

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

*185-201*

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

**::POVZETEK**

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

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

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

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

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

## ::1. UVODNA ANEKDOTA

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

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

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

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

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

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

## ::2. IZKUŠNJA IN DOŽIVETJE

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>4</sup>Prim. Dewey, *Art ...*, n. d., str. 46–47.

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

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

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

<sup>6</sup>Prim. Dewey, Art ..., n. d., str. 38.

<sup>7</sup>Prim. Tuan, Space ..., n. d., str. 10.

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

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

<sup>10</sup>Prim. Gumbrecht, Production ..., n. d., str. 99.

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

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

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

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

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

<sup>11</sup>Steiner, Resnične ..., n. d., str. 155.

<sup>12</sup>Prim. prav tam.

<sup>13</sup>Prim. Gumbrecht, Production ..., n. d., str. 99.

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

<sup>15</sup>Steiner, Resnične ..., n. d., str. 126.

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

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

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

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

#### **::3. 1. Velika izkušnja enotne resničnosti**

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

<sup>16</sup>Prim. Gumbrecht, *Production ...*, n. d., str. 100, 144.

<sup>17</sup>Prim. prav tam, str. 137.

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



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

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

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

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

<sup>19</sup>Prav tam, str. 73.

<sup>20</sup>Prim. prav tam, str. 72, 114.

<sup>21</sup>Steiner, Resnične ..., n. d., str. 191.

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

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

### ::3. 2. Prezenca

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

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

<sup>22</sup>Prim. Gumbrecht, *Production ...*, n. d., str. 137; Neumann, *Ustvarjalni ...*, n. d., str. 127.

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

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

<sup>25</sup>Gumbrecht, *Production ...*, n. d., str. xii.

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

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

<sup>26</sup>Prim. Muhovič, Umetnost, diskurz ..., n. d., str. 214.

<sup>27</sup>Prim. Gumbrecht, Production ..., n. d., str. xv.

<sup>28</sup>Prim. prav tam, str. 106.

<sup>29</sup>Prim. prav tam, str. 108.

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

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

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

<sup>30</sup>Prim. Steiner, *Resnične ...*, n. d., str. 156.

<sup>31</sup>Prim. Gumbrecht, *Production ...*, n. d., str. 17.

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

<sup>33</sup>Prim. prav tam, str. 55.

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

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

### ::3. 3. Objekt fascinacije

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

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

<sup>35</sup>Prim. Steiner, *Resnične ...*, n. d., str. 164.

<sup>36</sup>Prim. prav tam.

<sup>37</sup>Prim. prav tam.

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

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

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

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

<sup>38</sup>Prim. prav tam, str. 156.

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

#### ::4. ZAKLJUČEK

Značilno za zahodnega človeka se zdi, da intimnega stika s stvarmi in ljudmi ne ceni toliko, kot ceni postavljanje v presojojočo distanco. V taki naravnosti se izkustvo Henrija Nouwena zato zdi nekako zaslepljeno, s tem pa le nepotreben šum v izkustvu, ki zakriva pot do jasnega pomena ter ga je zato potrebno za akademske namene odstraniti. "Poziv k doživetjem prezence", ki se danes vse bolj uveljavlja tudi znotraj humanistike<sup>40</sup> in ki mu sledi tudi pričujoči članek, je zato dvojen.

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

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

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

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

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

<sup>41</sup>Prim. Gumbrecht, *Production ...*, n. d., str. 140.



**::5. LITERATURA**

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