

postane nesmiselno dogajanje samo. Razen tega pa ostaja taka omejena zgodovina vedno le na ravni topega opazovanja in registriranja, ne povzpne se pa na raven znanosti, na raven eksperimenta.

Čisto drugače je, če zgodovina sama dela eksperimente. Sodobna zgodovina je kot čarovniški kotel, v katerem nastajajo najrazličnejše kombinacije, veliki laboratorij, v katerem se preizkušajo človeške skupnosti v najrazličnejših okoliščinah. Šele tu so dane osnove za kritičen odnos do zgodovine.

MNENJA

ČLOVEK KOT SESTAVNI DEL USTANOVE

TEZE O CIVILIZACIJI (II)

Žarko Vidović

6.

Predmet ima eno prednost pred živim organizmom: ne stara se (ali se vsaj ne stara v človeških relacijah), ne propada, ne boleha, ne umira, ni svojeglav, na kratko: ni obremenjen z vsem tistim, kar povzroča, da je živi organizem in da sem tudi jaz sam — za samega sebe — nezanesljiva opora. Ko določeni družbeni odnos opredmetimo, ga s tem napravimo zanesljivega. Prav tako kakor ovekovečujemo svoj lik s podobo, skulpturo, fotografijo, gramofonsko ploščo ali magnetofonskim trakom, filmom, knjigo itd. Ena od naših minljivih lastnosti je dobila s tem svojo neminljivo podobo. Stari Egipčani so svoje telo mumificirali, izdelovali svoj lik, lik dvojnika iz kamna, da bi si s tem zagotovili večno življenje. Ko so ljudje spoznali, da je zmotno verovati, da je telesni lik isto kakor telo in duša, so spremenili pojmovanje o človeku; ko so spoznali, da »večno življenje« in »duša« nista isto kakor telesni lik (tj. »telo«), tedaj so »večno življenje« zaupali objektivni duši, ki so jo celo ločili od telesa, da bi jo tako obvarovali propadanja, na katero je obsojeno telo. Večna, od telesa neodvisna, s telesom nepogojena, absolutna duša je nov pojem (nova ustanova) v zgodovini človeškega duha. Toda tudi realnost tega pojma, tj. realnost duše — je morala biti zajamčena. In zajamčena je takole: ker je bog večni, duša pa je del boga, je torej tudi duša večna! Potemtakem terja večnost duše večnost, vsemoč, absolutnost boga. Ne glede na to, koliko lastnih nasprotij vsebuje takšno pojmovanje — je le jamstvo, ustanova, ki zagotavlja človeku duševni mir, sigurnost na zemlji. In človekov odnos do družbe se je spremenil v človekov odnos do *boga* kot stvarnika, bolje povedano, kot vrhovnega načela, v katerem so vsebovane večne duše! Ustanovo boga so ljudje branili — ne ker jih je k temu gnalo kako etično družbeno čustvo, ampak nekaj močnejšega, primarnega: to ustanovo so branili kot jamstvo za večnost *svoje* duše, branili so jo zaradi svojega egoizma! Za večnost je pač vredno žrtvovati tudi svobodo: ljudje se podreajo bogu, pripisujejo mu vsako *človekovo* dobro delo, njemu pripisujejo tudi vsako slabo *človekovo* delo, pa navdihnjenje, pamet in tisto.

kar krasi in kar karakterizira določeno osebnost. Človek se odreka svoje osebnosti (»nečimrnosti«) zaradi boga, zaradi sigurnosti, miru, zajamčene nesmrtnosti svoje duše. To je v določeni situaciji najprivlačnejša oblika tako imenovane odtujenosti. Toda *odtujenosti*: vse je prepuščeno bogu!

A prednost, ki jo ima predmet (ali predstava, *fiksirana* v neosebne, splošnem pojmu ali kamnitem liku), ni zadostna. Predmet v svoji zanesljivosti ni živ. Zato ostane človek pred njim totalno sam. (Toda to je nov problem, ki se pojavlja šele, ko je zadovoljena potreba po sigurnosti!) Predmet in ustanova sta tem bolj popolna, čim bolj sta *neobčutljiva* za specifičnosti *osebnosti* človeka. Zakon je popoln, ker velja enako za vse ljudi brez razlike! Tako se v sigurnosti skriva svet osamljenosti človeka v družbi.

Z opredmetenjem dobiva ustanova *sigurnost*, toda tudi *neživljenjskost* predmeta.

Pri tem se pojavlja bistveno vprašanje: kaj je z individualnostjo in osebnostjo človeka?

7.

Strah, skrb, tesnoba, negotovost ali imenujte to, kakor hočete — so motivi, zaradi katerih občuti človek potrebo, da bi bil zajamčen kot samostojna osebnost. To je imelo daljnosežne posledice, ker je iskanje sigurnosti in preverjanje pripeljalo do smrti boga v vsakem resničnem intelektualcu.

Ni namreč vseeno, ali se večno življenje zlije v *nirvani* ali je »drugo življenje« — svet individualnih duš. Če se moja duša utaplja in izgine v splošnem neizdiferenciranem pojmu, bitju ali ustanovi duše, tedaj *moje* duše ni. Če zahtevam, da bi bila *moja* duša večna, tj. neustvarjena, vsebovana že v bogu, tedaj moja duša *ni moja*, jaz nisem JAZ in moj JAZ nima jamstva. Nirvana, večna duša, mračni spodnji svet, nad katerim se pritožuje Ahil (»raje kot suženj orjem zemljo med živimi, kakor da živim med sencami v spodnjem svetu«) — vse to človeka enakomerno odbija, in takoj ko je bila antična civilizacija dovolj popolna, določena z ustanovami, je začel človek — v boju zoper odtujenost — misliti na *svojo* osebnost.

Ali je duša večna, tj. vsebovana v bogu, ali je individualna in nadaljuje individualno življenje po smrti telesa — to je bilo zelo pomembno vprašanje, ravno tako pomembno, kakor je *mlademu človeku* danes pomembno, da spozna, ali obstoji možnost, da bi bil *brezpogojno ljubljene*, ali obstoji ženska, ki bi ji bil on smisel življenja! (Toda ne smisel življenja katerekoli ženske, kakor tudi prej ni vpraševal o *kakršnemkoli* posmrtnem življenju, ampak o svetlem življenju *individualnosti*, obkrožene z *lepoto* in sposobne, da lepoto *občuti*, doživi in da jo ima!)

Ali so omenjeni problemi osebnosti *družbeni* ali osebni problemi? Ali je *civilizacija* poklicana, da jih reši, ali je treba njihovo rešitev iskati na drugi ravni, v popolnoma drugih relacijah? Kje in kdaj se dogaja tako imenovano razodtujenje?

Ustanove se pojavljajo pred nami kot pravi kaos, v katerem izgubljammo glavo. Potrebno je obvladati kaotičnost. To pomeni: potrebno je naštetih in opisati vse ustanove neke civilizacije in jih nato razporediti po grupah, povedati, katera izmed ustanov in zakaj gre npr. v ekonomsko, katera v pravno

ali religiozno ali kulturno grupo, in s tem dati ne samo definicijo ustanove nasploh, ampak tudi definicijo specifične grupe ustanov. To je pot do *sistematizacije* ustanov!

Potem velja povedati, katera izmed grup je najpomembnejša, katera je manj pomembna, recimo, za *napredek* civilizacije (ker je že prej definirano, kaj je napredek!), za *srečo in zadovoljstvo posameznika* (kar je prav tako treba prej definirati), za bogastvo družbe itd. Potrebno je torej *vrednotiti* oziroma sestaviti *vrednostno klasifikacijo grup* (in ustanov v vsaki grupi)! Šele takrat ima preučevanje civilizacije neki pomen, dobiva praktično vrednost, znanje postaja »operativno orodje«. Vendar, da ponovimo: predhodno je potrebno *definirati vrednosti* in se glede njih *zediniti*, tj. spremeniti jih v ustanovo! Takrat je mogoča znanstvena (tj. spet *instucionalna*, ustanovna) klasifikacija. Toda ugotavljanje vrednosti ni predmet *sociologije*, ampak *antropologije*, oziroma more biti predmet samo *antropološko* pojmovanje sociologije! Da bi namreč vedeli, kaj je sreča, kaj je cilj napredka — moramo vedeti, kaj je človek! Vprašanje bogastva, standarda, produktivnosti, ekonomske, tehnične ali vojaške moči lahko rešujemo v zelo veliki meri (dokler nismo prisiljeni računati s t. i. »subjektivnim faktorjem« pri ustvarjanju ekonomske, tehnične ali vojaške moči) tudi izven antropologije s pomočjo matematične metode v okviru klasičnih eksaktnih znanosti. Vendar je brez antropologije nemogoče ugotoviti vrednosti kot kriterije za sistematizacijo in *klasifikacijo* ustanov. Brez antropologije je sodobna kriza sociologije (kot znanosti o ustanovah, o družbi, o civilizaciji) povsem naravna.

Ustanove moremo grupirati, toda ustvariti vrednostno, *akciji* potrebno sociološko klasifikacijo — to še zmerom ni mogoče! Kriza sociologije je pogojena z neizdelanostjo antropologije.

Z enega stališča morejo biti ustanove (brez klasifikacije grup po pomembnosti) grupirane v: rodovne, plemenske, rasne, družinske, razredne, nacionalne in internacionalne.

Z drugega stališča v: ekonomske, administrativne, politične, ideološke (tj. kulturne, ko se kulturno delo fiksira v ustanovi).

S prvo kakor tudi z drugo sistematizacijo bi bile zaobsežene vse ustanove.

S tretjega stališča se ustanove dele na:

ustanove *jezika* (predstava, simbol, znak, pojem, zakon, kategorija itd. fiksirani z besedo), *vedenja*, (gesta, obred, protokol, ceremonial, postopek itd.) in *stanja* oziroma *človekovega položaja* (ustanove, ki definirajo njegovo družbeno pripadnost, perspektivo, možnost, ekonomsko, politično, zdravstveno, umsko stanje itd. in potemtakem določajo človekov položaj).

Prva delitev bi zaobjela grupe po obsegu, po številu članov; druga — po razlogu združevanja v grupe oziroma po *vsebini grup*; tretja — po *fiziognomiji* grup.

Na ta način bi bila lahko človekova odtujenost v ustanovah поблиže definirana in ne spoznalo bi se samo, kaj je odtujenost nasploh, ampak kateri so zgodovinski razlogi, zaradi katerih »sprejema« človek odtujenost. Namreč nujnost združevanja v *številno* grupo, nujnost, da se proizvajajo, upravlja (ali upira upravi), da se bojuje za oblast, da se vsilijo ali zavrnejo določene oblike intimnega (kulturnega) življenja, nujnost, da se sporazumemo in da razumemo nujnost vedenja, akcije in obrambe ali izboljšanja lastnega položaja, zdravja.

pravice mladosti ipd. — ne napeljejo človeka samo, da sprejme, ampak tudi, da oblikuje ustanove, da teži k novim ustanovam. S tem se odkrivajo splošni razlogi, kaže se nujnost in neogibnost odtujevanja.

Odkod odtujenost človeka? Ali je neogibna? Ali je bilo stanje, v katerem ni bilo človekove odtujitve? Ali je človekova odtujitev bistveno lastna človeku kakor družabnost in ali se to bistvo more spremeniti? To so vprašanja, ki jih rešuje *antropologija* in pri tem uporablja dejstva, ki jih ugotavljajo etnologija, arheologija, znanost o prazgodovini, historiografija, politična ekonomija države in prava, sociologija, logika, gnoseologija, estetika, psihologija itd. Na osnovi *ugotovljenih* dejstev omenjenih znanosti in na osnovi samoanalize, opazovanja sebe v *stvarnem* in *imaginarnem* (v domišljiji »igranih« zgodovinskih situacijah) poskuša *antropolog* ugotoviti bistvo človeka, tj. da z eno vrsto *sinteze* privede vse znanosti do skupnega cilja: do spoznanja o človeku. Ali bodo (in kdaj) *poskusi* antropološke sinteze rodili plod, tj. privedli do *ugotovitve bistva* človeka, do definicije človeka, ki bi mogla biti sprejeta univerzalno?

Če bi znanost uspela v tem, da bi dobili novo ustanovno, najsplošnejšo obliko človekove odtujenosti, definicijo človeka, in če bi takrat morali določiti svoj odnos do človeka, bi bil prvi korak našega določila odnos do te *definicije*, do abstraktnega človeka, ki ravno tako ne obstaja kakor tudi ne bog! A če bi obstajal, potem bi mogli imeti neposreden odnos vsaj do Enega človeka, abstraktnega človeka. Tako mora ostati naš »neposredni« odnos do abstraktnega človeka racionalen, a racionalen odnos do Nečesa ni neposreden odnos, ampak predvsem odnos do splošnega, ugotovljenega *pojma o Nečem*, ne pa do nečesa. V racionalnem, zasnovanem na pojmi, ni neposrednosti. *Ratio* je odtujitev. Človek išče t.i. neposrednost, neposrednost odnosa z Drugimi in s seboj, in edino njo ima za resnično polno življenje, za »izkoriščanje šanse«.

Živeti, doživeti, biti doživet je veliko več kot obstajati. Obstajajo tudi predmeti. In živali. Pa tudi človek se največkrat zreducira na *obstajanje* človeka, na racionalnega človeka, na odnos do ustanov (v katere spadajo tudi pojmi, predstave itd.): človek npr. ne zavzema odnosa do drugega človeka, ampak do svoje *predstave* o njem. Ni potrebno dokazovati, da se neposrednost (dezalieniranost) ne more doseči racionalno (toda tudi ne s tem, da se izogibamo spoznanju, s tem da sebe umetno vzdržujemo v »naivnem« neznanju). Znanje o Nekom ali Nečem nikdar ni zadostno, da Nekaj ali Nekoga doživimo ali da bi bili doživljeni. (»Biti doživljen« je vrh doživljanja: mi doživljamo Nekoga v njegovem ali njenem momentu, ko ta doživlja nas!) Niti najpopolnejši *ratio* ni zadosten. S samim ratiom ne moremo niti doživeti niti izzvati doživljanja bitja, za katero nam je šlo. Faust je preučil vse, a življenje mu je — prazno! Tako se začne tragedija. On hoče *življenje!*

Pa vendar so mnogi filozofi trdili in še danes trdijo, da nas *ratio* sam pripelje v svobodo, tj. v srečo neposrednega življenja. Zmota gnostika in gnosticista ni v tem, ker verjame, da je mogoče spoznati bistvo (da - je mogoče!), ampak v tem, ker verjame, da je spoznanje isto kot tudi neposrednost življenja. Pa vendar niso nikdar odšli dalje, niti ne bodo odšli od tiste oblike odtujenosti, ki je: »neposreden« odnos do bistva sveta (ali boga, nekaj), tj. do neke abstrakcije sveta in človeka, do abstrakcije, ki ne *živi!* Racionalna osvoboditev ni osvoboditev. Je samo idealizacija človekove odtujitve, ki je zelo globoko ukoreninjena v bistvu človeka.

Začenja se z *navado*, z bistveno človekovo kategorijo *navade*!

Ne glede na človekovo zavest o njegovih (človekovih) stanjih, ne glede na to, kako je, na kateri stopnji in ali se sploh zaveda svojega stanja — obstaja prvotno samo dvoje stanj: *navada* in *doživljaj*. Če vzamemo tudi *zavest o stanju* (o navadi oziroma o doživljanju) kot tretje stanje, potem jih je skupaj trije.

Navada in doživljaj je dvoje bistvenih človekovih odnosov do predmeta oziroma bitja izven njega. Odvisno od tega, ali gre moje lastno bitje v območje navade ali v območje doživljanjev, dobiva moje bitje različne oznake. Zavest o predmetu, bitju ali o opredmetenem (mojem) bitju je zasnovana v navadi, navada je domneva te zavesti, zavest more biti (celo v novi kvaliteti) razvita navada, toda ta zavest o *predmetu* še ni zavest o moji *navadi*. Zavest o navadi je zavest o sebi, o nekem svojem stanju. Torej celo ta zavest ne spreminja *predmetnosti* mene kot bitja, zato je zavest — razvita navada.

Navada je *nesvojevoljen*, *nesvoboden*, avtomatičen odnos organizma do predmeta. Četudi se lahko zavedamo tega odnosa, zavedajoč se navade, obstoji navada tudi brez zavesti o njej, in ta bistvena nezavednost navade napravi njeno delovanje avtomatično. Brez kakršnekoli zavesti opravljamo t. i. navajena dela, opažanja, asociacije itd. Bistveni avtomatizem navade je: delovanje organa, katerega formiranost napravi funkcijo organa (odnos organa do predmeta) nezmotljivo in avtomatično. Navada je torej funkcija formiranega organa, funkcija, ki ji ni potrebna naša zavest in kontrola zavesti. Zaradi tega funkcionira cela vrsta naših organov (navsezadnje — vsi organi!) brez zavestne kontrole in zavestne koordinacije, naša osvobodjena zavest pa more spoznati nekaj drugega, svojo pozornost more usmeriti v popolnoma drug predmet od tistega, s katerim pride kak naš organ v dotik. Naša zavest je lahko do naših organov in našega organskega bitja v prav takem razmerju, kot da gre za nekaj zunanjega, kar deluje in obstoji izven zavesti. Razumljivo, da to predpostavlja tudi formiranost možganov, tj. navajenost zavesti.

Odnos navade (navaditi, navaditi odnos) do predmeta postavlja predmet v posebno stanje. To posebno stanje predmeta je popolnoma drugačno od tistega stanja, v katerem predmet *doživljamo*! Drugačen je »navaden«, z *navado* sprejet predmet, predmet iz sveta (ali našega stanja) navade, od doživljenega predmeta. In naravno, drugačni so tudi naši zaključki o svetu navajenih predmetov od zaključkov o svetu *doživljenih* predmetov. Zavest o navajenem je drugačna od zavesti o doživljenem.

Katere so lastnosti navadnega, *navajenega* predmeta? Navajeni predmet je — predmet, enostaven predmet, zreduciran na svojo predmetnost, objektivni predmet itd. Namreč predmet je mrtev, ne deluje na nas — razen, kadar ga že predolgo ni in ga naš organ išče. Predmet deluje samo s svojo odsotnostjo, a prisotnost ga hitro spreminja v — odsotnost? Naše organsko bitje »asimilira« predmet brez truda in brez uživanja, avtomatično (kolikor je naš organ, naše organsko bitje formirano!) Predmet ne nudi odpora, organ (organsko bitje) ne nudi odpora. Prilagojenost in medsebojno »neopažanje«. Ne zavedamo se in tudi treba se nam ni zavedati zdravega organa v njegovem delovanju, pa tudi ne predmeta — kljub temu da organ vendar funkcionira. Sele tako — z vajo, izkušnjo, drilom, »navado« — obvladan predmet postane predmet, preneha biti problem in aktiven »subjekt«. Tako predmet postane s posredo-

vanjem navade predmet zavesti ali znanosti — ki izhaja iz takšnega predmeta in ga preučuje »hladno« brez razburjenja, brez »subjektivnosti«. V *formiranem* organu predmet ostane predmet, a življenjski, ljudski pomen dobiva šele, ko njegova prevelika odsotnost ali prevelika prisotnost ogrozi formiranost organa. (Preliminarno opazovanje sveta navade kot sveta predmetnosti, kot predmetnosti sveta je zadostno samo za začetek, toda kasneje mora prerasti v celo antropološko študijo. Tukaj nam to ni potrebno.)

Kaj je z *doživljajskim* stanjem človeka, z *doživljenim* predmetom, z doživljenim svetom, s svetom doživljajev, s človekom v momentu doživljaja? Šele s tem soočenjem z navajenim svetom (predmetom in človekom) lahko postane jasnejše, kaj je predmet!

Doživljeni predmet je mnogo več od predmeta, je — »cel svet«. Tisto, kar se v doživljaju »doda« predmetu in ga spremeni v »svet«, v aktivni »subjekt« ipd. (vse to so neadekvatni termini, toda dobri za začetek!) — je naš lastni proces oblikovanja. Naše organsko oblikovanje kot življenjski proces, posebna aktivnost našega organskega bitja v kontaktu s (novim, neasimiliranim, »čudnim«, nepredmetnim, odbijajočim ali privlačnim) predmetom — je doživljaj, in v tem doživljaju, v našem *oblikovanju* je treba iskati posvetnost (oživljenost, humanizacijo itd.) predmeta (dejstvo, da *predmet* = *svet*). V naši nezmožnosti, da bi opazovali in kontrolirali oblikovanje svojega organskega bitja (oblikovanje pod delovanjem kontakta s predmetom) — je izvir našega čudenja in našega nagnjenja v tem, da pripisujemo *predmetu* tisto, kar je naše, notranje. Projekcija osebnosti na predmet pripisuje predmetu čudodelno delovanje, in predmet, razumljen kot svet, celo kot svetinja in čudež, je posledica človekovega — z zavestjo nekontroliranega — organskega formiranja, njegovega procesa asimilacije predmeta, njegove obnove, razvoja, ipd. Takoj ko je ta (bitno nezavedni) proces asimiliranja predmeta, formiranja organa, rojevanja nečesa novega, vzajemnega prilagojevanja predmeta in organa končan, takoj ko smo se *navadili* na kontakt — ni presenečenja, ni čudeža, ni čustva, ni aureol niti zraslosti ambienta predmeta s samim predmetom: obstoji samo *spomin* na doživljaj, toda to je *spomin* in ne doživljaj sam. Čudenje se lahko še pojavi, toda takole: »S čim sta me vznemirila ta predmet ali bitje, saj to je *navaden* predmet, navadno *bitje!*« Odkritje *navadnosti* je začetek navade, toda tudi to odkritje, to čudenje (zdaj čudenje samemu sebi) preneha in predmet totalno pada v svojo predmetnost, četudi je bil cel svet! Ravno tako spreminja moja navada tudi človeško bitje Drugega v predmet, medtem ko nam dotik z nemirnim, individualnim *človeškim* bitjem — ki se spreminja in nas iznenadi, ki nas preseneča in nas oblikuje — ne dopušča, da bi zreducirali človeško bitje na predmet.

Dodajanje nepredmetnih, živih lastnosti človeku, tj. sama iluzija, je *objektiviranje* našega organsko-psihičnega procesa oblikovanja procesa, nastalega pod vplivom predmeta ali bitja. Iz tega (iz teh iluzij) nastanejo čustva, religija, umetnost. Vse to je identično z nezavedno projekcijo lastne osebnosti (sebe) v svet.

Doživljaj je nujno spontan, ker se samo iz *spontanosti* doživljaja formira navada kot *avtomatizem*, kot avtomatično delovanje organov (npr. živcev). Sicer moremo »vzbuditi« doživljaj z voljo, toda to ni vzbujanje doživljaja, ampak *situacije*, iz katere *more* nastati doživljaj, pa je ta baje »z voljo vzbuj-

jeni« doživljaj *spontan!* (Če je zares doživljaj! Če pa ni, potem ostane predmet, s katerim smo bili v stiku, predmet, a bitje ostane predmetno, nam zunanje!) Moremo se odločiti, da gremo nekam, kjer so predmeti ali bitja, za katere vemo, da so nam neznan, novi, nenavadni, nevarni, omamni itd., toda sam sklep še ni doživetje tega predmeta ali bitja. Sklep torej more biti rezultat ali del nekega, recimo, neprijetnega doživljaja naše okolice, in v tem primeru more biti (seveda, če se izvede, tj. če je odločitev v resnici obvezna) tudi sama po sebi doživljaj; ljudje reagirajo tudi pred izvedbo našega sklepa, a mi že imamo drugačen odnos do okolice, ker izvedemo sklep imaginarno. Doživljaj je naravno neprijeten, dokler traja v njem še uničevanje določene navade, ker je vsako uničevanje navade ravno tako doživljaj, kakor tudi ustvarjanje navade. Če se odrečemo predmetu ali bitju, na katerega smo se navadili, trpimo, kakor če smo brez cigarete, hrane, postelje, mesta, obleke ali gibanja, na katero smo navajeni...

Doživljaj *uničevanja* navade (uničevanja ali rekonstrukcije nekega organa, neke imunosti, neke funkcije, nekega živca, nekega organskega avtomatizma) je negativen, doživljaj *oblikovanja* navade je pozitiven (ne v etičnem, ampak v biofoškem pomenu).

Vsak doživljaj je torej oblikovanje nove ali preoblikovanje obstoječe navade in se nujno končuje z navado, ker doživljaj tudi ni nič drugega kot proces oblikovanja, preoblikovanja, rekonstrukcije ali rušenja organov, katerih odnos do sveta (funkcioniranje) je navada. Organ funkcionira šele takrat, kadar se ga ne zavedamo, tj. kadar se ni treba zavedati njegove funkcije. S tem postane predmet, s katerim pride organ v dotik, odsoten, ni (ali mu ni treba biti) v središču naše pozornosti, v naši zavesti. Pianist virtuoz (do skrajnosti navajen na klavir, z oblikovanim refleksom za tipke in ton, z oblikovanim avtomatizmom navade, tj. delovanja organov) se ne zaveda klavirja (tj. ni se mu treba zavedati, a ko ustvarjalno igra, se *klavirja* tudi ne zaveda), ne išče tipk, ne misli nanje, kakor se tudi pisman človek s formiranimi organi za pisanje ne zaveda niti črke niti peresa niti papirja itd. (Zaradi te odsotnosti predmeta lahko pisec premišljuje o temi!) Vse, na kar smo navajeni, postane svet *predmeta*, ki mu ni treba biti v naši zavesti, da bi prišli z njim v dotik. *Avtomatizem delovanja oblikovalnega organa — navada — iz zavesti odsoten predmet*: to je kompleks navade, svet navade... To je čisti svet predmetov, na katere ni projicirano nič našega »subjektivnega«. Svet navade je svet, ki mu ni treba biti v naši zavesti, da bi mi živeli v njem. Lahko vstopi v našo zavest, toda to se dogaja z naporom naše volje, ko želimo predmet analizirati. Torej ta napor utruja voljo, a utrujenost povzroča opuščanje analize in raziskovanja, ker navadi nista potrebna. Drugače je z radovednostjo! Z njo smo že v svetu doživljaja! Radovednost je ekspanzija, želja po osvajanju, po imetju, po sigurnosti. Toda tudi radovednost se kot doživljaj končuje z navado, tj. s predstavo, z zavestno kategorijo navade, s kategorijo, do katere obstoji predmet samo kot predmet izven naše zavesti v trenutku delovanja navade. Svet predmeta je kot svet navade že izven sveta *doživljaja*. Pianist virtuoz doživlja *glasbo*, svet Beethovna ali nekaj podobnega, a ne klavirja, tipk ali tehnike igranja.

Bistveno je torej, da je samo življenje (kot funkcioniranje oblikovanega organskega bitja) navajeno življenje, v katerem predmeti niso prisotni v zavesti: odnos do njih je, kar zadeva zavest in duha, *prazen*, predmeti niso v

svetu naše pozornosti, zavestne aktivnosti. Oblikovana predstava o njih se aktivira; nazadnje more preiti v iluzijo, v imaginarno senzacijo ipd. — potem ko predmeta že dolgo ni ali kadar je preveč predmetov.

Zato je vsako navajeno življenje »prazno«, brez vsebine, pri čemer znanje, izkustva o predmetu (predstave kot sledovi doživljanja predmeta) ne ustvarjajo doživljanja. Zato v navajenem življenju (avtomatičnem življenju, pa četudi je zasnovano na kategoričnem imperativu, na akciji, ki ni zavestno razložena, ker je navajena navada na ustanove in predmete) ni naše posebne individualnosti. Individualnost, doživljanje sveta — je izven sveta navade. Sam doživljanje predmeta daleč prekaša predstavo o predmetu. Predmetu pripisuje tudi tisto, česar ni v predmetu, a je doživljanje predmeta tem močnejši, kolikor je močnejše premagana ali odsotna obstoječa predstava o predmetu (navajenost na njega). Vendar velja poudariti, da stara predstava o predmetu ni premagana, ampak je enostavno pozabljena med doživljanjem, negirana z doživljanjem, ker se more prikazati iz pozabe. To se tudi dogaja, ko je nov doživljanje predmeta oblikoval novo predstavo — novo oblikovanost, novo navado, torej potem, ko moremo to novo predstavo (po novem doživljanju) primerjati s staro. Ko bi stara predstava izginila, ne bi bila primerjava nikdar mogoča in tudi raziskovanje nas samih ne bi bilo mogoče: zmerom bi bili omejeni na to, da raziskujemo predmete izven nas, in sicer zelo slabo.

Navajeno življenje je pravzaprav avtomatično, neobčuteno in nezavesten stik s predmetom. Predmeti so, kot tudi bitja, s katerimi navezujemo stik, odsotni iz naše zavesti. Zavest je »izpraznjena«, a njen osnovni element, predstava, je nevtralen (objektiven, hladen) rezultat stika, ki se odigrava tudi brez stvarne zavesti o predmetu in sebi. V navajenem življenju je tudi sam naš organizem, naše organsko živo bitje odsotno iz zavesti, tj. ni mu treba biti navzoče, da bi živel. Tako je ves svet, pa tudi človekovo bitje, reduciran na nevtralen predmet, *odtujen* iz zavesti. Odtujenost in opredmetenost sta isto-vetni — če ju gledamo s tega stališča.

Z drugimi besedami, človekov stik s predmeti in ustanovami (s fiksiranimi uzakonjenimi oblikami družbenega odnosa) je lahko povsem navajen, in to najpogosteje tudi je. Za tak odnos ni potrebna zavest, zavednost, da ustanova kot tudi predmet vseeno popolnoma izpolnjujeta svoj cilj. Prilagojenost navade predmetu in ustanovi, to nezavestno delovanje človeka v družbi in naravi, so poskušali filozofi pojasniti z metafizičnimi in teološkimi pojmi: ljudje se držé nečesa, česar ne razumejo — pomeni, pokoravajo se nekemu imperativu tudi, ko je nepojasnen; je »kategorični«!

Čeprav je termin *odtujenost* neadekvaten, ga bomo tudi vnaprej uporabljali, ker kroži v našem kulturnem svetu. Za zdaj dodajamo samo to, da se s tem terminom pokažemo na nekaj, kar je mnogo širše in bolj usodno: na navajeno stanje človeka!

Ali je potem sploh mogoča dezalienacija, ukinitvev odtujenosti sploh?

Takšna »ukinitvev« bi pomenila ukinitvev našega organskega in psihičnega bitja, ukinitvev naše oblikovanosti, spreminjanje našega življenja v nenehno in nedoločeno oblikovanje! (Oblikovanje je doživljanje, a vsa pojmovanja dezalienacije kažejo prav na to, da ga vsi iščejo v svetu *doživljanja*, ne pa v svetu navade!) Torej naravna tendenca oblikovanja oziroma doživljanja je — oblikovanost oziroma navada!

Pojem odtujenosti predpostavlja pojem neposrednosti človekovega odnosa do bitij in predmetov — a to neposrednost je potrebno šele pojasniti, kakor je treba pojasniti tudi drugo predpostavko pojma odtujenosti: pojem »samozavednosti«, bistva človeka!

11.

Tisto, kar imenujemo »neposredni odnos« človeka do sveta, je pravzaprav: doživljaj sveta, občutenje sveta, izraz tega občutenja, osebno stališče ipd. »Neposredni« (neposredovan z ustanovo) odnos je torej lastnost *osebnosti*; moment *osebnosti*. Kot tak je ta odnos predvsem predmet *antropologije* in šele potem (antropološko osnovane) sociologije!

Odtujenost je predmetnost človeka kot dela ustanove ali kot ustanove. Sama ustanova je odtujenost.

Navada napravi, da se svet okrog nas (pa tudi jaz sam) reducira na predmete.

Navada je svojstvena tudi primitivnemu človeku. Zlate dobe (ali raja) kot neodtujenosti ni bilo.

Navada je svojstvena celo tudi živali. Navada je oblikovano organsko bitje.

Navada je kontinuirano stanje človeka. Je celo pogoj doživljaja: poetični doživljaj ni mogoč brez jezika (ki je navada, splošna ustanova, sicer bi bilo sporazumevanje nemogoče). Poetični doživljaj daje besedi novo, nenavajeno, posebno osebno vsebino, toda navajena vsebina je tu, spodaj, imanentna, razumeva se in deluje (tragično ali smešno itd.) v spopadu z doživljajem.

Doživljaj samo premaguje navado in tako začasno ukinja tako imenovano odtujenost.

Torej, kolikor je doživljaj močnejši, toliko močnejše oblikuje novo navado. Spomin na doživljaj (predstavo) je del navade.

Ko nam nekdo odkriva v doživljaju novo obliko ali pravo vsebino predmeta, tedaj ne doživljamo samo predmeta, ampak tudi človeka, ki nam odkriva tudi okoliščine, ambient itd. — z eno besedo: svet. V doživljaju ni predmeta, ampak totalni svet. Ločitev predmeta od sveta, redukcija sveta na (čiste — prave — popolne) predmete, predstave, besede, ustanove — to je že navada, čeprav nova navada, nova predstava.

Revolucionaren v človeku je samo doživljaj. Tudi revolucija ni v navadi, ampak samo v doživljaju.

12.

Ker ima ustanova vse lastnosti predmeta, je tudi ona kot predmet: obstoji objektivno izven nas, izpeljana na predmete je nazadnje pripravna za znanstveno (objektivno, »hladno«) opazovanje in analizo, materialna, človeku apriorna, univerzalna, neosebna, neodvisna od osebnih nagnjenj, da bi jo gledali tako ali drugače. Zato more biti ustanova tudi predmet znanosti! Torej je znanost o družbi samo — znanost o ustanovah! Človek kot doživljaj, kot posebna individualnost obstaja izven tega.

Znanost lahko raziskuje človeka le, če je človek kot navajeno bitje reduciran na predmet, na avtomatizem, ki mu ni potrebna individualna zavest, na

ustanovo. Zato lahko znanost raziskuje civilizacijo. Toda ne more s to eksaktno metodo raziskati kulture. (Odtod nagnjenje znanosti, da — ko npr. raziskuje umetnost ali doživljaj — ustvarja sterilno normativno estetiko ipd.)

Znanost predpostavlja stanje razdvojenosti človekovega sveta na subjekt in objekt. Stanje subjekt-objekt obstoji v navadi, toda v doživljaju se to v človeku spaja v eno. V navadi so predmet, organizem in ustanova popolni, ko morejo delovati tudi brez kontrole individualne zavesti, tj. da žive in obstajajo izven zavesti.

Tako se v znanosti človek in svet kot tudi predmeti postavljajo kot nekaj, kar je izven tako imenovanega duha.

Subjekt kot navada je določen z materialnim, predmetnim svetom, tj. vsebovan je v materialnem svetu predmeta in (organskih, oblikovanih) bitij. Potemtakem je za znanost determinizem naravna in edina možnost. (Drugače je to v tako imenovanem duhu, ki je v dosegu tako imenovane kulture.)

15.

Civilizacija je torej kompleks ustanov.

Ustanova spreminja tudi človeka v ustanovo.

Civilizacija je prilagojenost človeka ustanovi.

Kompleks ustanov tvori fiziognomijo družbe.

Ne glede na to, kaj je zares bistvo ali totaliteta človeka, se človek v družbi pojavlja in se lahko pojavlja samo kot odnos do ustanove, kot ustanova. Pri tem se nič ne spremeni, če se zavestno ali prostovoljno prilagodi tej nujnosti, če se jaz prostovoljno reduciram na ustanovo celo takrat, kadar mi ni treba, tj. kadar se lahko izognem stiku z neko konkretno ustanovo.

Odnos do ustanove je moja *vloga*. Družbeni, tj. civilizirani človek je kompleks vlog.

Tako imenovana dezalienacija je osvobajanje od (z ustanovami vsiljene) vloge. Vprašanje, če se more to uresničiti (in kako se more uresničiti), je vprašanje kulture, ne pa vprašanje civilizacije.

Tako sestavljajo »civilizacija — družba — ustanova — civiliziranost — vloga — tako imenovana odtujenost« enoten, nerazdružljiv kompleks.

Prevedel Stanko Šimenc