sektah je socialna. Raziskave potrjujejo, da so takšne skupine notranje bolj povezane, kar zagotavlja članom visoko stopnjo emocionalne, pogosto pa tudi materialne varnosti in stabilnosti (Stark in Finke 2000: 150).

Z vidika teorije racionalne izbire so torej navidez čudaške zahteve verskih skupnosti do svojih članov in pridruževanje posameznikov takšnim skupnostim lahko izraz povsem racionalnega mišljenja in delovanja: »Učinkovite religije lahko zahtevajo stigmo, samo-žrtvovanje in bizarne vedenjske standarde, in povsem razumni posamezniki se lahko pridružujejo nekonvencionalnim skupinam« (Iannaccone 1992: 128).

Doslej smo obravnavali le en – sicer osrednji – vidik ponudbe religijskih organizacij. Stark in Bainbridge poudarjata, da religijske organizacije poleg kompenzatorjev ponujajo tudi različne razpoložljive (konkretne) nagrade. Ponudbo religijskih organizacij delita v dve skupini (1987: 46):

a. Ponudba, ki je neposredno vezana na kompenzatorje:

- *verske doktrine*, ki eksplicirajo in logično utemeljijo vero v nagrade, ki bodo pridobljene v nepreverljivem kontekstu;
- *verska izkustva*, ki potrjujejo avtentičnost kompenzatorjev in omogočajo sproščanje potlačenih čustev;
- *molitev in zasebno čaščenje*, ki sta v bistvu ponujena mehanizma za doseganje nadnaravne pomoči in s tem povezanega čustvenega olajšanja;
- *občutek moralne superiornosti*, ki je izražen v prepričevanju, da je posameznik (ne glede na morebitno tuzemsko šibkost in majhnost) med posebnimi iz branci nadnaravnega in na ta način deležen elitne identitete; tudi to lahko razumemo kot kompenzator posebne vrste.⁷

b. Ponudba drugih nagrad:

- *pripadnost religijski organizaciji*, kar (poleg tega, da pomaga utrjevati kompenzatorje) pomeni stabilne in tople socialne stike, pogosto pa ponuja tudi ugoden status v širši skupnosti, utrjuje socialne odnose in na ta način povečuje možnost dostopanja do drugih razpoložljivih nagrad;
- *obiskovanje religijskih obredov*, ki poleg specifično religijskega pomena ponujajo tudi estetske užitke ter možnost socialnih stikov in dostopanja do drugih razpoložljivih nagrad preko tovrstnega ustvarjanja socialnih mrež;
- *sodelovanje v družabnih aktivnostih*, kot so petje v zboru, plesne in druge interesne skupine;
- *socializacija otrok*, kar lahko razumemo kot pomoč pri prenosu kulturne in moralne dediščine na otroke.

Religijske organizacije v pluralnih religijskih razmerah med seboj konkurirajo v okviru vseh navedenih elementov. Tako se lahko znotraj ene religijske doktrine (npr. protestantsko krščanstvo) v istem socialnem okolju razvije večje število konkurenčnih religijskih organizacij, ki se glede verske doktrine razlikujejo le malo ali nič. Shawc-

7. Nagrada v tem primeru ni pričakovana v posmrtnem stanju, vseeno pa znotraj nepreverljivega konteksta.

huck in sodelavci (1992: 240) pravzaprav temeljno religijsko doktrino definirajo kot nespremenljivi (ang. non-negotiable) izdelek religijske organizacije. Bistvo marketinga religijske organizacije je tako v optimiranju drugih vidikov njene ponudbe. Svojo tržno privlačnost lahko izboljšujejo na področjih, kot so privlačnost religijskega obreda, organizacija religijskega pouka, religijska literatura, dostopnost in privlačnost religijskih objektov, družabne aktivnosti, kot so izleti, koncerti, pevske vaje in podobno.

To nam pomaga bolje razumeti tržni pogled na religijo, ki je razširjen predvsem v ZDA. Ta pogled ne izraža nujno relativnosti religijskih resnic, ampak je pogosto razumljen kot optimalen način širjenja ene (krščanske) religijske doktrine. Tudi Shawchuck (1992: 240) poudarja: »Naša zvestoba je namenjena Bogu in njegovim zakonom, ne pa načinom, kako se ti širi.« Na videz paradoksalno lahko torej poiščemo stik krščanskega fundamentalizma in tržnega pristopa k religiji. V tej luči je tržni pristop razumljen zgolj kot učinkovito orodje evangelizacije.

5 Temeljne postavke teorije religijskega trga

Laurence Iannaccone je leta 1992 provokativno zapisal:

Za religijske porabnike lahko rečemo, da »kupujejo« cerkve, tako kot kupujejo avtomobile; s tehtanjem stroškov in koristi, iščejo najvišji donos na njihovo duhovno investicijo. Religijski »proizvajalci« se trudijo oblikovati svojo ponudbo vsaj tako atraktivno kot njihovi konkurenti. Religija se oglašuje in trži, proizvaja in porablja, povprašuje in ponuja (Iannaccone 1992: 123).

Že Adam Smith (1934) je v slovitem delu *Bogastvo narodov* (prvič objavljeno leta 1776) trdil, da »nevidna roka trga« kot univerzalno načelo dominira tudi na področju religije. Vendar pa je med preučevalci religije predvsem debata o sekularizaciji Smithovo tezo za celih dvesto let povsem marginalizirala. Aktualna je postala šele v okviru pristopa teorije racionalne izbire, v ožjem smislu pa se pojem religijskega trga danes najpogosteje povezuje z Laurenceom R. Iannacconejem. Iannaccone najprej, podobno kot Stark in Bainbridge, religijo identificira kot objekt izbire in na drugi strani kot človeški proizvod, s čimer dokazuje, da lahko govorimo o religiji kot tržni dobrini in posledično o religijskem trgu.

Za ta trg po Iannacconeu veljajo enake temeljne zakonitosti kot za vsak drugi trg. Pluralna religijska situacija v družbi postavlja religijske ponudnike v konkurenčni položaj, s čimer jih (skladno s splošno teorijo trga) prisili k učinkovitemu prilagajanju svoje ponudbe potrebam in željam uporabnikov. Religijski monopoli na drugi strani povzročajo neučinkovito duhovščino in apatično versko populacijo (Iannaccone, 1992).⁸ Za ustrezno razumevanje in empirično uporabnost Iannacconejeve teze je pomembno razumeti, da konkurenčnost religijskega trga pomeni stopnjo, do katere različne religijske organizacije aktivno naslavljajo svojo ponudbo na iste ciljne populacije.

8. Že zgodnja Stark in Bainbridge sta pozornost usmerila na stopnjo konkuriranja na religijskem trgu, ko ugotavljata, da se religijske organizacije med seboj razlikujejo glede na to, kako kakovostne in verodostojne nize kompenzatorjev ponujajo, pa tudi po tem, v kolikšni meri se razlikujejo od drugih religijskih organizacij (1985: 44).

Razmere, kadar gre na enem trgu za več avtohtonih religij, ki se usmerjajo na različne (ponavadi etnične) skupine in med katerimi ni omembe vrednega (svobodnega) prehajanja vernikov, v tem smislu ne veljajo kot merilo konkurenčnosti religijskega trga (Stark in Finke 2000: 202). Stolz (2006: 24) navaja primer Švice, kjer kljub soobstoju protestantizma in katolištva skorajda ni prestopov posameznikov iz ene religije v drugo. Podobno velja na primer tudi za okolje Bosne in Hercegovine, kjer so v tržno nekonkurenčnem odnosu tri religije: islam, pravoslavno krščanstvo in katolištvo.

Tezo vpliva konkurenčnosti religijskega trga na religijsko participacijo Iannaccone (1992) dokazuje z visokimi stopnjami verovanja in obiskovanja verskih obredov na konkurenčnejših religijskih trgih, kakršen je na primer religijski trg v ZDA. Nadalje dokazuje, da je stopnja verovanja in obiskovanja obredov praviloma nižja v monopolnih ali vsaj dominantnih religijskih institucijah, še posebej, če so te kakorkoli sponzorirane s strani države. Nekoliko pozneje Iannaccone, skupaj s Starkom, pojasnjuje tudi pojav sekularizacije v Evropi kot posledico rigidne, dolgočasne religijske ponudbe, ki je posledica monopolov nekdanj uradnih cerkva. Iz tega izhaja osnovna razlika med ZDA, kjer je versko življenje živahno, pestro in intenzivno, in Evropo, kjer prevladuje verska apatija in kjer verski ponudniki le s težavo ohranjajo obstoječe in še težje pridobivajo nove odjemalce (Stark in Iannaccone 1994).

Literatura

- Abell, Peter (2000): *Sociological Theory and Rational Choice Theory*. V B. Turner (ur.): *The Blackwell Companion to Social Theory*: 229–242. Oxford: Blackwell.
- Berger, Peter (1967): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday.
- Coleman, James (1990): *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Belknap Press.
- Brewer, M. Stephanie, Jozefowicz, J. James, in Stonebraker, J. Robert (2006): Religious free riders: The impact of market share. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45 (3): 389–396.
- Ellison, Christopher (1995): Rational choice explanations of individual religious behavior: Notes on the problem of social embeddedness. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (1): 89–97.
- Elster, Jon (2000): *Rationality, Economy, and Society*. V S. Turner (ur.): *The Cambridge Companion to Weber*: 27–39. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaede, Stanley (1976): A causal model of belief-orthodoxy: Proposal and empirical test. *Sociological Analysis*, 37: 205–217.
- Harrington, Aus (2006): *Encyclopedia of Social Theory*. London, New York: Routledge.
- Iannaccone, Laurence (1990): Religious practice: A human capital approach. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29: 297–314.
- Iannaccone, Laurence (1992): Religious markets and the economics of religion. *Social Compass*, 39: 123–131.
- Iannaccone, Laurence (1995): Woodoo economics? Reviewing the rational choice approach to religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (1): 76–89.

- Kwilecki, Susan, in Wilson, Loretta (1998): Was Mother Teresa maximizing her utility? An idiographic application of rational choice theory. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37 (2): 205–221.
- Newton, Michael (2001): *Usoda duš*. Ljubljana: Ara.
- Parsons, Talcott (1937): *The Structure of Social Action*. New York: McGraw-Hill.
- Pinker, Steven (2006): The evolutionary psychology of religion. *The Humanist*, sept.–okt.: 10–14.
- Roberts, Michael, in Davidson, James (1984): The nature and sources of religious involvement. *Review of Religious Research*, 25: 334–350.
- Shawchuck, Norman, Kotler, Philip, Wrenn, Bruce in Ruth, Gustav (1992): *Marketing for Congregations*. Nashville: Abingdon Press.
- Smith, Adam (1934): *The Wealth of Nations*. London: The Modern Library.
- Schutz, A. (2004): Problem racionalnosti v družbenem svetu. V F. Adam in M. Tomšič (ur.): *Kompandij socioloških teorij*: 107–122. Ljubljana: Študentska založba.
- Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: FDV.
- Stark, Rodney in Bainbridge, S. William (1985): *The Future of Religion*. Los Angeles: University of California Press.
- Stark, Rodney, in Bainbridge, S. William (1987): *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang Publishing.
- Stark, Rodney in Iannaccone, Laurence (1994): A supply side reinterpretation of the »secularization« of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33: 230–252.
- Stark, Rodney in Finke, Roger (2000): *Acts of Faith*. Los Angeles: University of California Press.
- Stolz, Jörg (2006): Salvation goods and religious markets: Integrating rational choice and Weberian perspectives. *Social Compass*, 53 (1): 13–32.
- Swedberg, Richard (2003): The changing picture of Max Weber's sociology. *Annual Review of Sociology*, 29: 283–306.
- Van Lommel, Pim, Van Wees, Ruud, Meyers, Vincent in Elfferich, Ingrid (2001): Near-death experience in survivors of cardiac arrest. *Amsterdam: The Lancet*, 358: 2039–2045.
- Weber, Max (1978): *Economy and Society*. Vol. I. Berkeley: University of California Press.
- Zaleski, Carol (1991): *Onostranska potovanja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Naslov avtorja:

dr. Miran Lavrič, asistent
Univerza v Mariboru
Filozofska fakulteta
Oddelek za sociologijo
miran.lavric@uni-mb.si

Majda Hrženjak

Sprememba neplačanega reproduktivnega dela v plačano zaposlitev: rezultati pilotnega preizkusa

POVZETEK: Članek problematizira status reproduktivnega dela, njegovo asimetrično delitev po spolu ter nekatere ukrepe usklajevanja poklicnega in zasebnega življenja, ki reproducirajo neenakost žensk na trgu dela. Predstavljen je pilotni preizkus občasnega plačanega reproduktivnega dela v gospodinjstvih z majhnimi otroki. Preizkus je pokazal, da občasno plačano reproduktivno delo pozitivno vpliva na kakovost življenja in odnosov v družini, bistveno manj pa na količino časa, ki ga ženske posvetijo karieri. Pilotni preizkus je bil hkrati tudi priložnost aktualizirati problematiko sodobnih neformalnih gospodinjjskih delavk in njihovo družbeno nevidnosti. Poleg tega smo v poizkusu želeli ugotoviti, kakšna je možnost ustvarjanja kakovostnih delovnih mest na tem področju glede na to, da povpraševanje po plačanem reproduktivnem delu narašča.

KLJUČNE BESEDE: plačano reproduktivno delo, usklajevanje poklicnega in zasebnega življenja, zaposlovanje, socialne politike, ženske

1 Uvod: reproduktivno delo kot »nedelo«

V kapitalističnih družbah je reproduktivno delo¹ opredeljeno kot nedelo, ki ima status zasebnega, neplačanega, potrošnega dela, ki ga predvsem ženske opravljajo »iz ljubezni«. Percepcija reproduktivnega dela kot nedela vodi v nevidnost dvojne obremenjenosti sodobnih žensk s plačanim produktivnim delom v javni sferi in z neplačanim reproduktivnim delom v zasebni sferi. Percepcija reproduktivnega dela kot nedela vodi tudi v nevidnost plačanega domačega dela, ki je, kot kažejo raziskave (npr. Fish 2006; Skrivánková 2006; Ehrenreich in Hochschild 2002; Hondagneu - Sotelo 2001; Parreñas 2001; Chang 2000; Anderson 2000), v sodobnih družbah razširjeno v prav tolikšni meri, kot je bilo v preteklosti, in je še v porastu, prinaša pa tudi nevidnost sodobnih gospodinjjskih delavk. To je še posebej problematično, ker nevidno delo v neformalnih

1. Kljub temu, da smo se v pilotnem preizkusu osredotočili na ožji koncept družinskega dela, bomo v nadaljevanju članka govorili o širšem reproduktivnem oziroma domačem delu, da bi se s tem izognili terminološki zmedbi. Več o reproduktivnem in družinskem delu glej v Renner 2005: 284–289; Švab 2001: 144–145.

pogojih opravljajo predvsem tiste skupine žensk, ki so že tako ali tako socialno izključene (priseljenke, starejše ženske, dolgotrajno brezposelne ženske, mlade ženske kot iskalke prve zaposlitve in delavke, ki jim osebni dohodek ne zadostuje za preživetje).

Tako imamo na eni strani ženske, ki jih dvojna obremenjenost s produktivnim in reproduktivnim delom napelje k delni alokaciji reproduktivnega dela na črnem trgu; na drugi strani pa imamo ženske, ki v eksistenčni stiski poleg svojega neplačanega domačega dela poprimajo še za domače delo neke druge ženske, ki je tokrat sicer plačano, vendar se odvija v povsem neopredeljenih pogojih dela, brez pravic in dolžnosti, ki izhajajo iz delovnega razmerja. Nevidnost reproduktivnega dela in njegova opredelitev kot nedela torej vodita tudi v percepcijo sodobnih gospodinjskih delavk² kot »nedelavk«. Sodobne plačane gospodinjske delavke za plačilo opravljajo delo, za katero družba pričakuje, da jih ženska kot žena in mati opravlja brezplačno, iz ljubezni.

Študija o reproduktivnem delu, ki jo nekateri avtorji identificirajo tudi kot sodobno »krizo reprodukcije« (Gregson in Lowe 1994), ki je še posebej akutna v profesionalnih dvokariernih parih z otroki (Šadl 2004; 2006) in v enostarševskih družinah, je nastala v projektu *Sistem pomoči na domu – SIPA* (<http://sipa.mirovni-institut.si>) v okviru programa pobude EQUAL Evropskega socialnega sklada. Projekt je bil zasnovan kot raziskovalno-aplikativni z izhodiščno tezo, da je neenakomerna obremenjenost med spoloma z gospodinjskim delom in skrbjo za otroke v gospodinjstvih z majhnimi otroki eden izmed razlogov neenakosti spolov na trgu dela in da bi s sistemom pomoči pri reproduktivnem delu v gospodinjstvih z majhnimi otroki lahko ženskam omogočili, da bi več časa posvečale karieri. Cilj projekta je bil oblikovanje priporočil za Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve RS, kako oblikovati sistem plačanega reproduktivnega dela v gospodinjstvih z majhnimi otroki, da bo reguliran in cenovno dostopen čim širšemu krogu tistih, ki te storitve potrebujejo, in da bo pomenil kakovostna nova delovna mesta za težko zaposljive osebe, med njimi zlasti za dolgotrajno brezposelne ženske.

Empirični del raziskave je obsegal aplikacijo dveh strukturiranih vprašalnikov v dveh ciljnih skupinah (v 400 gospodinjstvih z majhnimi otroki in med 100 dolgotrajno brezposelnimi ženskami na območju Ljubljane), s katerimi smo ugotavljali potrebe po plačanem domačem delu in zanimanje za zaposlitev na tem področju. Po analizi vprašalnikov smo v 30 ljubljanskih gospodinjstvih z majhnimi otroki organizirali pilotni preizkus plačanega domačega dela kot redne zaposlitve, v katerem smo za obdobje šestih mesecev zaposlili pet dolgotrajno brezposelnih žensk. Po šestih mesecih pilotnega preizkusa smo s kvantitativno in kvalitativno evalvacijo (strukturirani vprašalniki in

2. Ko v članku govorimo o sodobnem plačanem domačem delu, dosledno uporabljamo termin gospodinjske delavke (ang. household workers), ki v Sloveniji še ni uveljavljen. V intervjujih smo naleteli na številne izraze, s katerimi v gospodinjstvih označujejo sodobne gospodinjske delavke, kot so npr. gospa, čistilka, gospodinja, gospodinjska pomočnica, celo tetica. Ti izrazi kažejo predvsem na zadrego tako uporabnikov kot izvajalk, ki v precejšnji meri izhajajo iz neformalnega statusa plačanega domačega dela. Z izrazom gospodinjska delavka želimo poudariti, da je plačano reproduktivno delo, ki ga opravljajo sodobne gospodinjske delavke, delo kot vsako drugo delo.

fokusne skupine) v obeh ciljnih skupinah ugotavljali dobre in slabe strani takšnega sistema plačanega reproduktivnega dela in tudi, ali so ženske v gospodinjstvih, vključenih v pilotni preizkus, res lahko več časa namenile karieri.

V nadaljevanju bomo najprej strnjeno obravnavali ukrepe usklajevanja poklicnega in zasebnega življenja, s čimer bo s feminističnega vidika aktualiziran problem zaposlenih žensk z majhnimi otroki. Dotaknili se bomo aktualnih politik in poizkusov organizacije pomoči pri reproduktivnem delu v družbeni ekonomiji. Predstavili bomo položaj dolgotrajno brezposelnih žensk v Sloveniji in njihovo vpetost v sivo ekonomijo. Sledila bo predstavitev pilotnega preizkusa organizacije plačanega reproduktivnega dela v gospodinjstvih z majhnimi otroki. V sklepu bomo na podlagi rezultatov pilotnega preizkusa ovrednotili, ali plačano reproduktivno delo v gospodinjstvih z majhnimi otroki res pripomore k temu, da bi ženske imele možnost več časa namenjati karieri, in predlagamo ukrepe za regulacijo plačanega reproduktivnega dela.

2 Usklajevanje plačanega produktivnega dela in neplačanega reproduktivnega nedela

Slovenija velja za državo, v kateri je, vsaj na ravni politik, usklajevanje poklicnih in zasebnih obveznosti dobro urejeno, in sicer zaradi razvejane in dostopne javne mreže kakovostnih in subvencioniranih vrtcev, ravno prav dolgega plačanega porodniškega in starševskega dopusta, davčnih olajšav za otroke in v zadnjih letih še sistematičnega spodbujanja aktivnega očetovstva in očetovskega dopusta (Van der Lippe in dr. 2006). Vendar pa je treba izpostaviti, da v Sloveniji dopust za nego in varstvo otroka večinoma v celoti izkoristijo ženske. Tako je bilo v letu 2003 med upravičenkami in upravičenci, ki so uveljavljali pravico do dopusta za nego in varstvo otroka, le 2,3 % očetov (Rener in dr. 2005). Rezultati raziskave *Starši med delom in družino* kažejo, da sicer samo 3–4 % staršev po končanem dopustu za nego in varstvo otroka dela s krajšim delovnim časom, vendar je med njimi kar 90 % mater (Kanjua Mrčela in dr. 2005). Podatki o izkoriščanju bolniškega staleža za nego družinskih članic in članov, bodisi otrok, ostarelih ali drugih nege potrebnih, kažejo, da je to breme večinoma na ženskah, saj so ženske v Sloveniji šestkrat pogostejše odsotne z dela zaradi nege družinske članice oziroma člana kot moški.³ V Sloveniji je večina žensk, tako kot moških, zaposlena s polnim delovnim časom, tudi ko imajo otroke. Intenziviranje dela, zaposlitvena negotovost in poudarjeno pozitivno družbeno vrednotenje poklicnega pred zasebnim življenjem, kar je v nove članice Evropske unije prinesel prehod v kapitalistični sistem, so obremenili tako moške kot ženske. Ker pa so ženske bolj obremenjene z neplačanim reproduktivnim delom kot moški, so se v novem družbenem položaju znašle v še posebej nezavidljivem položaju (Rudd 2000; Pascal in Manning 2000; Šadl 2006).

V državah Evropske unije narašča in se spodbuja naraščanje aktivnega vključevanja žensk na trg dela in dvokarierne družine se tudi v zahodni Evropi iz izjeme spreminjajo

3. Podlaga za predlog Resolucije o nacionalnem programu za enake možnosti žensk in moških 2005–2013.

v pravilo. Kljub temu ženske v splošnem še vedno več časa porabijo za reproduktivno neplačano delo in manj časa za plačano delo kot moški.⁴ Pozornost javnosti, politike, celo feministične kritike je pri obravnavi vprašanja enakosti spolov na trgu dela bila in ostaja usmerjena na razmere v sferi plačanega dela. Zelo malo pozornosti je posvečene problematiziranju neenakomerne obremenjenosti spolov z neplačanim reproduktivnim delom, čeprav je to eden od glavnih vzrokov neenakosti spolov na trgu dela. Dejstvo, da je posledica neenakosti v sferi zasebnosti neenakost v sferi dela, ni dovolj prepoznano. Politike zaposlovanja tako na ravni Evropske unije kot tudi na nacionalnih ravneh problem neenakosti spolov na trgu dela rešujejo s promoviranjem vpeljevanja ukrepov lažjega usklajevanja poklicnega in zasebnega življenja. Ti ukrepi se osredotočajo predvsem na vzpostavljjanje sistema dostopnih in kakovostnih skrbstvenih storitev za otroke in za druge skrbi potrebne pripadnike družbe ter na fleksibilnost delovnih mest, ki naj bi omogočala »družinam prijazni« skrajšani delovnik, individualizacijo delovnega časa, delo od doma, gibljivi delovni čas ipd. Tovrstni ukrepi so seveda nadvse potrebni in dobrodošli, pomembno pa je, da niso usmerjeni samo na ženske, pač pa tudi na moške. Zaposlitve za polovični delovni čas so namreč v današnji delovno intenzivni družbi izrazito marginalizirane; redko omogočajo finančno neodvisnost ali napredovanje na delovnem mestu, prav tako ne omogočajo promocije na vodstveni položaj. Fleksibilne in atipične oblike zaposlovanja so pogosto povezane z nižjim plačilom, slabo socialno zaščito, manjšimi ali nikakršnimi bonitetami ter prekinjanjem statusa zaposlenosti. V tej luči spodbujanje žensk v tovrstne zaposlitve morda res pripomore k lažjemu usklajevanju službenih in zasebnih obveznosti, vendar hkrati tudi reproducira neenakost žensk tako na trgu dela kot tudi v zasebni sferi domačega dela. Da bi taki ukrepi resnično lahko prispevali k zmanjševanju neenakosti med spoloma na trgu dela, bi morali biti v tovrstne oblike zaposlovanja moški vključeni v prav tolikšni meri kot ženske.

3 Podporni servisi reproduktivnega dela v družbeni ekonomiji

V številnih državah Evropske unije v okvirih družbene ekonomije⁵ spodbujajo razvoj različnih podpornih servisov za gospodinjstva (od pomoči pri gospodinskih delih in pri varstvu otrok do skrbi za nege potrebne člane gospodinjstva ipd.). Ti servisi imajo dvojni učinek: po eni strani razbremenijo člane gospodinjstev, zlasti ženske, pritiskov

-
4. V vzorcu SIPINE raziskave anketiranke v povprečju na delovnem mestu preživijo 40 ur, njihovi partnerji pa 46 ur tedensko. Najdaljši čas, ki ga neka anketiranka preživi na delovnem mestu, je 70 ur, pri partnerjih je 85 ur.
 5. Čeprav enotne opredelitve družbene ekonomije ni, med avtorji obstaja dogovor o vsaj dveh elementih, ki jih družbena ekonomija vedno vsebuje: da gre za nepridobitne dejavnosti, ki jih ne izvajata niti javni niti zasebni sektor, in da je namen teh dejavnosti zmanjševati družbeno izključenost posameznih skupin. Družbena ekonomija tako pokriva dejavnosti samopomoči in kooperativnih akcij, glavni cilj pa ni ustvarjati dobiček, pač pa snovati družbene potenciale (npr. zaposlovanje in izobraževanje izključenih družbenih skupin), prepoznavati prikrita potrebe (denimo skrb za boljše okolje, cenovno dostopno varstvo otrok) in pa ustvarjati povsem nove oblike zaposlovanja (Amin in dr. 2002: VII).

in bremen usklajevanja obveznosti v službi in doma, po drugi strani pa ustvarjajo nova delovna mesta za težko zaposeljive skupine brezposelnih, zlasti za dolgotrajno brezposelne osebe z nizko stopnjo izobrazbe (Cancedda 2001; Jaehrling 2004; Sarti 2005). Npr. avstrijski pilotni preizkus *HomeService* so začeli izvajati v letih 1997 in 1998 kot pilotni projekt organizacije *Sozial Global* s 127 zaposlenimi osebami. Leta 1999 sta se v program *HomeService* vključila še *Vienna Employment Promotion Fund* (WAFF) in *Public Employment Service* (AMS) kot del nacionalnega akcijskega načrta za zaposlovanje. Finančna sredstva so omogočili avstrijska vlada, mesto Dunaj in Evropski socialni sklad (ESF). Glavni namen programa je bil ustvarjati nova delovna mesta na področju servisov pomoči na domu in spodbujati ter pospeševati vračanje dolgotrajno brezposelnih oseb (zlasti žensk, ki imajo skrbstvene dolžnosti, in starejših oseb) na trg dela. *HomeService* ponuja storitve pri opravljanju domačih opravil, kot so čiščenje, pranje in likanje, nakupovanje, otroško varstvo, skrb in sprehajanje hišnih ljubljencev, vrtnarjenje, vzdrževanje rastlin v stanovanju oziroma hiši, varovanje stanovanja oziroma hiše in druženje. Stranka, vsak, ki želi pomoč na domu, se najprej obrne na občino in se s pooblaščenim osebo pogovori o potrebah, željeni storitvi in plačilu. Plačilo je odvisno od strankinega finančnega položaja. To pomeni, da razliko med plačilom stranke in ceno storitve pokrije občina. *HomeService* je s svojimi storitvami dosegljiv vse dni v tednu med 6. uro zjutraj in 20. uro zvečer. Zaposlitev v *HomeServiceu* vključuje socialno varstvo in omogoča izobraževanje. Ocenjevalci so ugotovili, da zaposlovanje v *HomeServiceu* nadomešča storitve pomoči na domu, ki so sicer tako kot drugod tudi v Avstriji močno prisotne v sivi ekonomiji. Hkrati pa ne nadomešča že obstoječih služb v socialnem skrbstvu, saj ponuja mrežo storitev, ki niso pokrite s službami socialnega skrbstva. V prvem letu izvajanja pilotnega preizkusa so imeli več kot 1.000 strank, zaposlenih pa 1.200 oseb iz kategorije težje zaposljivih. Ocena leta 1998 je pokazala pozitivne vidike dela navkljub dejstvu, da so zaposlitve v okviru *HomeServicea* lahko zagotovljene le z rednimi in zagotovljenimi javnimi sredstvi. Pomembno je poudariti, da je projekt *HomeService* omogočila skupna pobuda političnih akterjev na nacionalni in lokalni ravni (Cancedda 2001: 32).

Zavedati pa se je treba, da je ureditev plačanega domačega dela lahko tudi dvorezni meč. Na eni strani namreč utrjuje obstoječa družbena razmerja, s tem da marginalnim družbenim skupinam s šibkimi družbeno-ekonomskimi izhodišči formalno sicer omogoča zaposlitev, ki pa je težka, slabo opredeljena in slabo plačana, brez možnosti za napredovanje in z zelo nizkim družbenim ugledom. Ker večino plačanega domačega dela na črnem trgu že zdaj opravljajo ženske, ureditev prispeva tudi k reprodukciji domačega dela kot ženskega dela, pa naj bo to neplačano ali plačano. Po drugi strani pa se je treba soočiti s čedalje večjim povpraševanjem po plačanem domačem delu in z dejstvom, da številni brezposelni, revni ali priseljeni na črnem trgu to delo že tako ali tako opravljajo, saj jim daje edino možnost za preživetje. Po tej plati je ureditev plačanega domačega dela nujna, vendar s poudarkom na ustvarjanju kakovostnih delovnih mest. Ureditev lahko pripelje do večje prepoznavnosti reproduktivnega dela nasploh, zlasti pa do večje vidnosti gospodinjskih delavk, ki to delo v številnih gospodinjstvih po vsej Evropi in širše v svetu že opravljajo.

4 Neformalni položaj gospodinjskih delavk v Sloveniji

Področje plačanega reproduktivnega dela je tako kot drugod po Evropi tudi v Sloveniji strukturirano kot sovpadanje spola, nacionalnosti, družbeno-ekonomskega položaja in življenjskega obdobja. Gospodinjske delavke, ki imajo kot take v Sloveniji neformalni zaposlitveni položaj, prihajajo iz različnih družbenih skupin. Precej je mlajših upokojenk, zaposlenih žensk, zlasti tovarniških delavk in čistilk, brezposelnih žensk, ki pa niso iskalke redne zaposlitve, in študentk. Skupno jim je to, da tega dela ne opravljajo zaradi preživetja, pač pa zaradi dodatnega zaslužka, ki lahko nekoliko vpliva na ekonomsko blaginjo in kakovost življenja. Na drugi strani pa velik del gospodinjskih delavk v Sloveniji prihaja iz skupine dolgotrajno brezposelnih žensk, ki se s tem delom preživljajo. Dobra polovica vseh nezaposlenih žensk v Sloveniji je dolgotrajno brezposelnih, med njimi prevladujejo starejše ženske z nizko izobrazbo.⁶ Po podatkih Zavoda RS za zaposlovanje (ZRSZ) so dolgotrajno brezposelne ženske skupina brezposelnih, ki se številčno izrazito povečuje tako v Sloveniji kot drugod po Evropi in za katero je na razpolago zelo malo novih delovnih mest.

V okviru projekta SIPA smo na ljubljanski območni enoti ZRSZ poleg ankete s strukturiranim vprašalnikom organizirali tudi tri fokusne skupine z dolgotrajno brezposelnimi ženskami. Namen pogovorov v fokusnih skupinah je bil izvedeti, ali ciljno skupino dolgotrajno brezposelnih žensk zanima redna zaposlitev na področju plačane pomoči na domu, kaj vidijo v tem delu slabega in kaj dobrega. Izkazalo se je, da mnoge izmed dolgotrajno brezposelnih žensk že opravljajo plačano reproduktivno delo v sivi ekonomiji. Povzemamo pripoved ene od njih:

Veronika⁷ je na ZRSZ prijavljena od leta 1991. Kot gospodinjska delavka je delala pri ljudeh, zaposlenih na ameriški ambasadi. Pravi, da so ji ti delodajalci sicer res nastavljali denar, da bi jo preizkusili, ali ji lahko zaupajo, drugače pa je bila težava z njimi le ta, da so vsaki dve leti in pol odšli v drugo državo, ona pa ni bila pripravljena iti z njimi v tujino, saj ima šoloobveznega sina in je mati samohranilka. Z dobrimi priporočili je dobila naslednje zaposlitve, tudi pri Slovencih, za katere pravi, da slabo plačujejo. Ko se je januarja 2006 znašla brez dela in sredstev, je v trgovini, kamor ponavadi hodi po nakupih, vprašala lastnika, ali pozna koga, ki potrebuje gospodinjsko pomočnico. Delo je dobila hitro: družina v Dravljah z dvema ordinacijama, osemurni delavnik, nedelja prosta, ob sobotah občasno malo pomoči, mesečni dohodek 150.000 sit v gotovini. Njen opis dela je bil, da je »deklica za vse«. Pospravljala je hišo in dve ordinaciji, prala, skrbela za štirinajst mesecev starega otroka, kuhala posebej za otroka, posebej za vso družino, posebej za psa in podobno. Delovni dan se je raztegnil na deset ali enajst ur,

6. Kot dolgotrajno brezposelno osebo na ZRSZ evidentirajo tisto osebo, ki je brezposelna 12 mesecev v zadnjih 16 mesecih, ali če gre za osebo, mlajšo od 25 let, ki je brezposelna 6 mesecev v zadnjih 8 mesecih. Po podatkih ZRSZ je bilo konec oktobra 2006 na ZRSZ prijavljenih 81.302 brezposelnih oseb, od tega 44.938 žensk. Med prijavljenimi brezposelnimi je bilo v skupino dolgotrajno brezposelnih razvrščenih 40.955 oseb, med temi 22.696 dolgotrajno brezposelnih žensk. Približno 12.000 je starejših od 40 let.

7. Ime je izmišljeno zaradi zagotavljanja anonimnosti.

delati je morala tudi ob nedeljah. V treh tednih, kolikor je zdržala v tem gospodinjstvu, je shujšala za šest kilogramov.

Neformalnost plačanega reproduktivnega dela ima dve plati. Po eni strani prinaša prednosti, npr. osebnim potrebam in zmogljivostim prilagodljiv delavnik, ponekod majhen ali nikakršen nadzor nad delom, relativno dobre zaslužke in neobdavčenost ob hkratnem prejemanju socialnih prejemkov. Po drugi strani pa se zaradi neurejenosti področja pojavljajo tudi izkoriščanja in zlorabe, slaba plačila ali celo neplačevanje, izjemno dolgi delavniki, delo ob koncu tedna, čez praznike in ponoči, »live-in« ureditve dela in podobno.

Ugotavljamo, da če bi hoteli še bolje spoznati problematiko plačanega reproduktivnega domačega dela v Sloveniji, bi bila potrebna obsežnejša raziskava, ki bi se osredotočila na dinamiko in strukturne značilnosti posameznih ciljnih skupin tako na strani ponudbe kot na strani povpraševanja.

5 Pilotni preizkus plačanega reproduktivnega dela v gospodinjstvih z majhnimi otroki

Da bi v praksi preizkusili tezo o plačanem reproduktivnem delu kot načinu razbremenitve gospodinjstev z majhnimi otroki, ki so z domačim delom najbolj obremenjen segment družbe, in hkrati kot priložnost ustvarjanja novih zaposlitev za dolgotrajno brezposelne osebe, smo v projektu SIPA s sredstvi Programa pobude skupnosti EQUAL organizirali šestmesečni pilotni preizkus. V tem obdobju smo v 30 ljubljanskih gospodinjstvih z majhnimi otroki⁸ organizirali pomoč pri reproduktivnem delu s petimi gospodinjstvenimi delavkami.

V pilotnem preizkusu smo plačano reproduktivno delo organizirali po sistemu vavčerjev, posredništva ter relativne stalnosti gospodinjske delavke in termina dela v posameznem gospodinjstvu. Vavčerje oziroma kupone so gospodinjstva prejela ob začetku pilotnega preizkusa. En kupon je označeval eno uro plačanega reproduktivnega dela in gospodinjstva so prejela za vsak mesec 15 kuponov.⁹ Po opravljenem delu so

8. Vzorca gospodinjstev z majhnimi otroki in gospodinjstvenih delavk, sodelujočih v pilotnem preizkusu, sta bila sestavljena glede na pripravljenost in zanimanje za sodelovanje v intervjujih in kasneje v pilotnem preizkusu, zato ne moremo govoriti o naključnih in reprezentativnih vzorcih. Izsledkov raziskave torej ne moremo posploševati na celotno slovensko populacijo gospodinjstev z majhnimi otroki in dolgotrajno brezposelnih žensk, lahko pa so dober kazalnik stanja. Gospodinjstva, ki so prejemale pomoč pri reproduktivnem delu, smo izžrebali na Mirovnem inštitutu iz vzorca gospodinjstev, ki so sodelovala v omenjeni empirični raziskavi in so izrazila pripravljenost na sodelovanje v pilotnem preizkusu. Skupaj je bilo ob začetku vključenih 30 gospodinjstev. V času izvajanja preizkusa smo prejeli odpovedi sodelovanja štirih gospodinjstev, na novo pa smo vključili šest gospodinjstev. Tako smo ob koncu oktobra 2006 plačano reproduktivno delo izvajali v 32 gospodinjstvih oziroma dveh gospodinjstvih več, kot je bilo prvotno načrtovano. Obdobje izvajanja pilotnega preizkusa je bilo od 15. 4. 2006 do 15. 10. 2006.

9. Zaradi pravil programa skupnosti EQUAL uporabnikom storitve nismo mogli zaračunati, torej so gospodinjstva v pilotnem preizkusu prejela 15 ur brezplačne pomoči pri reproduktivnem delu. Sicer pa je bila cena ure dela gospodinjske delavke 10,94 evrov, vključno z materialnimi stroški in stroški koordinacije.

ustrezno število kuponov izročili gospodinjski delavki, ki je konec meseca kupone prinesla koordinatorki. Kuponi so omogočali evidenco ur po gospodinjstvih in evidenco opravljenih ur plačanega reproduktivnega dela, ki ga je opravila posamezna gospodinjska delavka. Posredništvo oziroma koordinacija med gospodinjstvi in gospodinjskimi delavkami je omogočala določitev terminov, spremembe terminov, nadomeščanje v primeru odsotnosti gospodinjske delavke, zamenjavo gospodinjske delavke v primeru nezadovoljstva, posredovanje v konfliktih ipd. Kljub temu, da je precej dogovarjanja potekalo neposredno med gospodinjskimi delavkami in gospodinjstvi, je posredništvo obema stranema vzpostavljalo pomemben občutek varnosti in zaupanja, hkrati pa je omogočalo nadzor in organiziranost.

5.1 Potek pilotnega preizkusa

Za opravljanje storitev plačanega reproduktivnega dela so v družbi Centerkontura, ki je prevzela izvajanje in koordinacijo pilotnega preizkusa, za obdobje šestih mesecev redno zaposlili pet gospodinjskih delavk, od tega štiri za polni delovni čas in eno za polovični delovni čas z neto osebnim dohodkom 443 evrov mesečno ter plačanimi potnimi stroški in prehrano med delom. Delovni pogoji so določali zaposlitev za določen čas šestih mesecev, osemurni delavnik, sestavljen iz petih ur efektivnega dela na dan in treh ur, namenjenih prevozom iz enega v drugo gospodinjstvo, ter malico, prilagodljiv delovni čas, pisanje dnevnika in obvezne udeležbe na sestankih s projektno skupino, ki so bili namenjeni spremljanju pilotnega preizkusa.

Kljub temu, da je predhodno opravljena anketa med 100 dolgotrajno brezposelnimi ženskami pokazala, da bi se jih bilo kar 64 pripravljenih zaposliti kot gospodinjska delavka, smo naleteli na velike težave pri pridobivanju oseb za zaposlitev v pilotnem preizkusu. Ker je bil namen pilotnega preizkusa zaposliti osebe iz ciljne skupine dolgotrajno brezposelnih žensk, smo se nabora, tako kot pri gospodinjstvih, najprej lotili prek zainteresiranih iskalk zaposlitve, ki so sodelovale v anketi. Pri predstavitvi možnosti zaposlitve na ZRSZ je zanimanje za zaposlitev izrazilo enajst brezposelnih oseb, od katerih se je izobraževanja, ki ga je organiziralo društvo Sezam, udeležilo le šest oseb. Izmed slednjih je koordinatorka pilotnega preizkusa na podlagi razgovorov in kadrovske selekcije izbrala tri osebe. Ker smo v pilotnem sistemu potrebovali pet gospodinjskih delavk, so svetovalke Območne službe ZRSZ Ljubljana dodatno napotovale dolgotrajno brezposelne ženske h koordinatorki pilotnega preizkusa, iskanje oseb za zaposlitev pa je potekalo tudi prek zainteresiranih iskalk zaposlitve iz kadrovske evidence družbe Centerkontura ter evidence Sklada dela Ljubljane. Na začetku pilotnega preizkusa je izvajalec uspel skleniti delovno razmerje samo s tremi delavkami, s katerimi smo izvajali pilotni preizkus prva dva meseca. Četrto gospodinjsko delavko smo uspeli zaposliti šele po dveh mesecih in peto, ki smo jo zaposlili za polovični delovni čas, šele po štirih mesecih.

Kljub temu (delnemu) neuspehu pilotnega preizkusa na strani vključevanja dolgotrajno brezposelnih oseb pa ne gre kar zaključiti, da je za dolgotrajno brezposelne ženske delo gospodinjskih delavk nezanimivo. Precej razlogov za odklanjanje predlagane zaposlitve je bilo namreč povsem razumljivih in so izhajali iz načina, kako je bil pilotni preizkus organiziran in zamišljen. Predvsem je bil pilotni preizkus prekratek. Po šestih mesecih dela

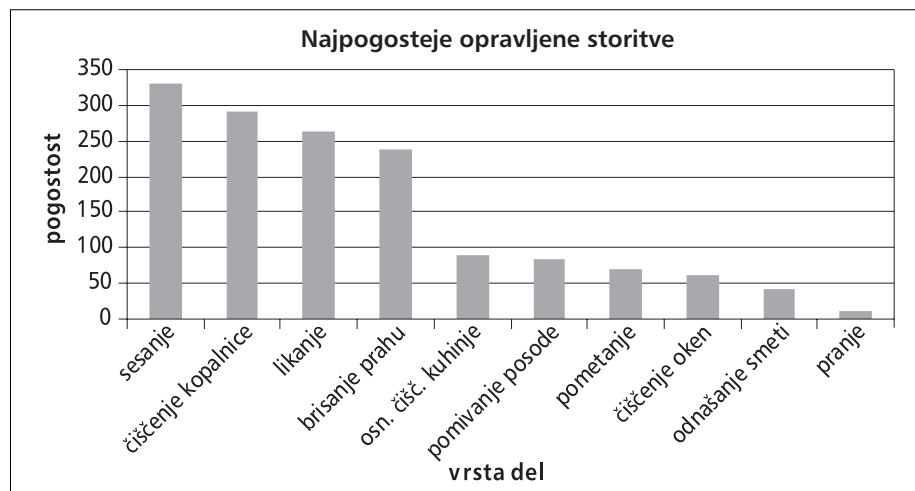
namreč brezposelna oseba ob vrnitvi na ZRSZ ni upravičena do nadomestila za brezposelnost. Predvidevati je mogoče, da bi bilo pri enoletnem pilotnem preizkusu zanimanje za zaposlitev bistveno večje. Kot se je kasneje izkazalo, je možno plačano reproduktivno delo organizirati v okvirih rednega delovnega časa do kar precejšnje stopnje, torej zahteva po izjemno prilagodljivem delovnem času ni bila povsem realna, za iskalke zaposlitve pa je bila izrazito odbijajoča. Poleg delovnega razmerja le za določen čas šestih mesecev in zahteve po izjemno prilagodljivem delovnem času sta manjšemu odzivu botrovala tudi neustrezen način pridobivanja dolgotrajno brezposelnih oseb (naključni namesto ciljni nabor) in premajhen poudarek na izobraževanju, ki bi vključevalo elemente psihosocialne integracije dolgotrajno brezposelnih oseb. Predvidevamo, da bi s spremembo teh elementov v bolj ciljno usmerjen izbor (predvsem v dolgotrajno brezposelne osebe, ki na črnem trgu že opravljajo plačano domače delo in si želijo vstopiti v redno delovno razmerje), z možnostjo vsaj enoletne zaposlitve s predvidljivim delovnim časom in s predhodnim bolj razdelanim izobraževanjem, dosegli precej večji odziv med dolgotrajno brezposelnimi ženskami.

Tem težavam pri naboru dolgotrajno brezposelnih oseb za zaposlitev v pilotnem preizkusu pa so se kasneje pridružile še bolniške odsotnosti že tako premalo zaposlenih gospodinjskih delavk in dopusti v gospodinjstvih. Zaradi teh razlogov so gospodinjstva v povprečju prejela manj kot petnajst ur pomoči pri reproduktivnem delu na mesec, zaposlene gospodinjske delavke pa so v povprečju delale nekoliko več kot pet učinkovitih ur na dan. Uresničitev preizkusa v delovnih urah je bila približno dvotretjinska – v šestih mesecih je bilo predvidenih 2.700 ur plačanega reproduktivnega dela v gospodinjstvih, izvedenih pa je bilo 1.813 ur.

5.2 Vrste del gospodinjskih delavk v okviru pilotnega preizkusa

Gospodinjske delavke so pisale dnevnik o opravljenih delih in iz analize teh je razvidno, katera dela so opravljale najbolj pogosto.

Graf 1: Storitve gospodinjskih delavk po vsebini in pogostosti.



Merska enota: število opravljenih storitev v celotnem obdobju pilotnega preizkusa.

Poleg prikazanih desetih najpogostejše izvajanih del so gospodinjske pomočnice v manjšem obsegu opravljale tudi kuhanje, razvrščanje odpadkov, nakupe, pomivanje tal, pobiranje, obešanje in zlaganje perila, čiščenje omar in vrat, pomivanje balkona ali terase, čiščenje pečice in štedilnika, generalna čiščenja kuhinje vključno s hladilnikom, čiščenja žaluzij, radiatorjev in rulet. Iz dnevnikov je razvidno, da gre predvsem za ponavljajoča se dela čiščenja, torej za delovno intenzivne dejavnosti, ki so časovno in fizično najbolj obremenjujoča kategorija med reproduktivnimi deli.

V pilotnem preizkusu storitve plačanega reproduktivnega dela niso bile omejene samo na gospodinjska opravila, pač pa tudi na varovanje in spremljanje otrok. Tudi v tem segmentu dela se je pokazalo, da je bil pilotni preizkus prekratek, saj je pol leta prekratko obdobje, da bi se vzpostavilo potrebno zaupanje med gospodinjstvom in gospodinjsko delavko, ki bi omogočilo uporabo in izvajanje te storitve. Zato je bil obseg storitev varovanja in spremljanja otrok samo približno desetodstotni med vsemi opravili, izvedenimi v pilotnem preizkusu. V kvalitativni evalvaciji so v nekaterih gospodinjstvih izrazili, da potrebujejo predvsem razbremenitev pri gospodinjskem delu, zato da lahko sami več časa preživijo z otroki; v drugih gospodinjstvih pa so pričakovali vožnjo otrok v vrtec in domov ter občasno večerno varstvo. Kombinacija storitve gospodinjske pomoči in varstva otrok je bila tako v gospodinjstvih kot med gospodinjskimi delavkami načelno ocenjena kot dobra. Menili so, da bi se lahko razvila po določenem času po pridobitvi in poglobitvi zaupanja. Oboji pa so poudarili, da je druženje z otroki nezdržljivo z gospodinjskimi opravili – ali eno ali drugo, nikakor pa ne oboje hkrati. To nakazuje, da bi gospodinjstva z majhnimi otroki v resnici potrebovala storitev plačanega reproduktivnega dela, ki bi bila dosti širša, kot je zgolj čiščenje. Ena od odgovarjajočih je povedala:

Mi prej nismo imeli gospodinjske pomočnice, smo pa ravno v tem času, ko se je začel projekt, razmišljali o tem, da bi jo najeli. Tako da nam je res prišla prav in tudi v bodoče jo bomo sigurno imeli, vsaj če bomo toliko delali, kot trenutno delamo. Za varstvo otroka pa imamo posebej varuško, ki smo jo imeli že prej, ker otrok pač ni šel v vrtec. To je bila študentka in smo bili izredno zadovoljni z njo. Ona je izključno varovala otroka. ... Zdaj, ko sta oba otroka v vrtcu, bi potrebovali nekoga, ki bi najprej malo pospravil, potem pa šel po otroka v vrtec, ker prihajam iz službe okoli 17^h, mož pa še kasneje.

V fokusnih skupinah z gospodinjstvi, vključenimi v pilotni preizkus, ki so bile namenjene evalvaciji pilotnega preizkusa, smo zaznali vzorec, o katerem poročata Gregson in Lowe (1994) za Veliko Britanijo: najemanje študentk za krajše občasno ali redno varstvo otrok, ki se ukvarjajo izključno z otroki, in posebej najemanje starejših žensk ali žensk srednjih let za likanje in čiščenje. Slednje so pogosto iz prve ali druge generacije priseljenk iz držav bivše Jugoslavije, dolgotrajno brezposelne ženske ali delavke, ki tako zaslužijo dodatek k plači. Precej rednega varstva mlajših otrok, ki zaradi različnih razlogov niso v jaslih, opravijo tudi mlajše upokojenke bodisi na domu uporabnikov bodisi na lastnem domu, kjer lahko varujejo več kot samo enega otroka.

5.3 Evalvacija rezultatov pilotnega preizkusa: vpliv plačanega reproduktivnega dela na razbremenitev zaposlenih žensk

Pilotni preizkus smo ocenjevali kvantitativno s strukturiranim vprašalnikom in kvalitativno s fokusnimi skupinami¹⁰ tako v večini gospodinjstev kot med vsemi gospodinjstvi delavkami, vključenimi v pilotni preizkus. Na strani gospodinjstev je kvantitativna evalvacija pokazala visoko pozitivno oceno pilotnega preizkusa in ideje cenovno dostopne storitve reproduktivnega dela. Anketirankam so se v večini (80 %) uresničila pričakovanja, ki so jih imele pred začetkom pilotnega preizkusa. Problemi, ki so jih navajali v gospodinjstvih, so se večinoma nanašali na pomanjkanje fleksibilnosti zaradi premajhnega števila zaposlenih gospodinjstev delavk. Po drugi strani je 86,7 % gospodinjstev izrazilo, da jim najbolj ustreza ustaljena ureditev plačanega reproduktivnega dela, torej ob vedno istih dnevih in vedno istih urah. Fleksibilnost se torej ne nanaša na spremenljivost terminov, pač pa na položaj, ko je stalna gospodinjstvska delavka odsotna in jo je treba nadomestiti z drugo. Čeprav je anketiranim najbolj ustrezalo, da je pomoč pri reproduktivnem delu opravljala vedno ista oseba, jih je kar 76,7 % pripravljenih sprejeti tudi drugo osebo, če stalna gospodinjstvska delavka ni razpoložljiva. Če je bilo željo po stalnosti gospodinjstvske delavke v posameznem gospodinjstvu mogoče predvideti, pa je bila želja po stalnosti termina plačanega reproduktivnega dela in pa dejstvo, da je stalnost termina gospodinjstvom pomembnejša od stalnosti gospodinjstvske delavke, nepričakovana. Vsekakor to dejstvo lajša organizacijo plačanega reproduktivnega dela v smislu urejenega in predvidljivega delovnega časa gospodinjstev delavk. Ta podatek kaže tudi na visoko stopnjo zaupanja gospodinjstev do gospodinjstev delavk. Kar 60 % v pilotni preizkus vključenih gospodinjstev je gospodinjstvi delavki zaupalo ključne stvari doma in v kar 66,7 % gospodinjstev so odgovorili, da jim ni bilo neprijetno, ker je gospodinjstvska delavka vstopala v njihovo zasebnost. Omeniti pa je treba, da je bilo zaupanje gospodinjstev precejšnje breme za gospodinjstvske delavke. Nekatere so se počutile precej nelagodno, ker so jim bili zaupani ključni gospodinjstvi, nekaterim je bilo nelagodno ob vstopu v spalnico. Na vprašanje, kako bi izboljšali konkretni sistem plačanega reproduktivnega dela, v katerem so sodelovali, so v gospodinjstvih odgovorili, da s stalnostjo gospodinjstvske delavke (53,3 %), z večjo možnostjo izbire terminov (43,3 %) in z več ur plačanega dela na mesec (36,7 %).

Po šestmesečni izkušnji s pomočjo pri reproduktivnem delu so v gospodinjstvih drugače dojemali pomen in količino časa, ki ga sicer namenjajo gospodinjstvi opravi-
lom. Ugotavljali so, da je pomoč pri reproduktivnem delu vplivala na kakovost življenja s tem, da je ostalo več prostega časa, ki so ga lahko porabili predvsem za druženje

10. Kvantitativni vprašalniki so obsegali vprašanja o demografskih podatkih, organizaciji, vsebini in kakovosti dela, odnosih ter splošni oceni pilotnega preizkusa. Tik pred iztekom pilotnega preizkusa smo izvedli pet fokusnih skupin: eno z gospodinjstvi delavkami ter tri z ženskami in eno z moškimi iz gospodinjstev, ki so bila vključena v pilotni preizkus. Pogovori so bili vodeni tako, da so se osredotočali na poglobljanje informacij iz kvantitativnega vprašalnika, vključevali pa so tudi izkušnje s plačanim reproduktivnim delom, ki so jih gospodinjstva imela izven pilotnega preizkusa.

z otroki ali zase. Ena od odgovarjajočih je povedala: »Šele zdaj vidim, koliko časa v bistvu porabiš za to, da vse narediš. Šele zdaj, ko smo nekoga imeli, da nam je to naredil.« Tudi moški so izkušnjo ocenili pozitivno: »Mislim, da je tukaj bistvena časovna razbremenitev za druženje z družino.« Poleg vpliva na kakovost odnosov v družini kot posledice časovne razbremenitve (in, predvidevamo, zmanjšanja konfliktov med partnerjema ter starši in otroki glede delitve dela) je bil pomemben vpliv plačanega reproduktivnega dela tudi na zmanjšanje utrujenosti. Na vprašanje, kako je pomoč pri reproduktivnem delu vplivala na kakovost življenja, je ena od odgovarjajočih povedala: »Ja, da nisi zvečer kar dol padel od utrujenosti, ampak si imel še tisti dve uri, ko gredo otroci spat, ko si lahko kaj zase naredil. In se mi zdi, da je cela družina imela nekaj od tega, ko si bil ti bolj spočit.«

Izpostaviti velja, da je samo ena izmed anketirank v pogovoru v evalvacijski fokusni skupini povedala, da je čas, ki ga je pridobila s pomočjo pri družinskem delu, namenila dodatnemu izobraževanju in službenemu delu. Intervjuvanke so večinoma ocenile, da bi potrebovale vsakodnevno pomoč pri družinskem delu, še posebej pri varstvu otrok, da bi ta imela resničen vpliv na njihov položaj na delovnem mestu. To pomeni, da občasno plačano reproduktivno delo (enkrat tedensko čiščenje ali občasno varstvo otrok) žensk z majhnimi otroki ne razbremeni dovolj, da bi to imelo pozitiven vpliv na količino časa, ki ga lahko namenijo karieri. Pozitiven vpliv se izraža predvsem pri kakovosti odnosov in bivanja v zasebnem življenju.

5.4 Evalvacija rezultatov pilotnega preizkusa: vpliv plačanega reproduktivnega dela na gospodinjske delavke

Med petimi v pilotnem preizkusu zaposlenimi gospodinjskimi delavkami si je le ena plačano reproduktivno delo predstavljala tako, kot ga je tudi izkusila. In sicer zato, kot je povedala, ker ima petnajst let delovnih izkušenj te vrste. Druge anketiranke so izjavile, da so si predstavljale delo gospodinjske delavke kot lažje fizično delo, potem pa se je izkazalo za fizično zelo naporno delo, k temu pa so pripomogla predvsem generalna čiščenja. Razlika med percepcijo pilotnega preizkusa pri gospodinjstvih in pri gospodinjskih delavkah se kaže predvsem v vsebini dela in kakovosti odnosov. Če so gospodinjstva ocenila, da so gospodinjske delavke pri njih opravljale predvsem vsakodnevna gospodinjska opravila, so gospodinjske delavke ocenile, da so opravljale predvsem generalna čiščenja. V 66 % gospodinjstev so izrazili, da se je med njimi in gospodinjsko delavko razvil prijeten odnos, na drugi strani pa so gospodinjske delavke v pogovorih v fokusnih skupinah, namenjenih spremljanju in evalvaciji pilotnega preizkusa, večkrat izpostavile izkoriščevalski odnos, čeprav so hkrati povedale, da so jih v nekaterih gospodinjstvih sprejeli zelo lepo. Vrsta dela, ki ga opravlja gospodinjska delavka v posameznem gospodinjstvu, ter odnos med gospodinjstvom in gospodinjsko delavko sta vsekakor povezana. Kot je postalo razvidno iz skupinskih intervjujev z gospodinjskimi delavkami, so se počutile izkoriščane zlasti zaradi generalnih čiščenj, ki so jim bila naložena. Sicer pa so se med gospodinjstvi in gospodinjskimi delavkami v šestih mesecih trajanja pilotnega preizkusa ponekod razvili prijateljski odnosi, ki so

jih tudi gospodinjske delavke ocenile kot tisti element zaposlitve, ki jim nudi največ zadovoljstva pri delu. Kakovost zaposlitve gospodinjske delavke je zelo odvisna od kulture gospodinjstva in od odnosa, ki se razvije med gospodinjstvom in gospodinjsko delavko. Tri anketiranke so ocenile, da so jih gospodinjstva sprejela »kot članico gospodinjstva«, prijateljsko, dve anketiranki pa so sprejeli s profesionalnim odnosom med stranko in izvajalko storitve plačanega reproduktivnega dela.

Velik problem je gospodinjskim delavkam predstavljal prevoz iz enega gospodinjstva do drugega. Za to so porabile od 30 minut do več kot ene ure dnevno in samo ena med njimi je uporabljala osebni avto. Tri anketiranke so bile z zaposlitvijo in plačilom zadovoljne, dve pa ne (zaradi pretežkega fizičnega dela, slabega komuniciranja s koordinatorko, prevozov med delom in družbene dimenzije tovrstne zaposlitve, ki jo je anketiranka izrazila kot »na hitro na novo spoznati ljudi in njihove zahteve«). Vseh pet v pilotnem preizkusu zaposlenih sicer dolgotrajno brezposelnih oseb je ob koncu preizkusa izjavilo, da če bi plačano reproduktivno delo postalo možnost redne zaposlitve z delovno dobo in zavarovanjem, bi to zaposlitev sprejele.

V skupinskih intervjujih so gospodinjske delavke povedale, da je odločitvi za sodelovanje v pilotnem preizkusu botrovala predvsem potreba po finančnih sredstvih in potreba po komuniciranju, druženju in aktivnosti, ki jih s seboj prinese vključitev nazaj na delo. Identificirale so tri ključne probleme organizacije pilotnega preizkusa: premajhno število gospodinjskih delavk na število gospodinjstev; prostorska razpršenost gospodinjstev, v katerih je posamezna gospodinjska delavka opravljala svoje delo v delovnem dnevu; in časovna razpršenost, ko je imela gospodinjska delavka med enim in drugim gospodinjstvom več ur vmesnega časa. Prednosti zaposlitve vidijo predvsem v dobrih odnosih z gospodinjstvi in v tem, da gospodinjstva cenijo njihovo delo.

6 Sklep: regulacija plačanega domačega dela

Zaradi družbenih, gospodarskih in demografskih sprememb tudi v Sloveniji tako kot drugod po Evropi naraščajo potrebe po plačanem reproduktivnem delu. Plačano reproduktivno delo v Sloveniji večinoma ni statusni simbol, pač pa nuja, ki izhaja iz krize reproduktivnega dela v gospodinjstvih z majhnimi otroki. Zaenkrat se tovrstne storitve večinoma kupujejo in prodajajo na črnem trgu, kar za obe strani pomeni tveganje. Za gospodinjstva kupovanje storitev reproduktivnega dela na črnem trgu pomeni tudi visoko ceno in težko dostopnost. Večina obstoječih potreb po plačanem reproduktivnem delu zato ostaja neizpolnjenih. Za gospodinjske delavke tako stanje pomeni neopredeljene pogoje dela, nobene socialne varnosti in popolno družbeno nevidnost. Hkrati pa vse to vodi tudi v nevidnost reproduktivnega dela kot družbeno pomembnega dela, s katerim so posamezni segmenti družbe še posebej obremenjeni. V projektu SIPA smo se pri analizi plačanega reproduktivnega dela omejili na gospodinjska opravila in občasno druženje z otroki. Raziskovali smo dve ciljni skupini: gospodinjstva z majhnimi otroki, v katerih je obremenitev z reproduktivnim delom zelo velika in ki na črnem trgu že v veliki meri kupujejo storitve plačanega domačega dela; in dolgotrajno brezposelne ženske, katerim neformalno plačano domače delo

predstavlja pridobivanje nujnih sredstev za preživetje. Z regulacijo in subvencioniranjem bi to področje lahko postalo možnost ustvarjanja novih zaposlitev in urejenih delovnih razmer ter večje dostopnosti storitev tistim, ki jih potrebujejo. V Sloveniji je pomoč na domu starejšim in nege potrebnim osebam v okviru socialnih politik že urejena na način, da se organizirano srečajo potrebe posameznih družbenih skupin: potreba težko zaposljivih oseb po delovnih mestih in potreba starejših in bolnih oseb, da kljub svojemu stanju lahko ostanejo doma in jim ni treba oditi v dom za ostarele ali podobne ustanove.

Problematika reproduktivnega »nedela« postane ob dejstvih naraščajočega povpraševanja po plačanem reproduktivnem delu in naraščajočega neformalnega zaposlovanja na tem področju še bolj kompleksna. To ni več samo problem politik enakosti spolov, simetrične delitve dela med partnerjema v zasebni sferi in učinkovitih ukrepov za usklajevanje poklicnega in zasebnega življenja, pač pa je tudi problem politik zaposlovanja, socialnih transferjev in regulacije plačanega reproduktivnega dela.

Dileme, ki jih odpirajo poizkusi urejanja plačanega reproduktivnega dela, so različne: ali področje profesionalizirati s poklicno kvalifikacijo, ki zahteva dolgotrajne postopke, raznoliko izobraževanje, sistem napredovanja in podobno; ali velikopotezno odpirati nova, nekvificirana delovna mesta z zaposlovanjem nekvificiranih oseb; ali oblikovati specializirane ali integrirane storitve; kako pritegniti moške in vplivati na defeminizacijo področja; s katerimi ukrepi podpreti ponudbo in povpraševanje; kako konkurirati ponudbi na črnem trgu ipd. Pilotni preizkus razvojnega partnerstva SIPA lahko prispeva k razmisleku o tem, kako urediti plačano domače delo v Sloveniji, z naslednjimi ugotovitvami:

- Subvencioniranje ponudbe v višini približno 50 % bruto plače gospodinjske delavke ter stroškov koordinacije in izobraževanja bi po eni strani storitev na trgu pocenilo in omogočilo njeno širšo dostopnost, po drugi strani pa bi omogočilo gospodinjskim delavkam redno in urejeno delovno razmerje. Subvencija bi omogočila, da bi podjetja, ki bi izvajala nabor, izobraževanje, zaposlovanje in ponudbo storitve na trgu, preživela.
- Osebni dohodki gospodinjskih delavk bi morali biti stimulativni, sicer ne bodo konkurenčni zaslužkom na črnem trgu. Hkrati pa morajo ostati v takih mejah, da bo storitev dostopna širokemu krogu uporabnikov, ne samo premožnim družbenim slojem. S tem ciljem bi veljalo razmisliti tudi o selektivnem subvencioniranju na strani povpraševanja (denimo v okviru družinskih politik).
- Plačano domače delo mora biti natančno določeno tako po vsebini kot po času in ceni. Oblikovati je mogoče tako specifične storitve (denimo samo generalna čiščenja) kot integrirane (npr. nakupovanje, kuhanje in spremljanje otroka iz vrtca).
- Kakovost delovnega mesta je najbolj pomemben element pri ustvarjanju novih delovnih mest v storitvenem sektorju. Glede na to, da gre za težje fizično delo, za katero se odločajo dolgotrajno brezposelne ženske, ki so pogosto starejše, je treba efektivno delo omejiti na pet do šest ur dnevno in v osemurni delovnik vključiti čas, porabljen za prevoze med uporabniki.

- Glede na to, da se predvideva delo s težje zaposljivimi osebami, bi morale izobraževanje vsebovati elemente motiviranja za delo, psihosocialne integracije in poseben poudarek na poznavanju lastnih pravic ter načinov, kako jih uveljavljati. Vsebovati bi morale tudi segment druženja z otroki, katerega standardi so v Sloveniji zelo visoki.
- Koordinacija mora biti profesionalna, dostopna, prilagodljiva in mora obvladovati sodobne tehnologije komuniciranja. Tako gospodinjskim delavkam kot gospodinjstvom mora dajati občutek zaupanja in organiziranosti. Posredovati mora v konfliktih ter povezovati in organizirati gospodinjske delavke ter biti njihov zagovornik. Omogočati mora samoorganizacijo gospodinjskih delavk v obliki samozaposlitev in kooperativ. Težiti mora k enotni standardizaciji plačanega domačega dela, kakovostnim delovnim pogojem in defeminizaciji področja.

Literatura

- Amin, Ash, Cameron, Angus, in Hudson, Ray (2002): *Placing the Social Economy*. London, New York: Routledge.
- Anderson, Bridget (2000): *Doing the Dirty Work? The Global Politics of Domestic Labour*. London: Zed Books.
- Bakan B. Abigail, in Stasiulis, Daiva (ur.) (1997): *Not One of the Family: Foreign Domestic Workers in Canada*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Cancedda, Alessandra (2001): *Employment in Household Services*. Dublin: European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions.
- Chang, Grace (2000): *Disposable Domestics: Immigrant Women Workers in the Global Economy*. Cambridge, Massachusetts: South End Press.
- Chin B. N., Christine (1998): *In Sevice and Servitude: Foreign Female Domestic Workers and the Malaysian »Modernity« Project*. New York: Columbia University Press.
- Cock, Jacklyn (1980): *Maids and Madams: A Study in the Politics of Exploitation*. Johannesburg: Ravan Press.
- Četrto periodično poročilo o uresničevanju Konvencije o odpravi vseh oblik diskriminacije žensk (2006). Ljubljana: Urad RS za enake možnosti.
- Ehrenreich, Barbara, in Hochschild Russell, Arlie (ur.) (2002): *Global Women: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. London: Granta Books.
- Fauve - Chamoux, Antoinette (ur.) (2004): *Domestic Service and the Formation of European Identity: Understanding the Globalization of Domestic Work, 16th–21st Centuries*. Bern: Peter Lang.
- Fish, Jennifer Natalie (2006): *Domestic Democracy: At Home in South Africa*. New York, London: Routledge.
- Gregson, Nicky, in Lowe, Michelle (1994): *Servicing Middle Classes: Class, Gender and Waged Domestic Labour in Contemporary Britain*. London, New York: Routledge.
- Henshall Momsen, Janet (ur.) (1999): *Gender, Migration and Domestic Service*. London, New York: Routledge.
- Hochschild Russell, Arlie (1997): *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*. New York: Henry Holt and Company.

- Hochschild Russell, Arlie (2003): *The Second Shift*. New York: Penguin Books.
- Hondagneu - Sotelo, Pierrette (2001): *Doméstica: Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Hrženjak, Majda, in dr. (2005): *Frame Description and Critical Analysis: Gender Inequality and Family Policy*. Vienna: IWM. Dostopno prek: www.mageeq.net (18. 5. 2005).
- Jaehrling, Karen (2004): *Political Reforms in the Domestic Service Sector – Aims and Impacts*. V A. Fauve - Chamoux (ur.): *Domestic Service and the Formation of European Identity: Understanding the Globalization of Domestic Work, 16th–21st Centuries: 235–246*. Bern: Peter Lang.
- Kanjus Mrčela, Aleksandra (2005): *Starši med delom in družino: Končno poročilo*. Ljubljana: Urad RS za enake možnosti, Fakulteta za družbene vede.
- Mallos, Ellen (ur.) (1995): *The Politics of Housework*. Cheltenham: New Clarion Press.
- Oakley, Ann (1974): *The Sociology of Housework*. New York: Pantheon Books.
- Oakley, Ann (2000): *Gospodinja*. Ljubljana: *cf.
- Ozyegin, Gül (2001): *Untidy Gender: Domestic Service in Turkey*. Philadelphia: Temple University Press.
- Pascal, Gillian, in Manning, Nick (2000): *Gender and Social Policy: Comparing Welfare States in Central and Eastern Europe and the Former Soviet Union*. *Journal of European Social Policy*, 10 (3): 240–266.
- Parrenas Salazar, Rachel (2002): *Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic Work*. California: Stanford University Press.
- Podlaga za Predlog Resolucije o nacionalnem programu za enake možnosti žensk in moških 2005–2013 (2005). Dostopno prek: http://www.uec-rs.si/slo/NPZEMZM_analiza.pdf (12. 5. 2005).
- Rener, Tanja (2000): *O delu »iz ljubezni«*. V A. Oakley (2000): *Gospodinja: 279–298*. Ljubljana: *cf.
- Rener, Tanja, in dr. (2005): *Perspektive novega očetovstva v Sloveniji: vpliv očetovskega dopusta na aktivno očetovstvo: Končno poročilo*. Ljubljana: Urad RS za enake možnosti, Fakulteta za družbene vede.
- Report on Equality Between Women and Men (2006). Brussels: EU Commission. Dostopno prek: http://europa.eu.int/comm/employment_social/emplweb/news/news_en.cfm?id=129 (4. 3. 2006).
- Rollins, Judith, (1985): *Between Women: Domesticity and their Employers*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rudd C., Elizabeth (2000): *Reconceptualizing Gender in Postsocialist Transformation*. *Gender and Society*, 14 (4): 517–539.
- Sanjek, Roger, in Colen, Shallee (ur.) (1990): *At Work in Homes: Household Workers in World Perspective*. Washington: American Anthropological Association.
- Sarti, Raffaella (2005): *Domestic Service and European Identity: Final report*. Bologna. Dostopno prek: www.uniurb.it/scipol/drs_servant_project_conclusion (20. 3. 2007).
- Schecter, Tania (1998): *Race, Class, Women and the State: The Case of Domestic Labour*. Montreal, New York, London: Black Rose Books.
- Skřivánková, Klára (2006): *Trafficking for Forced Labour: UK Country Report*. Anti-Slavery International.

- Šadl, Zdenka (2004): Najete gospodinje in nadomestne matere: Naraščanje plačanega družinskega dela in reprodukcija družbene neenakosti. *Teorija in praksa*, 41 (5–6): 979–991.
- Šadl, Zdenka (2006): Plačano gospodinjsko delo v Sloveniji. *Družboslovne razprave*, XXII (53): 33–54.
- Švab, Alenka (2001): Družina: od modernosti k postmodernosti. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Tijdens, Kea, Van der Lippe, Tanya, in De Ruijter, Esther (2003): Working Women's Choices for Domestic Help: The Effects of Financial and Time Resources. *AIAS Working Paper*. Utrecht: Utrecht University.
- Thornton Dill, Bonnie (1994): Across the Boundaries of Race and Class: an Exploration of Work and Family among Black Female Domestic Servants. New York, London: Garland Publishing.
- Van der Lippe, Tanya, Jager, Annet, in Kops, Yvonne (2006): Combination Pressure: the Work Family Balance in European Countries. *Acta Sociologica* 49: 303–319.
- Van der Lippe, Tanya, Tijdens, Kea, in De Ruijter, Esther (2004): Outsourcing of Domestic Tasks and Time-saving Effects. *Journal of Family Issues*, 25 (2): 216–240.
- Zavod RS za zaposlovanje – Statistični pregled skupine dolgotrajno brezposelnih žensk: Interno gradivo RP SIPA (2006). Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Walby, Sylvia (1997): *Gender Transformations*. London, New York: Routledge.
- Webster, Juliet (2005): Changing European Gender Relations: The Findings of Recent Social Research and Their Implications for Gender Equality Policy. Policy Synthesis Report to the European Commission. Brussels: European Commission, DG-Research.
- Williams, Jane (2000): *Unbending Gender: Why Family and Work Conflict and What to Do about it*. Oxford: Oxford University Press.

Naslov avtorice:

dr. Majda Hrženjak
Mirovni inštitut
majda.hrzenjak@guest.arnes.si

Živa Humer

Skrbstvene aktivnosti moških v družinskem življenju

POVZETEK: Avtorica z vidika feministične etike skrbi obravnava neformalne skrbstvene aktivnosti moških v družinskem življenju. Izhodiščna predpostavka je, da moški skrb razumejo predvsem v pomenu dolžnosti in obveznosti do drugega, znatno manj pa v pomenu čustev in čustvenega dela. Skrbstvena vloga moških v družinskem življenju je predvsem poskrbeti za druge v materialnem smislu, v simbolnem smislu pa moški predstavljajo trdno oporo in zanesljivost, kar se sklada s patriarhalno podobo moškega kot glavnega hranitelja družine – v družinskem življenju torej moški skrbijo za, ženske pa poskrbijo.

KLJUČNE BESEDE: moški, skrb, družinsko življenje, etika skrbi

1 Uvod

Delitev domačega dela in različnih skrbstvenih aktivnosti v družinskem življenju so pogosto obravnavane teme, zlasti v sociologiji družine in teorijah spolov. Morgan (1996) je opozoril na različne vzorce skrbi, v katere so vključene družinske članice in člani. Skrb lahko razumemo kot odnos na eni strani in delo na drugi strani, pri čemer je pomembno, kdo nudi skrb, za koga in za kakšno obliko skrbi gre. Izsledki mnogih raziskav potrjujejo, da je skrb spolno obeležena praksa, saj so razlike med spoloma v opravljanju skrbstvenih aktivnosti v zasebni sferi velike. Ženske namenijo skrbi in skrbstvenim aktivnostim več časa in opravijo več skrbstvenega dela kot moški tako količinsko kot glede na obliko skrbi (Gerstel in Gallagher 2001; Drew in dr. 1998; Hochschild 1997; Delphy in Leonard 1992; Finch in Mason 1992; DeVault 1991). V Sloveniji se moški danes v primerjavi z 90. leti prejšnjega stoletja, ko so za gospodinjstva opravila porabili v povprečju 7 ur na teden, bolj vključujejo v opravljanje gospodinskih del, saj zanje v povprečju porabijo 14,5 ur na teden, medtem ko zaposlene ženske porabijo za gospodinjstva dela v povprečju 25 ur na teden (Urad RS za enake možnosti 2004: 7–9). Podatki o odsotnosti z dela zaradi skrbi in nege družinskih članov in članic kažejo, da ženske v zasebni sferi ostajajo skrbnice in negovalke, saj zaradi navedenega razloga izostanejo od dela 6-krat bolj pogosto kot moški. Zaposlene ženske v vlogi skrbnic, ki poleg skrbi za otroke vključuje tudi pomoč nege potrebnim družinskim članicam in članom, porabijo za skrbstveno delo v povprečju 4,5 ur na teden, medtem ko zaposleni moški v povprečju 2 uri tedensko (Urad RS za enake možnosti 2004: 9). Raziskava

How Europeans Spend their Time je pokazala, da ženske v Estoniji, Sloveniji, Belgiji, Franciji, Veliki Britaniji, Nemčiji ter na Madžarskem, Finskem, Norveškem in Švedskem opravijo dve tretjini domačega dela. To pomeni približno 4 ure za gospodinjstva opravila, s tem da skrbstveno delo za družinske člane in članice v omenjeno količino časa ni vključeno.

Raziskovanje skrbstvenih aktivnosti moških je najpogosteje usmerjeno v prakse očetovanja, predvsem v proučevanje izrabe različnih oblik dopustov, zlasti starševskega in očetovskega dopusta, ter aktivnega vključevanja moških v družinsko življenje (Hearn in Pringle 2006; Smeaton 2006; O'Brien 2005; O'Brien in Shemlit 2003). V številnih teorijah očetovstva so v raziskovalnem fokusu teme, kot so očetovstvo kot kulturna reprezentacija, vključevanje očetov v zasebno sfero v povezavi z usklajevanjem poklicnih in družinskih obveznosti očetov, odnos oče – otrok in očetovska identiteta (Marks in Palkovitz 2004; Marsiglio in dr. 2000; Knijn 1995). Tako v Sloveniji kot drugod je zelo malo raziskav o skrbstvenih aktivnosti moških ne le v odnosu do otrok, temveč predvsem do drugih družinskih članov in članic ter o skrbstvenih aktivnosti moških izven družinskega življenja, npr. v sorodniških mrežah in prijateljstvu (Gerstel in Gallagher 2001). Tudi na področju moških študij manjkajo razprave o skrbi in moških (Meyer in dr. 2000).

Tu se bomo osredotočili na razmišljanja moških o skrbi in na neformalne skrbstvene aktivnosti moških v družinskem življenju, zlasti v odnosu do otrok in partnerke, ter v manjšem delu tudi v odnosu do sorodniške mreže.¹ Izhodiščna predpostavka je, da moški skrb razumejo predvsem v pomenu odgovornosti, dolžnosti in obveznosti do drugega ter znatno manj v pomenu čustvenega dela, kar se navezuje na patriarhalno podobo moškega kot glavnega hranitelja družine. Skrbstvena vloga moških v družinskem življenju je predvsem v tem, da poskrbijo za druge v materialnem smislu, v simbolnem smislu pa moški predstavljajo trdno oporo in zanesljivost, kar je nazorno ponazoril eden od intervjuvancev v projektu *Focus* (projekt bomo predstavili v nadaljevanju) o tem, kaj družina pričakuje od njega: »bo že oči nekako rešil« (intervju, POP TV, 2006, *Focus*). Ideološka podoba moškega kot glavnega hranitelja družine je v Sloveniji navkljub socializmu, ki je gradil na formalni enakosti ter vključevanju žensk in moških na trg dela, vtkana v vzorce mišljenja, spolne vloge ter vsakdanje prakse posameznic in posameznikov. Zlasti materialna skrb, ki jo moški pogosto izpostavljajo kot pomembno razsežnost svoje vloge v družinskem življenju, je sestavni del patriarhalne podobe moškega. Skrb v pomenu čustvenega dela je nekaj, kar se morajo po Seidlerju (2006a) moški šele naučiti. Če izhajamo iz etike skrbi, ki pravi, da je skrb temeljna človeška aktivnost, ki je nujna za človekov obstoj in delovanje (Seidler 2006a: 127), potem skrbeti in poskrbeti za nekoga ni stvar »naučiti se materinjenja«, temveč je to stvar tako moškosti kot ženskosti.

Glavni namen pričujočega članka je prevprašati koncept skrbi in skrbstvenih aktivnosti skozi percepcijo in razumevanja moških o skrbstvenih aktivnostih, ki jih opravljajo

1. S pojmom družinsko življenje označujemo pluralnost, dinamičnost, spremenljivost in nestabilnost družinskih oblik, odnosov, vlog ter delovanja, ki poteka med zasebno in javno sfero ter v zasebnosti (Švab 2001: 44–45).

v družinskem življenju. V prispevku se bomo osredotočili na naslednja vprašanja: Ali je skrb razumljena zgolj kot dolžnost in obveznost do drugega ali gre – po drugi strani – za zamejeno razumevanje tega pojma kot »občutka nemira, tesnobe zaradi neprijetnega, težkega položaja ali strahu pred njim« (Slovar slovenskega knjižnega jezika, 1. pomen besede skrb)? Ali je mogoče zgolj potrditi tezo o skrbi kot spolno obeleženi praksi? Kako se kaže razumevanje enakosti spolov v vsakdanjih skrbstvenih aktivnostih moških? Enakost spolov in prizadevanja za enake možnosti žensk in moških so zlasti v raznih politikah (npr. politika enakih možnosti, družinska politika, itn.), pa tudi v vsakdanjem življenju postali zelo trendovski in družbeno zaželeni, vendar ostaja odprto vprašanje, ali se enakost zares tudi udejanja ali ostaja predvsem na simbolni ravni, na ravni vrednot in stališč.

V prvem delu članka se bomo osredotočili na skrb kot moralno in politično kategorijo, ki izhaja iz etike skrbi in omogoča prevpraševanje o skrbi kot spolno obeleženi praksi, odnosu, aktivnosti in pomoči, ki jo vsi potrebujemo in smo jo načeloma tudi vsi sposobni dajati. V tem okviru skrb ni omejena zgolj na zasebno sfero. V drugem delu prispevka bomo izhodiščno predpostavko o skrbi kot dolžnosti in obveznosti moških preverjali s kvalitativnimi podatki, ki jih bomo črpali iz izsledkov treh raziskav:

- mednarodnega projekta *Focus: Spodbujanje vključevanja moških v skrbstvene aktivnosti* (Mirovni inštitut; v nadaljevanju *Focus*),
- razvojnega partnerstva *Sipa – Sistem pomoči na domu* v okviru *Pobude skupnosti EQUAL za Republiko Slovenijo 2004–2006* (Mirovni inštitut; v nadaljevanju *Sipa*),
- aplikativnega projekta *Novi trendi v starševstvu – analiza očetovstva ter predlogi za izboljšave družinske politike na tem področju* (Fakulteta za družbene vede; v nadaljevanju *Novi trendi v starševstvu*).

Projekta *Focus* in *Novi trendi v starševstvu* sta z različnih vidikov obravnavala skrb in skrbstvene prakse moških v družinskem življenju, medtem ko je projekt *Sipa* vidik skrbi zajel zgolj obrobno, zlasti v povezavi s skupnim preživljanjem časa v družinskem življenju.

Glavni namen projekta *Focus* je bil proučiti, kakšne možnosti imajo moški v svojih delovnih okoljih za usklajevanje poklicnega in zasebnega življenja.² Študija, ki je zajela intervjuje z zaposlenimi in njihovimi nadrejenimi v zasebnem (POP TV) in javnem (Radio SLO) podjetju v Sloveniji – in sicer različnih poklicnih profilov, od novinarjev in uprave do tehnične službe –, se je osredotočila na pogoje, ki jih delovne organizacije nudijo moškim pri njihovem usklajevanju poklicnih in družinskih obveznosti. Pri projektu smo želeli ugotoviti, kako spremembe na trgu dela vplivajo na spreminjanje moških

2. *Focus: Fostering Caring Masculinities (Spodbujanje vključevanja moških v skrbstvene aktivnosti)* je projekt, ki je v letih 2005/06 potekal na Mirovnem inštitutu, vodja projekta je bila dr. Majda Hrženjak. Projekt je financirala Evropska komisija v okviru akcijskega programa za enakost spolov 2003–2007. V njem so poleg Slovenije sodelovale še Norveška, Islandija, Nemčija in Španija. Več o projektu na: <http://www.caringmasculinities.org> (november 2006).

identitet in kaj to pomeni v kontekstu enakosti spolov. Skrb in skrbstvene aktivnosti moških so bile sestavni del v raziskavi opravljenih intervjujev.

Razvojno partnerstvo *Sipa* je osredotočeno na dva problema: na preobremenjenost z domačim delom v gospodinjstvih z majhnimi otroki na eni strani in na dolgotrajno brezposelnostjo žensk na drugi strani.³ Za članek je pomembna zlasti evalvacija pilotnega preizkusa, v katerem je fokusna skupina moških, katerih gospodinjstva so 6 mesecev prejela gospodinjstvo pomoč, razmišljala o plačani pomoči pri opravljanju domačega dela. Pri tem je bil zajet tudi vidik skrbi v navezavi na družinski prosti čas in na možnosti preživljanja časa z družinskimi članicami in člani.

Aplikativni projekt *Novi trendi v starševstvu* temelji na hipotezi, da se v Sloveniji pojav novega očetovstva še ne razvija tako intenzivno kot v zahodnih družbah.⁴ Namen projekta je prepoznanje temeljnih ovir, ki preprečujejo ali zavirajo razvoj potencialnega novega očetovstva v Sloveniji, na podlagi tega pa oblikovanje predlogov za izboljšanje družinske politike na tem področju. Za namene tega članka bomo povzeli zlasti razmišljanja fokusne skupine očetov o skrbstvenih aktivnostih v družinskem življenju ter o tem, kako pojmujejo skrb.

Teoretsko izhodišče prispevka je v etiki skrbi, ki v središče postavlja skrb na vseh področjih človekovega življenja in predpostavlja skrb zase, za druge in za okolje kot predpogoj dobrega življenja posameznic in posameznikov. V članku bo zajet le omejen segment skrbstvenih praks, ki se osredotočajo na družinsko življenje in vloge moških v družini.

2 Skrb kot del etike skrbi, sociologije družine in moških študij

Čeprav na pojasnjevanje pojma skrbi⁵ naletimo že pri Aristotelu v *Nikomahovi etiki*, je bila skrb v preteklosti bolj obrobna tema družboslovnih ved. Šele v 70. in 80. letih 20. stol. je postala raziskovalni fokus etike skrbi. V sociologiji družine se skrb pojavlja predvsem v navezavi na družinsko življenje in domače delo, medtem ko je v moških študijah skrb kontekstualizirana zlasti v teorijah o novem očetovstvu. Skrb tako postane najprej predmet proučevanja v okvirih ženske etike skrbi, ki skrb razume kot

3. Razvojno partnerstvo *Sipa* v okviru Pobude skupnosti EQUAL za Republiko Slovenijo 2004–2006 je del mednarodnega partnerstva, ki ga sestavljajo partnerji iz Belgije in Italije ter z Nizozemske in Madžarske. V Sloveniji ga koordinira Mirovni inštitut, vodi pa ga dr. Majda Hrženjak. Projekt se financira iz sredstev Evropskega socialnega sklada. Več o projektu na: <http://sipa.mirovni-institut.si/slo/index.html> (februar 2007).

4. Aplikativni projekt *Novi trendi v starševstvu – analiza očetovstva ter predlogi za izboljšanje družinske politike na tem področju* (2004–2008) poteka na Fakulteti za družbene vede, Center za socialno psihologijo, vodja projekta je dr. Tanja Renner. Projekt financirata Agencija za raziskovalno dejavnost RS in Urad RS za enake možnosti.

5. V slovenski strokovni literaturi se za angleški *care* pojavljajo različni prevodi. Renner (2000: 297) ga prevaja z izrazom nega oz. negovalno delo, Sevenhuijsen in Švab pa kot skrb (2003, 2004). V članku uporabljamo termin skrb, saj se ne osredotočamo le na skrb kot negovalno delo, temveč ta pojav obravnavamo širše: kot prakse, delo, proces in odnose.

ženski moralni prostor ter arhetip skrbi utemeljuje v odnosu med materjo in otrokom (Held 1995, 2002; Ruddick 1990; Noddings 1986; Gilligan 1982). V 90. letih 20. stol. so avtorice feministične etike skrbi poizkušale preseči žensko etiko skrbi tako, da so skrb opredelile kot moralni in politični pojem, kot državljansko in demokratično prakso (Sevenhuijsen 1998, 2003, 2004; Williams 1994, 2001, 2003; Tronto 1993, 1995). Ob številnih demografskih spremembah, spremembah na trgu dela in spremembah pogojev dela postajajo skrb in skrbstvene prakse (formalne in neformalne) danes predmet številnih raziskav in analiz politik, kot so zdravstvena politika, družinska politika, politika enakih možnosti, usklajevanje dela in družine ter skrb za starejše. Hkrati je skrb sama postala del teh politik (Sevenhuijsen in Švab 2003, 2004; Williams 2001, 2003; Sevenhuijsen 1998; Morgan 1996). Vsi ti procesi postavljajo pod vprašaj tradicionalno delitev skrbstvenega dela, ki je potekala po spolu ter po delitvi na zasebno in javno sfero, po kateri je bila skrb za druge umeščena predvsem v zasebno, konkretno v družinsko življenje. Sodobni demografski trendi – predvsem naraščanje deleža starejšega prebivalstva ob hkratnih rodnostnih spremembah – ustvarjajo nova vprašanja glede skrbi za starejše, zlasti pa vprašanja usklajevanja obveznosti v sferah dela in doma, tudi ob upoštevanju trendov množičnega zaposlovanja žensk.

Rekonceptualizacija skrbi iz izključno moralnega v politični pojem pomeni razširitev razumevanja skrbi kot domene zasebnosti oz. sfere družinskega življenja v domeno javne sfere, države in njenih politik. Etika skrbi je pokazala, da spada skrb v t. i. odnosno ontologijo, ki nadomesti razločevalni odnos jaz – drugi ali subjekt – objekt z »interaktivno podobo moralne subjektivnosti«, kar poleg skrbi in odgovornosti za druge vključuje tudi skrb za sebe (Sevenhuijsen 1998: 57). Kot pojasnjuje Tronto (1993, 1995), smo ljudje odnosa bitja in odvisni drug od drugega, in da bi lahko živeli dobro življenje, potrebujemo drug drugega, kar pomeni, da kot posameznice in posamezniki lahko obstajamo in delujemo le v odnosih in skrbstvenih praksah z drugimi. Skrb tako lahko razumemo, »kadar ima dejanje oz. delovanje za cilj ohranjanje, nadaljevanje ali obnavljanje sveta« (Tronto 1993: 104). To vključuje skrb zase, skrb za drugega in skrb za svet. Opredelitev skrbi, kot jo ponuja Tronto, je sicer široka, zaradi česar briše specifične lastnosti skrbi, hkrati pa omogoča in zahteva podopredelitve skrbi, saj obstajajo velike razlike predvsem glede časa, prostora in oblik ter akterjev oz. akterk skrbi.

Če izhajamo iz etike skrbi, ki pojmuje skrb kot univerzalno človeško aktivnost, ki je družbeno, politično, kulturno in ideološko obeležena, potem skrb in skrbstveno delo presegata družinsko življenje in domače delo ter čustveno delo, saj je skrb prisotna povsod in stkana v mrežo medčloveških odnosov. Univerzalnost skrbi je tudi v tem, da je »nevidna«, a hkrati nujna za človekov obstoj in delovanje. Pojmovanje skrbi kot univerzalne človeške aktivnosti omogoča premik k premišljanju o skrbi kot o aktivnosti, ki je vezana na vse posameznike in posameznice ne glede na spol. Hkrati etika skrbi omogoča prevpraševanje o ženskosti in moškosti ter o odnosih med spoloma ravno skozi skrb kot ontološko človeško aktivnost. Kot je opozoril Seidler (1997), je potrebno redefiniranje moških identitet, da bi lahko moški spoznali svoje čustvene potrebe in želje, s čimer bo tudi skrb lahko postala sestavni del njihove identitete. Če

parafraziramo Seidlerja (1997: 120): moški morajo šele spoznati, da so ljubljeni in da sami lahko tako dajejo kot prejemajo ljubezen.

Sociologija družine pojem skrbi in skrbstvenega dela obravnava v okviru razprav o gospodinjskem in družinskem delu (Bubeck 1995; Delphy in Leonard 1992).⁶ Bubeck (1995) razume skrbstveno delo kot potrebno delo, ki omogoča zadovoljevanje potreb drugih, in predstavlja žensko delo, katerega značilnost je, da je nujno, potrebno in da mora biti narejeno, kar vključuje tudi časovno determinanto. Oakley je v zdaj že klasičnem feminističnem delu *Gospodinja* v začetku 70. let prejšnjega stoletja objavila rezultate ene prvih raziskav o gospodinjskem delu, kjer je označila gospodinjsko delo kot žensko delo, ki ima v modernih družbah status »nedela«, je nujno in neplačano delo in ki hkrati vodi v izkoriščanje žensk, ki to nedelo oz. »nevidno delo« opravljajo (Oakley 2000: 11–13; Bowden 1997; Bubeck 1995). Skrbstvene prakse so v družinskem življenju del tega nevidnega dela, ki vključuje tudi druge oblike domačega dela, kot so odnosno delo, čustveno delo ter sorodniško delo (Švab 2001: 144–145). Skrbstveno delo je kot pravi Renner (2000: 297), »temeljni sestavni del ideologije ženskosti«, je nedelo, saj »je negovanje pomembnih drugih v družinskih ideologijah opredeljeno kot ljubezen, in ne kot delo«. Skrbstvene aktivnosti so spolno obeležene prakse, ki so domena žensk in zasebne sfere, pogosto pa so zaradi čustvene razsežnosti opredeljene kot »delo iz ljubezni« (Švab 2001; Renner 2000; Hochschild 1996; Morgan 1996).

Številne študije in teoretske razprave na področju moških študij – ki se sicer pojavijo v 70. in 80. letih 20. stol. v Evropi in ZDA tudi kot odgovor na feministično gibanje in feministično teorijo – so se v zadnjih dveh desetletjih osredotočale predvsem na konstrukcijo in reprodukcijo moških identitet, seksualnosti in nasilja (Connell 2006; van Hoven in Hörschelmann 2005; Kimmel in dr. 2005; Seidler 1997, 2006; Adams in Savran 2002).⁷ Pričakovali bi, da se bo tudi koncept skrbi umestil v širši kontekst moških študij, vendar je omejen predvsem na določeno skupino moških, tj. na očete, in na teorije o novem očetovstvu (Brannen in Nilsen 2006; Marks in Palkovitz 2004; Švab 2001; Segal 1997; Van Dongen in dr. 1995). Pojav novega očetovstva je del splošne pluralizacije moškosti. Če se osredotočimo na družinsko življenje, lahko ugotovimo upadanje očetovske avtoritete, vse večje aktivno vključevanje očetov v skrb za otroke, zgolj delno, pa tudi bolj enakomerno delitev domačega dela med partnerja. Spremembe se izražajo predvsem kot »zavlačevana revolucija« (Hochschild 1997), saj se hitreje odvijajo na ravni simbolnega, na ravni subjektivnih stališč, mišljenj in želja kot pa na ravni dejanskega delovanja (Aitken 2005: 230). Ob tem Aitken (2005: 223) opozarja, da je treba v diskurz o moškosti vključiti čustveno delo moških. Kot je bilo uvodoma že izpostavljeno, je zelo malo študij o moških in njihovih skrbstvenih aktivnostih zunaj

6. V literaturi sta uporabljana dva termina, ki označujeta delo v zasebni sferi, zlasti v družinskem življenju, in sicer domače in družinsko delo. Domače delo označuje širši pojem, saj za razliko od družinskega dela obsega celotni vidik zasebnosti in neplačanega dela v zasebnosti (Renner 2000).

7. V Evropi so se moške študije razvijale zlasti na Nizozemskem, v Veliki Britaniji, Nemčiji in skandinavskih državah, v 90. letih 20. stol. pa tudi v Italiji, Španiji, Grčiji, Srednji in Južni Ameriki (Čile, Mehika, Brazilija, Kolumbija) (Seidler 2006a).

družinskega življenja, zlasti v odnosu do sorodstvene mreže, ki vključuje tudi skrb in skrbstvene aktivnosti za lastne ali partnerkine oz. partnerjeve ostarele starše in skrb za prijatelje (Gerstel in Gallagher 2001).

3 Pojmovanje skrbi: »Kaj za vas pomeni skrb? Kako jo razumete?«

Izhajajoč iz etike skrbi, smo skrb opredelili kot aktivnost, odnos in delo, ki vključuje interakcijo med dvema posameznikoma. Kot smo izpostavili, je skrb v praksah vsakdanjega življenja pogosto razumljena kot samoumevna, povsod prisotna in vtkana v vsa področja življenja, hkrati pa je »nevidna«.

Skrb v zasebni sferi vključuje tako materialno kot nematerialno delo. Na osnovi ugotovitev iz projektov *Focus in Novi trendi v starševstvu* bomo skušali v nadaljevanju odgovoriti na naslednja vprašanja: Kakšno vlogo ima skrb v vsakdanjem delovanju moških? Kako skrb razumejo moški in katere so njihove skrbstvene aktivnosti? Kako moški razumejo skrb zase in skrb za drugega?

Skrb je v jeziku vsakdanjega življenja pogosto implicitno negativno označena praksa, odnos ali delo. V Slovarju slovenskega knjižnega jezika je skrb definirana kot »1. občutek nemira, tesnobe zaradi neprijetnega, težkega položaja ali strahu pred njim; 2. aktivnost, prizadevanje: a) za uresničitev, normalen potek česa; b) za zadovoljitev zlasti telesnih potreb; 3. dolžnost, obveznost /.../« (SSKJ 1994: 1235). Bowden (1997) in Hochschild (1997) sta opozorili, da se je tudi v zgodovini angleško govorečih držav zahodnih družb skrb razumelo kot prepreko, breme, žrtvovanje, bolečino in trpljenje. Prav tako je Tronto (1989) izpostavila, da skrb implicira odgovornost in predanost, kar se sklada s prvotnim pojmovanjem skrbi (angl. care) kot bremena. Namreč, ko oseba skrbi za nekoga, domnevamo, da želi skrbeti, da se žrtvuje, da to vključuje tudi določena materialna sredstva, denar in čustva. Hkrati ima skrb družbeno ambivalenten značaj: je psihološko in fizično breme za tistega, ki skrb nudi, lahko vodi v izkoriščanje te osebe ter ustvarja odnose neenakosti in odvisnosti. Za ponazoritev navajamo dve izjavi iz raziskave *Novi trendi v starševstvu*:

Skrb mogoče v tem negativnem smislu zaskrbljenosti. Vsaj meni je. (Fokusna skupina, 2007, *Novi trendi v starševstvu*.)

Ena je, »ježešta, kolk me skrbi, da se ne bi komu kaj naredil, pa da ne bi to, pa da ne bi ono«. (Fokusna skupina, 2007, *Novi trendi v starševstvu*.)

Pojmovanje skrbi kot negativnega stanja izhaja iz postmodernega mišljenja o racionalnem, neodvisnem posamezniku, ki skrbi ne potrebuje, in kjer je skrb reducirana zgolj na določene družbene skupine, kot so otroci in starejši ljudje (Sevenhuijsen 1998; Švab 2004). To razmišljanje se paradoksalno hkrati navezuje na to, da so določeni vidiki skrbi in skrbstvenega dela, kot je npr. materinstvo in skrb za otroka, družbeno visoko cenjeni in se reproducirajo z ideologijo nuklearne družine.

Vprašanje, ki se postavlja na tej točki, je odnos jaz – drugi oz. vprašanje prioritete: Ali ima skrb zase prednost pred skrbjo za drugega? Odgovor lahko strnemo v razmiš-

ljanje enega izmed udeležencev fokusne skupine, ki pravi, da je skrb zase predpogoj za skrb za drugega.

Skrb kot skrbiš za vse okoli sebe in skrbiš sam zase. Normalno je, da skrbiš za družino, za prijatelje, za sorodnike, želiš jim najboljše in v svojih močeh narediš vse, da bi bilo čim bolj OK. Skratka, dolžen si sebi in dolžen si njim. In tu se strinjam, da poskrbet zase, ker če ne poskrbiš zase, pol si slabe volje, si utrujen ... Potem tudi mogoče ni konstruktivno, dobro za ljudi okoli tebe. Kaj si dolžen sebi? Ne vem, ja, na neki temeljni ravni se realizirat v vseh svojih potencialih ... (Fokusna skupina, 2007, *Novi trendi v starševstvu*.)

V zgornji izjavi je izpostavljena odnosnost, ki je skupaj z medsebojno odvisnostjo temeljni element etike skrbi s poudarkom na skrbi zase in skrbi za drugega. Foucault (1997) v tematiziranju grškega razumevanja skrbi pojasni skrb v kontekstu svobode, ki je ontološki element etike. Stari Grki so skrb zase razumeli kot prakso svobode, kar je vključevalo znanje in vedenje o sebi ter svojih potrebah, to pa predpostavlja, da posameznik ni suženj drugega, ni suženj mesta niti suženj svojih lastnih strasti, poželenj in hrepenenj. Foucault ne razume etike kot sopomenke za skrb zase, temveč je etika praksa svobode, ki implicira imperativ »skrbi zase«. Skrb zase je etična po sebi in vključuje mrežo odnosov z drugimi, zato je etos svobode način skrbi za druge (Foucault 1997). Zavedanje lastnih potreb in znanje o sebi sta analogna poudarkom feministične etike skrbi o nujnem prepoznavanju lastnih potreb, kar nam omogoči prepoznavanje in senzibilnost za potrebe drugih.

Skrb za drugega se pogosto povezuje z zasebnostjo posameznikov in posameznic ter intimnostjo in družinskim življenjem. S tega vidika je skrb za drugega pojmovana predvsem v hierarhičnem razmerju do bližnjih; v primeru družinskega življenja so to otroci in partnerka ali partner, ki jim sledi širša mreža sorodnikov in sorodnic, prijateljic in prijateljev ter znank, znancev in tujcev ter tujk.

V spodnjih dveh izjavah je izpostavljeno pojmovanje skrbi kot pomoči, ki jo potrebujejo določene ranljive skupine, npr. otroci in starejši:

Celotna družinska zgodba je povezana z neko skrbjo. To je ena sama skrb in seveda v prvi vrsti so otroci. Treba je skrbeti za njihovo vzgojo, za izobraževanje, se jim je treba posvečat v čim bolj polni meri. Pa ne samo otrokom, tudi ženi se je treba posvečat. Skratka, cela družina je svoja zgodba in ena skrb, ki jo je treba negovati iz dneva v dan. (Intervju, Radio SLO, 2006, *Focus*.)

Skrb zame ne pomeni samo to, da skrbiš za otroka toliko, da preživi. Se pravi, dvigneš ga iz vrta in ga pač imaš, daš mu za jest in za pit in da je čist. To ni nobena skrb. Skrb je to, da otroka veliko naučiš, ker otrok znanje vpija ... Predvsem moraš biti aktiven pri vzgoji otrok in isto pri skrbi za ostale. Tudi če skrbiš za starejšega človeka. Na primer, če mu moraš iti v trgovino, to ne pomeni, da mu prineseš domov kruh, mu ga daš na mizo in mu rečeš »adijo«. To je praktično ničelno. Jaz skrb gradim bolj na duhovni plati kot pa na materialistični plati. Zdi se mi, da je odnos bolj pomemben kot pa vse ostalo. (Intervju, POP TV, gradivo, 2006, *Focus*.)

Razumevanje posameznika v poznomodernih družbah je utemeljeno v podmeni o materialno neodvisnem posamezniku, ta podmena pa je utemeljena v delovni etiki. Odrasel posameznik, kot smo že izpostavili, domnevno ne potrebuje skrbi, kajti skrb se razume kot aktivnost, ki ustvarja odvisnost od drugih in temelji na predpostavki, da

skrb potrebujejo zgolj »resnično odvisne osebe« (Sevenhuijsen 1998: 28; Švab 2004: 53–54), kot so otroci, bolni, invalidi, starejši in podobno. Iz tega izhaja ideja, da ljudje potrebujemo skrb zgolj izjemoma, zlasti v določenih življenjskih obdobjih.

Hkrati pa se skrb lahko pojmuje tudi kot vrlina, ki jo Aristotel razume predvsem kot dolžnost do drugega, kar je ponazoril s primerom skrbi za starše, saj »skrbeti zanje, ki so vzrok našega bitja, je celo lepše kot skrbeti za samega sebe« (2002: 275). Pojem skrbi se tako povezuje z vzajemnostjo, ki jo je izpostavil tudi eden od intervjuvancev *Focusa*, ki skrb za babico razume v kontekstu odnosov oz. skrbstvenih praks:

/.../ ima alzheimerjevo bolezen, strahotno dementna je, pozablja vse ... Je to velik angažma za celo družino ... Takrat, ko staršev ni, prevzamem skrb zanje, to je celodnevno in je isto, kot da bi imel še enega otroka. Moram ji dati za jest, moram jo peljat na sprehod, malce poklepetat z njo, poskrbeti, da dobi zajtrk, poskrbeti, da opravi svoje fiziološke potrebe ipd. In to ni enostavno. Ampak po drugi strani prevlada tisti človeški občutek, konec koncev, ko sem bil jaz kot otrok bolan, je ona zame skrbela ... (Intervju, Radio SLO, 2006, Focus.)

Če strnemo, pojem skrbi je utemeljen v kontekstualnosti, medsebojni odvisnosti in odnosnosti posameznikov v vsakdanjem življenju (Sevenhuijsen 1998, 2003, 2004; Gilligan 1998; Bowden 1997; Bubeck 1995; Tronto 1993). Skrb je v okvirih neformalnega dela, praks in odnosov v družinskem življenju pojmovana kot proces z dvema temeljnima komponentama: skrb zase in skrb za drugega. Skrb zase pomeni prepoznavanje lastnih potreb in želja, kar omogoča senzibilnost za potrebe drugih ter posledično zadovoljevanje njihovih potreb po skrbi.

4 Moški skrbijo, ženske poskrbijo⁸

Skrb je proces in praksa, ki sestoji iz štirih medsebojno povezanih korakov, ti pa ustrezajo štirim značilnostim etike skrbi (Tronto 1993):

- *Skrbeti za* pomeni prepoznanje potrebe po skrbi, temu ustreza vrednota *pozornosti* – dovzetnost in senzibilnost za druge in za različne situacije. Kot pravi Tronto (1993), je pomembno, da oseba prepozna lastne potrebe, kar ji omogoča oz. jo vodi v to, da je sposobna prepoznati potrebe drugih.
- *Poskrbeti za* pomeni pripravljenost in odgovornost, da v dani situaciji ravnamo ustrezno. Temu koraku ustreza vrednota *odgovornosti*.
- *Dajati skrb* je tretja razsežnost in pomeni zadovoljevanje potreb po skrbi drugih – pri tem je pomembno, da smo kompetentni za to, da dajemo skrb, ki je v dani situaciji potrebna. Skrb ni zgolj dober namen nekomu pomagati. *Kompetentnost* je vrednota dajanja skrbi.

8. Naslov izvira iz razmišljanja Joan Tronto v znamenitem delu *Moral Boundaries* (1993), v katerem ugotavlja, da je prepoznanje, da nekdo skrb potrebuje, šele prvi korak k skrbstveni praksi oz. nudenju skrbi. Prepoznanje skrbi kot pojava avtorica pripisuje moškim, konkretne situacije nujenja skrbi pa ženskam. Hkrati ugotavlja, da so bile skrbstvene prakse v zahodnih družbah vedno delo podrejenih družbenih skupin, kot so sužnji, sužnje, služabnice in služabniki. Skrb za otroke, starejše in bolne pa je bila skoraj izključno v domeni žensk.

- *Biti deležen skrbi* pomeni interakcijo med osebo, ki skrb daje, in osebo, ki skrb prejema. Pomeni odziv tistega, ki je deležen skrbi, in ta *odzivnost* je prostor za pozornost in senzibilnost za potrebe drugega.

Pozornost, odgovornost, kompetentnost in odzivnost niso omejene zgolj na tiste osebe, ki so skrbi deležne, temveč so prisotne tudi v vseh drugih praksah vsakdanjega življenja. Navedene faze se medsebojno lahko prepletajo v kaotičnem ali celo nasprotujočem si zaporedju. Skrb za otroka lahko ženske razumejo kot del materinske dolžnosti in odgovornosti, medtem ko očetje pogosteje nudijo skrb otrokom kot pa prevzemajo odgovornost (Van Dongen in dr. 1995). Hkrati pa je treba upoštevati tudi dejanske okoliščine, kot so veščine, znanja za skrb za otroka, čas in vire. Danes naj bi oba starša obvladala veščine starševstva, skrbi za otroke in vzgoje otrok, vendar se pogosto izkaže, da so moški še vedno v vlogi tistega, ki poskrbi za materialno preskrbljenost družine, medtem ko so ženske tiste, ki ostajajo skrbnice družinskega življenja (Van Dongen in dr. 1995). Tradicionalne spolne vloge v zahodnih družbah implicirajo, da moški *skrbijo za*, ženske pa *poskrbijo* (Tronto 1993: 103).

Kot pravi Seidler (1997), očetje težje izkazujejo čustva otrokom, saj razumejo svojo vlogo v družini predvsem kot vzor moči, kot nekoga, na katerega se lahko zanesejo vsi družinski člani in članice. V krščanski tradiciji je oče prezentacija božje avtoritete in glava družine. Moški ponotranjijo odgovornost za družino v pomenu zanesljivosti in opore ter materialne preskrbljenosti (Seidler 2006a). Slednje je zajeto v razmišljanje moškega v projektu *Focus* o tem, kakšna so pričakovanja družine:

Od mene pričakujejo, da sem neka trdna opora, tisti, ki zna stvari v svoje roke vzeti, ki pomaga, ko je potrebno, in poskrbi, da so vse stvari narejene tako, kot morajo biti. Pričakuje se tudi, da če bi šlo kaj narobe, da sem prvi tam ... V prvi vrsti sem neka zadnja bariera, zadnja obramba, in ko to pade, pade vse. (Intervju, Radio SLO, 2006, *Focus*.)

Materialni vidik skrbi je pomemben del posameznikove identitete oz. vloge v družinskem življenju (Hatten in dr. 2002; Seidler 1997; Van Dongen 1995). Seidler (1997) je izpostavil, da je v zahodnih kapitalističnih državah podoba moškega hranitelja zakoreninjena v družbene vzorce mišljenja navkljub številnim prizadevanjem in politikam enakosti spolov. Moški so se pogosteje pripravljeni vključevati v domače delo in skrb za otroke, kot pa da bi razmišljali o tem, da bi se odrekli plačanemu delu v javni sferi, saj je delo v javni sferi ključno za ohranjanje njihove moške identitete (Seidler 1997: 126). Povezanost moške identitete s plačanim delom v javni sferi, ki moškemu omogoča materialno preskrbovanje družine, je bila izpostavljena tudi v projektu *Focus* in *Novi trendi v starševstvu*:

Da bom skrbel za to, da bom v službi dobro delal, zato ker to nenazadnje pomeni nek finančni priliv, ki je za družinsko življenje dosti pomembno. Brez tega, kakorkoli obrnemo, ne gre. Mi lahko filozofiramo o nekih idealih, ampak realnost je drugačna. (Intervju, POP TV, gradivo, 2006, *Focus*.)

Skrb za mojo družino, za nekaj, kar mi je blizu, kar mi je pri srcu. Skrb, da poskrbim, da lahko normalno živijo, da jim omogočim čim boljše življenje. To je kot ena skrb, to je bolj finančna, materialna skrb. (Fokusna skupina, 2007, *Novi trendi v starševstvu*.)

Tudi v drugih raziskavah se je izkazalo, da moški čutijo visoko stopnjo odgovornosti za to, da materialno poskrbijo za družino (Hatten in dr. 2002; Van Dongen 1995). Vloga moškega hranitelja kot jasno določena vloga moškega v zasebni sferi se prepleta s pomembnimi družbenimi spremembami v poznomodernih družbah, ko smo priča generičnemu prestrukturiranju zasebnosti (Giddens 2000). Ko govorimo o novejših družbenih spremembah, ki se povezujejo s skrbjo, imamo v mislih predvsem demografske spremembe, npr. staranje prebivalstva, rodnostne spremembe, družinsko pluralizacijo, ter t. i. procese relokacije skrbi, ki se odvijajo v okviru omenjenih sprememb v zadnjih desetletjih (Sevenhuijsen 2003). Navkljub številnim družbenim spremembam in politikam enakosti spolov je področje skrbi in skrbstvenih aktivnosti najpogostejše razumljeno kot nevidno delo, ki ga opravljajo ženske ter pritiče ženskam in zasebni sferi. Moški pa prevzemajo tiste skrbstvene aktivnosti, ki so bolj prijetne in so povezane z otroki in preživljanjem skupnega prostega časa (Švab 2001; Renner 1993). Slednje je tudi navedeno kot najpomembnejša prednost, ki jo omogoča plačana gospodinjstva pomoč na domu. Namreč, ko nekdo drug opravi »umazano« delo doma, ostane ženskam in moškim več časa za bolj prijetne skrbi, torej tudi za večje udeleževanje moških v skrbstvenih aktivnostih, povezanih s prostim časom. Slednje je izpostavil eden od intervjuvancev, ki so ocenjevali pilotni poizkus v projektu *Sipa*, kjer so gospodinjstva z majhnimi otroki prejemale šestmesečno brezplačno gospodinjstvo pomoč:

Mislim, več časa ostane pač za družino, ni tisto, zdaj pa ta pospravlja, zdaj pa oni pospravlja, sesalec cel dan ropota. Tako da to se je dogajalo dopoldne /ko je prišla gospodinjstva pomočnica, op. Ž. H./, ko so otroci prišli popoldne domov, je bilo pospravljeno in smo imeli dejansko čas, kakšno ure, dve za nas, za družinski krog. (Fokusna skupina, oktober 2006, *Sipa*.)

Ostra ločnica med moško hraniteljsko vlogo in žensko vlogo skrbnice doma se počasi spreminja, kar označujejo tudi procesi relokacije skrbi od žensk k moškim, ki so se v zahodnih državah začeli v 70. letih 20. stol. (Sevenhuijsen 2003). Vendar je prav spreminjanje spolne determiniranosti domačega dela veliko počasnejše kot vključevanje žensk v javno sfero, na trg dela in v politiko. Moški se danes bolj kot kdajkoli prej vključujejo v družinsko življenje in torej tudi v skrbstvene aktivnosti, vendar so te v veliki meri osredotočene na čustveni del skrbi v odnosu do otrok (Brannen in Nilsen 2006; Seidler 2006b; Meyer in dr. 2000).

5 Sklep

Feministična etika skrbi s poudarjanjem medsebojne odvisnosti, odnosnosti, ranljivosti, odgovornosti in zaupanja omogoča premislek o pomenu skrbi v družbi, o vrednotenju skrbstvenega dela kot ženskega dela ter o skrbi kot ekskluzivno ženski moralni vrlini. Hkrati je etika skrbi izziv neoliberalnim pojmovanjem ustvarjanja prihodka in povečevanja materialnega bogastva, ki se udeležujejo v moški vlogi materialnega preskrbovalca družine. Zagata je v tem, da je spol (angl. gender) v patriarhalnih kontekstih povezan z ženskostjo in ženskami, kar posledično vodi v pojmovanje enakosti

spolov kot ženske teme, ženskega problema. Prav tako je etika skrbi za druge v sferi vsakdanjega življenja razumljena kot ženska etika in dejavnost (Švab 2001). Ob tem je Seidler (1997) opozoril, da gredo pričakovanja moških pogosto v smer razmišljanja, da bo ženska tista, ki bo prevzela skrb za družino in dom. Moški še vedno pričakujejo od žensk, da bodo prevzele glavno odgovornost, ko pride do vprašanja skrbi za otroke (Seidlerju 1997: 126).

Na nek način sva se z ženo odločila, mislim, jaz imam tukaj neke boljše možnosti, mogoče sem malo bolj ambiciozen kot ona. Tako da se ve, da sem jaz prva izbira za kariero, pa mogoče ona prva izbira za družino. Kar ne pomeni, da jo oviram, ampak če imava oba enako možnost, je zmeraj ona tista, ki bo prevzela. Če pa res ni nobene druge variante, bom tudi jaz, ni noben problem, ampak ona je prva izbira za družino. 1 : 10 so možnosti, da bom šel jaz iz službe prej domov zaradi otroka. Če pa ona, seveda, ne more, grem pa tudi jaz. (Intervju, POP TV, 2006, *Focus*.)

Skrb kot vzajemen odnos v družinskem življenju vključuje čustveni vidik, ki se veže na spolno determinirane vloge. Vrzal med simbolno in dejansko ravno delovanja je utemeljena na splošno sprejetih ali družbeno zaželenih vzorcih delovanja, kot je npr. uravnotežena delitev dela med spoloma v zasebni sferi (načelna raven), in v dejanskih situacijah, ki kažejo na to, da tudi v razumevanju posameznic in posameznikov ostaja delitev na čustveni del skrbstvenih aktivnosti, ki pritiče ženskam, medtem ko se moški v družinah z otroki bolj vključujejo v skrbstvene aktivnosti, povezane z igro, prostim časom, učenjem itn.

Če povzamemo, v članku smo se osredotočili na razmišljanja moških o pomenu skrbi, pojmovanje skrbi v družinskem življenju, ki vključuje tako materialno kot nematerialno delo, ter na odnos in interakcijo med družinskimi članicami in člani. Skrbstvene aktivnosti v družinskem življenju moški razumejo predvsem v kontekstu dolžnosti in obveznosti do drugega, tj. do otrok in do partnerke. Skrbstveno vlogo v družinskem življenju pojmujejo zlasti v materialnem smislu, medtem ko v simbolnem smislu predstavljajo zanesljivost in trdnost, kar se navezuje na patriarhalno podobo moškega kot glavnega hranitelja družine. Navkljub številnim študijam in teorijam o pomenu skrbi v človekovem življenju opažamo primanjkljaj v raziskovanju skrbstvenih praks moških v zasebni sferi in izven nje. Moške študije bi zato morale vključiti koncept skrbi in skrb prepoznati kot relevanten element, ki vodi v redefiniranje moškosti.

Literatura

- Adams, Rachel, in Savran, David (ur.) (2002): *The Masculinity Studies Reader*. Oxford: Blackwell.
- Aitken, Stuart, C. (2005): *The Awkward Spaces of Fathering*. V B. Van Hoven in K. Hörschelmann (ur.): *Spaces of Masculinities*: 222–237. Oxon, New York: Routledge.
- Aristotel (2002): *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Bowden, Peta (1997): *Caring: Gender-sensitive Ethics*. London, New York: Routledge.

- Brannen, Julia, in Nilsen, Ann (2006): From Fatherhood to Fathering: Transmission and Change among British Fathers in Four-generation Families. *Sociology*, 40 (2): 335–352. Dostopno prek: <http://soc.sagepub.com> (februar 2007).
- Bubeck, Diemut Elisabet (1995): *Care, Gender and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Connell, Robert W., Hearn, Jeff, in Kimmel, Micahel Scott (2005): Introduction. V M. S. Kimmel, J. Hearn in R. W. Connell (ur.): *Handbook of Studies on Men and Masculinities*: 1–13. London: Sage Publications.
- Connell, Robert W. (2006): *Masculinities*. Berkley: University of California Press.
- Delphy, Christine, in Leonard, Diana (1992): *Familiar Exploitation: A New Analysis of Marriage in Contemporary Western Societies*. Cambridge: Polity Press.
- DeVault, Marjorie L. (1991): *Feeding the Family: The Social Construction of Caring as Gendered Work*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Van Dongen, Mirjam, Frinking, Gerard, in Jacobs, Menno (ur.) (1995): *Changing Fatherhood: An Interdisciplinary Perspective*. Amsterdam: Thesis Publishers.
- Drew, Eileen, Emerek, Ruth, in Mahon, Evelyn (ur.) (1998): *Women, Work and the Family in Europe*. London, New York: Routledge.
- Finch, Janet, in Mason, Jennifer (1993): *Negotiating Family Responsibilities*. London, New York: Tavistock/Routledge.
- Gerstel, Naomi, in Gallagher, Sally K. (2001): Men's Caregiving: Gender and the Contingent Character of Care. *Gender & Society*, 15 (2): 197–217. Dostopno prek: <http://gas.sagepub.com> (februar 2007).
- Giddens, Anthony (2000): *Preobrazba intimnosti*. Ljubljana: *cf.
- Gilligan, Carol (1982, 1998): *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hatten, Warren, Vinter, Louise, in Williams, Rachel (2002): *Dads on Dads: Needs and Expectations at Home and at Work*. Manchester: Equal Opportunities Commission. Dostopno prek: http://www.eoc.org.uk/PDF/dads_on_dads.pdf (marec 2007).
- Hearn, Jeff, in Pringle, Keith (2006): Men, Masculinities and Children: Some European Perspectives. *Critical Social Policy Ltd.*, 26 (2): 365–389. Dostopno prek: <http://sagepub.com> (februar 2007).
- Held, Virginia (1995): *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Boulder, Oxford: University of Chicago Press.
- Held, Virginia (2002): Care and the Extension of Markets. *Hypatia*, 17 (2): 19–33.
- Hochschild, Arlie, Russell (1996): The Emotional Geography of Work and Family Life. V L. Morris in E. S. Lyon (ur.): *Gender Relations in Public and Private: New Research Perspectives*: 13–33. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press Ltd.
- Hochschild, Arlie, Russell (1997): *The Second Shift*. New York: Avon Books.
- Van Hoven, Bettina, in Hörschelmann, Kathrin (2005): Introduction: From Geographies of Men to Geographies of Women and Back Again? V B. Van Hoven in K. Hörschelmann (ur.): *Spaces of Masculinities*: 1–17. Oxon, New York: Routledge.
- How Europeans Spent their Time: *Everyday Life of Women and Men: 1998–2002* (2004). Dostopno prek: http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_OFFPUB/KS-58-04-998/EN/KS-58-04-998-EN.PDF (februar 2007).

- Hrženjak, Majda, in Humer, Živa (2006): Kvalitativna evalvacija: fokusne skupine z gospodinjstvi, ki so bila vključena v pilotni preizkus. Projekt SIPA – Equal. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Hrženjak, Majda, Humer, Živa, in Kuhar, Roman (2006): FOCUS: Vključevanje moških v skrbstvene aktivnosti (intervjuji in ostala gradiva, neobjavljeno). Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Knijn, Trudie (1995): Towards Post-Paternalism? Social and Theoretical Changes in Fatherhood. V M. von Dongen, G. Frinking, M. Jacobs (ur.): *Changing Fatherhood: An Interdisciplinary Perspective*: 1–21. Amsterdam: Thesis Publishers.
- Marks, Loren, in Palkovitz, Rob (2004): American Fatherhood Types: The Good, the Bad, and the Uninterested. *Fathering*, 2 (2): 113–129.
- Marsiglio, William, in dr. (november 2000): Scholarship on Fatherhood in the 1990s and Beyond. *Journal of Marriage and the Family*, 62: 1173–1191.
- Meyer, Harrington, in dr. (2000): Introduction. The Right to-or Not to-Care. V H. M. Meyer (ur.): *Care Work: Gender, Labor and the Welfare State*: 1–5. London: Routledge.
- Morgan, David H. J. (1996): *Family Connections: An Introduction to Family Studies*. Cambridge, Oxford: Polity Press.
- Noddings, Nel (1986): *Caring, a Feminine Approach to Ethics & Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- Oakley, Ann (2000): *Gospodinja*. Ljubljana: *cf.
- O'Brien, Margaret, in Shemilt, Ian (2003): *Working Fathers: Earning and Caring*. Manchester: Equal Opportunities Commission. Dostopno prek: <http://www.eoc.org.uk/PDF/ueareport.pdf> (marec 2007).
- O'Brien, Margaret, (2005): *Shared Caring: Bringing Fathers into the Frame*. Manchester: Equal Opportunities Commission. Dostopno prek: http://www.eoc.org.uk/PDF/shared_caring_wp18.pdf (marec 2007).
- Rabinow, Paul (ur.) (1997): *Essential Works of Foucault 1954–1984 – Ethics: Subjectivity and Truth by Michel Foucault*, 1: 281–301. New York: The New Press.
- Rener, Tanja (1993): Politika materinjenja ali 'Father knows the best: for him the play, for her the rest'. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, XXI (162–163): 15–22.
- Rener, Tanja (2000): O delu »iz ljubezni«: Politična zgodovina neplačanega ženskega dela. V A. Oakley: *Gospodinja*: 279–298. Ljubljana: *cf.
- Rener, Tanja, in dr. (2007): Novi trendi v starševstvu – analiza očetovstva ter predlogi za izboljšave družinske politike na tem področju (gradivo). Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Center za socialno psihologijo.
- Ruddick, Sara (1990): *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press.
- Seidler, Jeleniewski, Victor (1997): *Man Enough: Embodying Masculinities*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Seidler, Jeleniewski, Victor (2006a): *Transforming Masculinities: Men, Cultures, Bodies, Power, Sex and Love*. Oxon, New York: Routledge.
- Seidler, Jeleniewski, Victor (2006b): *Masculinity and Work-life Balance*. Uvodni govor na mednarodni konferenci projekta Focus, Girona, Španija, 20.–22. 10. 2006. Dostopno prek: <http://www.caringmasculinities.org/Conference/index.html> (februar 2007).
- Segal, Lynne (1997): *Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men*. London: Virago.

- Sevenhuijsen, Selma (1998): *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics*. London, New York: Routledge.
- Sevehuijsen, Selma (2003): Prostor za skrb: Pomen etike skrbi za socialno politiko. V S. Sevenhuijsen, A. Švab (ur.): *Labirinti skrbi: Pomen perspektive etike skrbi za socialno politiko*: 13–41. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Sevenhuijsen, Selma, in Švab, Alenka (ur.) (2003): *Labirinti skrbi: Pomen perspektive etike skrbi za socialno politiko*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Selma Sevenhuijsen, in Švab, Alenka (ur.) (2004): *The Heart of the Matter: The Contribution of the Ethic of Care to Social Policy in Some New EU Member States*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika (1970–1991). Ljubljana: DZS.
- Smeaton, Deborah (2006): *Dads and their Babies: A Household Analysis*. Manchester: Equal Opportunites Commission. Dostopno prek: http://www.eoc.org.uk/PDF/wp44_dads_and_their_babies.pdf (marec 2007).
- Švab, Alenka (2001). *Družina: od modernosti k postmodernosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Švab, Alenka (2004): *Caring about Family and Work: The Concept of Reconciliation of Family and Work in Slovenian Family Policy*. V S. Sevenhuijsen, A. Švab (ur.): *The Heart of the Matter: The Contribution of the Ethic of Care to Social Policy in Some New EU Member States*: 47–69. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Tronto, Joan C. (1993): *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York, London: Routledge.
- Tronto, Joan C. (1995): *Care as a Basis for Radical Political Judgments*. *Hypatia*, 10 (2): 141–149.
- Urad RS za enake možnosti (2004): *Analiza stanja: Podlaga za Predlog Resolucije o nacionalnem programu za enake možnosti žensk in moških (2005–2013)*. Dostopno prek: http://www.uem-rs.si/slo/NPZEMZM_analiza.pdf (februar 2007).
- Williams, Fiona (1994): *The Social Policy: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Williams, Fiona (2001). *In and Beyond New Labour: Towards a New Political Ethic of Care*. *Critical Social Policy*, 21 (4): 467–493.
- Williams, Fiona (2003, Oktober). *Rethinking Care in Social Policy*. Besedilo, predstavljeno na letni konferenci finskega združenja za socialno politiko, Univerza Joensuu, Finska. Dostopno prek: <http://www.leeds.ac.uk/cava/people/fiona.htm> (marec 2005).

Naslov avtorice:

Živa Humer
Mirovni inštitut
Metelkova 6
1000 Ljubljana
ziva.humer@guest.arnes.si

Blaž Lenarčič

Transfer znanja in socialni kapital v družbi znanja¹

POVZETEK: V prispevku obravnavamo obtok, diseminacijo in aplikacijo znanstvenih izsledkov, kar poimenujemo transfer znanja. Glede na to, da je proces transferja znanja družbeno dejanje, je za njegovo uspešno izpeljavo ključen socialni kapital. Z namenom preverjanja te teze je najprej opravljen pregled procesa transferja znanja s poudarkom na stanju v Sloveniji ter analiza posameznih razsežnosti socialnega kapitala: strukturne, relacijske in spoznavne.

KLJUČNE BESEDE: socialni kapital, transfer znanja, znanje, človeški kapital, družba znanja

1 Uvod

Pridobivanje ter upravljanje s človeškim kapitalom oz. znanjem postaja vse bolj pomembno, zaradi česar se današnja družbo med drugim označuje tudi kot družbo znanja.² Po eni strani družba znanja omogoča dostop do znanja vsem posameznikom oz. družbenim skupinam, po drugi strani pa ustvarja vedno ostrejšo ločnice – tako na ravni posameznikov kot tudi na ravni držav ali regij – med tistimi, ki znanje imajo in ga uporabljajo, ter med tistimi, ki do znanja nimajo dostopa. Zaradi tega nekateri avtorji (Ilič 2006) govorijo celo o paradoksu družbe znanja, s čimer mislijo na to, da ob verjetni gospodarski rasti in povečanju skupne družbene blaginje zaradi nenehnih inovacij prihaja do neenakomerne porazdelitve te blaginje (npr. zaradi prerazdelitve virov, dohodkov in omejenosti dostopa do njih) po različnih družbenih slojih in skupinah. Negativna posledica tega je povečevanje verjetnosti družbenih konfliktov. Po Iliču (prav tam) ta paradoks daje družbi znanja naravo ne le tehnološko in gospodarsko dinamične družbe, ampak tudi inherentno konfliktne družbe.

Kot bomo videli v nadaljevanju, postajajo procesi, povezani z generiranjem, cirkulacijo, aplikacijo in diseminacijo znanstvenih izsledkov, kjučni dejavnik razvojn

1. Članek je nastal v okviru projekta Socialni kapital in transfer znanja, ki ga izvaja Center za teoretsko sociologijo na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani.

2. Termin družba znanja je utemeljil Robert Lane v članku *The Decline of Politics and Ideology in a Knowledgeable Society*, objavljenem leta 1966 v *American Sociological Review*.

uspešnosti nove ekonomije.³ Na teh temeljih lahko sklepamo, da prisotnost znanja, njegova produkcija in reprodukcija zgolj v okviru akademskih in raziskovalnih ustanov ne zadostuje za uspešen in vsestranski razvoj družbe. Med drugim je tudi zaradi tega znanstveno raziskovanje postavljeno pred velik izziv, saj mora ohranjati avtonomijo predvsem v temeljnem raziskovanju, obenem pa se mora prilagoditi novim razmeram iskanja naročnikov in uporabnikov. Do podobnih sklepov sta prišla tudi Adam in Rončević (2003). Avtorja ugotavljata, da je človeški kapital oz. znanje »mrtev kapital«, če ni dan v obtočnik, če ni motivacije za njegovo uporabo ali če ni kompetenc, kako to znanje uporabiti, kot tudi, če ni ustreznih organizacijskih struktur ter ekonomskih in simbolnih spodbud. Zaradi tega je izredno pomembno prevajanje abstraktnega akademskega znanja v mobilizacijske obrazce in aktiviranje implicitnega znanja.⁴ Slednje zahteva obstoj intermediarnih struktur v obliki tehnoloških parkov, transdisciplinarnih skupin ter sodelovanje med raziskovalci in uporabniki. Po eni strani to pomeni, da mora produkciji znanja slediti transfer znanja v nove tehnološke postopke in izdelke (naravoslovje in tehnika) ali v nove ideje in socialne inovacije (družboslovje in humanistika), po drugi strani pa to pomeni, da raziskovalec postaja tudi podjetnik.

V prispevku transfer znanja razumemo kot proces uspešne diseminacije znanstvenih in tehničnih virov od posameznika oz. ustanove, ki jih proizvaja/poseduje, do uporabnika oz. naročnika. Transfer znanja je izrazito socialno dejanje, saj poteka prek številnih formalnih in neformalnih, kot tudi aktivnih ter pasivnih socialnih mehanizmov (interakcije). Zaradi tega je za učinkovit transfer znanja potrebno naslednje: razvito socialno omrežje, visoka stopnja zaupanja ter določena stopnja skupnih norm in vrednot udeležencev. Povedano z drugimi besedami, za uspešen transfer znanja je potreben socialni kapital.

2 Družba znanja

Po mnenju avtorjev *European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions* (2005) je bil termin družba znanja uveden z namenom opredelitve dosežkov postindustrijskih družb v poznem 20. in zgodnjem 21. stoletju. Nekateri avtorji ta termin iz različnih razlogov zavračajo, ker po njihovem mnenju namiguje na to, da so trenutne družbene spremembe revolucionarne, morale pa bi biti bolj evolucijske. Prepričani so namreč, da vse (zgodovinske) družbe temeljijo na znanju in da se s tem, ko se današnja družbo označuje kot družbo znanja, diskreditira sposobnosti zgodnejših družb in privilegira pomen znanja v današnji družbi. Na nek način je ta argument razumljiv, vendar se je pri tem treba zavedati, da se »tako kot pri mnogih

3. Po Castellsu (2001) značilnosti digitalne ekonomije počasi preoblikujejo staro (fordistično) ekonomijo v novo (postfordistično), kar pomeni, da je nova ekonomija sestavljena iz elementov stare in digitalne ekonomije. V splošnem je digitalna ekonomija opredeljena kot poslovanje prek interneta oz. prek katere izmed storitev, ki jih ta omogoča.

4. Implicitno oz. tiho znanje je znanje, ki ga posameznik ima, a se tega ne zaveda. To znanje je »vgrajeno« v delovne procese in izdelke ter se uresničuje v obliki vrednot, idej, izkušenj ipd. Več o implicitnem znanju glej v Polanyi (1966).

drugih konceptih, ki obravnavajo prihodnost družb, /.../ tudi pri konceptu družbe znanja prekrivajo idealnotipski konstrukti vizije prihodnje družbe z vplivi konkretnih dejanj preteklih in sedanjih akterjev, ki vplivajo na popačenje teh vizij. Tako se v sodobnih družbah prekrivajo stare značilnosti in neenakosti, ki jih prinašajo družbe s svojo tradicijo in dosedanjim delovanjem, z novimi značilnostmi in neenakostmi, ki so specifične za nove oblike organizacije dela in zaposlovanja na prehodu v družbo znanja« (Kanjuo Mrčela in Ignjatović 2006: 475). Tako je v *nomadski družbi* glavna razvojna sila narava, organizacijska oblika pa družina, zaradi česar je najbolj cenjeno in zaželeno znanje o naravi; v *agrarni družbi* je prevladujoča razvojna sila lastništvo zemlje, organizacijska oblika pa fevdalizem, kar privilegira znanje o kmetovanju; v *industrijski družbi* je glavna razvojna sila finančni kapital, hierarhija in delitev dela pa si delita organizacijsko strukturo, zaradi česar je najbolj cenjeno znanje o industrijskem načinu proizvodnje, medtem ko so značilni elementi *fordističnega obdobja* delitev dela, standardizacija izdelkov in tekoči trak, kar terja znanje o organizaciji delovnih procesov. Elementi vseh omenjenih družb so v določeni meri še vedno prisotni, vendar pa jih v današnji družbi vse bolj zamenjuje znanje, in sicer kot prevladujoča razvojna sila in organizacijska struktura.

Kljub omenjenim terminološkim pomislekom bomo za poimenovanje današnje družbe uporabljali izraz družba znanja. S tem želimo dati poudarek intenzivnosti generiranja, časovno-teritorialno neodvisnemu transferju ter hitrosti (za)staranja znanja v današnji družbi. »Znanje je lahko pridobljeno hitreje kot kdajkoli, ker se premika hitreje kot katerikoli proizvodni faktor« (Ješovnik in Ferlinc 2003: 20). Izhajajoč iz te predpostavke družbo znanja razumemo kot kompleksen pojav, ki vpliva na vse dejavnosti vsakdanjega življenja posameznikov in na ekonomsko uspešnost družb. Menimo, da je razvoj družbe znanja v največji meri odvisen od nenehnega kroženja idej, znanja in kadrov. »Akumulirano znanje, ki izhaja iz človeških in intelektualnih potencialov postaja strateška (kvalitativna) determinanta konkurenčnosti delovne sile kot takšne, pa tudi podjetij« (Ilić 2006: 508). Skratka, temelj nove ekonomije je vedenje o tem, kako ustvariti novo znanje, ga prenesti in kar najhitreje uporabiti.⁵

Današnja dinamična družba zahteva tudi dinamičnost (fleksibilnost) znanja, s čimer mislimo predvsem na nenehno obnavljanje, nadgrajevanje (proces vseživljenjskega učenja), in kar je v poplavi raznovrstnih informacij še posebej pomembno, relevantnost oz. selekcija znanja.⁶ Ob tem pa ne smemo spregledati sposobnosti koncentracije znanja

5. Glede na pomembnost znanja v novi ekonomiji jo nekateri avtorji (Kotkin in DeVol 2001; Acs, de Groot in Nijkamp 2002) opredeljujejo s terminom na znanju temelječa ekonomija (ang. knowledge-based economy).

6. Zaradi preobilice informacij, dostopnih na svetovnem spletu, nekateri avtorji (Trček 2003) govorijo o ekologiji kibernetskega prostora, drugi (Ugnar v Kanjua Mrčela in Ignjatović 2006) pa o znanju sovražni kulturi, v kateri je na voljo vse več znanja. Gunnar (2004) govori o informacijskem paradoksu in se sprašuje, ali svet postaja manj informiran, ker količina znanja raste hitreje, kot ga posamezniki lahko osvajajo. Kot navajata Kanjua Mrčela in Ignjatović (2006), je obilje informacij, ki je prisotno v kibernetskem prostoru, v resnici zgolj potencialno znanje, in sicer predvsem zaradi močne nepreglednosti in nekakovostnih informacij.

ter njegove transformacije v inovativne in aplikativne rešitve, ki se danes uvrščajo med glavne vrednote razvitega sveta.

Bistvena razlika med današnjo in ostalimi (zgodovinskimi) družbami je tudi v tem, da današnjo družbo v veliki meri določajo in usmerjajo nove informacijsko-komunikacijske tehnologije (IKT). Posledično je sedaj najpomembnejša vrsta industrije visokotehnološka industrija, ki je po podatkih DeVola (1999) med najhitreje rastočimi industrijami. To ni presenetljivo, saj IKT neposredno ali posredno močno vpliva na vse ekonomske sektorje, obenem pa tudi določa, katere regije gospodarsko uspejo ali zatonejo (Lenarčič 2006; Acs, de Groot in Nijkamp 2002; Florida 2002).

Gotovo je ena izmed težjih nalog pri preučevanju visokotehnološke industrije opredelitev, katera vrsta industrije vanjo sploh sodi. Tako je na primer DeVol (1999) opredelil visokotehnološko industrijo kot:

- industrijo, ki nenehno čuti potrebo po novih idejah in konceptih ter v kateri je znanje veliko bolj cenjeno kot fizično delo;
- industrijo z globalnim obsegom in povezavami, ki ne služi zgolj lokalni skupnosti in ki ni geografsko omejena;
- industrijo, ki poudarja inovacije bolj kot množično proizvodnjo in bolj ceni podjetniški duh kot strah pred propadom;
- industrijo, ki je visoko mobilna in katere delovna sila deluje v zelo tekmovalnem okolju;
- industrijo, ki zahteva intenzivno in drago temeljno raziskovanje ter razvoj.

Za razliko od DeVolove (prav tam) široke in deskriptivne opredelitve visokotehnološke industrije so pri OECD (2005) nekoliko bolj specifični pri njenem definiranju. In sicer med visokotehnološko industrijo uvrstijo šest industrij: letalsko, vesoljsko, računalniško (oprema za pisarniško delo), farmacevtsko, komunikacijsko opremo (IKT) ter industrijo medicinskih in mehanskih instrumentov. Iz te opredelitve je razvidno, da so produkti visokotehnološke industrije (predvsem IKT) močno povezani z vsakdanjim življenjem posameznikov, iz česar lahko sklepamo, da imajo tudi izredno velik vpliv na večino odnosov in procesov, ki potekajo v današnji družbi. Zaradi tega tudi ni naključje, da se kot indikatorje družbe znanja v večini analiz med drugim uporablja tudi stopnja opremljenosti in uporabe novih IKT. Med indikatorji, za katere v raziskovalni skupnosti obstaja največja stopnja strinjanja, da opredeljujejo družbo znanja, je treba izpostaviti predvsem naslednje (Kanjuo Mrčela in Ignjatović 2006):

- informacijska tehnologija (IKT);
- naraščajoči pomen inovacij, ki so vir kompetitivnosti;
- razvoj storitvene ekonomije;
- družbeno učenje;
- učinki procesa globalizacije.

Pri tem je treba posebej poudariti, da so nove IKT pogoj za obstoj družbe znanja, vendar zgolj tehnologija brez ostalih družbenih dejavnikov ni dovolj za njeno delovanje in nadaljni razvoj. Pomembna je ugotovitev, ki sta jo v svoji analizi družbe znanja izpostavila Kanjua Mrčela in Ignjatović (2006), in sicer, da so spremembe v družbah,

ki imajo za posledico vzpostavljanje značilnosti družbe znanja, odvisne od skupnega učinka sprememb na področju novih IKT in družbeno-kulturnih dejavnikov.

3 Odnos med državo, univerzo in gospodarstvom

Mali (2002) ugotavlja, da so v porastu različne oblike sodelovanja med akademsko oz. raziskovalno sfero in gospodarstvom. »Bilateralni odnosi med univerzo in državo se vedno bolj preoblikujejo v smeri trojnega niza povezav med vlado, univerzo in industrijo« (Mali 2002: 306). Zaradi tovrstnega preoblikovanja smo v zadnjem času priča daleč največ spremembam ravno na področju neposrednega sodelovanja med univerzami in industrijskimi podjetji, kar Etzkowitz in Leydesdorff (1997) imenujeta trojna spirala. V tem smislu Mali (2002) poudarja, da so v okviru kompleksnih sprememb najbolj prodorna področja znanosti dokončno prestopila mejo, ki vzpostavlja ločnico med znanjem kot javno dobrino in znanjem kot tržnim blagom.

V analizi obstoječih povezovalnih ovir med univerzo, vlado in gospodarstvom Mali (2000) izpostavlja, da je treba pri reševanju problema transferja znanja med navedenimi tremi akterji nujno upoštevati celostni družbenopolitični in zgodovinski kontekst. Zgodovinsko gledano, so namreč imele pri razvoju tradicionalne (evropske) univerze kulturne vrednote premoč nad ekonomskimi, zaradi česar so (bili) v Evropi tradicionalni univerzitetni sistemi bolj povezani z državo kot z gospodarstvom. V zadnjem času smo priča intenzivnim družbeno-ekonomskim procesom, ki spodbujajo ekonomsko izkoriščanje akademske znanosti, med katerimi sta Etzkowitz in Webster (v Mali 1997) izpostavila predvsem naslednje: *nove IKT*, ki podpirajo širok spekter industrijskih sektorjev; *nova oblika delitve dela*, ki spodbuja tesno povezovanje med javnim znanstvenim sektorjem in gospodarstvom; *premik od množičnega (fordističnega) k fleksibilnemu (postfordističnemu) sistemu proizvodnje*; *kriza akademskih institucij*, ki jo je povzročilo relativno zmanjšanje podpore s strani države; in *današnja vloga univerz pri regionalnem razvoju*.

Nesporno dejstvo je, da družba znanja pričakuje nenehno večanje uporabnosti znanstvenih spoznanj v vsakdanjem življenju. Zaradi tega je glavni namen povezovanj med akademsko oz. raziskovalno in gospodarsko sfero vse bolj usmerjen proti inovacijam, ki so v obdobju nove ekonomije temeljni pogoj za gospodarsko rast, ohranjanje delovnih mest in kompetitivnost. Posledica tega je, kot ugotavlja Mali (1997), redefiniranje medsebojnih odnosov med znanostjo, gospodarstvom in državo, kar na institucionalni ter organizacijski ravni vodi k spreminjajočim se razmerjem med vsemi tremi sistemskimi deli družbe. »Ne glede na to, kateri model raziskovalno-razvojne oz. znanstveno-tehnološke politike se skuša v krogu najbolj razvitih držav uveljaviti, je največja pozornost pripisana sodelovanju vseh treh družbenih sistemov« (Mali 1997: 66). Primer takega medsebojnega sodelovanja so razvite zahodne države (predvsem ZDA), v katerih znanstveni dosežki s pomočjo vladnih ukrepov postanejo tržno zanimivo blago. Tak pozitiven odnos do medsebojnega sodelovanja kaže na močno zavedanje pomembnosti znanstvenega raziskovanja za dobrobit celotne družbe. Po drugi strani pa se v teh državah od znanstvenih oz. akademskih institucij poleg opravljanja

tradicionalnih funkcij (izobraževanje in raziskovanje) med drugim pričakuje, da neposredno prispevajo k družbeno-ekonomskemu razvoju države. K slednjemu prispeva tudi to, da motivacija akademskih raziskovalnih institucij za sodelovanje s poslovnimi okolji ni zgolj finančna, ampak – kot ugotavljata Kovač in Urbančičeva (2003) – so pomembni tudi zanimivi izzivi, problemi ter razvoj novih metod in tehnik.

V Sloveniji je stanje na področju sodelovanja med državo, znanostjo in gospodarstvom nekoliko drugačno kot v ZDA. Raziskava, v kateri je Mali s sodelavci (2004) analiziral odnos *znanost – gospodarstvo* z vidika gospodarstva ter z vidika znanosti (inštituti in fakultete), kaže, da je pojmovanje glavnih ovir za sodelovanja med podjetji, državo in univerzo pri eni in pri drugi sferi diametralno nasprotno. In sicer medtem ko podjetja vidijo ovire na strani znanosti, jih ta vidi na strani gospodarstva, oboji skupaj pa kot veliko oviro prepoznavajo nejasno vlogo države in slabo finančno okolje (predvsem v povezavi z državnimi sredstvi).

Razloge za tak razkorak med proizvajalci in uporabniki znanja na Slovenskem gre iskati predvsem v komunistični preteklosti. Kot je že ob koncu 90. let prejšnjega stoletja ugotavljal Mali (2000), je v obdobju komunizma nekdanja centralna oblast blokirala vezi med družbenimi podsistemi, kar je povzročilo izgubo njihove avtonomije, posledice tega pa so vidne še sedaj. Podobno ugotovitev so podali tudi Miklavič in dr. (2006), in sicer, da je sistem samoupravljanja, značilen za socialistično federacijo Jugoslavijo, zapustil univerzo kot ohlapno povezavo samoupravnih enot, ki niso naklonjene medsebojnemu povezovanju in sodelovanju. Posledica takega stanja je bila tudi izolacija znanstvenih in tehnoloških sistemov tako na nacionalni kot tudi na mednarodni gospodarski ravni. Lahko torej rečemo, da so se bistvene značilnosti odnosa med znanostjo in gospodarstvom v Sloveniji oblikovale šele pred kratkim, in sicer v procesu tranzicije. Ta proces pa, kot ugotavljajo Mali in dr. (2004), ni bil usmerjen v oblikovanje razvojno-raziskovalnih oddelkov v gospodarstvu (še posebej v nastajajočih malih in srednjih podjetjih), kot tudi ni usmerjal znanosti proti trgu. »Povedano drugače: proces tranzicije ni bil naravnan tako, da bi spodbudil sodelovanje med gospodarstvom in znanostjo« (Mali in dr. 2004: 244). Zaradi takega dolgotrajnega (ne)odnosa med znanostjo, državo in gospodarstvom je sodelovanje med omenjenimi akterji še danes relativno šibko. Podobno ugotavljajo tudi avtorji *Predloga resolucije o nacionalnem raziskovalnem in razvojnem programu za obdobje 2006–2010*, v katerem so Slovenijo označili kot izrazito neuspešno pri učinkovitosti izrabe sredstev, opredelitvi prioritet ter uporabi rezultatov dejavnosti raziskovanja in razvoja (RR) za hitrejši gospodarski in družbeni razvoj. Kot zaskrbljujoče so izpostavili predvsem stanje na področju uporabe znanja, saj je po njihovih podatkih inovacijsko aktivna le petina podjetij, kar nas uvršča med zadnje štiri države EU. Za izboljšanje stanja na tem področju avtorji predloga resolucije ponujajo program z ukrepi, ki spodbujajo povezovanje izobraževanja, raziskovanja in podjetništva ter povečujejo mobilnost znanja, idej in ljudi. Ključni cilji predlaganega programa so naslednji: povečanje vpliva RR v domačem okolju, povečanje vlaganja gospodarstva v RR (v skladu z barcelonskim ciljem), povečanje kakovosti RR, okrepitev človeških virov za RR, razvoj spodbudnega okolja za RR ter povečanje števila visokotehnoloških in inovativnih podjetij. Ob tem avtorji predloga resolucije

pričakujejo, da bodo s strani države uvedene tudi druge politike, ki bodo poskrbele za ugodno družbeno-gospodarsko klimo, ki bo zagotovila povečanje investicij in s tem generirala potrebo po znanju, ustvarjalnosti in sodelovanju z raziskovalnimi organizacijami tudi v smislu zaposlovanja vrhunskih strokovnjakov ter okrepila razumevanje, da je vlaganje v znanstveno-tehnološko dejavnost investicija.

Korak k rešitvi omenjene situacije v Sloveniji je tudi bolonjska reforma visokega šolstva, katere eden izmed glavnih ciljev je izobraziti diplomante, ki bodo prilagojeni današnjim potrebam trga delovne sile in širše družbe. Vendar pa so rezultati raziskave z naslovom *Delodajalci v bolonjskem procesu* (Miklavič in dr. 2006), katere predmet preučevanja je bila stopnja vključenosti delodajalcev v bolonjsko reformo visokega šolstva v Sloveniji, pokazali, da slovenski delodajalci poznajo reformo predvsem po imenu, veliko manj pa so seznanjeni z njeno vsebino. Da delodajalci slabo poznajo vsebine bolonjske reforme, naj bi bilo po mnenju avtorjev krivo predvsem pomanjkljivo informiranje s strani države (Ministrstvo za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo RS) ter visokošolskih institucij. Delodajalci namreč menijo, da je država najpomembnejši posrednik med visokim šolstvom in ostalimi deli družbe. Rezultati raziskave kažejo, da si delodajalci želijo sodelovati pri prenovi visokega šolstva, in to predvsem pri oblikovanju predmetnikov (predavanje zaposlenih v gospodarstvu na fakultetah) in pri skupnih raziskovalnih projektih, kar je ena glavnih značilnosti uspešnega transferja znanja med proizvajalci in uporabniki.

Na tem mestu je treba opozoriti tudi na to, da pri reformi visokega šolstva v Sloveniji ne smemo ostati zgolj pri vsebinski reformi izobraževanja in izobraževalnih organizacij, temveč je v skladu z rezultati omenjene raziskave koristno poseči tudi na področje medsebojnega povezovanja univerz, države in gospodarstva. Bolonjska reforma bo morala spremembe prinesiti tudi v kulturno in vrednostno polje akademikov, kajti – kot opozarja Mali (2000) – med njimi še vedno prevladuje razumevanje univerze kot kraja učenja in bazičnega znanja. »Dokler bo ta ideja prisotna med univerzami in upravniki fakultet, ne bo potrebe po učinkovitejšem transferju akademskega znanja v industrijo« (Mali 2000: 42).

3.1 Spodbujevalni in zaviralni dejavniki transferja znanja iz akademskih v gospodarska okolja

Pri transferju znanja iz akademskih v gospodarska okolja sta Kovač in Urbančičeva (2003) izpostavila naslednje težave: (1) nerazvitost trga rezultatov naprednih raziskav in razvoja, zaradi česar je treba vlagati v informiranje, (2) pomanjkanje sistematičnih poti izmenjave informacij, (3) pomanjkanje podjetniškega znanja pri raziskovalcih tehniških fakultet, ki proizvedejo največ novega znanja, ki se ga ponavadi najlažje komercializira, in (4) neobstojanje splošnega modela transferja znanja, saj imajo posamezna družbena in institucionalna okolja različne značilnosti.

Premostitev naštetih ovir se ponuja s timsko kooperacijo med tehničnim in poslovnim znanjem na univerzah ter uspešnimi podjetji, investitorji ipd. To bi bila neke vrste kombinacija v prakso usmerjenega izobraževanja na univerzah in vajeništva v

podjetjih. S tem bi bilo znanje, ki bi ga posameznik pridobil med univerzitetnim izobraževanjem, v večji meri vključeno v učinkovite podjetniške aktivnosti, študenti bi po zaključenem študiju postali bolj »podjetniško« osveščeni, obenem pa bi se naučili tržiti lastne raziskovalne rezultate. Nenazadnje bi bil učinek omenjenih procesov tudi implementacija donosnega transferja znanja iz univerzitetnih v gospodarska okolja, kar je Stossel (1996) enačil s transferjem dobro izurjenih in usposobljenih posameznikov.

Primer takšnega timskega sodelovanja med akademskim in podjetniškim sektorjem v Sloveniji je Univerza v Novi Gorici oz. nekdanja Politehnika. Ta ima sporazum s 50 podjetji, v katera namešča svoje študente, ki nato rešujejo za podjetja zanimive in aktualne probleme. Pri tem se od študentov pričakuje, da bodo uporabili znanje, ki so ga pridobili med visokošolskim izobraževanjem. To zahteva interdisciplinarni pristop in sodelovanje strokovnjakov z različnih področij, kar za študenta pomeni sodelovanje z dvema mentorjema: z mentorjem s fakultete in z mentorjem iz podjetja. Tako medinstitucionalno (včasih pa tudi meddisciplinarno) sodelovanje spodbuja kreativnost (Fischer, Scharf in Ye 2004; Florida 2002; Hall 1999) in posledično prinaša rezultate in rešitve, ki se v praksi izkazujejo za zelo uporabne. Po navedbah Kovača in Urbančičeve (2004) se relativno visok odstotek (41 %) teh študentov nato zaposli prav v podjetju, s katerim so sodelovali med študijsko prakso.

V tem kontekstu je treba omeniti tudi državni program Mladi raziskovalec, ki v Sloveniji poteka od leta 1985. V obdobju 1985–2006 je bilo po podatkih Agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (Bertoncelj 2007) v usposabljanje sprejetih skupno 5.800 mladih raziskovalcev, od tega jih je bilo 1.328 sprejetih na področje naravoslovno-matematičnih znanosti (usposabljanje jih je zaključilo 995) in 510 na področje družboslovnih znanosti (usposabljanje jih je zaključilo 397). Po analizah, ki jih je opravil Mali (2002), se je ta projekt, kar zadeva povečanje kadrovskega potenciala v slovenski znanosti, pokazal kot zelo uspešen, kar zadeva prehod mladih visoko usposobljenih strokovnjakov v industrijo, pa kot manj uspešen.⁷

Lahko torej ugotovimo, da mora transfer znanja iz akademskih v gospodarska okolja postati vrednota tako akademske kot tudi gospodarske skupnosti. S tem bo prišlo do porasta podjetniškega obnašanja akademskih raziskovalcev brez strahu pred tem, da bi univerza postala slaba imitacija industrijskih korporacij (Mali 2000). Po drugi strani pa morajo gospodarska okolja pričeti upoštevati akademske norme in vrednote. Na tem mestu pa trčimo ob pomembno vlogo socialnega kapitala. Ta lahko zagotovi dostop do virov posameznikom, ki poleg tega, da oblikujejo medsebojne vezi, tudi ponotranjijo vrednote skupine (Field 2003). Za uspešen transfer znanja z univerz v

7. Malijeve (2002) ugotovitve podpirajo tudi zadnji podatki Agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (Bertoncelj 2007), zbrani 26. 3. 2007, in sicer je bila na ta dan zaposlitev mladih raziskovalcev po končanem usposabljanju naslednja: v javnih raziskovalnih zavodih jih je bilo zaposlenih 560, na ljubljanski, mariborski in primorski univerzi 1.380, v drugih raziskovalnih zavodih 309, v gospodarstvu 386, tistih, ki niso bili zaposleni v raziskovalni dejavnosti, je bilo 913, za 733 ni bilo dostopnih podatkov, tistih pa, ki ne sodijo v nobeno izmed naštetih kategorij (npr. zasebni raziskovalec, pokojni, v pokojju), je bilo 57.

gospodarstvo namreč niso dovolj posamezniki, ki so izobraženi in sposobni, temveč morajo biti ti posamezniki tudi komunikativni in nagnjeni k timskeemu delu, saj visoka stopnja zmožnosti komuniciranja oz. sodelovanja (ustvarjanje socialnega kapitala) med različnimi akterji prispeva k večjemu in uspešnejšemu transferju znanja.

4 Vloga socialnega kapitala pri transferju znanja

Namen tega prispevka ni poglobljanje v konceptualne razprave o socialnem kapitalu, kljub temu pa moramo poudariti, da je glede na obravnavano temo socialni kapital za nas v prvi vrsti pomemben z vidika, kot ga je opredelil Coleman (1988), in sicer kot sredstvo, s pomočjo katerega se lahko pojasni uspešno sodelovanje med posamezniki. Zaradi tega ga za potrebe naše razprave opredeljujemo kot vir, ki posameznikom in skupnostim omogoča doseganje (skupnih) ciljev z medsebojnim sodelovanjem in zupanjem.

Večkrat smo že poudarili, da je transfer znanja socialni proces, ki vsebuje medsebojno učenje in komuniciranje med vsemi udeleženci. Torej, če želimo razumeti transfer znanja, je treba prepoznati družbene procese, v katerih znanje oz. človeški kapital nastaja.

4.1 Človeški kapital

Tradicionalno je človeški kapital razumljen kot zbir znanja, sposobnosti in kompetenc, utelešenih v posameznikih, ki prispevajo k ustvarjanju ekonomske, družbene in osebne blaginje. Zaradi tega človeški kapital oz. znanje ni lahko prenosljivo na druge. Adam in dr. (2005) so v socialnem kapitalu prepoznali katalizator, ki »spravlja« v obtok človeški, ekonomski in kulturni kapital in jih s strategijami rekonfiguracije in rekombinacije naredi učinkovitejše in dostopnejše za uporabo. Znanje oz. človeški kapital je namreč serija informacij, ki jih ima posameznik, kar pomeni, da znanja ne moremo dati nekomu na enak način, kot lahko damo neko fizično stvar, ampak mora prejemnik znanja sodelovati v (socialnem) procesu pridobivanja le-tega. Pri tem je poudarek na kakovosti in intenzivnosti medosebnih odnosov, prek katerih se prelivajo informacije, medsebojna pomoč in nove ideje, s čimer se znanje oz. človeški kapital ohranja ter kroži. Rončević (2003) ugotavlja, da se znanje ne shranjuje v »glave«, ampak v odnose, ki se razvijajo med akterji učnega procesa. Po njem se znanje shranjuje v »kognitivnem prostoru«, organizacije pa se razlikujejo po svoji zmožnosti za detektiranje in absorbiranje tega znanja. Za nas je relevantno, da Rončević (prav tam) kot elemente, ki pomembno vplivajo na proces učenja posameznika, izpostavlja bližino, zaupanje in solidarnost, ki so ključni elementi socialnega kapitala.

Človeški kapital se v večini primerov meri s stopnjo končane formalne izobrazbe. Vendar ta operacionalna definicija človeškega kapitala zanemara mnogostransko in heterogeno naravo človeškega učenja, ki se neprekinjeno odvija skozi celotno posameznikovo življenje. V tem smislu se danes govori o vseživljenjskem učenju posameznikov in posledično tudi o učeči se organizaciji. S pomočjo termina učeča se organizacija se pojasnjuje pojem kolektivne skupine, v kateri člani drug z drugim delijo svoje znanje,

norme in vrednote ter na tak način prispevajo k (ekonomsko) učinkovitemu delovanju organizacije. Obenem pa takšen tip organizacije posameznikom in skupinam zagotavlja široke možnosti sodelovanja pri odločanju in medsebojnem učenju. Z vidika tega prispevka je pomembno učenje, s pomočjo katerega posameznik pridobiva znanje, ki se ga nato uporabi v ekonomsko korist. Z investiranjem v znanje posameznikov na delovnem mestu se povečuje kakovost proizvodnje in uspeh podjetij, posledično pa tudi uspeh nacionalne ekonomije. Visoke stopnje znanja in veščin lahko pripomorejo tudi k lažji integraciji posameznikov v skupnosti in družbe, kar v določeni meri prispeva k njihovi ekonomski uspešnosti. To se potrjuje tudi v empiričnih raziskavah, ki sta jih izvedla Florida in Youl Lee (2001). Avtorja sta med drugim prišla do ugotovitve, da strpnost oz. sprejemanje družbeno-kulturne raznovrstnosti odpravlja ovire pri vstopu človeškega kapitala v to skupnost in s tem posledično povečuje bazen novih potencialnih idej ter pospešuje izmenjave informacij in znanja med njenimi pripadniki.

4.2 Način vplivanja socialnega kapitala na uspešnost transferja znanja

Socialni kapital je zakoreninjen v družbenih odnosih oz. povezavah med ljudmi in skupinami. Če to apliciramo na polje današnje ekonomije, lahko rečemo, da bi z namenom ustvarjanja novih, boljših izdelkov oz. storitev podjetje moralo vedno znova kombinirati nove in obstoječe vire z novimi znanji. Pri tem igra poleg človeškega in finančnega kapitala ključno vlogo socialni kapital, saj vpliva na izmenjavo in kombinacijo virov v organizaciji, obenem pa ima tudi pomemben vpliv na način ustvarjanja in (poraz)delitve znanja.

Glavne komponente socialnega kapitala, ki nas na tem mestu zanimajo, so: zaupanje, norme recipročnosti in socialno omrežje. Te komponente sta Nahapietova in Ghosalova (1998) razširili v naslednje dimenzije socialnega kapitala:⁸ strukturno, relacijsko in spoznavno. *Strukturno dimenzijo* sta avtorici opredelili kot omrežje odnosov, ki povezuje posameznike in jim pomaga iskati kooperante, *relacijska dimenzija* zajema občutek zaupanja, ki ga imajo posamezniki do drugih, *kognitivna dimenzija* pa se nanaša na povezujoče sile, kot so npr. skupno razumevanje, skupni interesi ali skupne težave.

V nadaljevanju bodo te dimenzije socialnega kapitala podrobneje predstavljene z vidika transferja znanja, pri čemer se bomo v določeni meri sklicevali tudi na preliminarne povzetke prvih rezultatov raziskave *Transfer znanja in socialni kapital*, ki jo v letu 2007 izvajamo v Centru za teoretsko sociologijo na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani.⁹

8. Četudi gre za analitično ločitev posameznih dimenzij socialnega kapitala, avtorici poudarjata, da je večina značilnosti dimenzij medsebojno povezanih.

9. Glavni namen raziskave je analiza transferja znanja v slovenskih visokotehnoloških podjetjih, in sicer med podjetji in njihovimi poslovnimi partnerji ter med podjetji in akademskimi institucijami. Pri tem nas zanima predvsem, v kolikšni meri so podjetja pripravljena izkoriščati potencial, ki ga v komunikaciji ponujajo nove IKT. Vzorec visokotehnoloških podjetij smo določili s pomočjo svetovnega spleta, kjer smo poiskali primerna podjetja, ki se ukvarjajo z eno izmed naslednjih dejavnosti: elektronika, računalništvo ali telekomunikacije. Nato smo predstavnike vsakega podjetja iz vzorca po telefonu prosili za sodelovanje. V sodelovanje so

4.3 Strukturna dimenzija socialnega kapitala

Strukturna dimenzija socialnega kapitala se nanaša na neosebni vzorec vezi med posamezniki oz. predstavlja nekakšen »hardware« socialnih omrežij (Adam in Rončević 2003). Z vidika teme, s katero se ukvarjamo, je ta dimenzija relevantna, ker pojasnjuje načine, s katerimi posamezniki vzpostavljajo dostop do različnih virov (iz)menjave znanja.

Najpomembnejša inovacija na področju novih IKT je nedvomno internet, ki omogoča več različnih storitev (svetovni splet, elektronska pošta, klepetalnice, forumi ipd.). Vrsta avtorjev, ki se ukvarja s preučevanjem interneta in njegovih vplivov na družbo, izpostavlja predvsem nehierarhično strukturo tega omrežja, ki posameznikom iz različnih družbenih položajev in ozadij omogoča, da vstopajo v medsebojne odnose kot enakovredni partnerji. Gledano s tega zornega kota, so storitve interneta učinkovita družbena tehnologija. Pozitivne razsežnosti njegove uporabe se pojavljajo v dveh oblikah, s pomočjo katerih se v družbi manifestira tudi socialni kapital:

- potencialna neomejenost medosebnih interakcij in izmenjave informacij oz. znanja ter
- nehierarhična logika družbenega delovanja.

S tega vidika uporaba novih IKT v medsebojno povezovanje znanosti in širše družbe prinaša pomembne spremembe, kot so nove oblike fleksibilnosti, osvajanje novih znanj in spretnosti, učinkovita infrastruktura ter nenehen tehnološki razvoj.

Dejstvo je, da je družba v pogojih postmoderne (Harvey 1995) v precejšnji meri pogojena z uporabo novih IKT, ki posameznikom omogočajo časovno-teritorialno neodvisno izmenjavo znanja. Brez uporabe IKT ni mogoče uspešno delovati niti v akademskem niti v poslovnem svetu. Vendar kljub temu fizični prostor še vedno ostaja izredno pomemben, kar v svoji analizi vloge socialnega kapitala pri spodbujanju ekonomskega razvoja izpostavlja tudi Rončević (2003). Avtor izhaja iz tega, da kooperacija predpostavlja določeno bližino; tako geografsko kot tudi socialno in kulturno. Po drugi strani pa tuji (Wellman 2001) in domači (Trček 2003) avtorji, ki se ukvarjajo s preučevanjem virtualnih skupnosti kot družbenih skupnosti, opozarjajo na dejstvo, da družbene skupnosti niso več nujno tesno povezane solidarnostne skupine posameznikov, ki so si tudi teritorialno blizu, temveč gre lahko tudi za omrežja prijateljev, ki ne živijo teritorialno si blizu.

Zgornje ugotovitve potrjujejo tudi nekateri izmed rezultatov raziskave, ki jo je opravil Kozmus (2004). Avtor razpravlja o znanosti kot virtualnem kolaboratoriju, ki naj bi bil nova oblika sodelovanja med akterji akademske sfere, med upravljavskimi akterji znanstvene sfere (država) in akterji iz gospodarstva. Kozmus (prav tam) je empirično preučil praktično vlogo informacijskega sistema znanosti in uporabo novih IKT med slovenskimi raziskovalci. Za nas so pomembne predvsem naslednje ugotovitve (Kozmus 2004):

privolili v 20 podjetjih, ki smo jim nato po elektronski pošti poslali polstrukturirani anketni vprašalnik z navodili za izpolnjevanje. Anketiranje smo izvajali v obdobju od 1. 3. do 20. 4. 2007. V tem obdobju smo dobili vrnjenih 10 (50 %) izpolnjenih vprašalnikov.

1. Na nivoju sodelovanja *znanost – znanost* večina (62 %) intervjuvanih ugotavlja, da podatke in znanja, ki jih imajo drugi inštituti, pretežno pridobivajo prek elektronske pošte (92 %) in videokonferenc (32 %), s pomočjo uporabe novih IKT pa se zaradi časovno-teritorialne nerelevantnosti krepi tudi mednarodno sodelovanje.
2. Na ravni sodelovanja *znanost – gospodarstvo* zaenkrat obstaja zgolj komuniciranje v klasični obliki (telefon, telefaks in sestanki), pomembna pa je tudi ugotovitev, da kar 88 % vseh intervjuvancev poudarja, da se odnosi med inštituti in gospodarstvom še vedno sklepajo na osnovi osebnih stikov.

Ugotovitev, da pri posredovanju relevantnih informacij med zaposlenimi večina podjetij še vedno prisega na osebni stik, potrjujejo tudi preliminarni podatki raziskave Transfer znanja in socialni kapital. Vendar je ta prednost pred komunikacijskimi storitvami, ki jih omogočajo storitve interneta, zelo majhna. Na vprašanje »Katero izmed naštetih sredstev za posredovanje relevantnih informacij med zaposlenimi v največji meri uporabljate v vašem podjetju?« so namreč v štirih podjetjih izbrali odgovor osebni stik, v dveh skupinske sestanke in v štirih intranet (elektronska pošta ipd.). Podobne rezultate smo dobili tudi pri vprašanju, v katerem smo anketirance prosili, naj razvrstijo svoje dnevno komuniciranje z zaposlenimi na deleže. Pokazalo se je, da komuniciranje prek telefona, ki je nekdaj imelo pomembno vlogo, zamenjuje komuniciranje s pomočjo novih IKT.

Iz prejetih anketnih odgovorov je razvidno, da je neposredno komuniciranje še vedno zelo pomembno, vendar se po drugi strani večja delež odgovorov, ki kažejo na pomembnost komuniciranja prek novih IKT. In sicer gre pri tem za nekakšno komplementarnost, kot jo je ubesedil eden izmed anketirancev: »Pri vsakdanjem delu je zaradi ažurnosti in pravilne interpretacije nenadomestljiv osebni stik, sicer pa pri posredovanju informacij, ki so dolgoročnega značaja (navodila, arhiviranje posredovanih podatkov), predstavlja komuniciranje s pomočjo interneta/računalnika primeren medij.«

Glede komuniciranja med podjetji in zunanjimi strokovnjaki oz. raziskovalnimi institucijami preliminarni podatki raziskave kažejo, da so stiki med njimi v večini primerov (6) osebni in zgolj manjšina (3) goji stike in komunicira prek storitev interneta, v enem primeru pa prek skupnih objav in nastopov na konferencah ali prek skupnih projektov. Skratka, v podjetjih se za hiter dostop do informacij in novega znanja, ustvarjanje novih stikov, (samo)predstavitev ter izmenjavo dokumentov večinoma uporablja internet.

Lahko sklenemo, da uporaba novih IKT v organizacijah pomembno prispeva k vzpostavljanju premostitvenega socialnega kapitala,¹⁰ saj ne omogoča prenosa vseh relevantnih oblik človeškega verbalnega in neverbalnega sporočanja, ki pomembno

10. Med raziskovalci socialnega kapitala se je uveljavilo razlikovanje med vezivnim (ang. bonding) in premostitvenim (ang. bridging) socialnim kapitalom. Vezivni socialni kapital temelji na gostem omrežju, obsega posamezno skupino in krepi posameznikovo identifikacijo s to skupino. Premostitveni socialni kapital pa temelji na redkih omrežjih in izkoriščanju strukturnih lukenj, kar pomeni, da se med seboj povezujejo fizično bolj oddaljeni posamezniki in skupine s podobnimi interesi.

vplivajo na vzpostavljanje medsebojnega zaupanja (vezivni socialni kapital) med akterji. »Poleg same izgube informacij pri komuniciranju so z njo /uporabo IKT, op. B. L./ povezane tudi nedvomne ovire za izgradnjo integrirane skupnosti v organizaciji, ki sicer izhaja iz neposrednih stikov iz oči v oči« (Makarovič 2003: 95).

4.4 Relacijska dimenzija socialnega kapitala

Relacijska dimenzija socialnega kapitala daje poudarek osebnim odnosom, ki vplivajo na vedenje posameznikov in izpolnjujejo njihove socialne motive, kot so: spoštovanje, prijateljstvo, zaupanje in zanesljivost. Primerno raziskovalno vprašanje, s pomočjo katerega bi v kontekstu obravnavane teme lahko raziskali relacijsko dimenzijo socialnega kapitala, bi se glasilo: »Za katero strategijo se bo odločil posameznik oz. na koga se bo obrnil, da bo prišel do določenega znanja?«

Na to vprašanje sta s študijo primera na vzorcu forenzikov v ZDA poskušala odgovoriti Binz - Scharf in Lazer (2006). Razlogi za izbor forenzikov so bili naslednji: gre za skupnost, ki (1) intenzivno uporablja znanje, (2) je geografsko razpršena in (3) njeni člani so zaradi kompleksnosti in nenehnega tehnološkega razvoja odvisni od deljenja medsebojnih izkušenj ter stalnega izobraževanja.

Avtorja sta se raziskovanja lotila na sledečih predpostavkah:

- strategije pridobivanja znanja so od posameznika do posameznika različne – nekateri forenziki najprej stopijo v stik s kolegi, drugi z zaupniki;
- zaporedje, ki pripelje do vira znanja, je odvisno od problema, kot tudi od posameznikove osebnosti;
- posamezniki ponavadi najprej posežejo po viru znanja izven svoje organizacije, bodisi zaradi tega, ker verjamejo, da zahtevano znanje v njihovi lastni organizacije ni na voljo, bodisi zaradi strahu pred izpostavljanjem.

V vzorec raziskave Binz - Scharfa in Lazerja (2006) je bilo zajetih 50 posameznikov (iz vsake zvezne države po eden, ki je odgovoren za podatkovno bazo DNK). S 13 posamezniki sta opravila intervjuje, ki so obsegali naslednje teme: opis dela in delovnega okolja, opis znanja, zahtevanega za delovno mesto, viri znanja in vključenost v skupnost.

Rezultati njune raziskave so med drugim pokazali, da: (1) posamezniki iščejo znanje, ki ga potrebujejo po načelu najnižjih stroškov, (2) posamezniki raje iščejo informacije pri prijateljih kot pa pri tistih, ki so zanje pristojni (3) strah pred razkritjem nevednosti spodbuja iskanje znanja prek komunikacijskih vmesnikov (elektronska pošta, telefon ipd.).

V že omenjeni raziskavi Transfer znanja in socialni kapital smo glavne prenašalce znanja v podjetja in izven njih identificirali s pomočjo vprašanja: »Kdo je v vašem podjetju najpomembnejši 'prenašalec znanja'?« Rezultati kažejo, da so glavni prenašalci znanja domači strokovnjaki oz. raziskovalci, sledijo jim storitve interneta ter seminarji in izobraževanja v tujini. Treba je omeniti tudi neformalna druženja vodilnih oseb (anketirancev) na dogodkih, povezanih z njihovo službo. Tovrstna druženja so

pomemben dejavnik tako pri ustvarjanju in izkoriščanju socialnega kapitala kot tudi v procesu transferja znanja. Rezultati naše ankete so pokazali, da se vodilne osebe na tovrstnih srečanjih največ družijo z raziskovalci, ki delujejo na področjih, s katerimi se ukvarjajo v njihovih podjetjih, na drugem mestu so gospodarstveniki.

Podobno lahko na podlagi dobljenih anketnih rezultatov rečemo tudi za izkušnje, ki jih imajo anketiranci s sodelovanjem in prenosom znanja z domačimi in tujimi akademiki ter raziskovalci, in sicer, da so v splošnem pozitivne. Večina jih namreč sodeluje z že »preverjenimi« partnerji. Sodelovanje poteka predvsem prek predavateljev, ki jih v podjetju dopolnilno zaposlijo na projektih, nekatera podjetja pa omogočajo študentom, da pri njih opravijo obvezno prakso in nato tudi raziskovalni del diplomskega dela.

Strategije, ki se jih poslužujejo posamezniki z namenom, da bi prišli do določenega znanja, so torej odvisne od njih in od problemov, ki jih želijo rešiti. Za rešitev določenega problema posamezniki ponavadi posežejo po viru znanja izven svoje organizacije, bodisi ker jih je strah izpostavljanja zaradi lastne nevednosti bodisi zaradi tega, ker želeno znanje v organizaciji ni na voljo. Na podlagi naše anketne raziskave lahko sklepamo, da je za zaposlene v podjetjih, ki bi radi prišli do določenega znanja, v splošnem pomembno predvsem zaupanje do vira znanja.

4.5 Spoznavna dimenzija socialnega kapitala

Spoznavna dimenzija socialnega kapitala obsega vire, ki omogočajo skupne predstave, razlage in sisteme pomenov določene skupnosti (poudarek je predvsem na skupnem jeziku).¹¹ Skupni jezik omogoča izmenjavo oz. prenos znanja, ideologij, vrednot, norm itd., zaradi tega ga lahko opredelimo kot enega izmed glavnih virov socialnega kapitala v določeni skupnosti. Po mnenju Areniuseve in Manterove (2004) v procesu ustvarjanja socialnega kapitala jezik igra dvojno vlogo: po eni strani je sredstvo za razlikovanje posameznikov in s tem merilo posameznikove pripadnosti določeni skupnosti, po drugi strani pa je skupni jezik sredstvo za ustvarjanje skupnega (družbenega) konteksta, ki je nujno potreben za družbeno menjavo med posamezniki, s tem pa je tudi vir socialnega kapitala.

V prispevku smo poudarili, da uspešen proces transferja znanja vsebuje medsebojno učenje in komuniciranje med akterji. Nujni pogoj za potek tovrstne interakcije je skupni jezik udeležencev in določena stopnja zavesti o skupni pripadnosti. Glede na to, da ima jezik v vzpostavljanju in ohranjanju družbenih odnosov pomembno vlogo, sta Nahapietova in Ghosalova (1998) izpostavili dva načina, s pomočjo katerih skupni jezik vpliva na izmenjavo znanja med posamezniki in skupinami:

- če je posameznikom jezik sporazumevanja skupen, se povečuje njihova sposobnost pridobivanja dostopa do drugih posameznikov, znanja in informacij;
- če posamezniki nimajo skupnega jezika sporazumevanja, se med njimi ohranjanje razdalja in možnosti dostopa do drugih posameznikov je veliko manjša.

11. S terminom skupni jezik mislimo tako na verbalno komuniciranje kot tudi na ostale oblike simbolnega komuniciranja, ki poteka prek novih IKT.

Iz tega izhaja, da morajo posamezniki imeti skupni prostor, kjer potekajo za njih pomembne interakcije, saj lahko zgolj tam gradijo skupni jezik in ustvarjajo socialni kapital. Obstoj skupnega jezika pa ni pomemben zgolj z vidika transferja znanja, ampak tudi z vidika integracije znanja. Tako je eden izmed anketirancev v raziskavi Transfer znanja in socialni kapital v zvezi s komuniciranjem pri vodenju projektov povedal naslednje: »Težave nastanejo pri vodenju projektov, kjer v projektni ekipi sodelujejo člani z različnimi poklici in stopnjo izobrazbe, ter zlasti v primerih, ko člani projektne skupine izhajajo iz različnih kulturnih okolij in ne govorijo istega jezika.«

Sklenemo lahko, da se pri procesu ustvarjanja skupnega jezika med posamezniki ustvarja tudi socialni kapital, ki med drugim pomembno prispeva k uspešnemu transferju znanja. »Posedovanje jezika v smislu sposobnosti uporabe določenih konceptov, oblik govora in znanja, kako pravilno igrati jezikovne igre, je za posameznika vir socialnega kapitala« (Areniuse in Mantero 2004: 8).

6 Sklep

V zadnjem času je v razpravah o družbi znanja koncept socialnega kapitala pritegnil veliko pozornosti. Obravnava se ga kot pomemben sociokulturni dejavnik razvoja (Adam in dr. 2005), ki ne vpliva zgolj na uspešnost posameznika, ampak tudi na ekonomski razvoj družbe. Glede na to, da so jedro nove ekonomije znanje in inovacijske kapacitete človeškega kapitala (ki sta tudi ključna vira prednosti pri ekonomskem tekmovalstvu med državami, industrijami, podjetji itd.), je pri nadaljnjem razvoju družb, še posebej pa pri strategijah transferja znanja iz univerzitetnih okolij v gospodarska treba posvetiti večjo pozornost posameznim komponentam oz. dimenzijam socialnega kapitala. Pri tem se je treba zavedati, da izkušnje določene družbe (t. i. primeri dobrih praks) ne morejo biti preprosto prenesene iz okolja, v katerem so se izkazale kot učinkovite, v drugo okolje in tam proizvesti enakih (uspešnih) učinkov, ampak je treba zanje poiskati sociokulturno primeren ekvivalent.

V današnji družbi je znanje lahko pridobljeno hitreje kot kdajkoli prej v zgodovini in prenaša se hitreje kot katerikoli drug proizvodni dejavnik. Transfer znanja je v Sloveniji še dokaj neizkoriščen potencial sociokulturnega razvoja. Predstavljene raziskave namreč kažejo nizko stopnjo sodelovanja med univerzo, vlado in gospodarstvom – lahko bi torej rekli, da smo še vedno ujeti v kletko stare (fordistične) ekonomije. Po eni strani proizvajalci znanja oz. univerze v večini primerov nimajo razvitih strategij trženja znanja, ki ga razvijajo, na drugi strani pa »lahko le ponovimo že znane ugotovitve, da se državne institucije (vlada, parlament itd.), ko gre za vprašanje prenosa znanstvenih spoznanj, še vedno obnašajo precej neodgovorno« (Mali in Kozmus 2001: 430). Z vidika uspešnega transferja znanja je torej nujen odločen premik proti povečanju usklajenega in sinergijskega sodelovanja med vsemi tremi sistemskimi deli družbe, pri čemer ne smemo zanemariti socialnega kapitala posameznikov in organizacij. Z uvedbo take prakse se bo Slovenija lahko uspešno razvijala tako v kulturnem kot tudi v ekonomskem smislu in bo postala bolj konkurenčna ostalim družbam znanja.

Literatura

- Acs, Zoltan, de Groot, Henry, in in Nijkamp, Peter (ur.) (2002): The Emergence of the Knowledge Economy: A Regional Perspective. Berlin: Springer-Verlag.
- Adam, Frane, in Rončević, Borut (2003): Socialni kapital: opredelitve in raziskovalne strategije. V M. Makarovič, (ur.): Socialni kapital v Sloveniji: 5–32. Ljubljana: Sophia.
- Adam, Frane, in dr. (2005): The Challenges of Sustained Development: The Role of Socio-Cultural Factors in East-Central Europe. New York: Central European University Press.
- Arenius, Pia, in Mantere, Saku (2004): Language of Strategy in the Creation of Social Capital: Paper No. 2004/1. Helsinki University of Technology. Working Dostopno prek: http://www.tuta.hut.fi/library/working_paper/pdf/Arenius_Mantere_2004.pdf (15. 6. 2006).
- Bertoncelj, Marjanca: zasebna elektronska pošta avtorju (8. 8. 2007).
- Binz - Scharf, Christina, in Lazer, David (2006): Searching for Answers: Knowledge Sourcing Strategies: Paper prepared for presentation at the Annual Meeting of the Academy of Management, August 11–16, Atlanta, GA. Dostopno prek: http://www.iq.harvard.edu/blog/netgov/BinzScharf_Lazer_AoM2006.pdf (24. 8. 2006).
- Castells, Manuel (2001): The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society. Oxford: Oxford University Press.
- Coleman, James (1988): Social Capital in the Creation of Human Capital. American Journal of Sociology, 94: 95–121.
- DeVol, Ross (1999): America's High-tech Economy: Growth, Development and Risks for Metropolitan Areas. Milken Institute, July, 13. Dostopno prek: www.milkeninstitute.org/pdf/ross_report.pdf (9. 10. 2003).
- Etzkowitz, Henry, in Leydesdorff, Loet (1997): Universities in the Global Economy: The Triple Helix of University, Industry, Government Relations. London: Cassell Academic Publishers.
- Florida, Richard (2002): The Rise of Creative Class, and How It's Transforming Work, Leisure, Community & Everyday Life. New York: Basic Books.
- Florida, Richard, in Youl, Lee, Sam (2001): Innovation, Human Capital And Diversity. Carnegie Mellon University. Dostopno prek: <http://www.heinz.cmu.edu/~florida/pages/> (12. 9. 2003).
- Field, John (2003): Social Capital. London: Routledge.
- Fischer, Gergard, Scharff, Eric, in Ye, Yunwen (2004): Fostering Social Creativity by Increasing Social Capital. V M. Huysman in V. Wulf (ur.): Social Capital and Information Technology: 355–399. Cambridge: The MIT Press.
- Gunnar, Eliasson (2004): Ignorant Actors in the Resource Rich World of the Knowledge Based Economy. Dostopno prek: http://www.ratio.se/pdf/wp/ge_ignorant.pdf (2. 3. 2006).
- Hall, Peter (1999): Cities in Civilization: Culture, Innovation and Urban Order. London: Phoenix.
- Harvey, David (1995): The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Massachusetts: Blackwell.
- Ilič, Branko (2006): Pomen patentov v družbi znanja: socioekonomske implikacije za podjetja in družbo. Teorija in praksa, 43 (3–4): 507–520.
- Ješovnik, Peter, in Ferline, Maja (2003): EU on the Way to Knowledge Society. V E. Žižmond (ur.): Knowledge society – Challenges to Management: Globalisation, Regionalism and EU Enlargement Process: 15–32. Koper: Fakulteta za management.

- Kanjus Mrčela, Aleksandra, in Ignjatović, Miroljub (2006): Družbena umeščenost in izzivi družbe znanja v EU. *Teorija in praksa*, 43 (3–4): 459–477.
- Kotkin, Joel, in DeVol, Ross (13. 2. 2001): Knowledge-Value Cities in the Digital Age. Milken Institute. Dostopno prek: www.milkeninstitute.org/pdf/kvdc.pdf (27. 7. 2003).
- Kovač, Miran, in Urbančič, Tanja (2003): Forms of Cooperation Between Higher Education Institutions and their Business Environment. V E. Žižmond (ur.): *Knowledge society – Challenges to Management: Globalisation, Regionalism and EU Enlargement Process*: 115–132. Koper: Fakulteta za management.
- Kozmus, Davor (2004): Razumevanje skupnosti v kiberprostoru: znanost kot virtualni kolaboratorij. Doktorska disertacija. Ljubljana: FDV.
- Lenarčič, Blaž (2006): Razvoj primorske regije v kontekstu nove ekonomije: Sociološka analiza trajnostnih ekonomsko-prostorskih razvojnih perspektiv. *Annales*, 16 (2): 391–402.
- Mali, Franc, in dr. (2004): Mehanizmi in ukrepi za prenos znanja iz akademske in raziskovalne sfere v luči novih inovacijskih paradig (Stanje in trendi razvoja v Sloveniji glede na razvite države Evropske Unije). Zaključno vsebinsko poročilo o rezultatih opravljenega raziskovalnega dela na projektu ciljnega raziskovalnega programa. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.
- Mali, Franc (2002): Sodelovanje med akademsko raziskovalno sfero in industrijo kot dejavnik družbenega in ekonomskega razvoja. *Teorija in praksa*, 39 (3): 305–320.
- Mali, Franc (2000): Obstacles in Developing University, Government and Industry Links: The Case of Slovenia. *Science Studies*, 13 (1): 31–49.
- Mali, Franc (1997): Raziskovalno-razvojna politika in transfer akademskega znanja v industrijo. V F. Adam, in D. Podmenik (ur.): *Razvojna in intervencijska vloga države – nekaj konceptualnih izhodišč in preliminarne analize*: 65–75. Ljubljana: FDV.
- Mali, Franc, in Kozmus, Davor (2001): Slovenski znanstveniki o uporabi znanstvenih spoznanj in mednarodnem znanstvenem sodelovanju. *Teorija in praksa*, 38 (3): 423–493.
- Makarovič, Matej (2003): Socialni kapital v organizacijah. V M. Makarovič (ur.): *Socialni kapital v Sloveniji*: 80–104. Ljubljana: Sophia.
- Miklavič, Mitja, in dr. (2006): Delodajalci v bolonjskem procesu. Ljubljana: ŠOU.
- Nahapiet, Janine, in Ghoshal, Sumantra (1998): *Social Capital, Intellectual Capital, and the Organizational Advantage*. *Academy of Management Review*, 23 (2): 242–266.
- Polanyi, Michael (1966): *The Tacit Dimension*. Doubleday & Co.
- Rončević, Borut (2003): Socialni kapital in razvojne koalicije. V M. Makarovič (ur.): *Socialni kapital v Sloveniji*: 105–147. Ljubljana: Sophia.
- Stossel, Peter (1996): ETH Zurich and its Interactions with the Industry. V S. Pejovnik in M. Komac (ur.): *Forum Bled: Transfer of Knowledge: Academia – Technology – Industry – Quality of life*: 52–58. Bled.
- Trček, Franc (2003): Problem informacijske (ne)dostopnosti. Ljubljana: FDV, Center za prostorsko sociologijo.
- Wellman, Barry (2001): The Persistence and Transformation of Community: From Neighbourhood Groups to Social Networks. Report to the Law Commission of Canada. Wellman Associates. Dostopno prek: <http://www.chass.utoronto.ca/~wellman/publications/lawcomm/lawcomm7.PDF> (9. 10. 2006).
- OECD Science, Technology and Industry Scoreboard (2005). OECD Publishing.

Handbook of Knowledge Society Foresight. European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions. Dostopno prek: <http://www.eurofound.europa.eu/pubdocs/2003/50/en/1/ef0350en.pdf> (23. 6. 2006).

Predlog Resolucije o nacionalnem raziskovalnem in razvojnem programu za obdobje 2006–2010 (2005). Dostopno prek: http://www.mvzt.gov.si/fileadmin/mvzt.gov.si/pageuploads/doc/NRRP_2006-2010/NRRP2006.pdf (11. 8. 2006).

Naslov avtorja:

asist. mag. Blaž Lenarčič

Univerza na Primorskem

Znanstveno-raziskovalno središče Koper

Garibaldijeva 1

6000 Koper

Tel.: 05 663 77 00

blaz.lenarcic@zrs.upr.si

RECENZIJE KNJIG

uredila Dejan Jontes in Lucija Mulej

Marija Zidar

Frank Schirrmacher: Zarota metuzalemov. Ljubljana: Vale-Novak, 2007. 210 strani (ISBN 978-961-6221-97-9), 16,90 evrov

Prevod Alfred Leskovec

Leta 2004 objavljena »rešitev svetovnega problema« (tako naslovnica slovenskega prevoda) nemškega publicista, esejista in novinarja Franka Schirrmacherja je doživela odmev, kakršnega klasične družboslovne razprave o sorodnih temah ne doživijo pogosto. Prevedena je bila v 14 jezikov. Samo v Nemčiji je bilo prodanih več kot milijon izvodov *Zarota metuzalemov*, ki je tam sprožila izredno odmevno javno razpravo o starosti in staranju. Schirrmacher, urednik pri konservativnem nemškem časniku *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, je na nemški javni »dnevni red« v preteklosti že postavil teme od genskega inženiringa do upadanja rodnosti v Nemčiji in Evropi; ameriški tednik *Newsweek* ga je označil za »enega vodilnih intelektualcev«.

V Zaroti metuzalemov, razdeljeni v štiri dele (Starajoča se družba, Zarota, Poslanstvo in Prevrednotenje), se Schirrmacher ukvarja z analizo posledic staranja sodobne družbe kot rezultatom nizke rodnosti, ki jo sklene s pozivom k »vstaji starostnikov«. V prvem delu predstavlja demografske podatke za Nemčijo, ki jih primerja s svetovnimi (starostna struktura se spreminja v vse manjši delež mladih in vse večji delež starejših), in jih pozneje poveže v huntingtonovsko postmarksistično teorijo o neizogibnem »spopadu generacij«. Teh prvih 60 strani je še najbolj podatkovno polnih in analitičnih, v vseh naslednjih poglavjih pa Schirrmacher niha med atraktivno-pronieljivimi ter pompozno-nabrekli opisi kulta mladosti in pozivom generaciji, ki se bo kmalu soočila s starostjo ter katere »edino življenjsko poslanstvo« (147) je, da se postara. Čeprav Schirrmacher priznava dejstvo, da ZDA s svojo visoko rodnostjo nimajo za moderne družbe značilne demografije, se njegova analiza in poziv vseeno opirata predvsem na t. i. baby boom ameriške povojne generacije. Analizo posledic staranja babyboomerjev Schirrmacher preslikava prvenstveno na nemško družbo in se občasno dotika tudi »neenakomerno ogrožene stare Evrope« (69). Prvi letnik babyboomerjev (1964) se bo po njegovih napovedih začel upokojevati že čez tri leta, proces, ki bo »povzročil pravi vihar« (69), pa naj bi trajal najmanj do leta 2029. Družbeni šok bo po Schirrmacherju nastopil ne le zaradi preproste številčnosti te generacije, pač pa ker se bodo upokojevali »ljudje, ki so spremenili ves svet in mu vtisnili svojo podobo«. Babyboomerji so namreč, pravi avtor, navajeni spreminjati svet: niso samo jedli, se oblačili, se poročali, uporabljali računalnikov, hodili v službo ipd., pač pa so spremenili industrijske sektorje, finančne trge, tehnologije, delovna mesta ter seveda seksualne prakse in spolne vloge.

Problem Schirrmacherjeve analize ni v njeni »očitni pomanjkljivosti«: torej v tem, da gre za publicistično delo nestrokovnjaka. Nasprotno, publicistične lastnosti dela so pogosto ravno njegove odlike. Čeprav zna biti s svojim hrupnim ponavljanjem podobnih misli na različne načine *ad nauseam* nadležen celo za splošnega bralca, je tudi učinkovit. Tudi s tem, da je temo spravil v nemško javno razpravo namesto zgolj v strokovne revije, seveda ni nič narobe. Prav tako nista največji problem sklepanje na podlagi z vseh vetrov nabranih virov in statističnih podatkov, od primerov iz popularne kulture do podatkov statističnih inštitutov, ter občasno (tudi načrtno) pretiravanje v barvitem izražanju. Vse to lahko včasih zasledimo tudi pri temeljnih analitičnih problemov sodobne družbe, od Ulricha Becka do Zygmunta Baumana, sploh pa recimo pri Anthonyju Giddensu.

Problem je v Schirrmacherjevih povsem nelogičnih in nekonsistentnih temeljnih sklepih. Delo je logično nekonsistentno že pri analizi posledic staranja in upokojevanja babyboomerjev. Schirrmacher trdi, da bodo povojni babyboomerji povzročili družbeni zlom ravno zato, ker so v nasprotju s skromnostjo svojih staršev in starih staršev navajeni zase zahtevati zelo velike

privilegije – in jih bodo zato pričakovali tudi v starosti kljub usahljim javnim blagajnam in izpraznjenim pokojninskim skladom. Obenem pa je njegov apel k uporabi proti gerontofobiji, obsedenosti z mladostjo in pripravi na skorajšnji spopad generacij namenjen prav babyboomerjem. Čemu to neutrudno pozivanje skozi vso knjigo, če meni, da bo prav ta generacija samodejno terjala privilegije, ki jim jih družba ne bo mogla uresničiti?

Problematično je tudi Schirmmacherjevo opiranje na biologiistične predpostavke in »jezik živalskega kraljestva« (85). Trdi, da gre pri uporabi mladih proti starim za naravni red stvari in nekaj »prastarega«; novo je le to, da družbe nikoli prej niso imele toliko starih ljudi. Problem seveda niso biologiistične predpostavke same po sebi, pač pa zopet površnost in nekonsistentnost njihove izpeljave, saj Schirmmacher poljubno preskakuje v družbenokonstruktivistično perspektivo s predlogoma, da mora družba prevrednotiti staranje in razviti drugačno, vzpodbudnejšo izkušnjo staranja. Družba starih ljudem vsiljuje »napačne normativne predstave o starosti« (172), pravi avtor, zato si morajo izgraditi samozavest.

»Živeti moramo dolgo in biti pri tem neomajno samozavestni,« (47) opogumlja avtor. Prvo bo po napovedih brez posebnega truda doletelo večino, toda kako kako natančno naj bi si »metuzalemi« to samozavest izgradili? Schirmmacher na to ključno vprašanje nikjer ne odgovori. Svojo temeljno misel, namreč da so stari ljudje lahko družbeno produktivni in zanimivi tudi za trg dela, ki bi jo tu moral najbolj resno razdelati, utemeljuje zgolj z anekdotičnimi primeri in zato izziven povsem naivno. Prav generacija baby boom je s svojo golo množičnostjo in kupno močjo namreč povzročila sedanjo družbeno fiksacijo na mladost in obsedenost z njo. Toda v starosti ji bo preostala le množičnost. Ne pa tudi kupna moč, ki bi bila nujna za »prevrednotenje vrednot«. V sodobnih družbah se obenem nista radikalno spremenila samo delavnik in trg dela, pač pa vsebina produkcije. Inovativnost, inventivnost, nenehna proizvodnja novih idej, stalno prilagajanje na nove razmere namesto kopičenja ter analize starega znanja in podatkov ... so razmere, v katerih najbolje uspevajo izrazito mladi ljudje, kar danes v vse več poklicih povzroča postopno odrivanje na rob družbe že pri 35 letih (slednje ugotavlja tudi Schirmmacher). Tudi akumulirano socialno znanje starih ljudi v dobi fluidnih identitet in individualiziranih biografij tragično izgubi vrednost.

V svoji recenziji v reviji Foreign Policy (1. 11. 2004) je nemški sociolog Ulrich Beck opozoril še na en temeljni problem knjige: Schirmmacher iz staranja napravi pretežno domači problem in zanj išče specifično nemške rešitve. Čeprav tudi Beck ostaja precej osredotočen na domačo državo (trdi, da je starajoča se Nemčija problem vse Evrope, ki lahko ogrozi evropski projekt in da je Bruselj na to že pozoren), pa vseeno priznava, da sta staranje in ohromljeni pokojninski sistem vseevropska problema, in da lahko kmalu spravita na kolena vso Evropo, če se bomo z njima ukvarjali le nacionalno. Beck rešitev vidi v kulturni raznolikosti, ki bi jo nekdanje nacionalne države morale vtakati v svojo samorazumevanje. O tem Schirmmacher ne razmišlja preveč, zato je tudi slep za zamisel, da je priseljevanje povsem realna rešitev demografskih problemov evropske celine, trdi Beck. Tega, zakaj Schirmmacherju ne uspe resneje razmišljati v to smer, bralec res ne razume, kadar naleti na njegove prebliske, kakršen je naslednji: »Integracijska naloga, ki čaka današnje generacije, je izjemna: integrirati bodo morale množico bržkone pretežno muslimanskih priseljencev, naše otroke bodo morale zaradi velike večine starejših prepričati, naj ne zapuščajo svoje dežele, hkrati pa bodo morale prihodnje mlade matere vključevati v svet življenja in dela. /.../ /P/oleg omenjenega /nam mora/ tudi uspeti, da vsakoletnih najmanj 200.000 priseljencev zavežemo zahodnim vrednotam, našemu jeziku in ozaveščenemu zahodnemu patriotizmu« (50).

Vendar je tudi Beckovi kritiki mogoče očitati podobno, kar sam očita Schirmmacherju: pretvarja se, da se Evropa v globalnem svetu lahko obnaša kot otok, ki se bo demografsko uravnovesil s pretočnostjo svojih mej za priseljence. Po napovedih Samuela Huntingtona, ki si ga je Schirmmacher preslikal za svoje potrebe, se bo delež mladih samo v številnih muslimanskih državah v naslednjih letih povečal na najmanj 20 odstotkov. Sprememba zgolj evropske politike

priseljavanja, čeprav nesporno nujna, bo zato vseeno daleč premalo za obstoj Evrope. Zarota metuzalemov tako učinkuje kot knjiga za samopomoč: ko sprva evforičen bralec ugotovi, da so prijetno božajoči napotki za dobro življenje neuporabni, ga popade groza. Knjiga mu je kljub svoji površnosti njegov problem namreč zelo pronicljivo – predvsem pa prepričljivo – naslikala in diagnosticirala.

Andreja Vezovnik

Karmen Erjavec in Melita Poler Kovačič: Kritična diskurzivna analiza novinarskih prispevkov. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2007. 169 strani (ISBN 978-961-235-266-0), 20 evrov

Učbenik *Kritična diskurzivna analiza novinarskih prispevkov* je nastal v soavtorstvu Karmen Erjavec in Melite Poler Kovačič. Gre za izdelek, ki želi študentom v slovenskem jeziku približati že uveljavljeni pristop kritične obravnave diskurzov, ki ga razvijata predvsem Norman Fairclough in Teun van Dijk. Učbenik, v katerem se na koncu poglavij zvrstijo tudi vaje za utrjevanje znanja, se deli na štiri osnovne sklope. Prvi trije so delo K. Erjavec, zadnjega je napisala M. Poler Kovačič. Medtem ko se prva avtorica ukvarja predvsem s kritično diskurzivno analizo (KDA), se druga posveti novinarstvu kot profesionalni praksi. Pri tem je moteče, da prispevka avtoric delujeta preveč ločeno in med seboj nista smiselno povezana ali navezana. Ker je delo z več zornih kotov izjemno problematično, je najbolje, da zaradi sistematičnosti kritike sledimo sosledju sklopov in poglavij, vendar želimo še prej podati nekaj splošnih komentarjev.

Delo je problematično v vsebinskem, teoretskem, slogovnem, lektorskem in še marsikaterem pogledu. V vsebinskem smislu v učbeniku v nasprotju z zahtevami tovrstne literature mrgoli ohlapnih in nejasnih opredelitev ter pojmov. Predvsem je zaskrbljujoč njegov prvi del, ki ga je napisala K. Erjavec. V njem se avtorica površno in nepremišljeno spopada z zelo zahtevnim teoretskim aparatom. Temu primerno neustrezno razmejuje in razlaga posamezne koncepte (tekst/diskurz/jezik, ideologija/diskurz/hegemonija itd.), pomanjkljivo se sklicuje na temeljno literaturo, snov podaja površno, mestoma pa celo napačno interpretira izvirnik. V celoti gledano, prvega dela učbenika zaradi stavčne oblike, sloga, napačno prevedenih pojmov (moč namesto oblast ipd.) in številnih »tiskarskih škrtov« ne moremo obravnavati niti kot solidnega prevoda Normana Fairclougha in monografije Johna E. Richardsona, ki sta v tem delu skorajda edina vira. Druga avtorica je pri tem nekoliko doslednejša, vendar smo tudi večino tega dela že lahko prebrali v avtoričinih doslej objavljenih člankih in monografijah. Avtorici posledično z učbenikom ne prispevata veliko novega, temveč bolj ali manj suhoparno nizata citat za citatom oz. prevod za prevodom.

S prvo nejasnostjo se bralec sreča že pri prvem stavku uvoda. Avtorici zapišeta, da: »pričujoči učbenik /.../ predstavlja temelje kritične diskurzivne analize (KDA) novinarskega diskurza« (9), obenem pa naslov učbenika govori o analizi novinarskega prispevka. Kaj je torej diskurz in kaj prispevek ali tekst? Seveda pojma še zdaleč nista enakovredno zamenljiva. Diskurz po mnenju Fairclougha pomeni skupek teksta, diskurzivne in družbene prakse. Torej je novinarski prispevek, torej tekst, le ena izmed dimenzij diskurza. V zadanem okviru torej ne moremo govoriti o KDA novinarskega diskurza ali medijskega diskurza (26), ker gre za presplošno in preveč raznovrstno kategorijo. Medijski oz. novinarski diskurz namreč ni homogena kategorija, temveč gre za množico različnih diskurzov, ki so povezani z različnimi ideologijami. Ravno zato Fairclough razlikuje med diskurzom kot neštevnim samostalnikom in diskurzom kot števnim samostalnikom, čeprav ima tudi sam pri tem težave z operacionalizacijo razlike med konceptoma.

Podobne nejasnosti in napačne interpretacije so stalnica tudi v nadaljevanju. K. Erjavec se nabora in razlage teoretskih pojmov loti izjemno površno in pavšalno: brez referenc na temeljne avtorje, s slabim slovenjenjem, pri čemer pa uporabljeni pojmi in formulacije sploh niso razloženi. Na strani 37 tako npr. v navedku van Dijka omeni besedno zvezo »kognitivna hegemonija«, katere razlage nikjer ne zasledimo. Nejasni so tudi temeljni koncepti (npr. koncept reprezentacije), nedosledna je v opisu semiološke razlage znaka, pri diskurzu pa pogosto dobimo občutek, da pojem označuje kar vse po vrsti. Včasih je to lahko samo jezik, včasih družbena praksa ali tekst, spet drugič družbena vloga ali ideologija – diskurz je torej »talilni lonec« za različne koncepte, ki jih navadno srečamo v navezavi nanj.

Ustavimo se nekoliko pri poglavju Ideologija. K. Erjavec zapiše: »KDA sprejema splošno definicijo ideologije po van Dijk« . V zvezi s to trditvijo nastopita vsaj dve težavi. Prva je, da o KDA ne moremo govoriti kar tako na splošno. Lahko govorimo le o različnih pristopih h KDA. Gre za izjemno heterogeno množico pristopov, ki imajo sicer nekatere iste epistemološke smernice, vendar se med seboj pomembno razlikujejo, med drugim tudi na ravni pojmovanja ideologije. Van Dijkov pristop je v tem pogledu vsekakor največja posebnost med pristopi h KDA, saj avtor ideologijo razlaga le v odnosu do socialne kognicije. Tovrstni pogled ni lasten ostalim vidnejšim pripadnikom KDA – posebej pa ne Faircloughu, ki videnje ideologije povzema predvsem po Thompsonu in Larrainu. Napačno razumevanje pojmov ideologije in hegemonije pogosto privede do zamenjevanja obeh konceptov. K. Erjavec se zapiše tale nepridiprav: »Evropski marksist druge generacije, Antonio Gramsci, je na področju ideologije uvedel še en izraz – hegemonija« (22). Najprej se tu pojavi vprašanje, kaj naj bi bilo »področje ideologije«. Področje nedvomno ni prava beseda, saj je ideologija v tem smislu koncept, in ne področje. Poleg tega je seveda trditev kot taka nedosledna in tudi v nadaljevanju ostaja tako, saj avtorica pojmov ne razmeji na jasn način. Namesto da bi se pri razlagi držala Gramscijevih tekstov, v nadaljevanju pojme razlaga kar s pomočjo učbenikov Johna Fiska.

V drugem delu knjige je problemov še več. Povedi tipa »Tekstualna analiza proučuje, kako so strukturirane, kombinirane in razvrščene propozicije, ki jih razume kot trditve, kot najmanjši del, ki lahko denotira dejstva o določeni vsebini« (44) govorijo same zase. Velja pa izpostaviti problem načina sklicevanja na vire. Najprej je avtorici mogoče očitati nedoslednost pri navajanju strani. V učbeniku na strani 53 najdemo shemo, ki je v izvirniku (glej Richardson 2007) natisnjena na strani 47 in 48, avtorica pa navaja, da je na strani 49. Naslednje nedoslednosti so še hujše, saj je dobršen del učbenika napisan tako, da avtorica oz. avtorici navedeta vir v prvem odstavku poglavja, vendar se jima v nadaljevanju ne zdi več pomembno, da bi na naslednjih straneh bralca še kdaj opozorili na to, čigav tekst pravzaprav bere. Tako se nemalokrat zgodi, da mislimo, da beremo misel K. Erjavec ali M. Poler Kovačič, v bistvu pa beremo Richardsonova spoznanja. Težavno je tudi vprašanje sekundarnega avtorstva, saj tu in tam Richardson citira npr. Reisigla in Wodakovo, Fairclougha ali Blommaerta. V učbeniku se ti citati odražajo, kot da avtorici navajata neposredno izvirnik, se pravi namesto (Blommaert v Richardson 2007: 49) imamo kar »poenostavljeno različico« (Blommeart 2005: 11), za nameček pa je ime Jana Blommaerta še zatipkano.

Posebno pozornost recenzije velja nameniti še vajam in primerom, ki so namenjeni študentom za lažje razumevanje snovi. Primeri so pogosto neumestni in površni, poleg tega so večinoma vzeti iz tujine. Glede na vrsto literature, ki je namenjena slovenskim študentom, bi pričakovali predvsem slovenske primere, ki bi naredili obravnavano snov bolj predstavljivo. Navodila vaj so večkrat zelo nejasna in marsikdaj se bo študentu verjetno pripetilo, da ne bo vedel, kaj zahteva naloga. Vaja za razumevanje reprezentacije se npr. glasi »Kako mediji reprezentirajo prevladujoče družbene skupine?« ali »Kako mediji reprezentirajo uspešnost?« (14). Povsem legitimno se lahko vprašamo, ali je izbrana naloga sploh smiselna za osnovno razumevanje reprezentacije in ali ni morda zastavljena preveč enoznačno? Podobno je z ostalimi vajami. Vzemimo še vajo na strani 57. Navodilo se glasi: »Izberite si določeno osebo in jo poimenujte na različne načine.

Kakšne donotativne¹ (eksplicitne) in konotativne (implicitne) pomenе ustvarja to poimenovanje?« Vprašamo se lahko, kako naj študent razume denotacijo in konotacijo, ko pa Barthes v učbeniku ni niti omenjen. Menimo, da študent s pomočjo vaj ne more ustrezno razumeti, kako in zakaj uporabljati KDA.

Učbenik se konča brez zaključnega poglavja, kar do zadnjega ohranja vtis nedokončanega, površnega in nepremišljeno pripravljenega izdelka, zato se lahko upravičeno vprašamo, kako je mogoče, da takšen izdelek sploh pride v roke študentom. To pa je že vprašanje, ki ne zadeva več le avtoric, temveč tudi pristojno komisijo za učbenike ter recenzentske in druge postopke v procesu izdajanja učbenikov na Fakulteti za družbene vede.

Alem Maksuti

Marjan Smrke: Družbena mimikrija. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Knjižna zbirka Kult, 2007. 255 strani (ISBN 978-961-235-274-5), 20 evrov

Človek kot bitje z umom oziroma možnostjo mišljenja, dojemanja, učenja in včasih celo razumevanja s pomočjo informacij, ki jih dobiva iz okolja, oblikuje resnico, po kateri se obnaša oziroma živi njegov notranji jaz. Vsak posameznik, ki živi družbeno življenje, polno razcepov med videzom in resničnostjo, je prepuščen temu jazu, ki se v mešanici različnih (ne)resnic, ki jih imenujemo življenje, mora znajti in izpolniti končni cilj – ustvariti, opredeliti in ohraniti svojo eksistenco. Pogoji preživetja nas pogosto navajajo k temu, da se postavljamo oziroma opredeljujemo nasproti drugim. Privzemamo in spreminjamo (včasih tudi ustvarjamo) različne oblike lastne identifikacije, ki so v večini primerov reprodukcija že rečenega, vidnega, umeščenega v kontekst. Na tej točki se nam začnejo odpirati vprašanja, kaj je res in kaj ni oziroma kaj je resnično in kaj ne, kaj povzroča različno dojemanje »resnice« in naposled, kaj sploh je resnica. Vse to so vprašanja, ki so lahko srž mimikrije, ki jo je mogoče opredeliti kot oponašanje, kamuflažo, simulacijo, laž ali v osnovi kot nekaj, kar je »prikazano kot drugačno od resničnega«. Umeščanje mimikrije kot naravoslovnega pojma v družbeni oz. družboslovni kontekst je jedro dela *Družbena mimikrija* sociologa religije Marjana Smrketa.

Pri poskusu opredelitve mimikrije v znanosti (prvo poglavje knjige) avtor hodi po namišljeni meji med botaniko oziroma zoologijo na eni strani in družboslovjem na drugi. Namišljenost te meje je v dejstvu, da je ne moremo trdno (vidno) zarisati, saj je mimikrija v naravoslovju in prav tako v družboslovju odklon od prvotnega, »resničnega« stanja. Govorimo torej o pojavu, ki ima v različnih znanostih lahko različne opredelitve oziroma razsežnosti. Tudi v družboslovju, kjer Smrke mimikrijo opredeli kot človeško oziroma družbeno mimikrijo, je zelo težko priti do enotne opredelitve mimikrije in mimikretične dejavnosti. Zaradi tega poskuša avtor umestiti mimikrijo v nekaj izbranih ved (psihologija, filozofija, sociologija, politologija in ekonomija), v nadaljnji razlagi pa mu pri tem pomagajo štirje primeri, ki so v celotni knjigi temeljno orodje za razlago pojavov, povezanih s človeško oziroma družbeno mimikrijo.

Knjiga je v grobem razdeljena na štiri poglavja, ki so nekako pomešana, se prej dopolnjujejo (razen zadnjega), kot da bi bilo vsako od njih zaključena celota. V prvem in delu drugega poglavja so predstavljeni pojmi, ki so ključni za razumevanje opisanih situacij (primerov), v katerih je posameznik osnovni element družbe kot sistema, ki ga sestavljajo »misleče stvari« ali

1. Napaka je iz izvirnika.

po Descartesu substancializirane zavesti. Predstavljeni so osnovni pojmi, kot so mimik, model, operator, mimikretična akcija, mimikretični odnos, mimikretični model, mimikretični signal in mimikretični cilj. V drugem delu drugega poglavja je ponujena klasifikacija človeške oziroma družbene mimikrije, ki ima za cilj razčlenjevanje in nadgradnjo osnovnih pojmov, utemeljenih na primerih mimikretičnih pojavov. Kot osrednji in za radovednega bralca najzanimivejši del knjige nam avtor v nadaljevanju drugega poglavja predstavi področja človeške mimikrije, kjer so razloženi pojmi vpeti v različne življenjske situacije z različnih področij. Z bogatim slikovnim gradivom v vsakem poglavju knjige bralec dobiva jasna sporočila o razumevanju (in prepoznavanju) mimikrije v družbenem kontekstu.

V delu knjige, ki se navezuje tudi na naslednje (pod)poglavje o človeški oziroma družbeni mimikriji, avtor predstavi različna področja oziroma situacije, kjer se lahko pojavlja mimikrija, kot npr. politično, športno, ekonomsko, statusno, vojaško in seksualno, pa tudi primere lovske, umetnostne, kriminalne, kibernetike, zdravstvene oziroma zdravniške in znanstvene oziroma znanstveniške mimikrije. Gre za nabor različnih primerov, za katere avtor išče utemeljitve v delih in mislih različnih strokovnjakov, v zgodovinskih dejstvih ter umeščanju v zgodovinski ali kulturni kontekst, pravilih različnih športnih iger, različnih psiholoških zaznavah človeka, njegovi domišljiji, pripravljenosti na kamuflažo in idejah, pa tudi v njegovi fiziološki strukturi. Gre za predstavitev primerov, ki govorijo o mimikretični akciji ter motivih in ciljih zanj.

Motivacija za mimikretično akcijo je najpogosteje uresničevanje neke koristi, cilji mimikretične akcije nekega subjekta v družbi pa imajo lahko različne namene. Dobre v smislu doseganja ciljev, ki eksistenčno ne ogrožajo drugih (npr. tekmovalnost v športu), in slabe, ki kot posledico fizično uničijo ali kako drugače škodujejo drugemu (npr. doseganje ciljev z mimikrijo v politiki). Seveda je težko natančno opredeliti, kaj je komu škodljivo, kaj koga prizadene oziroma kaj je za koga žaljivo, saj smo ljudje različni in imamo različne sisteme vrednotenja enakih stvari, kar pa je še en dokaz v prid teoriji o kompleksnosti družbe. Prav zaradi družbene pestrosti avtor v knjigi namenja del prostora podpoglavju, ki govori o mimikriji in njenih stičnih točkah z nekaterimi drugimi sociološkimi temami. Najprej omeni moralo, ki pri rastlinski, živalski in molekularni mimikriji nima nobene vloge, ima pa jo zagotovo v družbeni mimikriji. Poleg morale je izpostavljena še povezanost mimikrije z zaupanjem, identiteto oziroma integriteto ter ideologijo, ki – če ji dodamo mimikretičnost – kaže na vzpostavljanje, reproduciranje in legitimiranje mimikretičnih družbenih odnosov. Produkt teh pa so lahko različne nestabilnosti v družbi, državi ali drugem sistemu (povzročene interakcijskim odnosom med mimikretično in protimimikretično dejavnostjo različnih elementov določenega sistema). Kot protimimikretično dejavnost bi lahko opredelili odgovor subjekta na mimikrijo, ki ima za cilj približevanje prvotnemu stanju, ki ga je mimikretični proces naredil za odklonskega. Ali drugače: gre za dejavnost, ki ima za cilj preprečitev kakršnegakoli mimikretičnega vedenja. Pogosto je odgovor na mimikretično dejavnost nova mimikretična dejavnost oziroma novi odklon, sprememba, simulacija, laž, ki sicer prekine pot do prvotnega mimikretičnega cilja, vendar prehaja iz dejanja, ki naj bi bilo enkrat zaključeno, v proces, ki mu ni videti konca. Gre za izpodbijanje mimikrije z drugo mimikrijo, za katero pa ni rečeno, da je tudi končna (proti)mimikretična dejavnost.

Od poglavja o utemeljitvi mimikrije nas Smrke prek drugega poglavja, ki govori o človeški mimikriji, pripelje do tretjega dela, v katerem predstavi in utemelji pojem protimimikretične dejavnosti. Smrke na tej poti opredeli pojme, jih vpenja v različne družbene situacije in na ta način razkriva sfere, v katerih se družbena mimikrija pogosto pojavlja v praksi. Bralec ima tako pred sabo množico različnih življenjskih situacij, v katerih prepozna sebe, se identificira s primeri, v katerih se je tudi sam že kdaj znašel. Večinoma je res, da vsak sebe vidi v vlogi, ki mu najbolj ustreza, kar pomeni, da je nekdo vedno ali pogosto mimik, manjkrat pa operator ali obratno, nekdo je oziroma hoče biti model (kar bi lahko opredelili kot fundament narcisoidnosti), nekomu pa se spet zdi, da je pogosto del nekega mimikretičnega odnosa, pa se tega do zdaj ni zavedal. Skratka, bralec pri branju dobi občutek, kaj predstavlja človeška oziroma družbena mimikrija.

Zadnje (četrto) poglavje knjige govori o religijski mimikriji, ki jo je avtor preučeval in razčlenjeval že v svojih prejšnjih delih. Religijsko mimikrijo Smrke opredeli kot človeško mimikrijo, ki se pojavlja v sferi religije. Seveda pa se za preprosto opredelitvijo skriva precej bolj široko razumevanje (področje implementiranja) religijske mimikrije kot družbenega pojava, katerega del so tudi verske organizacije, ki skozi svoje institucije in delovanje uveljavljajo »ideje«, ki jim kritični opazovalec upravičeno lahko pripiše značilnosti mimikretične dejavnosti. Tudi to poglavje, ki je še najbolj zaključena celota, tvorijo tri manjša podpoglavja. V prvo podpoglavje sodi poskus opredelitve religijske mimikrije, ki so mu dodani še nekateri legendarni, zgodovinski ter sodobni primeri, v drugem se avtor osredotoči na krščanstvo in njegovo »mimikretično zgodovino«, v tretjem pa govori o povezavi med religijsko mimikrijo in (post)socialistično tranzicijo. Smrke na tem mestu ugotavlja, da je s padcem komunističnih režimov v nekaterih državah prišlo do očitne spremembe gledanja posameznika na religijo. Kot enega izmed mogočih razlogov za to navaja dejstvo, da sprememba političnega sistema prinaša tudi drugačno družbeno-politično klimo v državi. Sistem vrednosti se tako spreminja. Nekatere stvari iz preteklosti postajajo spet aktualne, ljudje pa pogosto kot masa in ne izoblikovana množica sledijo novi ideji, substanci, v kateri lahko prepoznajo sebe oziroma začutijo pripadnost. Kot vidimo, je tudi v tem primeru najpomembnejše utrditi svojo eksistenco. Ali kot pravi Smrke: »ko zasije nova luč, ji stare večše še kako sledijo«.

Družbena mimikrija s svojo izvirnostjo posega v najgloblje pore sociologije kot znanosti o družbenih pojavih in hkrati odpira prostor za nadaljnje kritike in metakritike pojavov oziroma procesov v družbi. Aktivira novo »idejo« v prid razlagi, in sicer ne samo o zakonitostih in delovanju družbe, temveč tudi o človeku kot bitju, ki svojo eksistenco opredeli kot temelj smisla resničnosti (K. Jaspers). Delo obsega več različnih pogledov na človeško mimikrijo, ki se v družboslovju bolj kot ne pojavlja kot pojem *sui generis*. Prežeto je s študijskimi napotki, predstavitev ključnih pojmov in opredelitev, ne manjka pa tudi raziskovalnih vprašanj za globljo analizo tematike. Priporočena literatura bralcu pomaga odgovoriti na zastavljena vprašanja. Knjiga, kot pravi avtor sam, vsebuje nekatere značilnosti učbenika, vendar si zagotovo zasluži širši krog deliteljev odgovornosti za napisano v njej (J. P. Sartre). Avtor celo apelira na bralčevo kreativnost med branjem in ga poziva k temu, da v času sprehajanja po besedilu aktivno sodeluje z iskanjem lastnih primerov in tako soustvarja avtorjevo delo.

Tina Kogovšek

Franc Mali: Epistemologija družbenih ved: razlaga in razumevanje.
Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2006.
219 strani (ISBN 961-235-257-7), 15 evrov

Kot že v uvodu opozori avtor, priznani slovenski sociolog in teoretik znanosti Franc Mali, je monografija *Epistemologija družbenih ved* namenjena kritičnemu razmisleku o epistemoloških teorijah preteklega stoletja. Ob tem želi opozoriti na še vedno aktualne razprave o spoznavni logiki in metodologiji različnih vrst znanstvenega vedenja.

Mali argumentacijo organizira okrog metodološke dileme, ki sega tako rekoč v začetke konstituiranja družbenih ved kot samostojnih znanstvenih disciplin – okrog tega, kateri je temeljni in najbolj korekten metodološki pristop za raziskovanje ter interpretacijo družbe in človeka: po vzoru naravoslovnih ved pozitivistično osnovana metoda *razlage* ali specifično družboslovna, socialnokonstruktivistična metoda *razumevanja*. Poučno se je spomniti, da je o

tej temi zelo natančno razmišljal že eden od očetov sociologije Max Weber, ki se mu pogosto in poenostavljeno pripisuje zavzemanje za psihologistično obarvano razumevanje družbenih pojavov in delovanja ljudi, dejansko pa je pri njem to metodološko načelo zastavljeno bistveno bolj kompleksno, znanstveno strogo ter v povezavi z metodo razlage. Iz Malijeve natančno zasnovane interpretacije Webrovih metodoloških spisov je moč razbrati, da je pravzaprav že ta veliki sociološki teoretik onkraj vseh sporov o najbolj ustrezni družboslovni metodologiji (ki so se kresali tako med njegovimi predhodniki kot sodobniki in še danes niso povsem preseženi) nekako »predvidel« sodobni pogled in tendence po preseganju ločevanja teh dveh pristopov ter njuni produktivni souporabi (kar je tudi stališče avtorja monografije). Še en dokaz več, da je smiselno in koristno vedno znova »obrniti se po nasvet« k sociološkim klasikom.

Poleg Webra Mali v razmišljanje o temeljnih epistemoloških načelih sodobne znanosti pritegne Karla Popperja in Thomasa Kuhna ter teoretika sistemske teorije Niklasa Luhmanna. Pri Popperju se tako ne moremo izogniti metodološkemu načelu t. i. *deduktivno-hipotetične falzifikacije*, po kateri je morda najbolj znan, hkrati pa je manj splošno znano, da je odločno nastopal tako proti skrajnemu skepticizmu, iracionalizmu in relativizmu v znanosti (tipa »anything goes«) kot tudi kakršnemu koli dogmatizmu in totalitarizmu, ne le v znanosti, ampak tudi širši družbi ter tako ni branil le okopov znanosti ožje, temveč je bil načelom svobode in racionalizma v dobrem pomenu besede zavezan tudi širše.

Kuhnov pomemben prispevek v metarazmišljanjih o znanosti Mali vidi predvsem v novem načinu razmišljanja o razvoju znanosti v daljši zgodovinski perspektivi. Kuhn je razumel pomen opazovanja razvoja znanosti in njenih vsakokratnih dosežkov v konkretnem zgodovinskem in družbenem kontekstu. Kot pravi Mali, ga je pri tem zanimalo dejansko dogajanje za razliko od njegovih predhodnikov, ki so se ukvarjali predvsem z abstraktnimi, spekulativnimi modeli razvoja znanosti. S svojim pojmom *znanstvenih revolucij* je tematiko razvoja znanosti približal analognim dogajanjem v širši družbi. S tem je postavil za marsikoga »nelagodno« sliko znanosti, ki ne sledi nujno neki nekonfliktni, vnaprej predvidljivi kumulativni logiki rasti in napredka, temveč se pod to »neproblematično« površino lahko skrivajo večja ali manjša nesoglasja, spori, alternativne razlage sveta, tako konformizem kot radikalni prelomi s starim vedenjem, stranski zdrsi in slepe ulice, ter da to dogajanje ni naključno, temveč ima svoje vzroke in ga je treba gledati v specifičnem zgodovinskem kontekstu.

Svoje ugotovitve avtor v sklepu zapelje izven ožjega teoretiziranja o epistemologiji sodobne znanosti in jih postavi v kontekst znanosti kot dejavnosti, ki se vedno dogaja v točno določenem družbenem kontekstu, iz katerega ne more in niti ne sme izstopiti, če naj bi bila tudi širše družbeno odgovorna in odzivna na probleme sodobne družbe. Še toliko bolj so novi razmisleki o temeljnih predpostavkah znanstvenega raziskovanja potrebni, ker po Malijevem mnenju znanost v novejšem času prehaja v novo razvojno fazo, za katero je značilno tudi brisanje meja v različnih pomenih – med različnimi vrstami raziskovanja (temeljno, aplikativno, razvojno), med različnimi znanstvenimi disciplinami in ne nazadnje tudi brisanje meja med znanostjo kot posebnim, avtonomnim, morda včasih tudi vase zaprtim sistemom ter širšo družbo oziroma javnostjo, ki znanost vedno bolj kliče k odgovornosti ter se želi dejavneje vključiti v razprave o širših družbenih in etičnih posledicah njenega početja.

Knjiga Franca Malija tako prinaša miselno zahtevne, a teoretsko in terminološko natančne ter kritične razmisleke o temeljnih komponentah teorij znanosti najbolj pomembnih filozofov znanosti 20. stoletja in opozarja na ne nujno nove, a še vedno aktualne dileme sodobne znanosti, nad katerimi bi se vsak raziskovalni praktik moral vsaj vsake toliko časa zamisliti in kritično samoreflektirati svoje početje. Pri tem teh pomembnih mislecev ne izpostavlja ločeno, temveč njihove ideje skozi medsebojno primerjavo in kritično refleksijo nekaterih njihovih razlagalcev (kot tudi v kontekstu njihovih predhodnikov, ki so pomembno vplivali nanje oziroma predstavljajo relevantno zgodovinsko dediščino njihovega teoretiziranja) postavi v novo, svežo luč ter med njimi ne najde le razlik, ampak tudi pomembne podobnosti. Še najbolj očitno se niti sorodnih

idej povežejo v pregledu nekaterih za epistemološke razprave relevantnih idej Luhmanna, v katerih je najti stične točke tako z Webrom kot s Popperjem.

Mali osebnosti in teoretske dosežke Webra, Popperja, Kuhna in Luhmanna na področju epistemologije znanosti prikaže v kontekstu njihovega časa, hkrati pa opozori na točke, kjer so bili ti misleci zmožni »videti dlje« in tedanje stanje duha tudi presegati. Najnovejšo Malijevo monografsko delo je tako dobrodošlo in pomembno branje za katerega koli znanstvenoraziskovalnega profesionalca, pa tudi kakšnega radovednejšega, ambicioznejšega študenta ali laika, ki si želi bolj poglobljen, natančnejši in kritičen vpogled v temeljne predpostavke znanstvenega raziskovanja.

Mitja Durnik

Primož Šterbenc: Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2005. 572 strani (ISBN 961-235-203-8), 22,95 evrov

Knjiga Primoža Šterbenca *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti* je vsaj poskus razumeti zgodovinsko okolje Iraka, če že ni temeljita analiza tega okolja. Je tudi pravo nasprotje »komercialnim« in »instantnim« analizam, ki prevladujejo v medijih. Avtor z veliko natančnostjo pristopa k problemu, v katerem je bil prelomni dogodek padec iraškega diktatorja Sadama Huseina, do katerega je prišlo s pomočjo t. i. koalicije voljnih, ki pa je vendarle le še poglobil konflikt med šiitsko in sunito skupnostjo.

V začetnem delu knjige avtor poleg opredelitve nastavkov raziskovanja in glavnih pojmov podaja osnovno informacijo o »razodetju« – embrionalni obliki nove monoteistične religije: v letu 610 v mesecu ramadanu naj bi Mohamed v osami na gori Hira doživel božansko razodetje, in rojen je bil islam – nova religija. Prerok Mohamed je razumel božji glas kot razodetje, poslanstvo, da je njegova življenjska vloga postati in biti božji glasnik. Razodetje naj bi sprejemal vse do svoje smrti in so zbrana v sveti knjigi Koran. Koran je neke vrste zbir odgovorov in vodil za življenje muslimanov, vendar, kot poudarja Šterbenc, ta pravila niso sestavljena sistematično, temveč so zapisana v verzih, ki so si večkrat nasprotujoči. Strokovnjaki za Koran so uvedli pravilo abrogacije, ki določa, da najpozneje razodeti verz odpravlja veljavnost prejšnjih, če gre za isto zadevo. Po ostrih teoloških sporih je prevladalo prepričanje, da je sveta knjiga »neustvarjena« in »večna«. Obenem se je razvila dogma o »neposnemljivosti« Korana. Po smrti Mohameda Koran veljal za edini vir islamskega prava, pozneje je bil dopolnjen le še s hadisi. *Al Hadis* pomeni tradicijo in poročilo o izjavah in dejanjih preroka Mohameda, *suna*, ki vsebuje celoten sklop hadisov, pa so pravila, ki jih je prerok postavil s svojih zglednim ravnanjem.

Šterbenc navaja, da je prišlo do cepitve na sunito in šiito predvsem zaradi različnih mnenj o nasledniku preroka Mohameda. Del vernikov (pozneje v razvoju suniti) je menil, da mora biti naslednik izbran na podlagi soglasja – *džama* ('priti skupaj'), poznejša šiitska skupnost pa je zagovarjala tezo izbora po načelu genealogije – teza, da mora naslednik velikega preroka izhajati iz njegove rodovne skupnosti, tj. iz klana Hašim. Konflikt glede naslednika je, tako avtor, vseboval tudi religijsko-ideološko različne poglede na to, kako naj se vzpostavi idealna muslimanska skupnost, kar pomeni, da gre tudi za pravno vprašanje. Poznejši suniti so menili, da skupnost lahko postane idealna z doslednim spoštovanjem islamskega prava – ne oziraje se na lastnosti in izvor voditelja, ki naj bi bil zgolj zaščitnik islamskega prava. Razlaga poznejših šiitov pa je govorila o tem, da je bil prerok karizmatičen voditelj, ki je imel posvetno in duhovno

oblast, zato bi bil za naslednika primeren ravno tak voditelj, ki bi izhajal iz rodbine preroka. Kot trenutek dokončnega razcepa med šiiti in suniti Šterbenc razume pokol pri Karbali, kjer je bil ubit prerokov vnuk Husein. V islamski zgodovini obstaja še ena temeljna cepitev med glavnima skupinama. Suniti so obdobje štirih kalifov obravnavali kot zlato obdobje islama, šiiti pa so menili, da je bil od štirih omenjenih le Ali (bratranec in zet Mohameda) edini pravi naslednik velikega preroka. Šiitska skupnost Aliju pripisuje tudi globoko poduhovljenost in predanost Bogu, prvim trem kalifom pa šiiti teh lastnosti ne priznavajo.

Šterbenc v knjigi nato nadaljuje z opisom šiitske religijske doktrine, kjer namenja posebno pozornost imamat, ki je po njegovem mnenju utemeljuje razliko med šiizmom in sunizmom. Če je imamat duhovna usmeritev, ima kalifat politično funkcijo. Kot trdi avtor, je združevanje obeh nemogoče, saj obstajajo velike razlike v pojmovanju nasledstva in oblasti. Šiiti imamat pripisujejo več pomembnih in celo nadnaravnih lastnosti. Šiitska opredelitev iz približno 8. stoletja je bila, da noben zakon v muslimanski skupnosti ne more biti sprejet brez privolitve legitimnega prerokovega naslednika – resničnega alidskega imama. Suniti pa so bili nasprotno prepričani, da muslimanska skupnost kot celota lahko potrjuje veljavnost določenega zakona. Torej imamata niso razumeli kot temeljne načela religije.

Šiitska veja islama ni enotna, temveč se deli na različne ločine in podločine. V tem okviru je pomembno razumevanje zgodovinske vloge in pomembnosti imamov. Razen dela družov vse šiitske skupine imame pojmujejo kot duhovne naslednike preroka Mohameda. Obstajajo tri temeljne ločine: dvanajstniki, zajditi in ismaliti, poleg njih pa še ismalitski podločini nizaritov in mustalitov. Avtor ob tem poudarja, da je mogoče kot ločeni skupini obravnavati še duze in skupino nusajritov (alavitov).

V knjigi Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti je dodan zgodovinski oris položaja šiitov. Ta oris se začne v obdobju od sredine 10. stoletja do sredine 11. stoletja, v katerem so šiiti dosegli višek svojega vojaškega, političnega in družbenega razvoja, zaradi česa se ta čas imenuje šiitsko stoletje. V tem času so se razvile šiitske doktrine, predvsem dvanajstniška, pa tudi močne državne tvorbe, po pisanju avtorja celo imperiji. V 11. stoletju je prišlo v notranjosti islamskega sveta do pomembnih družbenih in političnih sprememb, začeli so se namreč vdori in priseljevanje turško-mongolskih ljudstev z območja notranje Azije na območje iranskega in arabskega sveta. Prvo ljudstvo iz notranje Azije – seldžuški Turki – je prekinilo t. i. šiitsko stoletje in odpravilo prevladujoči šiitski vpliv ter utrdilo prevlado sunitskega islama. Med 11. in 13. stoletjem se je islamski svet soočil z novo nevarnostjo – križarskimi pohodi. Križarji so vse od prvega pohoda izvajali zločine, ki so imeli močan vpliv na poznejše (ne)sprejetje krščanstva v islamskem svetu. Nadalje so začela v 13. stoletju »srce« islamskega sveta napadati mongolska ljudstva, ki so bila do tedaj po mnenju avtorja najbolj nevarna. Vendar pa je mongolski vdor bolj kot za šiitsko vejo prinesel usodne posledice za sunite. Sunitski zgodovinarji pogosto celo obtožujejo šiite, da so kolaborirali z Mongoli. Šiiti so bili v času vladavin sunitskih dinastij v veliki meri izpostavljeni preganjanju in so bili naklonjeni neislamskim osvajalcem. Šterbenc to dejstvo opisuje kot neke vrste »pasivno kooperativnost« ali »tolerantnost«.

Prva polovica 16. stoletja je bila znova pomembna prelomnica za islamski svet. Na ozemlju Irana se je izoblikoval safavidski imperij, ki je postal trajna opora vsem šiitom, vlada pa je prebivalstvo trajno spreobrnila v šiizem. V osrednjem delu islamskega sveta se je oblikoval osmanski imperij, ki je bil državna tvorba sunitov – večina tedaj obstoječega šiitskega prebivalstva je prešla pod jurisdikcijo sunitske oblasti.

Irak je postal formalno neodvisen z odobritvijo Velike Britanije in ob tem, ko je komisija Društva narodov leta 1931 podala oceno, da Irak izpolnjuje pogoje za oblikovanje neodvisne države. V obdobju 1932–1958 je bil Irak monarhija, v kateri je prevladovala sunitska veja islama, ki so jo šiiti označevali tudi kot okupacijsko vladavino. Skupina Svobodnih častnikov, sestavljena večinoma iz arabskih sunitov, je leta 1958 izvedla državni udar, zrušila monarhistično ureditev ter usmrtila kralja Fejsala II. Leta 1963 je v Iraku prišlo do novega državnega prevrata, ki sta

ga skupaj izvedli sekularno-socialistična stranka Baas in skupina arabskih nacionalističnih častnikov. Na oblast je prišel polkovnik Abd As Salam Arif, obenem pa je to pomenilo začetek štiriletnega »zlatega« obdobja za iraške šiite – delno zaradi njihove podore pri zrušitvi prejšnjega iraškega predsednika republike brigadirja Abda Al Karima Kasima, delno pa zaradi dejstva, da se je aktualni režim (sunitski) soočal z notranjimi trenji. Položaj iraških šiitskih dvanajstnikov se je znova poslabšal leta 1968, ko je oblast popolnoma prevzela stranka Baas. Nova oblast je bila prepričana, da so suniti v privilegiranem položaju nad iraškimi Kurdi in šiiti.

Leta 1979, ko je iraški predsednik postal Sadam Husein, sta se pritisk in represija nad šiiti nadaljevala tudi ob podpori sosednjega Irana, ki je bil pod vplivom islamske revolucije. Homeini je pozival k temu, da se tudi v Iraku vzpostavi islamska vlada. Ko je bil leta 1980 izveden poskus atentata na zunanjega ministra Tarika Aziza, je dal Husein usmrtiti glavnega šiitskega ajatolo Mohameda Bakirja Al Sadra. Ob prvi zalivski vojni so sunitske množice zelo jasno in odločno nasprotovale amerškemu posredovanju. Šiiti so po eni strani podpirali odhod ameriških in tujih sil iz Savdske Arabije, obenem pa so pozivali mednarodno skupnost, naj kaznuje Huseina.

Husein se je na oblasti obdržal 24 let. Koalicija zahodnih držav je marca 2003 napadla Irak in končala njegovo vladavino. Urejanje in sestavljanje »novodobnega« Iraka pa se je prelevilo v kaotično ureditev s stalnimi gverilskimi napadi na območju sunitskega trikotnika. Kot v zaključku knjige Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti trdi Šterbenc, napadi sunitov na okupacijske sile niso le »patriotski«, temveč pomenijo tudi boj za ohranitev stoletnega privilegiranega družbenega položaja. Kot končno posledico sovražstva med šiiti in suniti ter tujega vojaškega posredovanja ni mogoče izključiti državljanske vojne – ali pa ta morda že poteka? Avtor omenja tudi sunitsko zgodovinsko percepcijo ameriškega zavojevalca kot mongolskega osvajalca.

Nedvomno je Šterbenčeva analiza pomemben prispevek k razumevanju trenutnih razmer na območju Iraka ter osnova za nadaljnje preučevanje in analizo dogodkov ter njihovih mogočih razvojov v prihodnosti. Kritično lahko pripomnimo le, da se velika natančnost pri pojasnjevanju nekaterih rodbinskih vezi zdi pretirana, zahteva dobro bralčevo predznanje, obenem pa rdečo nit zgodbe na nekaterih mestih nekoliko zakrije, po drugi strani pa bi avtor lahko bolj prepričljivo opredelil svoj teoretsko-metodološki pristop.

ABSTRACTS AND TABLE OF CONTENTS

Sergej Flere, Rudi Klanjšek

Is »hollowness« typical of religiosity in Slovenia?

The current study tried to identify the nature of religiousness in present day Slovenia on the basis of World Value Survey data (1999-2001), population census data (1991 and 2002) and on the basis of our own research regarding the student population in four religious environments carried out in 2005. The results indicated that the religiosity of Slovenians is below-average in a European comparison, that social pressures in the direction of religion are also low, and that prayer is the most common form of religiosity among Slovenian Catholics. With regard to motivation, the rejection of both intrinsic and extrinsic orientations prevailed. Namely, the results indicated that Slovenian Catholics are true opposites of indiscriminately pro-religiously-oriented Bosnian Muslims. The loyalty to the religious institution on the part of Slovenian Catholics is a minority phenomenon, particularly when assessing how up to date the Church is. The results also indicated a significantly greater absence of readiness to make sacrifices, 'deeds' for religious purposes, even when very religious Slovenian Catholic were observed. They lag significantly behind their Serbian Orthodox fellows, the second group in terms of a low level of readiness to do religious 'deeds'.

Key words: religiosity, extrinsic and intrinsic religiosity, religious consequentiality, Slovenia, religious shallowness

Aleš Črnič

The New-Age President: religious aspects of Drnovšek's transformation

The article analyses a turnaround in the public activities of Slovenian President Janez Drnovšek who in the last two years has evolved from a typical technocratic politician into a politician with a clear mission. His earlier strict political and economic emphasis has given way to a very unambiguous social, ecological and spiritual endeavour and he has also simultaneously changed his way of acting: before he was reluctant to act publicly in any way and now all of a sudden he is intensively communicating with the public and leading all sorts of public initiatives. With his new activities he has adopted the eclectic and syncretic language of New-Age spirituality which is critical of established religious institutions and their formalised spirituality and, in turn, is offering a subjective type of spirituality and a holistic worldview. But, in spite of his radical shift towards New-Age discourse, the Slovenian President remains one of the most popular politicians. This indicates changes in the social status of the New-Age movement which during its beginnings in the late 1960s was a typical counterculture

but along with its intensive popularisation its numerous ideas and practices have obviously become a legitimate part of the dominant Western culture.

Key words: New Age, new religiosity, spirituality, Drnovšek

Miran Lavrič

Contemporary applications of rational choice theory to the sociology of religion

The article is formulated as a short overview of the main theses of sociological rational choice theory which has recently also been successfully applied to the area of the sociology of religion. This relatively young approach to religious research (also) considers religious behaviour as being predominantly rationally motivated. It is assumed that individuals make their decisions with regard to their religiosity in the same way as they make other decisions in life, that is, by weighing up the costs and benefits and negotiating in their exchange with supernatural agents. Basic approaches and assumptions of key authors in the area are presented.

Key words: sociological theory, rational choice theory, religion

Majda Hrženjak

Unpaid domestic work as regular employment: results of the pilot organisation of paid domestic work

In the article the author critically highlights the status of domestic work in contemporary societies, the asymmetrical sharing of domestic work between men and women and some measures for the reconciliation of work and family life which, according to the author, lead to the reproduction of women's inequality in the labour market. The article's main focus is the presentation of a pilot experiment of paid domestic work in households with small children. The pilot experiment found that the occasional use of paid domestic work has a positive influence on private life and relationships in the family; however, it barely influences the quantity of time women are spending on their careers. Beside that, the pilot experiment opened up the question of the precarious working conditions of contemporary informal domestic workers and their social invisibility. The author argues that the growing demand for paid domestic work in contemporary societies calls for the regulation and professionalisation of this area of informal work.

Key words: paid domestic work, reconciliation of work and family life, employment, social politics, women

Živa Humer

Men's caregiving in family life

The author considers the informal caregiving of men in family life from the ethics of care perspective. The research hypothesis is that men perceive and understand care and caring in terms of obligations to others and less in terms of emotions and emotional work. The caring roles of men are depicted in taking care of others in materialistic ways, while in symbolic terms the caring roles of men represent safety and someone who is the chief support in family life, which goes hand in hand with the patriarchal image of man as the breadwinner. In other words, *men care about* and *women take care of*.

Key words: men, care, family life, ethics of care

Blaž Lenarčič

Transfer of knowledge and social capital in the knowledge society

The article deals with the processes of the circulation, dissemination and application of scientific findings, which we term the transfer of knowledge. Given that the transfer of knowledge is a social action, the article points out that social capital is significant for its successful achievement. With the purpose of verifying this thesis, we present an analysis where the transfer of knowledge among producers and users in Slovenia was studied. The article concludes with an analysis of social capital's particular dimensions: structural, relational and cognitive.

Key words: social capital, transfer of knowledge, knowledge, human capital, knowledge society

Table of Contents

ARTICLES

Is »hollowness« typical of religiosity in Slovenia? Sergej Flere, Rudi Klanjšek	7
The New-Age President: religious aspects of Drnovšek's transformation Aleš Črnič	21
Contemporary applications of rational choice theory to the sociology of religion Miran Lavrič	39
Unpaid domestic work as regular employment: results of the pilot organisation of paid domestic work Majda Hrzenjak	57
Men's caregiving in family life Živa Humer	75
Transfer of knowledge and social capital in the knowledge society Blaž Lenarčič	91

BOOK REVIEWS

Frank Schirrmacher: <i>Zarota metuzalemov.</i> <i>Marija Zidar</i>	111
Karmen Erjavec in Melita Poler Kovačič: <i>Kritična diskurzivna analiza novinarskih prispevkov.</i> <i>Andreja Vezovnik</i>	113
Marjan Smrke: <i>Družbena mimikrija.</i> <i>Alem Maksuti</i>	115
Franc Mali: <i>Epistemologija družbenih ved: razlaga in razumevanje.</i> <i>Tina Kogovšek</i>	117
Primož Šterbenc: <i>Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti.</i> <i>Mitja Durnik</i>	119

ABSTRACTS AND TABLE OF CONTENTS	125
--	-----

Navodila avtorjem

1. Prispevke za rubrike *Znanstveni članki*, *Stroka – aktualno* in *Profesionalne novice* avtorji pošljejo na elektronski naslov: brina.malnar@fdv.uni-lj.si; prispevke za rubriko *Recenzije knjig* pa na naslov: dejan.jontes@fdv.uni-lj.si ali lucija.mulej@fdv.uni-lj.si. Prispevki, poslani po običajni pošti, se oddajo v treh tiskanih izvodih, zraven naj bo priložena primerno označena disketa s prispevkom v elektronski obliki. Iztis prispevka naj bo narejen enostransko na formatu A4.
2. Prispevek naj ima dvojni medvrstični razmik, tip črk Times New Roman, velikost črk 12 in levo poravnavo. Strani v prispevku naj bodo zaporedno oštevilčene.
3. Članek naj obsega od 5.000 do 8.000 besed, vključno z opombami, seznamom literature in grafičnimi prikazi, recenzija ali prikaz knjige pa od 1.000 do 1.200 besed.
4. Uredništvo ima pravico, da prispevkov, ki ne ustrezajo merilom knjižne slovenščine, ne sprejme v recenzentski postopek.
5. Z rezultatom postopka kolegialnega recenziranja članka bo avtor seznanjen v dveh mesecih od oddaje članka. Neobjavljenih prispevkov uredništvo avtorjem ne vrača. Pregledi in recenzije knjig se ne recenzirajo.
6. Če je prispevek že bil ali pa bo v kratkem objavljen v drugi reviji, mora avtor to izrecno navesti.
7. Na posebnem listu naj avtor poleg naslova znanstvenega članka navede svoje ime in priimek, akademski naslov in/ali profesionalni naslov, naslov elektronske pošte in številko telefona. Hkrati naj predlaga uvrstitev svojega članka v eno od naslednjih štirih kategorij: izvirni znanstveni članek, pregledni znanstveni članek, strokovni članek, kratek znanstveni prispevek.
8. Prva stran besedila naj vsebuje le naslov in morebitni podnaslov članka brez oznak avtorstva.
9. Podnaslovi, ki naj obsegajo največ dve ravni, naj bodo oštevilčeni desetiško in levo poravnani.
10. Članku je treba priložiti povzetek, v katerem avtor jasno opredeli namene, dognanja in sklepe prispevka. Povzetek, in sicer v slovenščini in v angleščini, mora biti izpisan na posebni strani. Skupna dolžina obeh povzetkov ne sme presežati 250 besed. Prav tako je treba dodati do pet ključnih besed, tako v slovenščini kot v angleščini.
11. Avtor naj v besedilu označi najprimernejša mesta za grafične izdelke (tabele, skice, grafikone itd.) po zgledu: [Tabela 1 približno tukaj]. V dokončni obliki naj bodo ti izdelki priloženi na koncu besedila. Naslov tabele je nad tabelo, naslov grafa pa pod grafom. Naslov tabele se zaključí s piko. Avtor naj prostor, ki ga grafični izdelek v prispevku zasede, šteje v obseg besedila bodisi kot 250 besed (pol strani) ali 500 besed (cela stran). Uredništvo ima pravico, da grafične izdelke umesti v besedilo glede na najustreznejši prelom strani. Vseh prikazov naj ne bo več kot osem.
12. Število in dolžina opomb naj bosta omejena le na najnujnejše. Opombe naj bodo podčrtne in zaporedno številčene. Avtor lahko v objavi različici članka priloži kratko zahvalo, ki bo natisnjena na koncu prispevka pred seznamom literature.
13. Sklic na vir v besedilu naj bo sledeči: (Sztompka 1993). Stran, na kateri se navedek v delu nahaja, se napiše za dvopičjem: (Wallace 1988: 577). Če sta avtorja navedenega dela dva, navedete oba: (Adorno in Horkheimer 1990), pri večjem številu avtorjev izpišite le prvo ime: (Stanković in dr. 1999). Dela enega avtorja, ki so izšla istega leta, med seboj ločite z zaporednim dodajanjem malih črk (a, b, c itd.) stično ob letnici izida: (Bourdieu 1996a). Dela različnih avtorjev, ki se vsa nanašajo na isto vsebino, naštejte po abecednem redu, med njimi je podpičje: (D'Andrade 1995; DiMaggio 1997; Zerubavel 1997).
14. Dela, navedena v članku, morajo biti v abecednem seznamu navedena na koncu v poglavju z naslovom Literatura. Če so bili v prispevku uporabljeni viri, se seznam virov pod naslovom Viri uredi posebej. Če je naslovov spletnih strani več, se lahko navedejo tudi v posebnem seznamu z naslovom Spletne strani. Pri navedbi spletne strani se v oklepaju dopiše datum dostopa. Vsako enoto v teh seznamih zaključuje pika. Način navedbe enot v poglavjih Literatura/Viri/Spletne strani je naslednji:
 - Rus, Veljko (1999): Vrednote zaposlenih do dela in do družbe. Družboslovne razprave, XV (30–31): 113–133.
 - D'Andrade, Roy (1995): A Folk Model of the Mind. V D. Holland in N. Quinn (ur.): Cultural Models in Language and Thought: 112–151. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Lamont, Michele, in Fournier, Marcel (ur.) (1992): Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality. Chicago, London: The University of Chicago Press.
 - Le Goff, Jacques (1999): Medieval Civilization. Oxford, Cambridge: Blackwell.
 - Garton, Luis, in dr. (1997): Studying Online Social Networks. Journal of Computer-Mediated Communication, 3 (1). Dostopno prek: <http://jcmc.huji.ac.il/vol3/issue1/> (20. 5. 2001).
 - Laurenti, Jeffery (1998): The New U. N. Assessment Scale and Analysis of the Rate Revisions Adopted by the 52nd United Nations General Assembly. Dostopno prek: <http://www.unausa.org/newindex.asp?place=http://www.unausa.org/programs/scale.asp> (9. 12. 2004).
 - United Nations peacekeeping. Dostopno prek: <http://www.un.org/Depts/dpko/dpko/index.asp> (28. 2. 2006).
15. Daljši navedki (več kot 40 besed) naj bodo postavljeni v samostojen odstavek, z zamaknjenimi robovi, v manjšem tisku in brez narekovajev.
16. Avtor je dolžan za gradiva, ki jih uporablja v prispevku, pridobiti dovoljenje lastnika avtorskih pravic. Za tako dovoljenje se v prispevku na ustrezen način zahvali.
17. Avtor prenese materialne avtorske pravice za objavljeni prispevek na izdajatelja revije.
18. Ob izidu prejme vsak avtor članka in vsak recenzent en izvod Družboslovnih razprav, (prvonapisani) avtor znanstvenega članka pa tudi deset separatov svojega prispevka. Članki niso honorirani, prevodi in recenzije pa le po predhodnem dogovoru.



Sergej Flere, Rudi Klanjšek

Ali je votlost značilnost vernosti na Slovenskem?

Aleš Črnič

Predsednik za novo dobo:

religiološka analiza Drnovškovega obrata

Miran Lavrič

Sodobne aplikacije teorije racionalne izbire

na področju sociologije religije

Majda Hrzenjak

Sprememba neplačanega reproduktivnega dela

v plačano zaposlitev: rezultati pilotnega preizkusa

Živa Humer

Skrbstvene aktivnosti moških v družinskem življenju

Blaž Lenarčič

Transfer znanja in socialni kapital v družbi znanja

ISSN 0352-3608



9 770352 360015