

VÉDENJE O VEDĚNJU

Matjaž Kovačič

Institut informacijskih
znanosti, Maribor

Kontaktni naslov:
matjaz.kovacic@izum.si

Izvleček

Avtor v svojem prispevku prikaže problem znanstvenega definiranja človeškega vedenja skozi relacijo med vedenjem in telesom na eni ter družbenimi pravili na drugi strani. Znanstvene razlage človeškega vedenja operirajo bodisi z biološkim, fiziološkim oziroma medicinskim pojmovanjem telesa, ki determinira vedenjske vzorce bodisi z družbenimi, kulturnimi oziroma duhovnimi bitnostmi. Te vplivajo na vedenje posameznika in posredno tudi na njegovo telo. Prispevek na primeru človeškega vedenja ponuja v razmislek relativni status znanstvenih dejstev, legitimnost objektivno dokazanih trditev, metodologijo naravoslovnih znanosti ter epistemološki status znanstvenih »resnic«. Temeljni epistemološki vodili pri tem sta kartezijska skepsa in (kulturni) relativizem vednosti, ki sovpadata z obćim okvirjem sociologije vednosti, katere glavna predpostavka je fiktivni ali fantazmatični status družbene realnosti. Če so navedene trditve upravičene, bi to lahko imelo za posledico redefinicijo znanstvene klasifikacije vedenja o vedēnju.

Ključne besede

sociologija vednosti, filozofija znanosti, psihoanaliza, epistemologija, človekovo vedenje

Abstract

In his paper, the author presents the problem of how to scientifically define human behaviour through the relation between behaviour and the body on one side and social rules on the other. In scientific explanations of human behaviour, biological, physiological or medical understanding of the body is used, which further determines behavioural patterns either through sociological, cultural entities or entities of mind. These then have effect on the behaviour of an individual and indirectly also on his body. On the example of human behaviour, the paper makes us think about the relative status of scientific facts, the legitimacy of objectively proven statements, the methodology of natural sciences and the epistemological status of scientific "truths". In this, fundamental epistemological guiding principles are Cartesian scepticism and (cultural) relativism of knowledge. They both concur with the general framework of the sociology of knowledge, the main assumption of which is fictional or phantasmatic status of social reality. If the aforementioned statements are justified, this could lead to the re-definition of scientific classification of the knowledge on behaviour.

Keywords

sociology of knowledge, philosophy of science, psychoanalysis, epistemology, human behaviour

UVOD

V zahodnoevropski družbi velja za razlage človeškega vedenja enako kot za pojmovanja telesa, namreč da so podvržena dvema osnovnima načinoma vzročnosti. Na eni strani je smer vzročnosti od duha k telesu, na drugi pa od telesa k duhu oziroma mentalnim procesom subjekta. V primeru razlag vedenja gre za vplive določenih bitnosti na človeškega duha, ki se vpisujejo bodisi v telesno bodisi v družbeno sfero. Bistven dejavnik, ki vpliva na interakcijo med duhom in telesom, je realnost. Predvsem

gre za družbeno konstrukcijo vednosti,¹ ki vpliva na subjektivno dožemanje okolja. Tako je mogoče oba načina vzročnosti pri razlagah vedenja specificirati: na eni strani gre za vpliv družbeno konstruirane vednosti in realnosti na duhovne procese v subjektu, na drugi pa za vpliv telesnih kategorij na to duhovno komponento posameznika. Vsekakor pa se v taki razdelitvi ohranja Descartesova dihotomija med "res cogitans" in "res extensa" (prim. Howson in Inglis, 2001). V prvi skupini razlag vedenja gre torej za primat kategorije "res cogitans", na katero vpliva neka širša, vendar še zmerom duhovna bitnost, na-

mrež sistem realnosti in vednosti, v drugi skupini razlag pa se *causa* vpisuje v "res extensa", ki vpliva na subjektivno vedenje. Vedenje se tako kaže kot neko vmesno polje med duhom in telesom, kajti glede na obravnavane teorije vedenja lahko vsaka od teh dveh bitnosti s svoje strani vpliva nanj.

V nadaljevanju bodo najprej opisane teorije,² ki zastopajo kognitivno smer kavzalnosti, da namreč duhovne bitnosti, kot so sistem vednosti in realnosti, motivirajo in definirajo subjektivno vedenje. Pri tem bo posebna pozornost posvečena vedenju, ki je ožje povezano s telesom, kot so telesne tehnike in simptomi, ki se izražajo na telesu ali jim telo predstavlja objekt. Nato bodo predstavljene teorije,³ ki zastopajo obratno smer kavzalnosti, namreč vpliv telesnih oziroma organskih bitnosti na subjektivno vedenje. Pri teh gre za sklicevanje na naravne zakone, ki obvladujejo človekov organizem, so temu organizmu imanentni in preko organskih funkcij obvladujejo ravnaje predstavnikov človeške vrste.

KOGITATIVNE RAZLAGE VEDENJA

Ključno vprašanje pristopov, ki družbeno konstruirani vednosti pripisujejo moč vpliva na posameznikovo vedenje, je, na kak način se družbene duhovne kategorije prenesejo na subjekt, torej v njegov mentalni kategorijski aparat? Predpostavka pri tem je, da subjektivna duhovnost regulira vedenje, ki ga manifestira telo. Teorije, ki želijo zagovarjati to smer kavzalnosti, morajo najti podobnosti med odnosi v kolektivni sferi vednosti in realnosti ter v individualni oziroma subjektivni vedenjski sferi. S tem bi dokazale relacijo med splošnimi in individualnimi kategorijami realnosti in tako posredno njihov pomen za stvarnost, saj je vedenje zmeraj vpisano v red razsežnega.⁴

Socializacijska teorija

Širok spekter ravnanja, ki ga ima posameznik na voljo, je omejen najprej fiziološko in nato družbeno. Glede na to, da obstoji mnogo različnih ravnanj, ki so lahko v različnih družbenih okoljih povsem različno kategorizirana, je moč sklepati na vplivnost tovrstnih kolektivnih dejavnikov. Na prej omenjeno vprašanje, kako oziroma na kakšen način pride do prenosa kategorij kolektivitete na partikularni nivo, ponuja odgovor socializacijska teorija (prim. Hurrelmann, 1980). Za konstrukcionistično razlago družbe prav socializacija predstavlja ključni operator prenosa konstruirane vednosti in realnosti na subjekt. Po Bergerju in Luckmannu so procesi socializacije tisti procesi družbene intervencije, ki posameznika vpnejo v simbolno mrežo realnosti. Vsak predstavnik vrste homo sapiens lahko postane član katere koli družbe: "Posameznik se ne rodi kot član družbe, član družbe šele postane."

(prav tam: 121) Ta vseobsegajoči vpliv družbe na subjekt implicira proces socializacije, ki skozi učenje omogoča človeku privzemanje katere koli simbolne mreže. Seveda pri tem sprejemanju ne gre za poljubno izbiro posameznika, temveč za nujnost, ki je njemu objektivna (prim. Godina, 1986). Ključnega pomena pri prenosu družbenih pravil na posameznika po Bergerju in Luckmannu igra vednost: "Vednost se v procesu socializacije prenaša na naslednjo generacijo in se s tem internalizira kot subjektivna realnost." (Berger in Luckmann, 1966: 68)

Za proces socializacije so zadolženi sami člani te kulture, ki že obvladajo specifično množico vednosti. Posamezniki (socializanti) že obvladajo vednost, ki so se je priučili v času svojega življenja, se reproducirajo in to vednost posredujejo dalje svojim potomcem (socializandom). Socializacija se odvija v ozkem družinskem in širšem družbenem okolju in tako predstavlja proces celotne interakcije posameznika z okoljem (prim. Hurrelmann in Ulich, 1980; Godina, 1985). Individuum kot biološko organizirana bitnost v določeni družbi potrebuje specifične tehnike za preživetje in tehnike komunikacije za sporazumevanje med posamezniki v družbi; potrebuje torej elementarno oz. kategorijsko znanje, ki ga prejme z učenjem in interakcijo z okoljem preko jezika.⁵ Pri procesu učenja kulture se internalizirajo tudi pravila, ki omogočajo subjektu razumevanje njegovih lastnih doživetij. Posameznik svoje izkušnje kategorizira v okvirih simbolnega sveta: "Simbolni svet zagotavlja red v subjektivnem pojmovanju posameznikovega življenjskega izkustva. Izkustva, ki pripadajo različnim področjem realnosti, se namreč integrirajo v isti zaključen pomenski svet." (Berger in Luckmann, 1966: 93)

Prav zaradi tako fundamentalnega vpliva kulture ob samem začetku posameznikovega življenja se subjekt skozi leta socializacije v določenem okolju oblikuje po kulturnih standardih. Človek tako prevzema dve vlogi: do rojstva je predvsem organizem, podvržen zakonu narave, s trenutkom rojstva pa postane objekt kulture. Učenje teh pravil poteka preko verbaliziranih izkušenj in vključuje tako regularne kot iregularne prakse, ki predstavljajo okvir za posameznikovo vedenje. Ta konformnost je tako osebnostna kot telesna ter je tudi družbeno in subjektivno nujna. Slednje je moč opaziti prav skozi proces socializacije, ki je naravnan kot obojestranski interes družbe in posameznika.

Ker je vsaka družba zainteresirana za svoj kontinuiran obstoj skozi čas, teži k temu, da posameznike socializira v neki zaključen svet pomenov, ki so zanjo funkcionalni (prim. Godina, 1985). Na subjekt proces socializacije operacionalno začne delovati takoj ob rojstvu, kategorialno pa že prej.⁶ Subjekt nima druge razlage sveta in je prisiljen razumeti stvari na kulturno specifičen način.

Tudi zanj je konformni pristanek na realnost funkcionalen; družba ga namreč opremi s tehnikami preživetja v njegovem življenjskem okolju (znotraj te družbe). Vsako odstopanje od teh utečenih kulturnih vzorcev je disfunkcionalno tako zanj kot za družbo (prim. Godina, 1985: 392–403). Izguba vsakega člana za družbo pomeni manj potencialnih “nosilcev kulture”,⁷ kar pomeni manjšo možnost za njeno ohranitev. Za posameznika pa pomeni odklon od konvencionalnih pomenov, ki jih delijo vsi člani “pojmovnega sistema”, in s tem nevarnost, da se, vpeljan v svet določenih pomenov, izgubi v pluralnosti Realnega. Zdi se, da je nevarnost disfunkcionalnosti za družbo večja kot za posameznika, saj je njena interpretacija realnega sveta stvari zgolj ena od možnih, posameznik pa je lahko socializiran v vsako od njih.⁸ Prav zaradi tega je družbena struktura rigorozna in totalitarna ter posamezniku ne dopušča dispozitivnosti glede kategorij, pomenov, pravil vedenja, zavestnega mišljenja itd. Ta kategorična naravnost družbe je seveda funkcionalna (Godina, 1986a; 1986b).

Kozmologija se preko procesa socializacije posreduje subjektom, ki v tej kulturi živijo. Le-ta pa je ključnega pomena, saj se znotraj interakcije, namreč skozi “učenje kulturnih pravil”, fiksirajo centralni mehanizmi, ki konstruirajo realnost. Vse te mentalne lastnosti in sposobnosti, ki jih subjekt internalizira ali “pridobi kot član družbe”,⁹ so pridobljene v tem procesu.

Naslednja značilnost socializacije je “bipolarnost” (Godina, 1985). Pomembna je tako za posameznika kot za družbo. Posamezniku ponuja mehanizme preživetja in njegovo individualno učlovečenje, družbi pa zagotavlja njeno kontinuiteto (prim. Godina, 1985: 394). V tem razmerju je pomemben še en vidik; posameznik je v odnosu do družbe podrejen. Družba namreč s socializacijo nad njim izvaja represivno učenje pravil. Celoten proces socializacije ima tako značaj represivnosti, posameznik pa predstavlja tisti element, katerega interesi se morajo zmeraj podrežati družbenim (prim. prav tam). Tukaj ne gre za nekak altruizem, pač pa za čisto funkcionalnost – družba mora namreč vsiliti svoje interese zavoljo lastne reprodukcije. Iz tega razloga družba zahteva neko uniformnost, podrejanje pravilom, ki jih nato morajo izvrševati ravno posamezniki kot člani družbe. Subjektom se zdi upoštevanje zahtev družbe povsem normalno in samoumevno,¹⁰ saj skozi socializacijo to zahtevo razumejo kot svojo željo (prim. Fromm, 1960: 229).

V okviru psihoanalitične teorije socializacije velja na tem mestu omeniti pomen prvega objekta nege za subjektovo duhovnost. Freud poudarja, da je v socializaciji mati ključnega pomena tako za izbiro objekta kot za identifikacijo, ki sta poleg Ojdipovega kompleksa dve temeljni fazi tega procesa. V Freudovi zgodnji fazi, kjer se po njego-

vem mnenju temeljni mehanizmi duhovnosti subjekta formirajo okoli seksualnosti, poudarja pomen matere, kajti “pravimo, da ima človek dva izvorna seksualna objekta: sebe in žensko, ki skrbi zanj” (Freud, 1905b: 50). Ta opredelitev v psihoanalizi ne velja zgolj v polju subjektive seksualnosti, temveč se kasneje z Lacanom in Žižkom razširi na celotno duhovnost posameznika, predvsem v odnosu do družbenih omejitev. Žižek izpostavi pomen aktivnosti matere kot tiste dejavnosti, ki ureja subjektovo dožemanje realnosti. Mati ali “prvobitni Drugi” (Žižek, 1984: 12) torej v psihoanalitični različici teorije socializacije predstavlja *univerzalni aparat zadovoljevanja*. Prav mati ekonomijo potrebe spremeni v subjektovo željo. Z zornega kota subjekta je vsemogočnost in “samovolja” Drugega tista, ki odloča o doseganju subjektovega ugodja, kajti “Drugii je namreč tisti, ki lahko zadovolji potrebo, ki nam objekt zadovoljitve lahko dá ali nam ga odvzame, ki nam lahko prepreči dostop do objekta.” (Žižek, 1984: 14) Subjekt je torej postavljen v popolno odvisnost od svojega objekta nege. V permisivnem modusu socializacije to sploh ne predstavlja težave za otroka, saj je njegovim zahtevam zmeraj ugodeno s strani velikega Drugega. Tako se subjekt navadi funkcionirati v omnipotentnem okolju, v diadi otrok – mati, kjer so vse njegove zahteve uslišane.¹¹ V ta narcistični svet pa zarežejo družbena pravila, ko subjekt vstopa v fazo odraslosti. V tej fazi so ključnega pomena družbene omejitve, ki posežejo v subjektovo omnipotentno okolje in ustvarijo “Ojdipovsko situacijo”.¹² Nastop teh omejitev za odrasčajočega posameznika Žižek imenuje “poseg Zakona”: “Pred posegom Zakona se ‘prvobitni Drugi’, Mati, subjektu prikazuje kot vsemogočni Drugi, subjekt je za zadovoljitev svojih potreb povsem odvisen od (samo)volje, od ‘kaprice’ tega Drugega. Z nastopom Zakona pa subjekt izkusi, da je sam ta Drugi – Mati – že podvržen nekemu zakonu, da se podreja očetovski Besedi; nastop Zakona torej ‘obrzda’ vsemogočnost in samovoljo Drugega, podredi ga nekemu ‘absolutnemu pogoju’.” (Žižek, 1984: 12)

Najtežja naloga za subjekt je uskladiti razkorak med omnipotentno in “impotentno” realnostjo:¹³ v okviru prve ni nikakršnih omejitev, druga pa sestoji predvsem iz družbenih pravil, ki jih v infantilnem obdobju za subjekt ni bilo. Prav ta moment, ko nastopijo družbena pravila, zanima psihoanalizo s stališča posameznika, sociologijo pa s stališča družbe, vozlišče teh dveh pogledov pa je subjektovo vedenje, saj preko njega manifestira svoj pristanek na omenjene prepovedi.

Družbene omejitve (pravila na kolektivnem nivoju) vplivajo na človeško vedenje, ki je ob vsakokratnem vedenjskem aktu ne samo družbeno, temveč tudi subjektivno. Gre torej za vprašanje, kakšni kolektivni mehanizmi so na delu pri motivaciji posameznikovega vedenja. Razumevanje motivacijskih dejavnikov vedenja je mogoče iskati v

okviru moralnosti na kolektivnem nivoju in v okviru vesti na partikularnem. Takšna je razlaga E. Durkheima.

Durkheim – kolektivna zavest in vedenje

Po Durkheimovem mnenju se v posameznikovem vedenju kaže delo morale.¹⁴ Ker se zdi, da ljudje zelo trdno verjamejo v postavke skupne družbene morale, povsem spontano sankcionirajo vsakega kršitelja posamičnih pravil tega moralnega sistema (prim. Ritzer, 1996: 81). Zaradi sankcioniranja, ki predstavlja stalno grožnjo zunanje prisile, se predpostavlja, da je večina dejanj, ravnanj posameznikov v družbi, v skladu z moralo. To se doseže s procesi socializacije in moralne edukacije.

To sta procesa, skozi katera se posameznik uči pravil posameznih skupin. Le-ta se preko obeh procesov prenesejo v posameznika oziroma jih posameznik ponotranji. Socializacija in edukacija sta pri Durkheimu razumljeni kot "procesa, preko katerih se posameznik nauči pravil določene skupine v družbi" (Durkheim, 1922: 71). Preko socializacije te norme in vrednote ter kolektivno zavest družbe posameznik privzame za svoje. Pri takšni zastavitvi naletimo na trk individualnega in kolektivnega, ki ju je zmeraj bilo težko združiti. Kako se lahko kolektivni normativni vzorci prenesejo v individualna stanja zavesti? Vrednote in norme so določene s potrebami družbe. Ko pa jih socializirani posameznik privzame¹⁵ za svoje, z njimi privzame tudi potrebe družbe. Seveda ne neposredno, saj se posameznik ne zaveda povsem, da so potrebe, ki se mu zdijo njegove, v resnici potrebe in želje družbe. Tako "zmeraj, kadar deluje skladno s svojimi lastnimi normami, vrednotami, potrebami, deluje v resnici s potrebami družbe" (Godina, 1998: 113), in lahko dodamo: ne da bi se tega zavedal. Poleg tega "privatnega regulativa", ki posameznika determinira od znotraj, družba nanj hkrati pritiska tudi od zunaj. Vsaka družba postavlja svoje zahteve na način, ki je posamezniku zunanji, na primer z delovanjem represivnih organov, ki so najočitnejši agent družbene represije. V neevropskih družbah je tista bitnost, ki posameznike "drži" od zunaj, moralnost in predvsem običajno pravo, ki je v zahodnoevropski kulturi skoraj povsem izgubilo svoj pomen.

Durkheim prikaže le indice za prenos normativnih vzorcev kolektivnosti na nivo individualitete, natančno pa tega procesa ne opredeli (Ritzer, 1996: 101). Na eni strani imamo torej družbena pravila (kolektivno zavest, skupno moralo), na drugi pa posameznika, na katerega se vtisne, prenese ta kolektivni vzorec s tem, da se transformira in postane posamezniku lasten (notranji). Prav stopnja internalizacije socialne moralnosti je za Durkheima odločilnega pomena (prav tam: 102). Poleg zunanje kontrole, ki jo vrši družba na posameznike, je še pomembnejša tista, ki regulira od znotraj: "Kolektivna sila ni povsem zunaj nas; ne deluje na nas povsem od zunaj; ampak glede na to,

da družba ne more obstajati drugače kot v in skozi posameznikovo zavest, mora ta sila prodrati v nas in se v nas organizirati." (Durkheim, 1912: 240)

Tako splošna moralna pravila za posameznika predstavljajo imperativ njegovega delovanja. Ko posameznik deluje, "ima občutek, da uboga imperativ, da izpolnjuje dolžnost"¹⁶ (prav tam: 218). Za Durkheima je instanca, ki skrbi za moralno vedenje subjektov, kolektivna zavest (angl. *conscience collective*), ki je hkrati tudi druga komponenta nematerialnih družbenih dejstev. Kolektivna zavest je: "celota prepričanj in čustev, skupna vsem povprečnim članom družbe, ki formira determinativen sistem, ki ima svoje lastno življenje; lahko ga imenujemo kolektivna ali skupna zavest. Je nekaj povsem različnega od partikularne zavesti, in vendar je lahko spoznana le skozi njih /.../ je neodvisna od partikularnih pogojev, v katerih se nahaja posameznik /.../ ista je na Severu kakor na Jugu, v velikih ali majhnih mestih in različnih poklicih." (Durkheim 1893: 79–80)

Tako široko opredeljen pojem vsebuje nekatere elemente, ki so enaki, kot pri kulturno-antropološkem pojmu kulture.¹⁷ Gre za prepričanja, ki vplivajo na vedenje subjektov in jih s tem do neke mere determinirajo. Pojem "conscience" lahko pomeni tako zavest kot vest ali kulturo, prisotno v subjektovi duhovnosti (prim. Moore, 1996: 77). Vse kategorije so pridobljene preko že omenjene socializacije ali v Durkheimovem besednjaku "procesov moralne edukacije".¹⁸ Pri tem je posameznikova zavest manjša slika kolektivne zavesti, njen korelat, mikrokozmos kolektivne zavesti (Moore, 1996: 78, Bohannan, 1960: 83) in vest predstavlja moralni regulativ na partikularni ravni, ki omogoča moralno korektno vedenje.

V študiji o samomoru (Durkheim, 1897) pa Durkheim pove več o razmerju med kolektivno zavestjo in konkretnim posameznikovim vedenjem. Družbena dejstva vplivajo na stopnjo samomorilnosti. Durkheim si prizadeva dokazati vpliv duhovnih (za naravoslovne kriterije abstraktnih) bitnosti na konkretne subjekte, člane družbe in njihovo opazno vedenje, ki ga sociologija lahko analizira. Durkheim se v svoji analizi samomora drži podobnih metodoloških načel, kot jih zahteva strukturalizem, namreč analize širših družbenih relacij, v katerih se nahaja posameznik in ki bolj ali manj posredno vplivajo na njegovo vedenje (prim. Bourdieu, 1997; Keller, 2005). Z argumentacijo, ki poteka v obratni smeri vzročnosti, oporeka tedanjemu ustaljenemu diskurzivnemu prepričanju, da je samomor povsem individualen akt subjekta in po možnosti povzročen preko disfunkcionalnosti organizma akterja. Razprava o samomoru dokazuje vpliv družbenih kategorij na individualno vedenje subjektov in torej zagovarja smer vzročnosti od duha k telesu oziroma poudarja prevlado družbenih kategorij nad telesnimi. Vedenje subjektov se

tem kolektivnim pravilom podredi celo takrat, kadar gre za njihovo eksistenco, saj je, kot dokazuje posredno tudi Durkheim, pogosto avtodestruktivno (prim. Danzinger, 2001; Hirsch, 2001; Levens, 1995).

Pierre Bourdieu – akter in praksis

Bourdieu trdi, da “socialne relacije” tvorijo sistem “objektivnih regularnosti”, ki fundamentalno definira posameznika (Bourdieu, 1970: 37) in tako vpliva na njegovo vedenje v življenju. Sociološko raziskovanje mora tako subjektovo vedenje umestiti v svoje proučevanje, kajti “regularnosti definirajo, objektivno gledano, tako njegove pogoje eksistence kot smisel njegovega vedenja” (Bourdieu, 1970: 38).

Prepoznavanje socialnih odnosov kot definandumov posameznikovega vedenja je prvi pogoj strukturalnega proučevanja družbe. Znotraj teh strukturalnih relacij je treba najti subjekt, opremljen s simbolnimi pomeni, ki jih je prejel skozi socializacijo v določeni družbi ali kulturi. Vendar to ni dovolj, da bi lahko raztolmačili posameznikovo vedenje znotraj družbenih okvirjev, saj so posamezniki podvrženi različnim odnosom in situacijam znotraj navidezno ene socialne realnosti. Zato je treba upoštevati tudi specifične posameznikove individualne zgodovine,¹⁹ saj se skozi enkratnost subjektovega življenja izoblikuje njemu lasten simbolni sistem, ki predstavlja pomemben dejavnik njegovega vedenja.²⁰

Drugi pomemben dejavnik v okviru subjektovega vedenja predstavlja tudi pri Bourdieju na videz neracionalno vedenje, ki ni povzročeno z zavestnimi odločitvami posameznika, ali nezavedno motivirano vedenje. Kadar gre za to vprašanje, sociologi najpogosteje v svoje vrste nekritično sprejemajo tako imenovano teorijo racionalnega odločanja.²¹ Ta ima po Bourdiejevem mnenju v družboslovju “neupravičeno status praktično edine znanstveno relevantne razlage človeškega vedenja” (Bourdieu, 1997: 177). Po teoriji racionalnega odločanja je vsak drobec človekovega vedenja pred praktično izvedbo racionalno premišljen. Posameznik naj bi se prav zmeraj zavestno odločil, katero dejanje zanj predstavlja največjo korist ter šele nato, ko bi racionalno pretehtal možnosti za in proti, to dejanje tudi izvedel v praksi (prim. Hollis, 1994: 156). Vendar je takšno tolmačenje vedenja zelo očitno preozko, saj ne upošteva dejstva, da so tako imenovana “iracionalna, atipična ravnanja”, ki jih sicer ni možno razložiti z omenjeno teorijo, povezana v pomenski niz, ki je prav tako racionalen, vendar ne zavesten. Če bi želeli priznati pravilnost te teorije, bi sociologi in psihologi morali (spet zavestno) pozabiti na utemeljene ugotovitve Freudove in Lacanove psihoanalize, lingvistike, skorajda celotne antropologije, ki s svojimi etnografskimi opisi dokazuje, da je vedenje članov drugih kultur z vidika zahodnoev-

ropskega simbolnega sistema nerazložljivo in nezvedljivo zgolj na racionalno odločanje. Po Bourdiejevem mnenju je teorija racionalnega odločanja “popolnoma nerealistična predstava o običajnem ravnanju, ki izhaja iz ekonomske teorije in ideje, da vsako ravnanje temelji na miselnem izdelanem, eksplicitnem načrtu” (Bourdieu, 1997: 177).

Prav iz tega razloga je nujno, da se raziskovanje človeškega vedenja zastavi dovolj široko, saj je treba upoštevati tudi motivacijo za ravnanje, ki sama ni produkt zavesti. To množico simbolnih pomenov ter hkrati motivov za prepričanja in ravnanja psihoanaliza imenuje “nezavedno”. Če pa bi se želeli izogniti tej oznaki, bi lahko uporabili bolj sociološko predelano filozofsko terminologijo in bi z Bourdiejem rekli, da “akter ni cel subjekt svoje praksis.” (Bourdieu, 1997: 178) Tako je akter, delujoči subjekt, v svoji praktični izvedbi svoje subjektivnosti ali v ravnanju, odvisen še od drugih dejavnikov in ne samo od svoje zavestne subjektivnosti. Odvisen je predvsem od socialnega prostora, v katerega je bil socializiran in ki ga je opremil z nizom dispozicij za ravnanje v okviru kulturnih pravil, ki veljajo v tem socialnem kontekstu. Te dispozicije so do trenutka svoje manifestacije latentne, ko pa se utelesijo, pa pomenijo subjektovo vedenje, ki je zmeraj razložljivo kot celota (prav tam: 179). Dispozicije so torej odvisne od specifičnega kulturnega konteksta – pravil okolja, v katerih subjekt deluje, jezika – kot agensa socializacije in operatorja simbolnega itd. Zato strukturalna analiza vedenja proučuje kot manifestno utelešenje posameznikovega položaja v kulturi ali kot “habitus” (prav tam: 178).

V tem sociološkem kontekstu je treba omeniti tudi Kellerjev prispevek o strukturalni podlagi za motivacijo subjektovega ravnanja. Po Kellerjevem mnenju je “diskurz kot struktura” (Keller, 2005), torej kot bistvena komponenta realnosti, tisti, ki ontološko vpliva na subjekte in njihovo vedenje. Diskurz tako določa “normativne orientacije in pravila za načine izražanja, definira pravila označevanja za ustvarjanje pomenov ter predstavlja razloge za ravnanje bodisi socialno ali materialno” (Keller, 2005). Diskurzivni kontekst normativnih pravil je torej podlaga, ki omogoča izgradnjo pomenskega sveta, način komunikacije in moduse vedenja subjektov v neki družbeni realnosti. Zelo podobno je stališče kulturne antropologije, ki soroden strukturalni pomen pripisuje kulturi.

Sapir – kultura in vedenje

Tudi kulturna antropologija proučuje procese socializacije oziroma inkulturacije, kot jo imenuje znotraj svojega diskurza. To, kar sociologija opredeli s pojmi “kolektivne zavesti” (Durkheim, 1893), “družbeno konstruirane realnosti” (Berger in Luckmann, 1966) ali “objektivnih regularnosti” (Bourdieu, 1970), je v kulturni antropologiji

opredeljeno s pojmom "kultura".²² Pojem kulture in pojem vedenja sta v antropologiji tesno povezana, saj na primer Sapir kulturo vidi kot skupek vedenjskih form, ki so determinirajoča za posameznika, kajti "vsaka oblika vedenja je v bistvu verjetno kulturna." (Sapir, 1994: 38) V nadaljevanju poudarja, da "kultura ni zgolj vedenje, pač pa značilno vedenje." (prav tam: 36) Kulturna pravila, ki jih posameznik ponotranji preko procesov učenja te kulture, predstavljajo osnovo za njegove vedenjske procese. Povsem razumljivo je, da je subjekt kot član neke kulture vezan na vedenjske forme, ki so standardizirane znotraj tega zaključenega pomenskega sveta realnosti. Če želi kaj sporočiti ali misliti,²³ mora uporabiti sredstva, ki mu jih kultura daje na voljo. Prav zato je njegovo delovanje omejeno na ta občji vedenjski okvir, vedenjske forme, ki jih kot ustrezne razumejo tudi drugi člani te skupnosti. Tako je kultura tista, ki predstavlja motivacijski dejavnik subjektovega vedenja: "Kultura je definirana kot izraz vedenjskih form in vsebina kulture je sestavljena iz teh form, ki jih je neskončno število. [Vsebovani morajo biti tudi najbolj raznoliki aspekti socialnega življenja.] Soliti meso je ravno tako kulturna [forma], kot je čaščenje boga." (Sapir, 1994: 84)

Modusi delovanja posameznikov omogočajo razumeti vpliv kulture na subjekte in preko tega tudi samo kulturo. Zato je kulturo po Sapirjevem mnenju najbolje proučevati skozi vedenje posameznikov. Kultura sama se odteguje pozitivistični obravnavi. To ne more biti predmet proučevanja "objektivnih" znanosti, saj gre za teoretski "konstrukt", ki ga lahko abstrahiramo prav iz opazovanja vedenja članov neke skupnosti, družbe: "Nikoli ne moreš videti kulture; vidiš lahko ljudi, ki se vedejo, in interpretiraš [njihovo vedenje] z abstraktnimi termini. Nato oblikuješ teorije, ki zadevajo delovanje vzorcev." (Sapir, 1994: 50)

Najpomembnejši moment, na katerega je treba opozoriti pri Sapirjevem pojmovanju soodvisnosti med kulturo in posameznikom, je, da so učinki kulture opazni v vedenju, ali povedano drugače: vedenje predstavlja manifestni del kulture. Kultura torej ni konkretna bitnost, pač pa so konkretne njene posledice, učinki. Tak učinek je vedenje, saj odraža tista abstraktna družbena pravila, ki jih posameznik manifestira v konkretni razsežnosti. Iz tega razloga je mogoče posameznika videti kot "nosilca kulture" (Sapir, 1994: 139). V takšnem pojmovanju subjekt predstavlja stičišče abstraktnih družbenih pojmov in kategorij, ki jih posameznik ponotranji preko socializacijskega učenja ter družbenih pojavov, ki jih s svojim vedenjem soustvarja. V nadaljevanju je zato treba nekaj povedati o motivaciji za subjektovo vedenje.

Poleg sociologije vednosti se zdi primerna še psihoanaliza, kajti obema pristopoma je skupno prepričanje v moč socializacijskih procesov in strukturalno metodo analize.

Prav tako subjektovo vedenje, na katerega vplivajo premnogi dejavniki iz okolja, še posebej družbeni kontekst realnosti, analizirano ne samo v antropologiji in sociologiji, temveč tudi v psihoanalizi. Psihoanaliza se posebej osredotoči na duhovne procese v subjektu, ki spremljajo in soustvarjajo njegovo vedenje. Predvsem gre za razlikovanje med zavestnimi in nezavestnimi procesi, ki oboji igrajo pomembno vlogo kot motivacijski dejavniki subjektovega vedenja.

Erich Fromm – družba kot cenzura zavesti

V psihoanalitičnem diskurzu Fromm družbi priznava enako konstitutivno moč pri ustvarjanju pomenov, kategorij in sistema realnosti, ko jo ima sociologija vednosti (prim. Berger in Luckmann, 1966: 68). Njegova pozicija pa je za odtenek radikalnejša, ne v svojem ontološkem smislu, temveč v nekem odtujitvenem smislu, ki ga Fromm pripiše "sistemu kategorij", ta pa ustreza pojmu družbeno konstruirane vednosti: "Vsaka družba s svojimi življenjskimi praksami in načini povezovanja spomina in percepcije razvije neki sistem kategorij, ki določa oblike zavesti." (Fromm, 1960: 224)

Kategorije so odločilnega pomena za posameznike, ki svet percipirajo prav skozi to optiko družbene kategorizacije. Vendar je Frommov poudarek, da se celota tega kategorialnega aparata, povezanega v na videz koherenten, samoreferenčen sistem, odmika od samega Realnega. Odmik sestoji v fiktivni naravi same realnosti, ki jo posamezniki brez pomislekov sprejmejo kot resnično, čeprav je zgolj miselni konstrukt. Moč tega kategorialnega sistema je v tem, da določa, kaj sploh konstituira subjektovo zavest.²⁴ Kot takšna je torej racionalna nastrojenost subjekta do njegovega okolja "že-vselej določena" (prim. Žižek, 1982: 276) s strani občih kategorij in ni odvisna od posameznikovega hotenja: "Vsebina zavesti je v glavnem fiktivna in zaslepljujoča ter niti približno ne predstavlja stvarnosti. Učinek družbe ni samo vlivanje fikcij v našo zavest, temveč tudi preprečevanje zavestnega spoznanja o stvarnosti" (Fromm, 1960: 224).

To ima daljnosežne posledice za posameznike, ki so "uporabniki" te realnosti oziroma člane družbe. Tako ta fiktivna realnost predstavlja na strani posameznika kategorijo zavesti, na drugi pa s svojimi mehanizmi konstrukcije onemogoča dostop do Realnega. Na delu sta torej dva mehanizma; najprej sistem kategorij ustvari sliko Realnega, ki se ponuja kot edina pravilna, edina možna in nezmotljiva, nato pa subjektom še prepreči spoznanje samega Realnega, preko legitimizacije omejenega števila spoznavnih načinov.²⁵ Realnost se tukaj pokaže kot zelo restriktiven, rigorozen in totalitaren sistem. Deluje namreč kot "družbeno pogojen filter" (prav tam), ki služi kot cenzura za izkušnje posameznikov: "/i/zkušnja ne

more priti v zavest, če ne gre skozi ta filter /.../ da bi izkušnja prišla v zavest, mora biti pojmljiva v kategorijah organizacije zavestnega mišljenja” (prav tam: 225).

To narekuje posamezniku, ki je brezpogojno socializiran v neko družbeno realnost, da misli v okviru kategorij vednosti, ki so inkorporirane v samo to realnost. Na tem mestu je treba poudariti, da prej omenjena fiktivnost realnosti²⁶ učinkuje tudi na subjektivnem nivoju. Subjekt kot “naslovnik in uporabnik” sistema vednosti je vpet v okvir specifičnega načina razumevanja sveta, kar seveda vpliva na njegove vedenjske vzorce. Če je moč družbenih dejavnikov tako velika, da lahko do neke mere vpliva na zavestno duhovno aktivnost subjektov, potem je možno, da vpliva na celoten spekter posameznikovega duhovnega dogajanja. Prakse discipliniranja subjektov skozi procese socializacije imajo po Frommu ontološko moč subjektu samemu prikriti, da je že-naddoločen s strani realnosti: “Da bi lahko obstajala, mora vsaka družba tako oblikovati karakter svojih članov, da *si želijo narediti tisto, kar morajo narediti* [poudaril M. K.]; njihova družbena funkcija se mora vanje vrosti in pretvoriti v nekaj, kar počnejo zaradi notranje potrebe in ne zaradi prisile.” (Fromm, 1960: 229)

Družbena ureditev preide tako na posameznikov duhovni nivo. Subjekt torej sprejme to edino socialno realnost, vendar ne kot zunanjo prisilo ali možnost razlage sveta, temveč jo nezavedno dojema kot svojo lastno, notranjo realnost. Njegova percepcija sveta je hkrati socialna in individualna, vendar je pri tem bistveno, da jo posameznik dojema kot svojo privatno. Dejstvo, da se ljudje znotraj ene družbe medsebojno razlikujejo, govori o tem, da niti dva posameznika ne ponotranjita socialne realnosti na enak način. Prav zato je očitno, da je na delu neki partikularni operator, ki vpliva na izoblikovanje subjektivne realnosti, v okvirih katere posameznik dojema okolje in skladno z njo preko vedenja komunicira z okoljem. Ta “subjektivna realnost” (Berger in Luckmann, 1966: 68) se ne ustvarja zgolj z enoznačno preslikavo konceptov vednosti, temveč ji je primešana še lastna subjektivna duhovna aktivnost. Glede na to, da v okviru vsakega družbenega okolja obstajajo tako tipična in zaželena vedenja kot tudi atipična in deviantne oblike vedenja, se zdi, da subjekti ne sledijo slepo temu navideznemu družbenemu determinizmu.

To relacijo neusklajenosti med družbenim in zaželenim ter subjektivno predelavo teh pravil skozi duhovno aktivnost psihoanaliza razlaga s pojmom zavest (nem. *das Bewußtsein*) in nezavedno (nem. *das Unbewußte*). Odnos med tema ambivalentnima kategorijama je v psihoanalizi bistvenega pomena za konformnost subjektov. Glede na to, da je kategorizacija zavestnega in nezavednega²⁷ predmet socialnih mehanizmov, ki sploh določijo operatorje

za klasificiranje nekaterih izkušenj in dogodkov v red zavesti, se posameznikova konfiguracija zavestnega dogajanja in vsebine nezavednega organizira glede na ta socialni simbolni diskurz. Človeka kot člana družbe proces socializacije naredi za predstavnika te družbe. S tem ga ne prisili le, da preko jezika ponotranja družbena pravila in mišljenjske vzorce, temveč tudi strukturira njegovo zavestno in nezavedno, kajti “kaj je nezavedno in kaj zavestno, je odvisno od strukture družbe in shem občutenja in mišljenja, ki jih sama narekuje.” (Fromm, 1960: 323) Tako kot družbena realnost cenzurira, katere vsebine bodo pripuščene v zavest in katere bodo morale ostati zunaj in se potlačiti (prim. Fromm, 1960: 224), je tudi pri posamezniku vsebina duha strukturirana v odvisnosti od družbene definicije (prav tam: 232).

Če je običajno vedenje delno nezavedno motivirano, to v toliko večji meri velja za neobičajno, netipično vedenje. Ostaja pa vprašanje, katere vsebine so pri nezavedni motivaciji netipičnega ravnanja odločujoče: ali kolektivna ali subjektivna realnost? Ta fundamentalni obrat od občega k posameznemu je v subjektivni duhovnosti nedvomno berljiv skozi funkcijo konformnosti.

Konformnost²⁸ je pojem, ki ga je v sociologijo vpeljal že Durkheim, in sicer v povezavi s kolektivnimi reprezentacijami, ki so kulturno specifične in ontološko zavezujoče za posameznika. Pri Durkheimu se pojem razteza od moralne do logične konformnosti oziroma mišljenjske usklajenosti subjekta s kulturnimi pravili. Takole pravi: “Družba ne more zavreči kategorij svobodne izbire posameznikov, ne da bi zavrgla sebe samo. Zato njegovo življenje v družbi pomeni ne le zahtevo po zadovoljivi moralni konformnosti, temveč tudi minimum logične konformnosti, zunaj meja katere ni več varen.” (Durkheim v Swingewood, 1984: 296)

Tako Durkheim kot Fromm upoštevata ontološki pomen meja simbolnega sveta za subjekt. Subjekt je potemtakem prisiljen v družbeno konformnost, saj je njegovo nestrinjanje z edino možno “realnostjo par excellence” (Berger in Luckmann, 1966: 29) tako ali drugače sankcionirano.²⁹ Sankcije same po sebi predstavljajo konformizacijo subjekta, kar se najbolj odraža na njegovem telesu in bo predmet razprave v nadaljevanju. Prav tako pomembno pa se zdi s pomočjo psihoanalize analizirati psihično postopanje subjektov, saj oba pristopa povezuje pojem realnosti in posameznikovo vedenje. Pri pojmu konformnosti gre namreč za odnos med zavestnimi in nezavednimi psihičnimi dogajanja pri individuumu in postopanjem s kolektivnimi vsebinami v okviru teh dogajanj. Postopek je v splošnem smislu najbolje opisan kot “predrugačitev realnosti”.³⁰ Najprej je treba opisati, kako psihoanaliza razume opisane predrugačitve realnosti v manj manifestni obliki subjektivnega vedenja: v sanjah. Skozi analizo trav-

matskih sanj in načela ugodja postane jasnejše,³¹ kako z družbeno realnostjo in vednostjo postopa posameznik.

Sigmund Freud – predrugaitve realnosti

Freud je v svoji “Interpretaciji sanj” (Freud, 1900) sanje³² kategoriziral kot psihoanalitično relevantno problematiko, saj sanjanje kaže na drugačno predelavo zavestnih vsebin s strani mehanizmov nezavednega. Prav preko sanj je lahko ugotovil, da v človekovem psihičnem postopanju, torej pri tvorbi tega, kar bi Berger in Luckmann imenovala “subjektivna realnost” (prim. Berger in Luckmann, 1966: 68), obstaja še “neki drug red”, ki uporablja drugačen operator, kot je tisti obče simbolne realnosti. Z analizo ogromnega števila sanj in vedenja subjektov je Freud postavil načelo, “da so sanje izpolnitev želje, ki se v realnosti ni izpolnila” (Freud, 1900: 129–138). Tako sanje subjektu pomagajo ohranjati zadovoljitev želje na fantazmatski ravni.³³ To “načelo ugodja” predstavlja torej motivacijski dejavnik subjektovega vedenja. Podobno kot v teoriji racionalnega odločanja velja, da je celoten spekter vedenja reduktibilen na zavestno in racionalno odločanje (prim. Bourdieu, 1997: 177; prim. tudi Hollis, 1994: 156), se Freudov subjekt ravna po enem načelu, namreč da zasleduje ugodje in s tem stabilnost duha.

V spisu “Onstran načela ugodja” (Freud, 1920) to njegovo ugotovitev pod vprašaj postavijo tako imenovane “travmatske sanje”. Travmatske sanje se namreč pogosto pojavljajo pri subjektih, ki so v svojem življenju bili priča dogodku, ki zanje predstavlja travmatsko izkušnjo.³⁴ Omenjene sanje vedno znova vizualizirajo to travmatsko izkušnjo in subjekta v sanjah postavijo v isto, tokrat fantazmatski ustvarjeno situacijo groze: “Za sanjsko življenje pri travmatski nevrozi je značilno, da bolnika vedno znova vrača v situacijo njegove nezgode, iz katere se prebudi z novo grozo. Nad tem smo vse premalo začuden.” (Freud, 1920: 223)

Takšen mehanizem na prvi pogled ne deluje kot “izpolnitev želje”, saj se fantazmatsko delo porabi za nasproten cilj, spodbujanje neugodja, ki vznikne vedno znova, ko je za to ustvarjena privatna realnost ustrezna. Enak mehanizem je Freud ugotovil pri otrokovi igri, ki je v svoji fantazmi ljubljene objekt (mater) pošiljal v stran od sebe (nem. *Fort*), le zato, da se je lahko nato njegovega umišljenega prihoda vsakič znova razveselil (nem. *Da*)³⁵ (prav tam: 224–245). Prav tako to velja tudi za “kaznovalne sanje”, v katerih subjekt sanja, da je objekt zasluženega kaznovanja (prav tam: 242). Vendar je pri slednjih dveh pojavih bolj očitna neka druga stran, ki daje slutiti, da gre kljub temu za neko izpolnitev želje, ki je subjektu imanentna: “K/aznovalne sanje na mesto prepovedane izpolnitve želja postavljajo zasluženost kazni, torej izpolnjujejo željo občutka krivde.” (prav tam) Videti je, da subjekt

sicer izpolnjuje željo, vendar ta ni naravnana tako, da bi koristila njemu kot subjektu. Vse kaže, da se subjekt podvrže nekemu načelu, ki stoji “onstran načela ugodja”. Freud torej ugotovi, da je načelo ugodja podrejeno še nekemu drugemu duhovnemu operatorju: “Načelo ugodja je tedaj težnja, ki služi neki funkciji, ki ji je naloženo, da iz duševnega aparata odstranjuje vse dražljaje ali ohranja količino vzdraženja konstantno ali čim nižjo /.../ Videti je, da je načelo ugodja dejansko v službi nagonov smrti.” (prav tam: 270–271)

Ta funkcija, ki ji služi načelo ugodja in ki omogoča pojavitev travmatskih sanj,³⁶ je tukaj odločilnega pomena. Od nje je namreč odvisna razlaga celotnega nezavednega mehanizma ugodja, ki ga je Freud imel za poglavitno načelo v psihični aktivnosti posameznika. Ker je bil sprva sam vpet v biološko razlago psihičnih procesov, je načelo ugodja postavil v odvisnost od naravnih nagonov, ki jih je definiral takole:

“Nagon bi bil torej vsemu organskemu življenju lastna težnja k ponovni vzpostavitvi nekega prejšnjega stanja [poudaril M. K.], ki ga je to živo bitje moralo opustiti zaradi vplivov zunanjih motečih sil” (prav tam: 246).

Gre torej za težnjo k nekemu *a priori* stanju ali zahtevo po *restitutio in integrum*, ki pa je organske narave. Da cela stvar sprva zveni manj verjetno, poskrbi sam Freud in nadvlado nad fundamentalnim načelom ugodja pripiše tako imenovanim “nagonom smrti”. Nagone smrti Freud definira kot nagone, “katerih namen je zagotoviti lastno smrtno pot organizma in odvrčati vse druge možnosti vrnitve v anorgansko stanje, razen tistih, ki so organizmu imanentne” (prav tam: 249). Zelo spekulativna domneva, ki povrh vsega posega v še danes precej nepoznano področje razmerja med naravo in kulturo.³⁷ Ali torej res lahko verjamemo, da je celotna psihična organizacija (v tem primeru zahodnoevropskega subjekta) podrejena nagonom smrti, ki zasledujejo neko *a priori*, organizmu lastno (verjetno gensko determinirano) pot do smrti? Mar je res možno domnevati, da je celotno subjektovo vedenje determinirano z načelom ugodja, ki zahteva, da se izogiba neugodju, in motivirano s tem, da bo ta posameznik umrl na neki “biološko predpisan” način?

Glede na to, kar je povedano o široki paleti motivacijskih dejavnikov za subjektovo vedenje, je treba podvomiti v to nadvlado nagonov smrti. To je moč storiti z uporabo strukturalne metode in upoštevanjem konstrukcionistične predpostavke o vplivu realnosti in sistema vednosti na subjekt. Najprej bodo opisana ključna vozlišča Freudovega argumenta, ki so definirana s sklicevanjem na “biološki diskurz”. Nato je moč nekatere ključne momente argumenta izvzeti iz biološkega diskurza in jih prenesti v

polje relacij in regularnosti (prim. Bourdieu, 1970) ter jim pripisati povsem neorgansko duhovno naravo.

Travmatske sanje torej prisilijo subjekt, da se ponovno postavi v travmatsko situacijo. Kako je ta situacija razumljena pri Freudu, je moč videti iz naslednjega citata: "Če so vzdraženja od zunaj dovolj močna, da prebijejo dražljajski ščit, jih imenujemo travmatska /.../, dogodek, kot je zunanja travma, bo gotovo vnesel precejšnjo motnjo v energijsko obratovanje organizma in sprožil vsa obrambna sredstva" (Freud, 1920: 239).

Videti je, da Freud v fiziološko-nevrološkem duhu motivacijo za reakcijo na zunanji dražljaj pripisuje organizmu. Ta dražljaj ustreza sicer nekemu Realnemu dogodku, vendar njegovo obdelavo prepusti organskim dejavnikom subjekta, ki jih imenuje "dražljajski ščit". Le-ta je po Freudovem mnenju biološka, organska kategorija, kot je moč razbrati iz definicije bolečine, ki jo podaja na isti strani: "Specifično neugodje telesne bolečine je najbrž učinek tega, da je bil dražljajski ščit v omejenem obsegu prebit." (prav tam: 239)

Bolečina in "dražljajski ščit" sta torej dva sorodna pojma. Telesno neugodje v obliki bolečine predpostavlja neko organsko mejo tega ščita, tolerančnega praga, do katerega so vsi dražljaji še-ne-bolečina, tisti, ki pa so močnejši, pa se percipirajo kot bolečina. Vendar se lahko skozi antropološke in etnografske raziskave³⁸ prepričamo, da je bolečina vsej prej kot naravno definirana. V skoraj vsaki kulturi je ta prag (oziroma v Freudovem besednjaku "dražljajski ščit") definiran drugače, namreč kulturno specifično. Tako posamezniki v eni družbi določenega realnega dražljaja ne definirajo in ne percipirajo kot telesno neugodje, predstavniki drugih kultur pa ga lahko dojemajo kot mučenje.³⁹ Tako je moč sklepati, da je od konstruirane realnosti odvisno, kaj je meja telesnega ugodja in kaj je definirano kot neugodje. Seveda je posameznikov pristanek na tako definicijo formiran skozi proces socializacije, ki je zmeraj kulturno specifičen. Tako posamezniku postane imanenten prag bolečine, ki ga zanj definira prav kultura. Subjekt je determiniran glede te definicije bolečine. Določenim dejanjem in dogodkom kultura pripisuje pomen, ki v simbolni mreži referirajo z drugimi pomeni. In kadar je pojav definiran kot tak, da povzroča bolečino, bo subjekt zavezan tej referenčnosti med dogodkom in občutenjem bolečine.

V dialogu s Freudom je moč ugotoviti, da on ni upošteval možnosti, da mejo vsakokrat postavlja simbolni kontekst in da je to mejo treba razumeti v enakem smislu, kot sam razume "dražljajski ščit". Lahko se torej opusti nevrološko-organska definicija meje neugodja in se argument ponovno izgradi v socialno-konstrukcionističnem aspektu. Ta argument povezuje simbolno definicijo "dražljajskega ščita" in koncepta konformnosti.

Če je meja ugodja definirana kulturno, potem je treba na novo premisliti kategorije, ki so se Freudu zdele povsem biološke, namreč nagone smrti, ki jih z nietzschejansko gesto postavlja "onstran" načela ugodja. Kaj torej ustreza tisti funkciji, ki ji je podrejeno načelo ugodja? Pri Freudu tej funkciji ustreza biološka in s tem nagonska pogojenost "dražljajskega ščita", za katerega pa smo dokazali, da nima prav veliko skupnega z dedno zasnovano ali lastnostjo organizma, temveč je definirana kulturno. Iz tega lahko sklepamo, da je funkcija, na katero se sklicuje Freud, prav tako kulturno pogojena. Seveda gre za družbena pravila, ki jim je posameznik podvržen skozi proces socializacije. V teh procesih mora, po Frommu, subjekt sprejeti zahtevo družbe kot svojo željo (prim. Fromm, 1960), mora torej želesti tisto, kar od njega zahteva družba. Prav ta vsebinska preslikava je na delu v sferi, imenovani "onstran" načela ugodja. Kulturna pravila narekujejo neki standardiziran vzorec trpljenja ob določenih dražljajih iz okolja (realnih dogodkih). Kateri in kako močni dražljaji bodo percipirani kot bolečina, trpljenje, groza itd., je določeno s simbolno mrežo pomenov, ki jo deli posameznik (lahko bi tudi rekli z družbeno konstruirano realnostjo). Vsak travmatski dogodek, ki ga je moč šteti za "vzdraženje od zunaj, dovolj močno, da prebije dražljajski ščit" (Freud, 1920: 239), lahko vidimo v perspektivi "vdora Realnega". Vsak dogodek prisili subjekt, da odreagira. Travmatski dogodek seveda spada v to množico, vendar z razliko, da ostane neki preostanek, nekaj, kar subjekt sili v ponovno podoživljanje te situacije, ki je sicer zanj vir neugodja. Zakaj torej subjekt teži k temu, da se postavlja v zanj neugodno situacijo, ki jo je že prebrodil na neki način, saj je realna razsežnost tega dogodka že del preteklosti in obstaja zgolj še spomin nanjo? Zdi se, da zaradi njegove konformnosti družbeni realnosti.

Kultura znotraj simbolne mreže definira določene dražljaje kot vire neugodja. V okviru teh elementov se vsak subjekt podreja kulturnim pravilom, saj jih je ponotranjil skozi socializacijo. Lahko pa nastopi travmatski dogodek, ki bi moral, glede na to, kakšen pomen pripisuje Simbolno⁴⁰ sorodnim ali prav tem dogodkom, biti vtkan v ta kontekst. Za vsak pojav, ki subjektu *de lege lata* (torej po sami simbolni definiciji) predstavlja možen razlog trpljenja, groze itd., mora ta subjekt izvesti simbolizacijo, ga vikorporirati v svoje privatno simbolno. To seveda otežuje dejstvo, da je realni dogodek realen in ne simbolen. To predstavlja za subjekt resno težavo, kajti simbolizacija pogosto nalaga določeno mero trpljenja za posamezne dogodke,⁴¹ ki pa izostane, kadar se dogodek dejansko prime. Ta luknja hipotetično simboliziranega pojava subjektu ponuja mesto za razcep njegovih prepričanj. Predstavlja namreč sidrišče za že opisani razcep med Realnim in realnostjo. Tako tudi stopnja trpljenja po preboju "dražljajskega ščita" ne ustreza simbolni označitvi, zahtevi, ki ga ta naslavlja na člana družbe.

Na travmatske sanje je v tej perspektivi moč gledati kot na izpolnitev družbene zahteve, ki jo posameznik dojame kot nujni del realnosti. Tisti manko družbeno definirane trpljenja, ki je izvisel ob samem dogodku, se sedaj skuša udejanjiti, zadovoljiti. Nezavedno jemlje to "mero zapovedanega trpljenja" kot imperativ, ne glede na to, da je to za subjekt lahko destruktivno.⁴² Načelo ugodja torej opravlja svoje delo; izpolni družbeno definirano zahtevo na fantazmatični ravni, četudi gre pri tem za negativno manifestacijo. Kot primer naj služijo že omenjene kaznovalne sanje, ki po Freudovem mnenju "na mesto prepovedane izpolnitve želja postavljajo zaslužen kaznen, torej izpolnjujejo željo občutka krivde"⁴³ (prim. Freud, 1920). Že način argumentacije daje slutiti, da je sam Freud vedel odgovor, vendar ga ni zasledoval po poti socialne determiniranosti, temveč biološke. To, kar bode v oči, je navezava teh sanj na vsakokratni občutek krivde subjektov, ki te sanje doživljajo, da niso trpeli, kot se v kulturi pričakuje, da njihova reakcija ni bila zadosti konformna, da niso ravnali, kot se spodobi. Tako njihove travmatske sanje ponovno pomenijo izpolnitev kulturno definirane zahteve, ki so se ji v Realnem odtegnile. Potemtakem lahko izpeljemo, da ni nobenega vsebinskega "onstran načela ugodja", nobenega "onstran dobrega in zlega", saj gre v tem onostranstvu samo za obrat, hrbtno stran Zakona, njegovo transgresijo, "drugo stran kovanca" družbenih pravil.⁴⁴

Če se torej vrnemo na referenčno Freudovo izjavo, da je "načelo ugodja tedaj težnja, ki služi neki funkciji, ki ji je naloženo, da iz duševnega aparata odstranjuje vse dražljaje ali ohranja količino vzdraženja konstantno ali čim nižjo" (Freud, 1920: 270), potem lahko trdimo, da je ta funkcija, ki ji je podvrženo načelo ugodja, prav funkcija družbenih pravil, ki omogoča subjektu pojmovno gotovost in v zameno za to zahteva njegovo podreditev. Groza, s katero kultura prestraši posameznika, da je zanj bolje, da se drži utečenih pravil, cilja prav na izgubo teh pravil ob njihovem neupoštevanju. To zanj pomeni izgubo edine možne in edine pravilne "realnosti *par excellence*" (Berger in Luckman, 1966: 29). Travmatske sanje tako predstavljajo izpolnitev kulturno določene zahteve po neugodju, kar subjektu omogoča fantazmatsko reintegracijo v simbolno, gesto njegovega ponovnega pristanka na simbolni red. Iz tega je moč sklepati, da načelo ugodja služi funkciji simbolnega in ne nagonom smrti, kot je predpostavil Freud.

Ta ekskurz je omogočil definirati pojem konformnosti. Posameznik namreč deluje nezavedno konformno, saj je njegovo delovanje usmerjeno k izpolnitvi družbene zahteve. To velja za mentalne procese na nivoju sanj, ki pa imajo to slabost, da so sporočljive le s strani subjekta. Če bi bila upoštevana samo ta razsežnost, potem bi ponovili isto napako, ki je na nekaterih mestih očitana pozitivizmu (prim. Bourdieu, 1970: 21), da se namreč subjektovemu mnenju pripisuje prevelika relevantnost. Prav zato je

treba to utemeljiti še na nivoju pojavnosti, torej na vidnih vedenjih subjekta.

Drugi opazni moment je vpliv družbene realnosti na vedenje posameznika, ki je lahko kategorizirano kot atipično za predstavnika družbe. To je tema, ki ni bila prav pogosto predmet proučevanja v sociologiji⁴⁵ in antropologiji.⁴⁶ Prav zato je namen te razprave analizirati tovrstno vedenje subjektov,⁴⁷ saj je moč opaziti vrsto vplivov družbene realnosti in vednosti.

Devereux – atipično vedenje in "etnopsihoza"

Najbolj relevanten prispevek za družboslovne znanosti glede razumevanja atipičnega vedenja je dala veda, ki se s svojim imenom postavlja na mejo med družboslovne in naravoslovne znanosti, namreč "etnopsihiatrija" (prim. Devereux, 1977). Predvsem zato, ker upošteva konstitutivno moč družbene realnosti, ki vpliva na oblike vedenja subjektov v družbi. Poleg tega jo je moč šteti tudi med antropološke študije, saj domnevo o kulturno specifičnih vzrokih za atipično vedenje utemeljuje na podlagi široke palete etnografskih podatkov (prim. Devereux, 1977).

Gledano s stališča sociologije vednosti in kulturne antropologije se vedenje v vsaki družbi deli na standardizirano, določeno kot zaželeno ali tipično, in prepovedano, nesprejemljivo ali atipično. Odstopanja od standardiziranih vzorcev vedenja ne gre jemati kot nekakšno zanikanje, izroditvev običajnih socialnih pravil, temveč kot ambivalentne pomene, ki zaključijo krog simbolizacije, kot tisti ključni operator, ki nam lahko pomaga razumeti simbolni sistem, znotraj katerega so opredeljene kot atipične.⁴⁸ Raziskovanje torej ne sme potekati samo skozi analizo pozitivnih pojavov (tipičnega vedenja), za katere posamezno diskurzivno polje trdi, da so relevantni. Proučiti je treba tudi tiste, ki od te diskurzivne relevantnosti ali kontinuuma odstopajo (atipično vedenje). Ne velja jih prezreti zgolj zato, ker ne ustrezajo fantazmi o popolni sliki vednosti, ki jo želi zagotoviti pozitivistična znanost.

V okviru psihoanalitičnega diskurza velja, da vsaka realnost v najboljšem primeru uspešno interpretira le del Realnega, obstoječega sveta in zato posledično vsaki simbolizaciji nekaj zagotovo uide (prim. Žižek, 1984b). Tako je v vsaki realnosti moč naleteti na neki "preostanek" pojavov, ki niso zajeti v koncept realnosti. Vsak tak neoznačen pojav predstavlja nelagodje članom realnosti in jih napolni s strahom, saj umanjka tista navidezna gotovost, ki jim jo priskrbi simbolno. Enako velja za izkušnje in občutke, ki posamezniku prekrizajo pot tam, kjer jih ni pričakoval, v pojavih, za katere kultura ne ponuja "odgovora na vprašanje" v mejnih situacijah družbenega življenja. V teh primerih morajo subjekti sami poiskati navezavo na simbolni red. Tudi Devereux v okviru et-

nopsihiatrije trdi, da tisti posamezniki v vsaki kulturi, ki jim ta simbolna navezava ne uspe, razvijejo kulturno specifično vedenjsko disfunkcijo.⁴⁹ Ker je simbolno zmeraj enkratno, lastno določeni kulturi, so tudi te disfunkcije vedenja kulturno specifične: vsi posamezniki razvijejo za njihovo simbolno okolje specifično simptomatiko, kot člani družbe vsi zbolijo, znorijo na kulturno predpisan način. To dejstvo Devereux poimenuje “etnična psihoza” ali “etnopsihoza” (Devereux, 1977: 78).

“Kultura sama določa vrsto in stopnjo stresa ali travmatizma, ki dopušča posamezniku ‘postati nor’” (Devereux, 1977: 78). Tako je v vsaki vedenjski motnji oziroma “etnični psihozi” vedenje posameznika prilagojeno temu, kar družba od njega pričakuje. Tako za etnično psihozo zadošča, da je: prvič, stres kulturno priznan, in drugič, da posameznik znori na kulturno specifičen način. V zvezi s prvo točko je treba opozoriti na to, kako Devereux definira stres. Ta definicija je precej blizu tisti, ki jo kot travmatsko situacijo opredeljuje psihoanaliza in pri tem upošteva še moment družbene realnosti: “Stres bo travmatski edino v primeru, ko je netipičen ali ko je, četudi po svoji naravi tipičen, izjemno močan in prezgoden. Določen stres je netipičen, če kultura ne razpolaga s kakšno predvideno obrambo, ‘serijsko proizvedeno’, z namenom ublažiti ali oslabiti šok. Zato bo izguba sina v vojni bolj travmatizirala atensko kot špartansko mater, ki je s svojo kulturo pogojena, da bo požela slavo in tolažbo, ker je sina žrtvovala mestu.” (Devereux, 1977: 32)

Pri stresu ali travmi gre torej za neko nepričakovanost ali jakost realnega dogodka, ki ni podvržen simbolizaciji v specifični kulturi.⁵⁰ Posamezna dejanja ali dogodki so s svojimi karakteristikami označeni kot razlog za vznik duševne motnje. Katera dejanja so to in kakšen je način “znoreti”, ki je v kulturi sprejet kot legitimen, pa je odvisno od vsake specifične realnosti posebej. Sprva se ta trditev zdi precej smela, vendar samo, če verjamemo, da so zahodnoevropske klasifikacije bolezni univerzalno uporabne. Prav tako se je treba zavedati, da vsaka kultura poleg definicije normalnosti poseduje tudi definicije nenormalnosti – ta kulturni binarizem je povsem univerzalen, saj, kot pripominja Lévi-Strauss, predstavlja eno od strukturnih, torej univerzalnih pravil (Lévi-Strauss, 1962: 179). Tako Devereux trdi naslednje: “Nobena družba ne vsebuje zgolj ‘funkcionalnih’ vidikov, s pomočjo katerih potrjuje in ohranja svojo integriteto, temveč tudi določeno število verovanj, dogem in teženj, ki nasprotujejo, zanikajo in spodkopavajo ne samo delovanje bistvene strukture skupine, marveč včasih tudi sam njen obstoj.” (Devereux, 1977: 56–57)

Takšna trditev je v skladu s predstavo o vseobsegajoči kompetenci posamezne kulturno konstruirane realnosti, kot se kaže njenim uporabnikom.⁵¹ Povsem razumljivo

je, da mora v primeru nastopa nekega nesimboliziranega dogodka obstajati predviden način vedenja za subjekte. Zdi se, da ta način za subjekte ni nujno funkcionalen, je pa lahko funkcionalen za samo skupnost.⁵² Bistveno pa je, da je ne glede na svojo funkcionalnost kulturno definiran. Sam obstoj pravila, ki definira atipična vedenja, je za posameznika obvezujoč v prej omenjenih specifičnih situacijah, ko manjka simbolna označba. Gre torej za situacije, ki so z vidika subjekta, ki sprejema družbeno realnost, dojete kot travmatske. Kot pravi Devereux, “posebno v situacijah stresa sama kultura nakazuje posamezniku ‘načine nepravilnega postopanja’” (prav tam: 57) in “pogosto sama kultura daje eksplicitne napotke za zlorabo kulturne konstrukcije, še posebej v pogostih in netipičnih situacijah stresa /.../ Vsaka družba ima dobro utrjene ideje o tem, ‘kako se vedejo norci’ ...” (prav tam: 62). Tako dejansko vsak subjekt, ki je izpostavljen kulturno priznanemu stresu, ubere pot, ki mu jo predpiše kultura; četudi je ta pot zanj disfunkcionalna, je vendarle simbolizirana. Tako je treba vsa vedenja, ki jih posamezne kulture označijo kot nenormalna, patološka, nevrotična itd., klasificirati in presojati glede na samo specifično kulturo, ki jih priznava kot takšna. Potemtakem vse to velja že za tvorbo simptomov, ki jih izoblikuje sleherni član družbe, ko stopi na pota nenormalnega in se začne vesti atipično: “Etnične motnje uporabljajo obrambo in simptome, s katerimi jih oskrbi kultura in so izgrajeni posebej za ta namen.” (prav tam: 71), in dalje: “izbor simptomov je negativno določen z družbenimi normami” (prav tam: 216).

V podporo tem trditvam Devereux navaja ogromno število etnografskih primerov “etnopsihoz”, ki predstavljajo kulturno specifičen način, kako se v določeni družbi znori.⁵³ Njegov najbolj izpostavljen primer so Malajci; le-ti “postanejo nori” na način, da na kakšno posebej stresno situacijo odreagirajo tako, da tečejo po vasi in pobijajo sovaščane, dokler jih ne pokonča dovolj prisebna oseba. Ta vrsta etnične psihoze se imenuje “amok” (prav tam: 65). Cilj te vrste etnopsihoze je v tem, da “tekača amoka” po njegovem morilskem pohodu ubijejo. Ta posledica se dojemata kot neke vrste pravična kazen, celotno vedenje pa kot ustrezno vedenje v takšni situaciji.

Če povzamemo do sedaj povedano, koncept etnopsihoze trdi, da so načini nenormalnosti inkorporirani v samo družbeno definicijo realnosti. Posameznikov status in njegovo vsakokratno igranje vloge je odvisno od družbeno konstruirane realnosti. Zato subjekt zgolj zasleduje postopanje, ki mu ga narekuje kulturna definicija, pa čeprav pri tem trpi tako temeljna stvar, kot je funkcioniranje njegovega lastnega organizma. Ne glede na pogosto fatalne posledice se subjekt podredi kulturni definiciji.⁵⁴ Vendar kljub temu vsak posameznik preko določene pomenske arbitrarnosti, ki je imanentna jeziku, umesti svoje pomenske variable in predrugači konvencionalne

pomene, tako da je fantazmatična slika realnosti zanj bolj ustrezna. Pred manifestacijo subjektovega vedenja namreč nanj vplivajo mehanizmi nezavednega in kot posledica nastane fantazmatična realnost, ki v mnogočem odstopa od konvencionalne. Stranski produkt tega procesa pa je tvorba simptoma,⁵⁵ ki se izreka, saj dejansko variira povsem konformne kategorije. Takšne vedenjske aberacije družba označi kot "motnje" in jih v skladu s svojo simbolno pomensko mrežo tudi sankcionira.⁵⁶ Objekt simptoma je pogosto lastno subjektivno telo, ki je prav tako podvrženo takšnim odstopanjem. V okviru zahodnoevropske kulture so primer za takšna odstopanja vedenja pogosto označena kot atipična, ker imajo za objekt telo. Takšno gledanje omogoča že opredeljeni koncept konformnosti. Kot je bilo prikazano, je vedenje prav zaradi tega lahko legitimen predmet proučevanja v sociologiji, specifično v sociologiji vednosti. Prav zaradi povedanega in odsotnosti socioloških raziskovanj atipičnega vedenja v okviru sociologije vednosti, je omenjena tematika predmet naslednjega poglavja.

Manko raziskovanja na področju družboslovnih znanosti je, kot kaže, imel za posledico, da so se za atipično vedenje bolj zanimale naravoslovne znanosti. Verjetno zato, ker so vedenjske motnje znotraj tega diskurza bile uvrščene v red telesnega in razumljene kot posledica organske, torej telesne disfunkcije. Kakor hitro so bile definirane kot takšne, pa so padle pod pristojnost naravoslovnih znanosti. Človeško telo in njegove disfunkcije pa na zahodu spadajo v resor medicine. Kadar pa gre za motnje organizma, ki se kažejo tudi v vedenju, je v okviru tega diskurza zanje pristojna psihiatrija. Pomembno je še enkrat opozoriti, da je pri naravoslovnem raziskovanju vedenja smer kazalnosti obratna kot pri družboslovnih znanostih,⁵⁷ poteka namreč od telesa k vedenju.

ORGANSKO UTEMELJENE RAZLAGE VEDENJA

Psihiatrija – organska pogojenost vedenja

Psihiatrija kot vednost je za to razpravo zanimiva, ker kot "veja medicinske znanosti, ki se ukvarja s proučevanjem psihičnih motenj, prevencijo duševnih bolezni, zdravljenjem in rehabilitacijo oseb, ki se znajdejo v psihičnih težavah" (Hudolin, 1984: 13), privzema obče medicinsko pojmovanje telesa in disfunkcionalnih motenj. Poleg tega je samodeklarirana lastnost psihiatrije, da "vključuje tudi spoznanja drugih znanosti, predvsem sociologije in psihologije" (prav tam: 15; Kaličanin, 2002: ii), kar daje navidezno legitimnost psihiatrični znanosti na področju vedenja, ki spada tudi v interesno področje sociologije. Stična točka je namreč prav vedenje, ki pa ga psihiatrija razlaga v odvisnosti od telesa, torej kot posledico organ-

skih procesov: "Razvoj psihiatrije temelji na razvoju drugih strok, ki se na kakršen koli način ubadajo s človeškim vedenjem, kot so sociologija, psihologija in druge družbene znanosti." (Hudolin, 1984: 15)

Psihiatrija kot znanost⁵⁸ ima pristojnost za zdravljenje in klasifikacijo atipičnih vedenj kot telesnih disfunkcij v evropski kulturi. Povezuje moralne, torej družbene kategorije z vprašanji duševnosti in motnjami v tem redu ter telesnimi vzroki in tehnikami zdravljenja, ki jih uporablja. Tako povezuje zelo različne kategorije, ki spadajo vsaka v svojo sfero: moralnost je v domeni prava, filozofije in sociologije, duševnost je lahko v domeni bolj socialnih (psihoanaliza) ali naravoslovnih vednosti (psihiatrija, kemija, biologija), in nazadnje telo, ki je v psihiatriji razumljeno v okviru medicinskega torej tudi fiziološkega, nevrološkega, kemijskega in biološkega diskurza. Že zaradi tako širokega spektra delovanja je psihiatrija zanimiva za sociologijo. Vedenje je v psihiatriji postavljeno v povsem organski kontekst, kljub temu da domnevno upošteva dognanja družboslovnih znanosti: "Za razliko od drugih vej medicine, ki se ukvarjajo s poškodbami posameznih organov in organskih sistemov, se psihiatrija ukvarja s funkcijo človeškega organizma kot celote, ki jo lahko imenujemo vedenje." (Hudolin, 1984: 13)

Predmet proučevanja je torej človeško vedenje.⁵⁹ Ta predmet proučevanja si psihiatrija deli z nekaterimi omejenimi družbenimi vedami, ki pa nimajo enake mere legitimnosti v evropski kulturi.⁶⁰ Psihiatrično ukvarjanje z vedenjem je povezano s korekcijo vedenja subjektov v institucionalnih okvirjih.⁶¹ Gre za korekcijo vedenja glede na družbeno normirane oblike tipičnega oziroma zaželenega vedenja. Vsaka oblika vedenja, ki je v družbenem kontekstu veljala za nezaželeno, je bila posledično sankcionirana predvsem z zaprtjem pred javnostjo, kar je omogočalo ohranjati "čisto" podobo družbenega življenja. Dokaz za to je po Foucaultovem mnenju dejstvo, da so bili norci v evropskih "špitalih"⁶² vse do 18. stoletja zaprti skupaj s kriminalci, saj so jih tja zaprli "pod enotnim pojmom nenormalnega" (Foucault, 1961: 297). Tako takrat v "špitale" zapirajo na primer naslednje kategorije nenormalnežev: "obsojence sodišč, ničvredneže, brezumneže, brezdomce, pijane mladce itd." (Foucault, 1961: 49; Shorter, 1997: 35), pooblastilo za zapiranje pa ima policija (prav tam: 50). Te ustanove predstavljajo trdnjave moralnega reda in za njihovimi zidovi s prisilo uveljavljajo moralo (prav tam: 61, 62). Podobna skrb za moralnost je v psihiatriji prisotna še danes, saj je "najpomembnejši aspekt psihiatričnega postopka prevencije zaščita bolnika in družbe" (Hudolin, 1984: 15).

Vsi postopki uveljavljanja morale preko telesa ali zdravljenja "norcev" so temeljili na medicinskem, striktno organskem pojmovanju duševnih bolezni. Prav zato so

tehnike zdravljenja, ki jih skozi zgodovino uporablja psihiatrija, aplicirane na telo in ne na duhovnost subjekta. Postopki zdravljenja pa so pri psihiatriji zaprti za institucionalnimi zidovi in so toliko bolj telesni. Saj telo predstavlja prav označevalno točko aplikacije tehnik konformizacije (uskladitve z moralno podobo). Zdi se, kot da se v psihiatriji medikamenti uporabljajo z namenom, da bi norce na videz umirili, kar pomeni, da se želi njihovo vedenje prilagoditi moralnim normam. Tako medikamenti (psihofarmaki) lahko učinkujejo na telo, ne da bi se ozirali na organsko funkcionalnost, saj zasledujejo videz moralnosti in ne odprave disfunkcionalnosti. Sama psihiatrija se sklicuje na vedenje in s tem opozarja prav na dejstvo, da je ta označevalec tisti ključni, kadar izprašujemo delovanje psihiatrije v okviru percepcije telesnosti. Konformno vedenje se lahko doseže na mnogo načinov; psihiatriji je to skozi zgodovino uspevalo z različnimi sredstvi (zapiranjem, "disciplinami", psihokirurgijo, psihotropnimi medikamenti), pač odvisno od paradigmatične usmeritve v medicinskem diskurzu.⁶³

Sprva je bila dresura teles norcev tista, ki je njihovo telo vzela tako dobesedno, kot je pravo apliciralo kazen na telesih obsojencev. Njihova telesa so bila krotka, negibna in zaprta. Nato je prišlo obdobje psihokirurgije, ki je s svojimi metodami zagotovila isto reč – pridne in nemoteče norce. V petdesetih letih 20. stoletja pa so to nalogo prevzeli psihofarmaki, kemijski medikamenti, ki ponovno ustvarjajo tako želeni videz "mirnega norca", četudi ne več zaprtega, pa še zmeraj odmaknjenega od oči javnosti.⁶⁴ Psihiatrija je, gledano moralno, v kontekstu evropske kulture še zmeraj zelo funkcionalna vednost in tehnika zagotavljanja navidezne vedenjske konformnosti.

Ko psihiatrija norca na videz normalizira in konformira njegovo vedenje, to še ne pomeni, da so s tem odpravljene njegove težave. Njegovi mentalni, psihični, duševni procesi se kljub zunanjemu videzu odvijajo z nezmanjšano ali pa morda s še večjo silovitostjo, saj so s pomočjo psihosedativov vključeni v negibno, spastično, otopelo telo. Kot je bilo že omenjeno, se tudi psihiatrija zaveda dejstva, da "psihosedativi ne odpravljajo halucinacij in vizij" (Supek, 1964: 435), kar odpira vprašanja o funkcionalnosti medikamentoznega zdravljenja. Kaj je namreč tisto, kar norca dela drugačnega od normalnega posameznika? Zunanji aspekt je seveda njegovo nenormalno vedenje. V ta aspekt poseže psihiatrija s svojimi moralnimi regulativi in korektivi ter z uporabo medikamentov doseže na videz mirne subjekte, katerih vedenje se posledično normalizira. To pomeni mirnega norca, ki ne izstopa po svojem agresivnem ali regresivnem vedenju od kategorije normalnega posameznika.

Ker so norce že zmeraj želeli izriniti na rob družbe, jih umakniti pogledu "normalnih", psihiatrija za vsak primer

nenormalne posameznike umakne pogledu javnosti in jih v institucijah, kjer vlada zakon medicinskega diskurza, pripravi za domnevni povratek v družbo. Videz, ki naj ga daje subjekt z organsko-vedenjsko motnjo, je torej videz normalnega posameznika.

Vendar posameznik, ki se s pomočjo psihiatrije zdaj "vede konformno", še zmeraj svoje dožemanje sveta organizira okoli privatno konstruirane realnosti, kar pomeni, da še zmeraj svet stvari dožema v kontekstu, ki ga psihiatrija imenuje "halucinacije in vizije" (prim. Supek, 1964: 435). Seveda kategorija realnosti nima veljave v tem diskurzu, saj v njem štejejo pozitivistične kategorije, torej izmerljive, organske ipd. To še ne pomeni, da je realnost, ki za psihiatrijo ne obstaja, za posameznika manj konkretna kot tista obča, s katero se je v določenem trenutku razšel (prim. Žižek, 1982). Posameznik namreč verjetno tudi po učinkovanju psihosedativov neovirano in z nezmanjšano intenzivnostjo percipira svet, kot ga je pred tem, vendar v oklepu svojega komaj gibnega, otopellega telesa. S tem ko psihiater izklopi nekomformni videz (vedenje kot pozitivno kategorijo), ne vpliva na psihične procese v posameznikovi duševnosti.

Psihiatrija želi dokazati vzročnosti v smeri od organskega k duševnemu; vendar je skozi analizo zgodovine vede moč domnevati, da so njeni poskusi dokazovanja spodleteli.⁶⁵ Poleg tega iz smeri kavzalnosti od organskega k vedenjskemu izhaja, da so duševne bolezni, kot jih klasificira psihiatrija, z enakimi simptomi prisotne v vseh družbenih kontekstih. Skozi Devereuxov koncept etnopsihoze je dokazano nasprotno (prim. Devereux, 1977). Prav tako to velja za specifične vedenjske oblike, kot so shizofrenija in motnje hranjenja, ki imajo telo za objekt in so specifične za zahodnoevropsko družbo (prim. Gordon, 2000; Devereux, 1977).

Dejstvo raznolikosti kultur in njim pripadajočih specifičnih vedenjskih oblik torej kaže na to, da je vedenje bolj verjetno organizirano preko od družbe privzetih in zato duhovnih kategorij v posamezniku in ni odvisno od organskih funkcij ali disfunkcij. Vendar to v družboslovnih znanostih ni povsem sprejeta trditev. Tako na primer psihologija in predvsem medkulturna psihologija temeljita na naravoslovni epistemologiji, predvsem glede prepričanja o obstoju univerzalnih kategorij človeškega duha, ki naj bi jih bilo moč spoznati preko domnevno univerzalnega metodološkega orodja.

Psihologija – vedenje in organizacijske spremembe

Tudi psihologiji človekovo vedenje⁶⁶ predstavlja predmet proučevanja. Ožje lahko psihologijo "opredelimo kot znanost, ki proučuje duševne pojave, osebnost in obnašanje" (Musek, 1997: 15). Vendar je proučevanje vedenja

vezano na povsem drugačne temelje, kot pri preostalih opisanih družboslovnih pristopih: "Predmet psihologije pa niso samo posamezni duševni pojavi in odzivi, temveč celotni sistem duševnega in z njim povezanega telesnega delovanja pri človeku." (Musek, 1997: 16)

Proučevanje svojega predmeta psihologija podpre z znanstveno metodologijo. Spoznanja psihologije kot znanosti morajo biti namreč "preverjena, načrtna (sistematična), pridobljena na objektivni in zanesljiv način" (prav tam: 17). Kako si psihologija zagotovi tako željeno objektivnost? Glede na naravoslovni ideal objektivnosti se želi čimbolj približati tej kategoriji, ki po epistemološkem prepričanju naravoslovja zagotavlja gotovost glede sodb, ki jih sama izreka. Ali je ta status objektivnosti enak v naravoslovnih vedah in psihologiji? Glede na to, kakšno metodo znanstvenega dokazovanja je ubrala psihologija, je odgovor na to vprašanje pritrديلen. Tako so prav metode proučevanja predmeta, ki jih je psihologija prevzela za svoje iz naravoslovnega diskurza, vplivale na njene teoretske predpostavke o človekovi duševnosti, osebnosti in vedenju: "Naravoslovna odkritja so dala slutiti, da bo tudi psihologija lahko bolje napredovala, če bodo psihologi začeli svoje teorije utemeljevati z natančnim opazovanjem in izkustvenim preverjanjem." (prav tam: 25)

Tako se je psihologija priključila pozitivistični paradigmi. To pomeni "natančno opazovanje" in s tem tudi evidenco opazovanih pojavov ter merljive podatke, ki jih je sploh moč evidentirati. Ti podatki so v biološki psihologiji povsem fizikalno določeni (nevronske impulzi, možgansko valovanje itd.). Znotraj bolj abstraktnih panog sociologije, kot so kognitivna ali socialna in predvsem medkulturalna psihologija,⁶⁷ pa se v najboljšem primeru uporabljajo razni slikovni testi, kot so Rorschachovi testi,⁶⁸ testi Draw-a-person (DAP) in House-Tree-Person (HTP) itd. Pri obojih si bomo najprej poglobljevali njihovo metodološko orodje ter epistemološke temelje.

Kadar psihologija proučuje na primer vrednote, stališča, odnose v družini itd., si podatke za to priskrbi preko anket, vprašalnikov, intervjujev, ki predstavljajo osnovo za kasnejšo statistično obdelavo podatkov.⁶⁹ Dokler so testi, ki jim podvržejo serijo posameznikov, omejeni na populacijo istega kulturnega konteksta, so ti podatki morda relevantni. Ker pa je psihologija znanost, ki uporablja pozitivistične metode, so njene posplošitve univerzalne. Tudi za predstavnike drugih kultur se uporabljajo testi, ki naj bi preverjali iste procese z isto metodologijo. Kot primer naj služijo testi House-Tree-Person,⁷⁰ ki naj bi zaradi dajanja prednosti podobi in ne jeziku, medkulturno validno preverjali razna stališča testirancev, od odnosa do socialnega okolja do osebnih travm. Same risbe in odgovori osebe so podvrženi interpretaciji, ki uporablja povsem zahodno kategorizacijo; slika drevesa naj bi odslikavala

globlje plasti osebnosti testiranca, luknje v njem naj bi simbolizirale travmatske izkušnje in njihova oddaljenost od tal obdobje, v katerem so se zgodile, razcepljeno drevo naj bi indiciralo shizofreno osebnost itd. (Barnouw, 1985: 318). Logika transformacije slikovnih simbolov v psihične kategorije je specifična za zahodnoevropsko kulturo. Predpostavlja se, da je percipiranje okolja in lastnega telesa ter osebnosti enako v evropski kot v neevropskih kulturah, prav tako naj bi se nezavedni mehanizmi manifestirali na enak način in tako bili tudi simbolizirani (naslikani).

Ob tem pa se zdi, da psihologija pozablja na dejstvo, da se kulture medsebojno radikalno razlikujejo. Seveda ne po samem dejstvu, da so različne (kar psihologija upošteva), temveč po tem, kakšno kozmologijo imajo. Prav zaradi tega ni mogoče postopati z njihovo kozmologijo, kot da je izenačena s tisto od psihologov (zahodnoevropske kulture). Vrednotenje rezultatov, pridobljenih v neevropskih kulturah skozi evropsko kulturno optiko, je prav generalizacija, ki jo naredi psihologija. V okviru pozitivističnega diskurza in njegove metodologije je razumevanje osnovnih duševnih procesov, kot je na primer čustvovanje v biološki psihologiji, utemeljeno fizikalno. Poglejmo najprej razlago čustvovanja in nato še "izkustveno preverjanje" ali diagnostične metode, ki naj bi priskrbele objektivne podatke: "Čustva so torej duševni procesi, s katerimi doživljamo poseben odnos do pojavov, predmetov, oseb, njihovo privlačnost ali pa neprivlačnost, njihovo svojevrstno doživljajsko vrednost in barvitost." (Musek, 1997: 111)

V tej razlagi ni zaslediti pregovorne objektivnosti, ki jo pričakujemo glede na prejšnjo opredelitev psihologije kot znanosti. Vse, kar je moč zvedeti iz zgornje razlage čustev, je, da so to duševni procesi v človeku, ki zadevajo odnos do okolja, ki ga obdaja. Kje je torej moč najti objektivnost razlage duševnih procesov, v tem primeru čustev? Morda ob pomoči fizikalnih in kemijskih kategorij, ki znotraj medicinskega diskurza razumevanja telesa v zahodnoevropski kulturi opisuje znanost z imenom fiziologija, in sicer tako, da "mnoge fiziološke spremembe kažejo, da je namen čustvenega vzbujenja priprava na povečano dejavnost in učinkovitost. To vzbujenje je predvsem povezano z močnejšim delovanjem simpatične veje avtonomnega živčevja ..." (prav tam). Tako se spremembe kažejo na živčnem sistemu v obliki pospešenega delovanja simpatikusa, na povečanem izločanju adrenalina v sistemu endokrinih žlez, povečanem izločanju potu in električne prevodnosti kože itd. (prav tam: 113). Čustva so torej duševni procesi, ki pa se manifestira, odraža na telesu. Povzroči določene fiziološke spremembe, ki so merljive seveda s fizikalnimi napravami.⁷¹ Psihologija v svojo epistemologijo in metodologijo privzema tako zasnovano merjenje fizioloških sprememb: "Fiziološke

spremembe lahko merimo z različnimi napravami, to nam tudi olajšuje objektivno proučevanje čustvovanja” (prav tam).

Predpostavka v takšnem pojmovnem okviru je, da nekatere fiziološke spremembe v telesu kažejo na mentalne vzroke za te dogodke. Psihologija pri tem uporablja praktično iste metode kot medicinska diagnostika za odkrivanje bolezni. Dejstvo uporabe fizikalnih metod pri merjenju fizioloških sprememb naj bi torej psihologiji zagotovilo objektivnost pri proučevanju. To velja tudi za razlago drugih pojavov v okviru znanstvenega proučevanja psihologije. To je razvidno iz tega, da je psihološko razumevanje duševnosti iz medicinskega diskurza privzeto – pojmovanje možganov kot centra duševnosti in živčnega sistema kot organske podlage zanjo⁷² (prim. Musek, 1997: 76–87). Možnost objektivnega proučevanja je povečana, če so same te predpostavke, na katere se psihologija opira, dovolj verjetne. Samo fiziološko pojmovanje duševnosti znotraj medicinskega diskurza je prežeto z mnogimi dvoumnostmi in posploševanji, ki najedajo status objektivnosti te vede. V psihologijo je torej najprej privzeta domneva, da so čustveni procesi locirani v žičnem sistemu in možganih, nato, da so fiziološka dogajanja v telesu res odraz čustvovanja (mentalnega procesa), in nazadnje, da so te fizikalne (fiziološke) vrednosti pridobljene z merilnimi napravami edini ekvivalent mentalnih procesov. Iz tega psihologija naredi zaključek, da je domnevna objektivnost njenih metod merjenja čustev raztegljiva na sodbe, ki jih daje o mentalnih procesih predstavnika vrste homo sapiens.

Poleg te fiziološke analogije v biološki psihologiji pa eksperimentalna psihologija za svoj garant jemlje proučevanje vedenja živali. Ker je človek živo bitje, je v nekaterih naravnih postopkih po mnenju eksperimentalnih psihologov enak svojim “sovrstnikom”. Psihologija domneva, da je med vedenjem živali in vedenjem človeka moč povleči analogijo. Na podlagi te analogije pa zahteva status univerzalnosti oziroma objektivnosti svojih trditev in postopkov, na katerih so utemeljene. Dejstvo, ki ga psihologija znotraj te mentalne operacije zanemarja, je *diferentia specifica* človeške vrste. To je vpliv družbeno konstruirane realnosti na vedenje posameznika. Realnost je poleg človeka in njegovega vedenja pomemben predmet družboslovnih znanosti, saj je tista bitnost, ki radikalno poseže v biološko strukturo predstavnikov te vrste.

Človeka loči od živali vsaj v enem pogledu dejstvo, da ima kulturo,⁷³ saj živali kljub svojim organizacijskim strukturam (čebele, mravlje, podgane), ki jih proučujejo sociobiologi, še zdaleč ne ustvarjajo kulturnih nadomestkov za manjkajočo biološko opremo, kot je to primer pri človeku (prim. Godina, 1990: 77–114). Pri živalih so inhibicije za delovanje mnogo bolj naravne kot pri člo-

veku, katerega duševnost je zamrežena s simbolno mrežo pomenov.

Glede na opisani vpliv družbene realnosti na člane družbe, ki regulira tudi njihovo mišljenje, je tudi vedenje odvisno od kategorizacije kulture. Iz tega sledi, da so vedenja povsem kulturno relativna; to, kar je za Evropejce paranoično, je za Dobuance povsem normalno, večinsko in družbeno zaželeno (Mead, 1935). In obratno. Vsak pripadnik kulture se bo seveda nezavedno ravnal, kot mu narekuje kulturni vzorec in pri tem ne bo imel pomislekov o morebitni klasifikaciji svojega početja kot paranoično ali neregularno. Seveda je ta vpliv kulture tako ontološki, da je celo percepcija članov različnih kultur lahko povsem različna. Riversovi poskusi z “Müller-Lyerjevo iluzijo”⁷⁴ so pokazali, da Melanezijci “ne nasedejo iluziji”, kar pa se praviloma zgodi pri predstavnikih zahodnoevropske kulture⁷⁵ (Bock, 1999: 11). Tudi tako fundamentalni koncepti, kot so prostorske in časovne predstave, se med subjekti različnih kultur razlikujejo; kot na primer pri indijancih Hopi, ki ne percipirajo časa linearno in ne poznajo glagolskih časov preteklika in prihodnjika (Barnouw, 1985: 172). Glede na povedano je moč sklepati, da se s tako topim metodološkim orodjem, kot so testi DAP in HTP ali Rorschachovi testi, ne da pridobiti veljavnih podatkov. Percepcija članov neevropskih družb, njihov način izražanja itd., skratka celotna kozmologija je povsem drugačna od evropske. To pomeni, da pridobljenih podatkov ni moč interpretirati v okviru zahodne optike, pač pa je treba spoznati celoten etnografski kontekst, ki vključuje jezik, način simbolizacije itd. ter šele nato izrekati interpretacijske sodbe o univerzalnih lastnostih človekovi duhovnosti. Bistveno za psihologijo je, da bi te ugotovitve morala upoštevati pri izdelavi svoje metodologije.⁷⁶

Zaključek

Proučevanju vedenja je treba postaviti tudi epistemološke meje, kar v prvi vrsti pomeni, da se morajo določiti specifični kriteriji za pridobivanje in primerjavo podatkov v različnih kulturah. Temu načelu naj se podredi sama teoretska zasnova proučevanja in metodologija postopanja (merjenja vrednot, vzorcev razmišljanja itd.).

Pravkar povedano pa znanstveni diskurz opozarja na relativnost zahodnih opredelitev vedenja in telesa. Preko pluralizma različnih pogledov na vedenje v zahodni znanosti postane očitno, da v primeru vedenja kot telesa abstraktna realnost in duhovna kategorija vplivata na njuno formacijo. Podobno velja tudi za percepcijo lastnega telesa: realnost ponudi določeno število interpretacij percepcije tega objekta, ki znotraj kulturnega konteksta vplivajo na ravnanje subjekta in preko tega posredno formirajo njegovo lastno telo. To ravnanje je manifestno preko realne

razsežnosti telesa, čeprav je motivirano preko duhovno posredovanih kulturnih pravil.

Četudi zveni protislovno, se zdi, da je percepcija lastnega telesa odvisna od prepričanj in predsodkov subjektov, ki so skladni z vednostjo o telesu v lastni kulturi. Subjektovo postopanje z lastnim telesom je v veliki meri odvisno od mentalnih kategorij, prenesenih skozi socializacijo. Fantazmatični svet, zgrajen na podlagi kulturnih pravil, je prepreden s pomeni konstruirane realnosti. Ker te kategorije pomensko sovpadajo, morda lahko upravičeno trdimo, da vedenje in telo determinira kultura s svojimi pravili.

Opombe

- 1 Berger in Luckmann, 1966; Keller, 2005.
- 2 Gre za teorije s področja psihoanalize, kulturne antropologije in sociologije.
- 3 Gre predvsem za psihiatrijo in psihologijo.
- 4 Morda je treba na tem mestu opozoriti na nedoslednost, ki vlada v opredeljevanju vedenja. Že Weber je uvedel razliko med vedenjem in ravnanjem, pri čemer je ravnanju pripisal zavestni karakter, vedenju pa povezavo s telesnostjo oziroma neverbalno komunikacijo (Knoblauch, 2005: 107). Kasneje je Alfred Shütz tako opredeljeno vedenje uvrstil v ravnanje, saj je telesna ali gestikularna komunikacija vendarle simbolno opredeljena (prav tam: 108). Tukaj pa ne gre za razlikovanje med verbalnim in gestikularnim ravnanjem, temveč za razliko med zavestnim in nezavednim ravnanjem. Prav tako ne bomo ločevali med pojmom "ravnanje" in "vedenje".
Vprašanje je torej, ali je vedenje samo navzven vidno ravnanje, ali njegova definicija vključuje tudi mentalne operacije posameznikov, ki niso priobčene javnosti, temveč se izražajo v nekih drugih "manifestnih" dejanjih, namreč v sanjah. Ob predpostavki, da so sanje simbolno urejene, kot trdi psihoanaliza (prim. Freud, 1900; Lacan, 1966), je tudi ta del psihične aktivnosti subjekta mogoče uvrstiti v širok pojem vedenja, ker je sanje mogoče analizirati preko lingvistične in bolj specifično strukturalne metodologije. Prav iz tega razloga pa so omenjene razlage zanimive tudi za sociologijo.
- 5 Najprej je opisan pomen jezika za družboslovne pristope glede pojma realnosti za strukturalno metodo in sociologijo vednosti je. V nadaljevanju je jezik obravnavan na subjektivem nivoju, predvsem njegov pomen pri tvorbi telesnega simptoma (prim. Freud, 1895; Miller, 1984; Danzinger, 2001).
- 6 Kot s Freudom pritrjuje Althusser, simbolni ideološki okvir že pred trenutkom rojstva vkalkulira otrokov prihod na svet, kot potomca rodbine ali dveh subjektov in ga kot subjekt že vnaprej precej natančno definira: "Vnaprej je domenjano, da bo nosil Ime svojega Očeta, da bo imel torej njegovo identiteto in da bo nena-domestljiv. Še preden se otrok rodi, je vselej-že subjekt." (Althusser, 1970: 77)
- 7 Privzemam Sapirjev pojem "posameznika kot nosilca kulture" (Sapir, 1994: 50), ki s svojim vedenjem, aktivnostjo in s tem

manifestacijo kulturnih vzorcev dejansko kulturi daje življenje, ji omogoča, da obstoji.

- 8 Seveda ne poljubno, glede na to, katero izbere, temveč je to določeno z naključjem, v katero družbo se bo subjekt rodil in tako skozi inkulturacijo postal njen član.
- 9 Ob tem prim. Tylorjevo definicijo kulture, ki procesom učenja pripisuje prav takšno moč nad subjektom: "Kultura je kompleksna celota, ki vsebuje znanje, vero, umetnost, moralo, zakone, običaje in katere koli druge sposobnosti in navade, ki jih posameznik pridobi kot član družbe." (Tylor v Godina, 1998: 84)
- 10 Tako socializiran subjekt lahko označimo tudi kot simbolno iniciiran subjekt. Subjekt je iniciiran v Simbolno, ko je socializiran, ko torej sprejme in internalizira družbena pravila in jih obravnava kot svoje imperativne ter je njegov duhovni kategorialni aparat usklajen z družbeno konstruirano vednostjo.
- 11 Za ponazoritev naj služi Žižkovo mnenje: "V predojdipovski situaciji je namreč subjekt podrejen kaprici Drugega-Matere, njegova želja se reducira na zahtevo po ljubezni Matere, v podarjenem ali odklonjenem predmetu vidi izpričevanje ljubezni ali zavrnitev ljubezni Matere, in ista matrica strukturira tudi subjektivno razmerje do preostalih ..." (Žižek, 1984: 130)
- 12 Ojdipov kompleks je mogoče opredeliti kot položaj, v katerem se znajde otrok na določeni stopnji svojega razvoja, ko je razpet med ljubeznijo do matere in sovraštvom do očeta. Ojdipovska situacija predstavlja nasprotovanje v odnosih v triadi mati-oče-sin. Pozitiven odnos med materjo in očetom predstavlja oviro konkretizaciji sinove želje po materi. Tej se pridruži odnos do očeta, ki predstavlja v otrokovih očeh krivca za to, da ne more doseči tega cilja. Ker je mati po Freudu prvi libidinalni objekt, se otroku zdi lažje žrtvovati očeta, ki ga dojema kot ne-prvega. (prim. Freud, 1913: 284). Ojdipov kompleks pa ima konstitutiven pomen za subjektivno duhovnost: "Povsem upravičeno pravimo, da je Ojdipov kompleks osrednji kompleks nevroz in da predstavlja jedro vsebine nevroz. V njem infantilna seksualnost doseže svoj vrhunec in s svojimi posledicami usodno vpliva na seksualnost odraslih. Slehernemu človeškemu novincu se zastavlja naloga obvladovanja Ojdipovega kompleksa; kdor tega ne zmore, pade v nevrozo." (Freud, 1905b: 103). Tudi Žižek poudarja pomen iste socializacijske situacije, ko subjekt trči na prvo zunanjo omejitev. Ta družbena omejitev ni več razumljena seksualno kot pri Freudu, kjer je enačena s prepovedjo incesta, temveč gre za "poseg Zakona" ali družbenih omejitev: "Z integracijo očetovskega Zakona pa se subjekt iztrga tej podrejenosti, kaprici Drugega, dobi "notranjo samostojnost", odpre se mu razsežnost želje, ki ni več ujeta v mrežo dualnega razmerja do materinskega drugega, Drugi, ki ga zdaj opredeljuje /.../, [je] Drugi kot sam univerzalni zakon." (Žižek, 1984: 130)
- 13 Enako binarno pozicijo izraža tudi dojemanje realnosti pri osebah z "motnjami hranjenja" (prim. Kovačič, 2007: 196–207).
- 14 Moralo je mogoče razumeti kot zbir temeljnih družbenih pravil, ki regulirajo vedenje znotraj družbe.
- 15 Seveda ne gre za izbiro privzeti in se morda odločati o tem, katere norme bi in katerih ne bi privzel, temveč gre za neke vrste vsiljeno izbiro, ki jo posamezniku narekuje družba (prim. Godina, 1986a, 1986b; Hurrelmann, 1980, Fromm, 1960; Danzinger, 2001).

- 16 Gre za pojmovanje, ki ga nasledil in privzame tudi Fromm, ko poskuša te procese utemeljiti in razlagati v psihonalitični terminologiji. Fromm podrobneje razdeli mehanizem prenosa kolektivnih kategorij na partikularni nivo in subjektivno vedenje.
- 17 Kultura je v kulturni antropologiji opredeljena še širše kot "conscience", pa vendar je očitno, da želi definirati isto bitnost: celoto učljivih pravil, ki določajo moralni kontekst in spekter ravnanja subjektov. Poudariti je treba, da pojem kulture vključuje tudi kategorijo, ki ji je Durkheim pripisal poseben status, namreč religijo. Ta je v sociologiji posledaj razumljena kot poseben predmet proučevanja in zato ločena od drugih družbenih pojavov, saj gre po Durkheimu za "osredotočenost na sveto" (Moore, 1996: 81). Vse prebogosto so sociologi pozabljali, da je odnos do svetega eden temeljnih odnosov subjektov do družbe in predstavlja bistven del kulturnih pravil, o katerih želi sociologija izrekati znanstvene sodbe. Odnos do svetega je del kulture, zato je analiza svetega hkrati analiza kulturnega elementa, ki tvori del širše kozmologije, Simbolnega. Pri Durkheimovi analizi svetega v "elementarnih oblikah religioznega življenja" (1912) gre dejansko za analizo kulture preko pojmovanj svetega v različnih kulturah. Kar Durkheim na primeru svetega imenuje "kolektivne reprezentacije" (angl. *representations collectives*), Freud imenuje predstave (nem. *Vorstellung*) in ustreza enemu segmentu kulture.
- 18 Socializacija in edukacija sta tudi pri Durkheimu razumljena kot "procesa, preko katerih se posameznik nauči pravil določene skupine v družbi" (Durkheim, 1922: 71).
- 19 Pomen osebne biografije se je antropologija že naučila ceniti, saj tako imenovane "življenjske zgodbe", življenjepis in spomini določenega predstavnika posamezne kulture, ki ga zapiše in komentira antropolog, že dolgo veljajo za legitimno monografijo o opravljenem terenskem delu.
- 20 Tako Bourdieu navaja primer biografskih opisov velikih umetnikov, ki so po svojem vedenju in mišljenju odstopali od uokvirjenega vzorca normalnih vedenj v določeni kulturi: "Nedvomno so sistematični opisi življenjskih poti velikih umetnikov in mislecev /.../ pripomogli k razlagi, zakaj je prišlo do nekaterih odstopanj, ki jih ne more preprečiti še tako zakoreninjena šolska indoktrinacija." (Bourdieu, 1970: 157) Zato je subjektivno vedenje treba proučevati kot vmesno kategorijo med običnim in individualnim, saj tisto, kar vpliva na posameznika, ne rezultira nujno v praksi.
- 21 H kritiki in slabostih teorije racionalnega odločanja prim. Matjaž Kovačič: Hollisova zavestna racionalnost proti "iracionalnemu" nezavednemu, *Dialogi*, 2003/9, str. 29–40.
- 22 Ob tem velja opozoriti na omenjeno analogijo med Durkheimovim pojmom "kolektivne zavesti" in pojmom kulture (prim. Bohannan, 1960) ter predvsem na Tylorjev pojem kulture, ki predstavlja definitorno opredelitev tega termina za kulturno antropologijo (prim. Godina, 1998: 84). Ob tem prim. tudi Webrovo pojmovanje zahodne družbe v sociologiji, ki poudarja razlikovanje med posameznimi "pojmovnimi sistemi" v različnih družbah (prim. Weber, 1904: 82; Đurić, 1986: 67), še posebej pa različne antropološke študije na temo pojma kulture (prim. Clifford, 1986; Geertz, 1973; Kluckhohn, 1952).
- 23 Za pomen jezika v Sapirjevem pojmovanju kulture in mišljenjske procese posameznika kot njenega nosilca prim. Sapir, 1949.
- 24 Fromm pojmuje zavest kot funkcijo, torej jo lahko razberemo na ravni družbe in na ravni posameznika kot dve premeni iste bitnosti. Vpliv družbeno konstruirane realnosti je ključen za posameznika, saj interpretacija Realnega tvori zavest in s tem njegovo percepcijo sveta. Tako je "zavest povprečnega človeka v glavnem lažna zavest, ki sestoji iz fikcij in iluzij ter mu onemogoča, da se zaveda stvarnosti" (Fromm, 1960: 234).
- 25 Spoznavni načini in načini logičnega sklepanja, ki so zmeraj kulturno specifični, predstavljajo del sistema vednosti (prim. Fromm, 1960: 227; Berger in Luckmann, 1969: 46; Suzuki, 1960).
- 26 Prim. Žižek, 1982: 268–78; Berger in Luckmann, 1966: 67; Sapir, 1949: 162.
- 27 Pri tem je ključnega pomena, da upoštevamo Frommovo pripombo, da "pojma zavestno in nezavedno označujeta funkcije in ne mesta ali vsebine" (Fromm, 1960: 254). To velja poudariti zaradi konotacije, ki jo ta pojma vzbujata v laičnem kontekstu. Fromm namreč z njima operira zelo podobno kot na primer Durkheim s kolektivno in individualno zavestjo v kontekstu njegovega razumevanja človeka kot "homo duplexa" (prim. Durkheim, 1914: 152; Ritzer, 1996: 100).
- 28 V tej razpravi je pojem konformnosti uporabljen v sociološkem, torej v Durkheimovem smislu, le da je njegov koncept razširjen in podkrepjen še z nekaterimi psihoanalitičnimi koncepti in kategorijami (prim: Fromm, 1960; Freud, 1900, 1920, 1924a; Miller, 1984; Žižek, 1982).
- 29 Sankcioniranje nekonformnih posameznikov je na zahodu prepuščeno bodisi institucijam (pravo in sodna oblast ter kaznovalne institucije, kadar gre za hujše oblike nekonformnosti). Za določene oblike vedenja pa je na subjektivnem nivoju sankcija družbena kategorizacija takšnega vedenja kot "vedenjske motnje" (psihologija) ali "duševne bolezni" (psihijatrija), kar pomeni, da je subjektu prepuščeno, da "znori" na družbeno dovoljen način (prim. Deverux, 1977) in tako to obliko vedenja ponovno konformno prilagodi realnosti.
- 30 Temu pojmu sta pogosto dodana atributa "fantazmatična" ali "subjektivna" (prim. Žižek, 1982; Berger in Luckmann, 1966, ter Freud, 1924a, 1927; Miller, 1984).
- 31 To za sociologe postane možno, ko se uporabi tukaj opisana metoda, ki omogoča strukturalno interpretacijo Freudovih misli, s tem da nadomesti "organsko" z "družbeno" terminologijo.
- 32 Opisana je relevantnost sanj kot mentalnih operacij za analizo vedenja posameznikov (prim. Freud, 1900; Lacan, 1966; Žižek, 1982).
- 33 Prim. Žižkovo razumevanje fantazme (Žižek, 1982; Žižek, 1988) in o podobnem statusu, kot ga pri Bergerju in Luckmannu uživa tako družbena kot subjektivna realnost (Berger in Luckman, 1966: 29).
- 34 Travmatska izkušnja pomeni nastop dogodka, ki ni anticipiran v simbolnem svetu subjekta in zato povzroča občutek groze. Pojem travme je opredeljen (prim. Deverux, 1977: 32). Pojem "travmatske izkušnje" je mogoče primerjati s pojmom "vdora Realnega" pri Lacanu (prim. Žižek, 1991: 283), saj pri obeh gre za nastop nesimboliziranega dogodka.
- 35 Ta mehanizem je v sodobni psihonalitični literaturi označen kot "Objektkonstanz" in pomeni sposobnost subjekta (otroka), ohran-

- jati psihično stabilnost v odsotnosti njegovega ljubljene objekta (matere) (prim. Hurrelmann, 1980).
- 36 Kar velja za travmatske sanje, velja v polju manifestnega vedenja za vse fobije. Neprisotnost stvarne nevarnosti je prisotna pri obeh momentih: pri travmatskih sanjah je od ključnega dogodka preteklo že nekaj časa in več ne predstavlja objektivne nevarnosti, podobno pri fobijah objekti, kot so zaprti prostori (pri klaustrofobiji) ali mačke (pri katofofobiji), ne predstavljajo objektivne nevarnosti, pa vendar so razlog za strah in tako motivirajo subjektovo vedenje, ko se z njimi sooči. Ta strah je seveda nerealen, nestvaren, subjekt pa se vendarle nahaja v realnosti, v kateri ta realni predmet grozi s svojo (za subjekt) nesimbolizirano razsežnostjo – subjekt torej predpostavlja, da je groza, ki stoji za strahom, realna.
- 37 V okviru družboslovnih znanosti gre pri zastavitvi nature – nurture za razmerje med podedovanim in naučenim, med lastnostmi in dispozicijami za lastnosti, med biološko opremo in kulturo. Za natančnejšo obravnavo prim. Godina, 1990.
- 38 Primerov je ogromno, med njimi najlepší so iniciacijski obredi. Le-ti postavljajo mejo telesne bolečine, ki je od subjekta zahtevana v njegovem družbenem okolju. Za to razpravo so zanimivi zato, ker družbena pravila preko telesnega predrugačenja označijo telo. Tako je ponovno na delu kavzalnost v smeri duh – telo (za podrobnejši opis prim. Khayat, 1987; Cazeneuve, 1971).
- 39 Bolečina kot kulturno določena kategorija opredeljuje mejo ugodja in neugodja v vsaki družbi posebej (prim. Cazeneuve, 1971: 219; Khayat, 1987).
- 40 Za razlago pojmov Simbolno, Realno in Imaginarno prim. Lacan, 1960, 1966 in Kovačič, 2002.
- 41 Kot na primer v zahodnoevropski kulturi smrt bližnjega, biti žrtev posilstva ipd.
- 42 Tako se želja in zakon lahko gibljeta na istem polju, četudi je njun odnos ambivalenten. Kot pripominja Lacan: “Želja je hrbtna stran zakona.” (Lacan, 1966: 266)
- 43 Ali ne gre pri “želji občutka krivde” za pojme nasprotujočih pomenov? Krivda in želja se izključujeta, pa vendar ju nezavedno dojema kot dve ambivalentni kategoriji enega imperativa; obrazec “želja kot prepoved” je seveda enak obrazcu “želja kot krivda”. V kaznovanih sanjah seveda gre za izpolnitev imperativa, ki ga nalaga družba; imeti občutek krivde pomeni biti kaznovan za prepovedano željo. Kar jasno govori v prid temu, da je seveda družbena zahteva ali želja po kaznovanju izražena prav s konformnim ravnanjem subjekta, ki občuti krivdo zaradi kulturno prepovedanega hotenja in si v fantazmi nalaga (od družbenih pravil) zahtevano kazen. Tudi sanje posiljenih žensk vedno znova variirajo motiv travmatskega dogodka.
- 44 Prim. Lacan, 1966.
- 45 V sociološki znanosti bi v to množico proučevanja atipičnega vedenja lahko uvrstili študije deviantnosti (prim. Haralambos, 2000, in tam navedene raziskave).
- 46 V zgodnji, predvsem v spontani in razsvetljenski antropologiji (prim. Godina, 1998, tudi Kuper, 1983) pa gre za atipično vedenje, kadar je govora o vedenju subjektov v neevropskih kulturah, ki je primerjano z vedenjem Evropejcev. S tega vidika je bilo “njihovo” vedenje označeno kot atipično. V kasnejši kulturni antropologiji pa so prisotne analize vedenja posameznikov v drugih kulturah (angl. *culture-personality studies*), kot na primer študija M. Mead “Spol in temperament v treh primitivnih družbah” (prim. Mead, 1935) ter študije nacionalnega karakterja Ruth Beedict (prim. Barnouw, 1994).
- 47 Gre za vedenje, katerega objekt je telo in je kategorizirano kot atipično, na primer motnje hranjenja, avtodestruktivnost, avtoeroicizem, shizofrenija ipd.
- 48 Na to dejstvo je opozoril že Durkheim s svojim pojmom “anomičnosti” (prim. Turner, 1999).
- 49 To disfunkcijo psihiatrija v zahodnoevropski kulturi imenuje “psihična motnja” ali “mentalna bolezen”.
- 50 Takšna povsem relativistična pozicija seveda postavlja psihoanalizo v precej neprijeten položaj, saj njene na videz univerzalne kategorije travme dobijo precej bolj partikularen pomen. Le-tega je treba presojati povsem kulturno specifično. To sovпада s Frommovo trditvijo, da je tisto, kar je predmet potlačitve, odvisno od vsakokratne kulturne opredelitve, katere izkušnje je dovoljeno memorirati in katerih ne (prim. Fromm, 1960: 323).
- 51 Za pojem omnipotentnega statusa realnosti prim. Weber, 1986, 1987; Berger in Luckmann, 1966; Žižek, 1982.
- 52 Subjekt s takšnim ravnanjem seveda izkazuje konformnost družbi in njenim pravilom. Vsakemu subjektu, ki “znori”, je v uteho vsaj to, da so drugi člani skupnosti priznali njegovo trpljenje, travmatsko doživetje kot tisto, ki bi vsakega subjekta te družbe napeljala na isto posledico. Tukaj je ponovno prisoten moment konformnosti, o katerem je bilo govora. Omeniti velja, da je ta konsenz, ki ga predpostavlja subjekt (kot objekt travmatskega stresa) tista tolažilna nagrada, ki mu preostane ob ukinitvi njegovega simbolnega pristanka na regularno realnost. Ta zapustitev Simbolnega je torej konformna in ni dejanska zapustitev, temveč prej zamenjava strani, prehod iz pozicije v opozicijo. Zato je Devereuxovo opredelitev nefunkcionalnosti moč zaslediti zgolj na subjektovem nivoju, saj na ravni družbe gre prej za funkcionalno izvrševanje pravil, ki zadevajo atipično vedenje.
- 53 Podobni primeri kulturno definiranih etničnih motenj so: (1) Medvedja srajca (*berserk*) pri Vikingih (prav tam: 73), ko je mlad Viking v boju ‘ponorel’ in se zagnal v trumo sovražnikov in v skoraj gotovo smrt. Komur je uspelo, da se je vrnil živ, je bil kot zelo pogumen mož spoštovan v svoji skupnosti. (2) Samomor pri Grkih in Rimljanih (prav tam: 73): kot na primer Sokrat in Teramen, ki ju nihče razen moralne obsodbe ni silil, da spijeta trobelikin strup. (3) Transvestitizem pri Nizinih (prav tam: 29): v primeru stresne situacije, v kateri se ni izkazal kot junak, ima mlad predstavnik nizinske kulture edino možnost, da naprej živi kot član skupnosti, da sprejme kategorijo transvestita, ki je povsem konformna oblika etnopsihoze. Pogosto pa se dogaja, da mladi Nizini raje napravijo samomor, kot da bi živeli pod oznako, ki jim edina preostane na voljo (prav tam: 38). (4) Šamanizem pri Mohavah (prav tam: 38, 50), kajti Mohave verjamejo, da vsak, ki se ne odzove nadnaravnemu pozivu biti šaman (kdaj gre za tak poziv, je opredeljeno s številnimi pokazatelji), postane nor in ga vidijo kot destruktivni element v družbi ter ga posledično eskomunicirajo. (5) “Imu” pri Ainujih (prav tam: 82) pomeni, da posameznik verjame, da je postal kača in se tudi temu primerno vede. (6) “Juramentado” pri Morojih (prav tam: 83), ki je zelo podobna “amoku” pri Malajcih, s to razliko, da “juramentado” pred morilskim pohodom prosi za

- odpuščanje svoje starše, se obleče v praznjo obleko in se podvrže seriji predpisanih postopkov, preden začne svojo morijo. (7) "Vindigo" pri Algonkih s severa (prav tam: 333), ko nekateri člani te kulture mislijo, da jih je od znotraj pojedla pošast "vindigo", kar je povzročilo, da so tudi sami postali prav ta pošast.
- 54 Celó do te mere, da ga sama kultura v okviru znanstvene vednosti označi kot psihično bolnega, četudi subjekt zgolj na neki specifičen način povezuje povsem regularne kulturne kategorije, jih upošteva in se dejansko vede, kot od njega pričakuje simbolni red.
- 55 Zato je simptom potreben kot ventil, skozi katerega subjekt najde svojo povezavo z občo realnostjo in mu sploh omogoča preživetje v tej simbolni mreži. Nič čudnega torej, da psihoanaliza definira simptom kot "rešilno bilko za nevrotika" (prim. Freud, 1917).
- 56 Kot motnje so klasificirane s strani medicinskega (natančneje psihiatričnega) diskurza, saj gre za klasifikacijo, ki upošteva predvsem pozitivistične momente (telesne iregularnosti) pri definiranju tega pojava (prim. Hudolin, 1984).
- 57 Z izjemo psihologije, ki svoje sodbe o atipičnem vedenju utemeljuje na podlagi pozitivistično izmerjenih organskih sprememb na telesu subjekta, ki spremljajo njegovo vedenje. Kljub temu je psihologija del družboslovnega korpusa znanosti. Analiza proučevanja vedenja v psihologiji je opisana v naslednjem podglavju.
- 58 Po navedbah psihiatričnega diskurza lahko celo dvomimo v opredelitev psihiatrije kot znanosti, saj "psihiatrija še nima čvrste znanstvene osnove" (Kaličanin, 2002: iv).
- 59 Pristop, ki omogoča mnogo širše ukvarjanje z vedenjem in ki ima za predmet dejansko vedenje, torej njegove manifestacije in odstopanja od kulturno standardiziranih vedenj, je psihoanaliza.
- 60 Mnenje psihiatra je namreč relevantno mnenje, ki ga upošteva pravo – vednost, ki sebi in tako tudi psihiatriji zagotavlja legitimnost znotraj zahodne družbe. Tudi pravo deli s psihiatrijo predmet proučevanja: vedenje, ki je klasificirano kot družbeno nedopustno in kot tako opredeljeno v kazenskem zakoniku. Kazenski zakonik predstavlja kodeks vedenja, saj so vsa dejanja oziroma modusi vedenja v različnih kontekstualnih situacijah, ki so v njem vsebovani, klasificirani kot "kazniva dejanja" in sankcionirani s strani državnih represivnih aparatov. Kadar se pojavi vprašanje o vzrokih za določeno pravno sankcionirano vedenje, ki ga pravo imenuje "prištevnost", preide pristojnost na psihiatrijo. Ta lahko s svojim mnenjem označi neko osebo kot prištevno, neprištevno ali zmanjšano prištevno, kar vpliva na stopnjo njene odgovornosti pred zakonom ter posledično na sankcijo, ki jo predpiše zakon (oziroma zakonodajni organ) in določi sodišče (zaporna kazen, zdravljenje v psihiatrični ustanovi). Pravo in medicina se torej vzajemno upoštevata predvsem v institutu "izvedenskega mnenja medicinske stroke", ki je legitimen in legalen institut v evropski kulturi.
- 61 Norce so vse kulture starega sveta poskušale umakniti iz javnega življenja družbe, jih marginalizirati. Zato v arabskem svetu že zelo zgodaj izumijo ustanove, azile, zavetišča, ki jih locirajo daleč stran od mest in ljudi. Prvi špitali se pojavijo že okoli leta 700 n. š. v Bagdadu, okrog leta 800 n. š. v Kairu in leta 1270 v Damasku. V Evropi je nastanek azilov po arabskem zgledu kasnejšega datuma: prvi se pojavi v Metzju leta 1100 n. š., v Braunschweigu leta 1224, v Kölnu leta 1292 in v Uppsali leta 1305 (Foucault,
- 1961: 15; Shorter, 1997: 4). Z razliko, da so v arabskih bolnišnicah imeli poleg zavetišča še redno zdravniško službo z apotekami in oddelki, v evropskih špitalih pa so to zgolj kraji, kamor so norci in drugi hodili umirat (Gleisinger, 1954: 114; Shorter, 1997: 7).
- 62 Špitali so v tedanjem času združevali funkciji, ki ju danes izvajata zapor in psihiatrična klinika (prim. Foucault, 1961, 1975).
- 63 Ta razprava se omejuje predvsem na način klasifikacije vedenja kot mentalnih bolezni v okviru medicinskega diskurza.
- 64 Takšno je stališče v okviru antipsihiatrije (prim. Filipović, 1990: 23).
- 65 To dokazuje tudi uspešnost pristopa s pogovorno tehniko psihoanalitične terapevtske metode, kaže tudi na praktično uporabnost in učinkovitost pogovora in s tem vplivanja na psihične procese preko jezika. Ta izhaja iz povsem drugih epistemoloških temeljev percepcije človekove duševnosti in telesa kot medicinski diskurz, namreč družbenih.
- 66 Psihologijo lahko v najširšem smislu pojmujejo "kot znanost o vedanju" (Bock, 1999: 1).
- 67 Medkulturna psihologija je po svoji zastavitvi od vseh psiholoških ved najbližja kulturni antropologiji, saj je njeno polje proučevanja človekovo vedenje in duševni procesi v različnih kulturah. Obe omenjeni znanosti delita interes proučevanja vedenja subjektov v nekem socialnem okolju, kot to velja tudi za sociološko raziskovanje. Tudi kar je bilo povedanega o psihoanalizi, spada v ta kontekst. Edina razlika med psihologijo in drugimi znanostmi je, da okvir raziskovanja predstavlja družbena kategorija, namreč kulturno okolje, sam predmet proučevanja pa je percipiran kot univerzalna razsežna stvar – človeški organizem.
- 68 Rorschachov test sestoji iz 10 kart, na katerih so odtisnjeni madeži črnih nedefiniranih oblik. Testirancu so zmeraj pokazani v enakem vrstnem redu, ta pa opiše, katere oblike in stvari prepozna na posameznik kartah (Barnouw, 1985: 275).
- 69 Seveda je tukaj na delu velika mera interpretativnih postopkov, ki predpostavljajo, da je možna ena ali vsaj omejeno število možnih razlag določene razporeditve ali vrednosti podatkov (prim. Weber, 1986; Bourdieu, 1997).
- 70 Testiraneec dobi tri pravokotne liste in svinčnik; prvega, na katerega naj nariše hišo, predenj položijo horizontalno, ostala dva za drevo in osebo pa vertikalno. Oseba lahko briše in popravlja, kolikor želi, in si za risbo vzame poljubno časa. Po koncu risanja ji postavijo še 64 vprašanj (Barnouw, 1985: 317).
- 71 Le-te beležijo, evidentirajo za fiziko relevantne podatke (elektromagnetno valovanje možganov, spremembe v srčnem utripu itd.), ki so merljivi v fizikalnem kontekstu definiranih vrednosti (število udarcev srca na minuto, električna prevodnost itd.). Enako velja za diagnostične aparate v medicinskem diskurzu (prim. tretje poglavje). Te naprave so elektroencefalograf (merjenje ojačanih možganskih valov), elektrokardiograf (srčni utrip), pnevmograf (hitrost, ritem in globina dihanja) in mnoge druge (prim. Musek, 1997).
- 72 Pojmovanje možganov kot centra duše(vnosti) je stara antična ideja. Gre za biološko in fiziološko razumevanje duševnosti, ki se je začelo s Hipokratovo in Galenovo anatomijo in se ohranilo vse do danes. Možgani tako pri hipokratu kot tudi pri Galenu ostanejo center duševnih bolezni (Gleisinger, 1954: 83;

Karger-Decker, 2001: 152). Tej osnovni razlagi se kasneje doda še živce, ki postanejo kasneje (in so v psihiatriji še danes) nosilci mentalnih (duševnih) bolezni (prim. Foucault, 1961: 116; Shorter, 1997: 18). Kontinuiteta, ki se v okviru medicinskega diskurza vzpostavlja, torej ni nujno kontinuiteta razvoja, temveč je lahko tudi kontinuiteta istega pojmovanja telesa, ki je bilo sprejeto v antiki.

- 73 Tukaj gre za kulturno antropološki Tylorjev pojem kulture, ki ga je moč enačiti z podobnimi pojmi iz drugih znanosti, kot je bilo prej opisano (prim. Bochannan, 1960; Fromm, 1960; Godina, 1990; Žižek, 1982, Berger in Luckmann, 1966).
- 74 Müller-Lyerjeva iluzija je poizkus, pri katerem posamezniku pokažemo dve enako dolgi črti, pri čemer je ena na obeh straneh omejena z oklepajočima črtama, druga pa z razklepajočima. Iluzija je ta, da se nekaterim testirancem prva črta zdi krajša od druge. Dejstvo, da pripadniki neevropske kulture iluziji ne nasedejo, ponovno kaže na simbolno prežetost človekove percepcije prostora.
- 75 Opozoriti velja na Lacanovo tezo, da se med zaznavo in zavest vrine označevalna struktura (Lacan, 1960: 54). Preden torej energetski oz. fizikalni impulz prispe do zavesti, ga Simbolno kategorizira. Kultura se torej nahaja med zaznavo in zavestjo.
- 76 Tako bi vsako medkulturno proučevanje vrednot, recimo v okviru družine, moralo upoštevati, da ima skoraj vsaka kultura svoj sorodstveni sistem (sam modus določanja sorodstvenih kategorij, specifične jezikovne kategorije, odnose med sorodniki), ki je povezan z občo kozmologijo v okviru pomena in same oblike družine itd.

Reference

- [1] Althusser, L., 1970, Ideologija in ideološki aparati države. V: Močnik, R. (ur.), Ideologija in estetski učinek (str. 38–84). Ljubljana, Cankarjeva založba, 1980.
- [2] Barnouw, Victor, 1985, Culture and personality, Dorsey press.
- [3] Benedict, Ruth, 1934, Obrasci kulture, Beograd, Prosveta, 1976.
- [4] Berger, P.L., Luckmann, Th., 1966, Družbena konstrukcija realnosti, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1988.
- [5] Bock, Philip K., 1997, Rethinking Psychological Anthropology, Illinois, Waveland press.
- [6] Bohannan, Paul, 1960, Conscience Collective and Culture, V: K.Wolf, Emile Durkheim 1858–1917, Columbus, Ohio State University Press, str. 77–96.
- [7] Bourdieu, Pierre, 1970, Zur Sociologie der symbolischen Formen, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- [8] Bourdieu, Pierre, 1997, Meditationen, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2001.
- [9] Cazeneuve, J., 1971, Sociologija obreda, Ljubljana, Založba ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete. Studia humanitatis. 1986.
- [10] Clifford, James (ur.), 1986, Writing Culture, University of California press.
- [11] Danzinger, Reiner, 2001, Störungen des Körperbildes bei schizophrenen Patienten; V: Geißler, Peter (ur.), Psychoanalyse und Körper, Psychozial-verlag, Gießen, str. 125–138.
- [12] Devereux, Georges, 1977, Ogledi iz opče etnopsihiatrije, Zagreb, Naprijed, 1992.
- [13] Durkheim, Emile, 1893, The Division of Labour in Society, New York, Free Press, 1964.
- [14] Durkheim, Emile, 1897, Suicide, London, 1951.
- [15] Durkheim, Emile, 1895, Pravila sociološke metode. V: Ivan Kuvačić, Funkcionalizam u sociologiji, Sociološka hrestomatija, Zagreb, Naprijed, 1990, str. 114–134.
- [16] Durkheim, Emile, 1912, The Elementary Forms of Religious Life, New York, Free Press, 1965.
- [17] Durkheim, Emile, 1922, Education and Sociology, New York, Free Press, 1956.
- [18] Durkheim, Emile, 1914, The Dualism Of Human Nature And Its Social Condition, V: R. Bellah (ed.), Emile Durkheim: On morality and society, Chicago, 1973, str. 149–163.
- [19] Filipović, L., 1990, Filozofija i antipsihiatrija Ronalda D. Lainga. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- [20] Foucault, Michel, 1961, Zgodovina norosti v času klasicizma, Ljubljana, založba /cf., 1998.
- [21] Foucault, Michel, 1975, Nadzorovanje in kaznovanje, Ljubljana, Delavska Enotnost, 1984.
- [22] Freud, Sigmund, 1895, Študije o histeriji, Ljubljana, Delta, 2002.
- [23] Freud, Sigmund, 1900, Interpretacija sanj Ljubljana, Studia humanitatis, 2000.
- [24] Freud, Sigmund, 1905b, Tri razprave k teoriji seksualnosti, Ljubljana, Studia humanitatis, 1995.
- [25] Freud, Sigmund, 1913, Totem i tabu, Odabrana dela, Novi Sad, Matica Srpska, 1969.
- [26] Freud, Sigmund, 1917, Predavanja za uvod v psihoanalizo, Ljubljana, DZS, 1977.
- [27] Freud, Sigmund, 1920, Onstran načela ugodja. V: Metapsihološki spisi, Ljubljana, Studia Humanitatis, 1987, str. 241–300.
- [28] Freud, Sigmund, 1924a, Nevroza in psihoza. V: Metapsihološki spisi, Ljubljana, Studia Humanitatis, 1987, str. 366–371.
- [29] Fromm, Erich, 1941, Bekstvo od slobode, Zagreb, Naprijed, 1984.
- [30] Fromm, E., 1960, Psihoanaliza i zen budizam. V: D. T. Suzuki in E. Fromm, Zen budizam i psihoanaliza (str. 202–270). Beograd, Nolit. 1973.
- [31] Geertz, C., 1973, Tumačenje kultura (1. in 2. del), Beograd, Biblioteka XX. vek, 1998.
- [32] Gleisinger, Lavoslav, 1954, Medicina kroz vjekove, Zagreb, Zora.
- [33] Godina, V. V., 1998, Antropološke teorije, Teorija in praksa, FDV.
- [34] Godina, V. V., 1990, Nature vs. Nurture, Antropološki zvezki, Ljubljana, FDV, str. 77–114.
- [35] Godina, V. V., 1985, Bipolarost socializacijskega procesa, Anthropos, št. 1/2, str. 392–403.
- [36] Godina, V. V., 1991, Socializacijska teorija Talcotta Parsonsa, Antropološki zvezki 2, Ljubljana, FDV.
- [37] Godina, V. V., 1986a, Socializacija in procesi reprodukcije družbe, Anthropos, 5–6, str. 230–244.
- [38] Godina, V. V., 1986b, Soodvisnost temeljnih socializacijskih procesov, Anthropos, 1–2, str. 202–221.
- [39] Gordon, Richard, A., 2000, Eating Disorders; Anatomy of a Social Epidemic, Oxford, Blackwell.

- [40] Haralambos, M., 2000, *Sociologija – Teme in pogledi*, Ljubljana, DZS.
- [41] Hirsch, Mathias, 2001, *Selbstbeschädigung, Autoerotismus und Eßstörungen – zur Psychodynamik des Körperagierens*. V: Geißler (ur.), *Psychoanalyse und Körper*, Psychosozial-verlag, Gießen, str. 105–124.
- [42] Hollis, Martin, 1994, *Filozofija družbene vede*, Aristej, Maribor, 2002.
- [43] Howson, A., Inglis, D., 2001, *The Body in Sociology: Tension Inside and Outside Sociological Thought*, *Sociological Review*, št. 3, str. 297–318.
- [44] Hudolin, Vladimir, 1984, *Psihijatrija*, Zagreb, Stvarnost.
- [45] Hurrelmann, K. in Ulich, D. (ur.), 1980, *Handbuch der Sozialisationsforschung*, Basel, Beltz Verlag.
- [46] Karger-Decker, B., 2001, *Die Geschichte der Medizin, Von der Antike bis zur Gegenwart*. Düsseldorf, Albatros.
- [47] Kaličanin, P., 2002, *Psihijatrija*, Beograd, Elit-Medica.
- [48] Keller, R., 2005, *Analysing Discourse. An Approach From the Sociology of Knowledge*. *Forum: Qualitative Social Research*, 3., dosegljivo na: <http://www.qualitative.research.net/fqs/> (pridobljeno 12. 9. 2005).
- [49] Khayat, J., 1987, *Rituali i seksualna sakačenja*, Kruševac, Bagdala.
- [50] Kluckhohn, C. in Kroeber, A. L., 1952, *Culture. A Critical Review Of Concepts And Definitions*, Cambridge, Harvard University.
- [51] Knoblauch, H., 2005, *Kulturkörper: Die bedeutung des Körpers in Sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie*. V M. Schroer (ur.), *Soziologie des Körpers* (str. 92–114), Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- [52] Kovačič, M., 2002, *Razumevanje razmerja posameznik družba; Sociološka relevantnost psihoanalitskega pristopa*. Magistrsko delo, Maribor: Univerza v Mariboru, Pedagoška fakulteta.
- [53] Kovačič, Matjaž, 2007, *Nelagodje v telesu*, Maribor, Locutio.
- [54] Kuper, Adam, 1983, *Antropologija in antropologi*, Maribor, Aristej, 1998.
- [55] Lacan, Jacques, 1960, *Etika psihoanalize (Seminar VII, 1959/60)*, Ljubljana, Analecta, 1986.
- [56] Lacan, Jacques, 1966, *Spisi*, Ljubljana, Analecta, 1994.
- [57] Levens, Mary, 1995, *Eating Disorders and The Magical Control of the Body*, London, Routledge.
- [58] Mead, M., 1935, *Spol i temperament u tri primitivna društva*, Zagreb, Naprijed, 1968.
- [59] Miller, Jacques-Alain, 1984, *Simptom-fantazma*, *Problemi 12*, Ljubljana, 1984, str. 32–34.
- [60] Moore, Jerry, D., 1996, *Uvod u antropologiju, Teorije in teoretičari kulture*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2002.
- [61] Musek, J., Pečjak, V., 1997, *Psihologija*, Ljubljana, Educy.
- [62] Ritzer, George, 1996, *Sociological Theory*, McGraw-Hill, 1996.
- [63] Sapir, Edward, 1949, *Selected Writings in Language, Culture and Personality*, Berkley, Los Angeles, London, University of California press.
- [64] Sapir, Edward, 1994, *The Psychology of Culture*, Berlin, New York, Mouton de Gruyer.
- [65] Shorter, E., 1997, *A History of Psychiatry. From the Era of the Asylum to the Age of Prozac*. New York: John Wiley & sons.
- [66] Supek, Zlatko, 1964, *Osnove farmakologije*. V: *Opča medicina*; priručnik za liječnika, Zagreb, Školska knjiga, 1964, str. 393–463.
- [67] Suzuki, D. T., 1960, *Zen budizam*. V: Suzuki, D. T.; Fromm E., *Zen budizam i psihoanaliza*, Beograd, Nolit, 1973, str. 25–201.
- [68] Swingewood, Alan, 1984, *A Short History of Sociological Thought*, London, Macmillan.
- [69] Turner, B. S., 1999, *Classical Sociology*, London, Sage.
- [70] Weber, Max, 1904, "Objektivnost" spoznaje u društvenoj znanosti i društvenoj politici. V: A. Marušić (ur.), *Metodologija društvenih nauka* (str. 21–84). Zagreb, Globus, 1986.
- [71] Weber, Max, 1920, *Racionalizam zapadne kulture*. V: M. Đurić (ur.), *Sociologija Maksa Vebera* (str. 290–305), Zagreb, Naprijed, 1987.
- [72] Žižek, Slavoj, 1982, *Zgodovina in nezavedno*, Cankarjeva založba.
- [73] Žižek, Slavoj, 1984, *Filozofija skozi psihoanalizo*, Ljubljana, DDU Univerzum.
- [74] Žižek, Slavoj, 1984b, *Birokratija i uživanje*, Beograd, SIC.
- [75] Žižek, Slavoj, 1991, 'Wittgenstein: Razcep subjekta in luknja v realnosti', *Bog, Učitelj, Gospodar*, Ljubljana, Analecta, 1991, str. 279–289.