470094

Milko Poštrak

SUBJEKT IN INTERSUBJEKTIVNOST

VZNIK SODOBNEGA EVROPSKEGA POJMOVANJA OSEBE

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

Z nastopom krščanstva se je pomen spet premaknil. Če suženj že ni posedoval svojega telesa, pa je imel dušo, ki mu jo je priznalo krščanstvo (*op. cit.*: 17). Krščanstvo je zamisli »osebe« dalo tudi metafizično osnovo: *personne morale* (*op. cit.*: 19). In kot pravi Mauss: »Naša zamisel človeške osebe (*human person*) je v osnovi še vedno krščanska« (*ibid.*). Čeprav je ob tem – iz enovitosti, utemeljene v troedinosti Boga, »mi smo, v Bogu, vsi ena oseba« (*ibid.*) – oseba postala racionalna substanca, nedeljiva in posamezna (*op. cit.*: 20). No, ne popolnoma »enovita«. Postavljalo se je namreč – in ostajalo nerešeno – vprašanje, ali sta telo in duša dve entiteti ali le dva vidika nedeljive celote. Tovrstni dualizem se je transformiral v delitev »biološko–družbeno (ali kulturno)«. Torej Merleau-Pontyjev »*body-subject*« (Crossley 1996: 28). Oba pogleda, tako delitev »biološko–družbeno (ali kulturno)« kot Merleau-Pontyjev »*body-subject*« (in nekatere druge sorodne izpeljanke), sta vsebovala še eno vprašanje: je oseba svobodna v svojih dejanjih ali določena (z usodo? z biološkim? z vrojenim apriori?).

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

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

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

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

V Allenovo pisanje se na tem mestu nimam časa in prostora podrobneje spuščati, dotaknil se bom le za naš interdisciplinarni (tokrat s poudarkom na antropološko-sociološki) pogled pomembnih poudarkov. Recimo tistih v zvezi s koncepcijo osebe pri t. i. »prvotnih skupnostih«. Tu Allen namreč omeni težavo, ko poskušamo – z naše evropocentristične pozicije (navsezadnje Evropejci drugače niti ne moremo) – proučevati zamisel »osebe« pri drugih skupnostih. Tako navaja, da lahko besede (termini) »pravo«, »religija«, »sorodstvo« pomenijo: (a) tisto, kar običajno pomenijo v angleščini (ali, v našem primeru, v slovenščini), (b) najbolj soroden ekvivalent v neki tuji skupnosti ali skupini skupnosti, ali (c) nekaj, kar je skupno v obeh uporabah izrazov (Allen 1985: 29). Tako je, pravi Allen, Mauss včasih uporabljal izraz v smislu sodobnega pojmovanja osebe, za kar zmotno mislimo, da je naravno, skupno vsem, včasih si je sposojal bližnji ekvivalent od kultur, oddaljenih v času in prostoru, včasih pa ga je uporabljal z globljim namenom. Težava je v tem, da mora bralec sam uganiti, kdaj in v kakšnem smislu uporablja Mauss omenjeni pojem (*ibid.*). Ta težava je prisotna tudi pri prebiranju mnogih antropoloških besedil.

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

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

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

Anton Stres uporablja izraz »oseba« namesto »posameznik«: »Človeška oseba je 'dialektično' sečišče človekove posameznosti in občestvenosti kot dveh njunih enakih in bistvenih razsežnosti« (Jambrek, Perenič, Uršič 1988: 361). Tako pojmovan posameznik torej »ni samo odsev svoje skupnosti, ni zgolj mikroskupnost, temveč ji stoji nasproti kot bitje, ki svojo vključenost v občestvo tudi presega in je zato več kot samo družbeno bitje, čeprav je seveda tudi to« (*ibid.*). Stres torej presega tudi Leibnizovo in deloma Husserlovo pojmovanje posameznika kot monade.

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

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

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

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

RADIKALNA INTERSUBJEKTIVNOST

Crossley razlikuje dve stopnji intersubjektivnosti, radikalno ali osnovno in egološko ali sekundarno. Ti dve stopnji bi zlahka povezali s fazama socializacije, ki ju G. H. Mead imenuje »igra« (*play*) in »organizirana igra« (*game*). Igra je namreč pri Meadu konstitutivna faza socializacije, organizirana igra pa že vsebuje aktivno udeležbo osebnega jaza, torej »samo-zavedajoče se osebe«, ki ima predstavo o sebi in drugih (Mead 1934). Crossley namreč radikalno intersubjektivnost pojmuje kot izhodiščno, značilno za obdobje v konstituciji osebe, ko ta še nima nikakršnega jasnega refleksivnega občutka niti o sami sebi niti o drugih. Egološka intersubjektivnost je sekundarna in izpeljana ter predvideva ali zahteva samozavedajočo se osebo, ki ima bolj ali manj jasno predstavo o sebi in o drugih (prim. Crossley 1996: 58–58).

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

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

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

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

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

Crossley tudi Buberjevo postavko, da je človekova subjektivnost nujno usmerjena k drugemu, primerja s Husserlovo [in Brentanovo] intencialnostjo (prim. Crossley 1996: 11-12). Vendar je med Husserlom in Buberjem tudi več pomembnih razlik. Buber veliko pozornosti posveča jeziku, ki ima zanj ključno vlogo kot konstitutivno dejanje (*op. cit.*: 13). Zanj subjekt tudi ni izolirana monada v Husserlovem smislu. Subjekt je vedno že umeščen v socio-lingvistični kontekst v svetu, tudi njegova sposobnost za razumevanje in pomenjenje je odvisna od tega. Crossley priznava, da je nekaj podobnega razvijal tudi Husserl v svojem delu *Kriza evropskih znanosti*, ko je vzpostavljal koncept »življenjskega sveta«. Tako za poznega Husserla kot za Buberja pa zavestna subjektiviteta ireduktibilno pripada medsvetju pomenov, ki si jih delijo subjekti (*op. cit.*: 14).

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

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

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

TELO-SUBJEKT

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

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

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

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

Merleau-Ponty na tej osnovi zavrača intelektualistični pogled, pravzaprav kateri koli pogled, ki bi reduciral vidni svet na dejanje sodbe ali vzpostavljajoče se zavesti. Pri zaznavanju, pravi, morajo iti opazovalci onstran sebe (*op. cit.*: 27). Odpreti se morajo tistemu, kar je nekaj drugega od njih. Percepcija mora biti dialektičen proces, ki deluje med organizmom in okoljem. Percepcija je odpiranje navzven drugosti in ukvarjanje z njo, percepcija, ki niti ne reducira tega ukvarjanja z drugostjo niti ni reducirana na to. Je aktivno povpraševanje, ki išče svojo obliko (*ibid.*). Ob tem spet in še vedno ostaja nerešeno vprašanje, kako lahko gre opazovalec »onstran sebe«. Husserl je poskušal dati odgovor s transcendenco. Merleau-Ponty je tu še manj jasen. Jasno pa je vsaj to, da mu transcendenca očitno ne zadošča.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Seveda imajo tudi stališča Merleau-Pontyja svoje pomanjkljivosti. Lefort recimo meni, da naše zaznave niso tako proste, svobodne ali nevezane, kot bi lahko sklepali na podlagi zapisov Merleau-Pontyja. Ob tem opozarja, da so naše zgodnje, torej otroške zaznave v dobršni meri določene, posredovane prek odraslih, ki nas poučujejo, kako zaznavati stvari, kako videti in si razlagati svet. Mi smo, pravi Crossley, že v zgodnjem otroštvu iniciirani v posebno inačico vidnega sveta (*ibid.*). Temu pravimo tudi socializacija in/ali inkulturacija (prim. tudi konstitucijo osebe pri Meadu 1934).

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

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

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

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

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

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

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

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

NOTRANJI IN ZUNANJI SVET

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

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

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

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

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

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

Crossley navaja več očitkov, ki jih naslavljajo na opisano pojmovanje osnovnega intersubjektivnega sistema. Nekateri menijo, da ta zamisel zanemarja družbeno strukturo jezika, drugi, da so zanemarjena vprašanja razmerij moči, ki so vključena v govor in ostale oblike simbolne izmenjave. Ali recimo opazka, da so naša dejanja redko tako nenadna in le redko tako vsrkajo udeležence, kot predvideva nakazana zamisel. Bolj običajno bi naj bilo, da se pripravimo za naše interakcije z drugimi, da se na ta način zavarujemo in dosežemo tisto, kar želimo. Ta intersubjektivistična pozicija bi naj tudi zanemarjala naš notranji svet, do katerega imamo le mi dostop, in se osredotočila le na zunanje, pojavne vidike obnašanja (*op. cit.*: 33).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Doslej navedeno je po mojem mnenju izredno ploden nastavek za razmišljanje o posamezniku kot osebi, vpeti v raznovrstno »druženje« z drugimi. O osebi, ki ni izolirana entiteta, atomistično pojmovan osnovni delček družbe, s čimer bi ohranjali nekako nerešljiv in nepresegljiv dualizem posameznik–družba, posamično–skupno, temveč vzpostavljanje osebe kot bitja, v katerem so že imanentno, izvorno prisotni Drugi. Prisotni seveda v simboličnem, na različne načine posredovanem smislu. Tudi po svoje interpretiranem, predelanem. Naše doživljanje, naš »notranji svet« torej niso entitete, ki bi bile radikalno ločene od doživljanja drugih, od »notranjega sveta« drugih v smislu Husserlovih (ali Leibnizovih) monad. Oseba ali njen »notranji svet« torej ni ostro ločena od »zunanjega sveta«, temveč se »notranji svet« osebe sploh lahko konstituira pod raznolikimi vplivi »zunanjega sveta«, oseba pa je vseskoz na neštete načine in na raznih ravneh odprta v ta zunanji svet, s tem pa tudi do drugih. Tako izhodišče nam omogoča razvijanje teorije z veliko razlagalno močjo za celotno področje družboslovja, tako za psihologijo, kjer odstopamo od individualiziranja, kot za sociologijo, kjer lažje zastavljamo razmišljanje o razmerju med posameznikom in družbo, kot tudi za antropologijo, kjer s tega vidika vprašanje človeške kulture kot naše (druge) »narave« dobi nove razsežnosti.

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

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

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

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

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

EGOLOŠKA INTERSUBJEKTIVNOST

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

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

Niti G. H. Mead v zvezi s konstitucijo osebe ni dal dokončnega odgovora. Njegov diskurz namreč zahteva vzpostavljen »socialni organizem«, v okviru katerega se prek komunikacije z »generaliziranimi drugimi« razvije »(samo-) zavedajoča se oseba« (Mead 1934: 233). S tem v zvezi Giddens upravičeno pripominja, da »v Meadovem pisanju *konstitutivna* dejavnost 'osebnega jaza' ni poudarjena«. Preveč ga je zaposloval »družbeni jaz«, ki ga zlahka razlagamo kot »družbeno determinirani jaz« (Giddens 1989: 23). Čeprav hkrati menim, da so lahko Meadovi nastavki izredno produktivni, kar sta navsezadnje razvijala tudi Berger in Luckmann (1992), pa tudi Tomc (1994), predvsem v zvezi z »ustvarjalno osebo«. Ob tem govori Tomc tudi o »antropocentričnem videnju podobe človeka, ki je, vede ali nevede, ustvarjalec družbenega življenja. V središču je oseba, ki zaznava druge in drugo s sebi lastnimi značilnostmi *jaza* in s sebi lastnim razumevanjem kulturne dediščine« (Tomc 1994: 29). Vendar Tomc ne pojasni, kaj so »sebi lastne značilnosti jaza«, še manj pa, kako se vzpostavljajo. Meadova koncepcija, na katero se opira, namreč – če ponovim – jasno pove, da je za koncipiranje jaza kot »(samo)-zavedajoče se osebe« neobhoden vzpostavljeni »socialni organizem« (Mead 1934: 233). Po drugi strani lahko pritrdimo Adamovi kritiki Tomčevega »sicer dokaj izvirnega prispevka«, torej razvijanja koncepta personalistične sociologije: »Družba, organizacija, kultura in institucija so pojmi, ki obstajajo samo v naših glavah in nimajo lastne realitete« (Tomc 1994: 46, 49). Adam pravi: »Problem je v tem, da ta avtor [Tomc] ne pride dlje od mišljenja, niti do pojma delovanja ne. V bistvu gre za radikalni nominalizem in kognitivizem. Zato ne čudi odklanjanje 'komplementarnosti', celo vsake komunikacije med sociološkimi teorijami« (Adam 1995: 12). Ta kritika je preostra, pravzaprav zgrešena, čeprav daje Tomc nekaj povoda zanjo. Vendar Tomc po drugi strani sam kritizira nominalizem. Če si sposodimo njegovo razpredelnico štirih tipov (Tomc 1994: 18), torej ločevanje na atomistične teorije (povezovanje voluntarističnih pogledov s postavljanjem posameznika v ospredje), individualne teorije določenosti (determinizem in posameznik), holistične teorije nedoločnosti (celota, skupnost, družba in voluntarizem) in teorije socialnih sistemov (družba in determinizem), lahko vidimo, da se Tomc kritično izrazi tako o fenomenološko in etnometodološko usmerjenih družboslovcih (*op. cit.*: 19) kot tudi o individualnih teorijah določenosti, kamor sicer (po mojem mnenju ne preveč posrečeno) umešča (celo kot tipičnega predstavnika) Talcotta Parsonsa. Če bi bil Tomc dosleden, bi moral v ta okvir umestiti prav G. H. Meada, ki daje tako pomemben poudarek socialnemu učenju, torej prevzemanju in igranju vlog itn. Skratka, socializacijskim procesom. Slednje je verjetno tudi razlog, da je v ta okvir umestil Parsonsa, ki je razvijal obsežno (na Freuda oprto) teorijo socializacije (prim. Godina 1991, Parsons 1991). Z vprašanji socializacije se je kot socialni pedagog in reformator ukvarjal tudi, pravzaprav predvsem Emile Durkheim (prim. Durkheim 1981).

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

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

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

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

Posameznik skoz notranji dvogovor družbenega jaza, opremljenega s temi vsebinami, in delujočega, v svet odprtega, osebnega jaza, misli. Misli vedno na svoj način. Vendar, kako lahko misli na svoj način, če pa je vzpostavljen šele skoz podatke, ki mu jih naložijo drugi? Če ga tako rekoč še ni bilo, preden se ni učlovečil, socializiral? Skrajno rečeno bi torej vsakokratna skupnost proizvajala svoje klone. Zakaj se to ne zgodi? Ker popolna socializacija v antropološkem pogledu ni mogoča (Berger, Luckmann 1992: 190). A zakaj ne? Ker nekateri posamezniki »prebivajo v prenesenem univerzumu na določnejši način kot drugi. Razlikujejo se v načinu dojemanja simboličnega univerzuma« (*op. cit.*: 129). A zakaj prebivajo v prenesenem univerzumu na določnejši način kot drugi? Zakaj se razlikujejo? Morebiti zaradi »vrojenih idej«? Ali pa se razlikujejo zaradi »pomote«? Ker komunikacijske ali »prenaševalske« tehnike, ki naj bi posamezniku posredovale »kulturo«, niso popolne in puščajo preveč belih lis, ker so obremenjene z belim šumom, ki od osebe zahteva, da si simbolični svet krpa po svoje, kakor ve in zna? Tudi če bi bilo tako, to predvideva, implicira, da posameznik »misli s svojo glavo«. Kaj pa povzroči, da se oseba vedno znova po svoje odziva na vplive iz okolja, jih interpertira po svoje, je ustvarjalna? Kako pravzaprav lahko misli s svojo glavo, če je njen skrajni reziduum vrojeni apriorij? Svet nekakšnih vrojenih idej? Vnaprej dan reziduum, bi rekli? Kup vprašanj, na katera še ni odgovorov.

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

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

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

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

DEJAVNA ODPRTOST NAVZVEN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V okviru razmišljanj o protislovjih Meadove delitve na »jaz« in »družbeni jaz« trčimo ob - za našo temo pomembno - vprašanje lociranja individualnosti. Izvirnosti. Kaže, da Tomc locira individualnost v »jaz«: »Pri tem je ključen dialog, ki ga Mead locira v samem posamezniku - med *jazom* in *menoj*, med posameznikovo enkratnostjo in internaliziranimi družbenimi pomeni« (Tomc 1994: 26). In še: »*Jaz* je torej odgovor osebe na *mene*. Ta odgovor pa ni nikoli znan že vnaprej, ker sta tako odgovor *jaza* kot recepcija generaliziranega drugega v osebi vedno tudi neponovljiva« (*op. cit.*: 27). Na žalost Tomc ne pojasni, zakaj sta neponovljiva.

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

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

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

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

V zvezi z egološko intersubjektiviteto se postavlja pomembno filozofsko vprašanje: Kako ima oseba dostop do izkušenj drugih? To vprašanje je v kontekstu egološke intersubjektivitete drugačno od tistega v kontekstu radikalne intersubjektivitete. V tistem primeru oseba z drugimi komunicira in se odziva na ravni njihovih dejanj. V egološkem primeru postanejo drugi objekti vedenja in misli, njihova dejanja postanejo osnova, na kateri lahko izpeljemo določene eksplicitne sklepe o njih. Še več: v egološkem kontekstu drugi ne zasedajo več svojega lastnega mesta v situaciji, temveč jaz (*self*) umešča sebe na njihovo mesto in misli o njih (*op. cit.*: 61-62). V smislu Wittgensteinove opazke: »ne moremo imeti izkušnje [recimo bolečine] drugih«. Lahko pa si jo (izkušnjo bolečine) predstavljamo (*ibid.*). Tu se Crossley ponovno spomni Husserlove opazke o analogni apercepciji: »druge zaznavamo v egološki in odtujeni obliki na način naše miselne transpozicije naših lastnih egoloških perspektiv nanje« (*op. cit.*: 62). Bistvena razlika med Crossleyevo in Husserlovo inačico je v tem, pravi Crossley, da »jaz ne pripisuje misli drugemu na osnovi prejšnjega stika s samim sabo [...] Sklepi o drugih se ustvarjajo na podlagi skupnih simbolov in skupnih razumevanj pomenov posameznih oblik vedenja in kretenj« (*ibid.*).

DRUGI

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

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

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

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

Alfred Schutz poudarja vidik (so)časnosti v zvezi s koncipiranjem »sosveta« (*interworld*). V zvezi s tem uporablja izraz »vzajemno vključevanje« (*mutual tuning in*). Pomeni naših dejanj in izrazov niso dani naenkrat. Razgrinjajo se skoz čas, z ritmično in melodično strukturo. Naprej, če se subjekti nameravajo vključiti v dogajanje ali pomenjenje, potem se morajo časovna obzorja zliti v obliko skupnega obzorja. Subjekti morajo imeti skupno časovno obzorje. Seveda se tu sama po sebi vsiljuje primerjava z glasbo. Schutz jo tudi uporabi: dve skladbi lahko objektivno trajata enako dolgo, medtem ko je lahko njuna »živa« časovna struktura zelo različna; ena je lahko hitra in drveča, druga lahko teče počasi. V tem smislu moramo sprejeti glasbo, divjati ali polzeti z njo, ko jo poslušamo in ji želimo slediti. Moramo jo torej poslušati tako hitro ali tako počasi, kot je odigrana (*op. cit.*: 37).

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

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

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

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

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

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

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

Crossley očita Husserlu še eno pomanjkljivost, vezano na obravnavo jezika in govora. Tokrat v zvezi s »pomenjenjem«. Crossley pravi, da je za Husserla pomen reduktibilen na konstituirajoči akt zavesti. Zavest daje pomene v svet (Crossley 1996: 8). Crossley meni, da je najbolj vprašljivo pri tem stališču, da izključuje možnost, da bi se pomeni posredovali ali delili prek subjektov v skupnosti. S tega vidika morajo biti vsi pomeni nujno reducirani na posamezno zavest, ki jih konstituira, in kot taka ima vsaka zavest svoje pomene. Pomeni so tako zasebna stvar, komunikacija je le navidezna (*ibid.*). Gotovo je v tej Crossleyevi interpretaciji nekaj resnice, vendar se zdi, da je njegova kritika prav značilno konvencionalna. Husserlu že vseskoz očitajo podobne (solipsistične) pomanjkljivosti. Crossley recimo to stori, kar sam priznava, na podlagi ene same Husserlove knjige, *Kartezijanskih meditacij*. Vendar se spomnimo, da je Husserl že v *Kartezijanskih meditacijah* poskušal koncipirati tudi »višje stopnje medmonadne skupnosti« (Husserl 1975: 157), kar naj bi, kot je menil, predstavljalo »relativno neznatne težave« (*op. cit.*: 158). Ob tem je recimo v *Krizi evropskih znanosti* veliko govoril o nekakšnem »evropskem duhu«. Najmanj od *Kartezijanskih meditacij* dalje je kritiziral psihologizem, s čimer se je izdatno ukvarjal tudi v *Krizi evropskih znanosti* (Husserl 1991a). Drži pa, da Husserlov »evropski duh« ostaja nepojasnjen in ga vsekakor ne moremo izpeljati iz njegovega monadičnega pojmovanja jaza. To je kritiziral tudi Schutz (1975: 51-84).

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

LITERATURA

Antropološki zvezki 1, (1990). Ljubljana: Sekcija za socialno antropologijo pri Slovenskem sociološkem društvu.

F. ADAM (1987), Fenomenologija (vsakdanjega) življenjskega sveta. *Nova revija*, 65–66: 1586–1597.

- (1990), Prispevek Niklasa Luhmanna k razvoju sistemske teorije. *Nova revija*, 96-99: 744-750.

- (1995), *Kompenzij sociioloških teorij*. Ljubljana: Scripta ŠOU.

N. J. ALLEN (1985), The category of the person: A reading of Mauss's last essay. V: M. Carrithers (ur.), *The category of the person*, Cambridge: Cambridge University Press.

A. AYER (1990), *Filozofija u dvadesetom vijeku*. Sarajevo: Svjetlost.

V. BARNOUW (1963), *Culture and personality*. Homewood: The Dorsey Press.

B. BASKAR (1993), Od funkcije k evoluciji. V: J. Goody, *Med pisnim in ustnim*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

P. BERGER, T. LUCKMANN (1989), *Družbena konstrukcija realnosti*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

- (1992), *Socijalna konstrukcija zbilje*. Zagreb: Naprijed.

H. BLUMER (1969), *Symbolic interactionism*. London: University of California Press.

F. BOAS (1982), *Um primitivnog čoveka*. Beograd: Prosveta.

- (1986), *Anthropology and modern life*. New York: Dover Publications.

M. BODEN (ur.) (1994), *Dimensions of creativity*. London: A Bradford book.

R. BOROFSKY (ur.) (1994), *Assessing cultural anthropology*. London: McGraw-Hill.

F. BOURRICAUD (1990), O individualizmu v sociologiji. *Nova revija*, 101-102: 1255-1257.

M. CARRITHERS (ur.) (1985), *The category of the person*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (1992), *Why humans have cultures*. Oxford: Oxford University Press.

J. M. CHLADENIUS (1992), On the concept of interpretation. V: K. Mueller-Vollmer (ur.), *The hermeneutics reader*. New York: Continuum.

P. A. COHEN (1994), *Self consciousness*. London: Routledge.

N. CROSSLEY (1996), *Intersubjectivity*. London: Sage Publications.

T. CSORDAS (ur.) (1994), *Embodiment and experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

J. DERRIDA (1988), *Glas in fenomen*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

W. DILTHEY (1992), The understanding of other persons and their life-expressions. V: K. Mueller-Vollmer (ur.): *The hermeneutics reader*. New York: Continuum.

E. DURKHEIM (1981), *Vaspitanje i sociologija*. Beograd: Saznanja.

- (1992), *Samomor, prepoved incesta in njeni viri*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

S. FREUD (1955), *Totem and taboo and other works. The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, volume XIII*. London: The Hogarth Press.

- (1987), *Metapsihološki spisi*. Lubljana: Studia Humanitatis.

H.-G. GADAMER (1992), Rhetoric, hermeneutics, and the critique of ideology. K. Mmueller-Vollmer (ur.), *The hermeneutics reader*. New York: Continuum.

C. GEERTZ (1988), *Works and lives*. Cambridge: Polity Press.

- (1995a), Thick description: toward an interpretive theory of culture. V: J. Munns, G. Rajan (ur.), *A cultural studies reader*. London: Longman.

- (1995b), *After the fact; two countries, four decades, one anthropologist.* Cambridge: Harvard University Press.

- (1996), Z domorodskega zornega kota: o naravi antropološkega razumevanja. *časopis za kritiko znanosti,* XXIV, 179: 91-105.

A. Giddens (1987), *Social theory and modern sociology.* Cambridge: Polity Press.

- (1989), *Nova pravila sociološke metode.* Ljubljana: Studia Humanitatis.

- (1991), Pogovor z Anthonyjem Giddensom. *Nova revija,* 108: 538-548.

- (1993), *Sociology (second edition).* Cambridge: Polity Press.

V. V. Godina (1991), Socializacijska teorija Talcotta Parsonsa. V: *Antropološki zvezki 2.* Ljubljana: SSD.

G. D. Haring (ur.) (1956), *Personal character and cultural milieu.* Syracuse: Syracuse University Press.

M. Heidegger (1988), *Bitak i vrijeme.* Zagreb: Naprijed.

- (1989*a*), Znanost in osmislitev. *Nova revija,* 83-84: 396-405.

- (1989*b*), O vprašanju določitve mišljenja. *Nova revija,* 85-86: 700-705.

- (1990), Konec filozofije in naloga mišljenja. *Nova revija,* 101-102: 1266-1274.

J. M. Herskovits (1973), *Cultural relativism.* New York: Vintage books.

J. J. Honigmann (1965), *culture and personality.* New York: Harper & brothers.

T. Hribar (1984), *Kopernikanski obrat.* Ljubljana: Slovenska matica.

- (1987), Drugo pismo o svetem. *Nova revija,* 61-62: 828-841.

- (1988*a*), Znova Heidegger. *Nova revija,* 73-74: 649-652.

- (1988*b*), Tragična etika svetosti. *Nova revija,* 73-74: 796-808.

- (1989*a*), Metamorfoza znanosti. *Nova revija,* 83-84: 406-418.

- (1989*b*), Nova paradigma znanstvenosti. *Nova revija,* 85-86: 716-728.

- (1989*c*), Kriza filozofije in usoda evropejstva. V: E. Husserl, *Kriza evropskega človeštva in filozofija.* Maribor: Založba Obzorja.

- (1990*a*), Vrnitev na začetek, k izvoru filozofije. *Nova revija,* 101-102: 1290-1306.

- (1990*b*), Mitični horizonti znanosti«. *Nova revija,* 103: 1503-1517.

- (1991*a*), Bivanje in bistvo. *Nova revija,* 105-106: 255-265.

- (1991*b*), Fenomenologija in dekonstrukcija. *Nova revija,* 107: 390-398.

- (1991*c*), Fenomenologija in dekonstrukcija II. *Nova revija,* 108: 562-569.

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

- (1995), *Fenomenologija II.* Ljubljana: Slovenska matica.

E. Husserl (1975), *Kartezijanske mditacije.* Ljubljana: ladinska knjiga.

- (1989), *Kriza evropskega človeštva in filozofija.* Maribor: Založba Obzorja.

- (1991*a*), *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija.* Gornji Milanovac: Dečje novine.

- (1991*b*), Ideal adekvacije. Evidenca in resnica. *Nova revija,* 107: 368-374.

P. Jambrek, A. Perenič, M. Uršič (ur.) (1988): *Varstvo človekovih pravic, razprave, eseji in dokumenti.* Ljubljana: Mladinska knjiga.

C. G. Jung (1989), *Spomini, sanje, misli.* Ljubljana: Državna založba Slovenije.

S. Južnič (1970), *Socialna in politična antropologija*. Maribor: Založba Obzorja.

- (1973), *Politična kultura*. Maribor: Založba Obzorja.

- (1977), *Socialna in politična antropologija*. Ljubljana: FSPN in Partizanska knjiga.

- (1983), *Lingvistična antropologija*. Ljubljana: FSPN in DDU Univerzum.

- (1987), *Antropologija*. Ljubljana: DZS.

- (1993), *Identiteta*. Ljubljana: FDV, Knjižna zbirka Teorija in praksa.

H. Kuklick (1991), *The savage within*. Cambridge: Cambridge University Press.

A. Kuper (1983), *Anthropology and anhropologists*. London: Routledge.

H. Lefebvre (1982), Metamorfoza filozofije, V: *Čemu još filozofija*. Zagreb: Znaci.

- (1991), *Critique of everyday life*. London: Verso.

G. W. Leibniz (1979), *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.

C. Levi-Strauss (1977), *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Stvarnost.

- (1978), *Divlja misao*. Zagreb: Nolit.

- (1983), *Mitologike I-III*. Beograd: Prosveta-Bigz.

- (1985), *Oddaljeni pogled*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

- (1996), Uvod v delo Marcela Maussa. V: M. Mauss, *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

M. Mauss (1985), A category of the human mind: The notion of person; The notion of self. V: M. Carrithers (ur.), *The category of the person*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (1996), *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

G. H. Mead (1932), *The philosophy of the present*. Chicago: The University Of Chicago Press.

- (1934), *Mind, self and society*. Chicago: Chicago University Press.

M. Mead (1978), *Sazrevanje na Samoi*. Beograd: Prosveta.

A. Melucci (1996): *The playing self*. Cambridge: Cambridge University Press.

M. Merleau-Ponty (1984), *Struktura ponašanja*. Beograd: Nolit.

R. Močnik (1990), Studia humanitatis danes. V: R. Barthes, *Retorika starih*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

- (1996), Marcel Mauss - klasik humanistike. V: M. Mauss, *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

K. Mueller-Vollmer (ur.) (1992), *The hermeneutic reader*. New York: Continuum.

T. Parsons (1991), *Društva*. Zagreb: August Cesarec.

J. Potter (1996), *Representing Reality*. London: Sage.

D. Polšek (1994), In memoriam Karlu Raimundu Poppru (1902-1994). *Časopis za kritiko znanosti*, XXII, 166-167: 169-174.

A. Schutz (1967), *The phenomenology of the social world*. Evanston: Northwestern University Press.

- (1975), *Collected Papers 3*. The Hague: Nijhoff.

- (1976), *Collected Papers 2*. The Hague: Nijhoff.

- (1987a), Problem racionalnosti v družbenem svetu. *Nova Revija*, 65-66: 1598-1611.

- (1987b), Družbena zaloga vedenja in družbena distribucija vedenja. *Nova Revija*, 65-66: 1612-1619.

- (1987c), Tujec: socialnopsihološki esej. *Nova Revija*, 65-66: 1620-1628.

- (1987d), Povratnik. *Nova Revija*, 65-66: 1629-1636.

- (1987e), Dobro obveščen državljan. *Nova Revija* 65-66: 1637-1642.

- (1990), *Collected Papers 1*. London: Kluwer Academic Publishers.

A. Schutz, T. Luckmann (1973), *The structures of the life-world*. Evanston: Northwestern University Press.

D. Sperber (1985), *On anthropological knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Z. Šadl (1992), *Simbolični interakcionizem*. Ljubljana: FDV.

C. Taylor (1989), *Sources of the self*. Cambridge: Cambridge University Press.

G. Tomc (1992*a*), *Narava družbenega življenja s posebnim ozirom na kulturno ustvarjalnost in mladinske subkulture*. Ljubljana: FDV.

- (1992*b*), Osebna konstrukcija realnosti. V: *Družboslovne razprave*, 13: 62-78.

- (1994), *Profano*. Ljubljana: Krt.

R. Tubić (1990), Putevi i raskršća filozofije dvadesetog vijeka. V: A.J. Ayer, *Filozofija u dvadesetom vijeku*. Sarajevo: Svjetlost.

M. Weber (1988), *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

L. Wittgenstein (1980), *Filosofska istraživanja*. Beograd: Nolit.