

Psihologija skozi psihoanalizo

X. del

George Herbert Mead

DUŠAN RUTAR

POVZETEK

V desetem od dvanajstih metapsiholoških spisih smo spregovorili o zamolčanem prispevku k psihologiji subjekta, katerega avtor je bil G. H. Mead. Njegov teoretski prispevek k teoriji subjekta je bil predvsem v tem, da je opozoril na nujnost nekega prehoda v sami psihologiji, če ta še hoče razumeti predmet lastnega raziskovanja. Prehod je v tem, da se otrese brezplodnih idej in modelov o notranjem jaz kot avtonomni instanci, ki suvereno obvladuje zunanji svet, in spozna, da med jazom in subjektom obstaja nepremostljiva razlika, ki je notranja, kar pomeni, da je subjekt sama razlika, medtem ko jo skuša jaz vedno znova brezuspešno zakrpati. Ni treba dodati, da s tem zanikuje pogoje svojega nastanka in obstoja.

Drugi veliki Meadov prispevek k psihologiji subjekta je bil v tem, da je stopil na prag koncepta o Velikem Drugem kot osnovnem in občem pogoju človekove eksistence. Brez Velikega Drugega ni subjekta, brez njega pa ni jaza. Vsaka prihodnja psihologija jaza bi zato morala nujno narediti dva obrata, če bi hotela razumeti človeka: od jaza k subjektu in od Generaliziranega Drugega k Velikemu Drugemu.

ABSTRACT

PSYCHOLOGY THROUGH PSYCHOANALYSIS

PART X

GEORGE HERBERT MEAD

In the tenth of twelve metapsychological essays we've been elaborating the suppressed contribution of G. H. Mead to the psychology of subject. His theoretical contribution to the theory of subject was mainly in his warning that psychology, in order to understand the very object of its scientific project, should make a passage. The passage would be in leaving its fruitless ideas and models of the inner ego as an autonomous instance whose main function is to control the outside world. Psychology should also recognize, first, that there is an insurmountable gap between ego and subject, and, second, that this very gap is something internal which means, that the subject is the difference, and the ego is nothing more than a set of unsuccessful attempts to patch the gap. Needless to say this is the way how he denies the conditions of his origins and his existence.

The Mead's second great contribution to the psychology of subject was his step to the threshold of the concept of Big Other as the basic and common condition of

human's existence. There is no subject without Big Other, and there is no ego without the subject. Ego psychology should therefore made two turns: from ego to the subject, and from Generalized Other to the Big Other. This is the inevitable condition of every possible future ego psychology, if she seriously wants to understand the human being.

Benevolo lectori salutem

Nič nenavadnega ni, da je bila ob koncu XIX. stoletja teorija biološke evolucije že dokaj "varna" teorija, kar je pomenilo, da so avtorji vse bolj in na veliko stavili na že stoletje staro tezo, ki ni bila neznana J. G. Fichteju, da je v odnosu med spekulativnim in praktičnim umom treba dati prednost slednjemu, kajti le-ta po definiciji kaže na enotnost uma. Nekoliko drugače povedano: enotnost praktičnega delovanja, ki je bila nevprašljiva, naj bi prav tako nevprašljivo napotevala k enotnosti spekulativnega uma. Zadrega takega sklepanja je gotovo očitna: če sta oba uma (spekulativni in praktični) enotna, nikakor ni nujno (še manj je samorazumljivo) postavljati praktični um v privilegirani položaj. Če to vseeno storimo, tvegamo dve hudi posledici.

Prvič. Zaradi privilegirane položaja praktičnega uma ne bomo čutili nobene potrebe, da bi se od njega povzpeli k spekulativnemu umu, saj nam bo njegova enotnost preprosto zadostovala za naše vsakdanje potrebe pri interpretiranju sveta. Ker ne bomo čutili potrebe po premiku, bo njena odsotnost za nazaj opravičevala naše vztrajanje pri praktičnem umu, obenem pa bo utemeljevala njegov privilegirani položaj, medtem ko bo spekulativni um odveč ali pa vsaj predmet, s katerim se ukvarjajo redki posamezniki: njihovo početje bomo zato zlahka relativizirali v smislu "vsakdo ima pravico, da dela, kar hoče, če to ne krati enake pravice drugim". Ukvarjanje s spekulativnim umom bo v tem primeru izenačeno z žlobudranjem branjevk na trgu.

Drugič. Privilegirana enotnost praktičnega uma bo zadoščala za problematiziranje spekulativnega uma, kajti slednji sploh ni enoten, kot trdi začetna teza. Spekulativni um se namreč ukvarja sam s seboj že po definiciji, kar pomeni, da spoznava meje lastnega obstoja; že Russell pa je uspel pokazati, da je množica vseh množic kaos. Praktični um zaradi tega lahko takoj obsodi spekulativni um za kaotičnost, ki ji zoperstavlja svojo neproblematično enotnost, urejenost in discipliniranost. Spekulativni um zaman išče enotnost, zato je zanj privilegirani položaj praktičnega uma, ki jo, ravno nasprotno, odkriva vsepovsod, še toliko bolj vprašljiv. Če je že potreben kakšen obrat, potem je to lahko samo obrat k spekulativnemu umu, njegovi neenotnosti in kaotičnosti. Ta obrat ne bo brez posledic tudi za praktični um; če nič drugega, bomo bolj sposobni razumeti demokracijo, na katero se praktični um tako rad sklicuje.

Opisani zasuk k praktičnemu umu v XIX. stoletju ni bil povsem nepričakovan, kajti udarec človekovemu narcizmu, ki ga je zadal Darwin (temu se je kasneje, na začetku XX. stoletja, pridružil še Freud), je bil tako močan, da je bilo treba enotnost iskati v vsakdanji praktični resničnosti, saj je ni bilo več mogoče najti niti na nebu niti v naravi. Ker je ni bilo mogoče najti, jo je bilo treba ustvarjati oziroma iskati tam, kjer to ustvarjanje poteka spontano. To pa je polje vsakdanje zdravorazumske resničnosti in njenega k praktičnosti usmerjenega uma.

Primat praktičnega uma in enotnost uma sta bila že v drugi polovici XVIII. stoletja dve veliki, nerazdružljivi temi filozofov, temi, ki najdeta eno najbolj izdelanih

konceptij v teoriji nepogojenega, svobodnega in avtonomnega jaza. Težnji k enotnosti pa je vedno imanentna težnja k prvemu načelu, ki bi predstavljalo pravilo ali temelj (*Grundsatz*, kot bi dejal Fichte), iz katerega bi bilo mogoče razviti prav tako enoten, da ne rečemo totalen znanstveni sistem. Sistem torej, s katerim bi bilo mogoče pojasniti vse. Problem s takim sistemom je star: pojasniti bi seveda moral tudi samega sebe. Problem pa ni samo star, ampak je za praktični um tudi nerešljiv, le da tega psihologija, ki je pravtako kot zdravi razum zanjo nevprašljivo zavezana praktičnemu umu, še ne ve.

Moderna psihologija je brezupno zavezana prizadevanjem, da bi ji uspelo ustoličiti jaz ali ego na mesto, od koder bi bilo mogoče suvereno obvladovati socialne, družbene in druge procese. Vsi napor, usmerjeni h konceptualizaciji avtonomnega jaza, so se morali nujno izjaloviti, saj so se psihologi že na začetku (z veliko mero domišljije bi se lahko strinjali, da je začetek sodobne znanstvene psihologije mogoče umestiti v leto 1879) zavezali, da nočejo imeti nobenega opravlja s filozofijo. Če bi ga hoteli imeti, bi si lahko ogledali vsaj Kantove in Heglove koncepte o tem, kako je mogoče misliti avtonomnost jaza, morda pa bi celo naredili obrat k teoriji subjekta. V tem primeru bi se tudi nehali pritoževati nad psihoanalizo, katere obrat k subjektu je njeno rojstno mesto.

Prizadevanja psihologov v XIX. stoletju, ki so bila tesno povezana s fiziologijo, biologijo in matematiko, ne pa s filozofijo, je, hvalu bogu, G. H. Mead na začetku XX. stoletja najprej kritiziral v dveh korakih: (1) psihologi v svojih modelih in teorijah na nek način vedno predpostavljajo obstoj neodvisnega uma ali refleksivnega jaza (*self*), ki bolj ali manj obvladuje socialne procese; (2) nikoli jim ne uspe izolirati mehanizmov, ki pri tem sodelujejo.

Tako um (*mind*) kot refleksivni jaz (*self*) se lahko oblikujeta samo v enem mediju: ta medij je jezik, zapiše Mead, in s tem prekine brezplodno psihološko razpravljanje o vrojenosti in/ali socialni pogojenosti uma oziroma jaza. Jezik je sistem, ki je utemeljen v samem sebi, zato je obrat k jeziku pomemben tako z vidika kritike pozitivistične psihologije, kot z vidika razumevanja vsakdanje resničnosti, za katero smo na začetku pisanja omenili, da je predstavljala pomemben element pri utemeljevanju humanističnih znanosti in ved na prelomu prejšnjega stoletja. Pomemben je bil predvsem zato, ker je opozarjal na mesta, kjer se lomi odnos med znanostjo in zdravim razumom, ali drugače povedano, med znanostjo in ideološkimi praksami. Mesto tega preloma je obenem tudi mesto prehoda znanosti v ideologijo in obratno. To pa ni samo mesto prehoda iz znanosti v ideologijo, je tudi mesto prehoda iz pozitivizma v nepozitivizem in obratno. Potegnimo iz tega razmišljanja še droben sklep: ideološke prakse so, četudi je lahko videti drugače, vedno zavezane pozitivističnemu pogledu na svet.

Brez jezika ni jaza, ni refleksije in ni govorice. To so bile prve Meadove besede, s katerimi je začel svoj projekt prenove moderne psihologije. Projekt je za psihologijo in tudi druge humanistične vede tako pomemben, da je prav nenavadno, da dandanes le zelo malo psihologov ve, kdo je bil Mead in kaj je povedal. To je še razlog več, da se mu posvetimo in pokažemo, da njegovo podjetje ni brez povezave s podjetjem, s katerim se je ukvarjal Freud. Skušali bomo pokazati, da je bil Mead celo kot socialni behaviorist mnogo prodornejši psiholog od svojih predhodnikov in da so njegovi koncepti tudi današnjim psihologom prava lekcija o tem, kako misliti koncepte o jazu in umu. Seveda ni naključje, da je bil Mead filozof.

Jezik kot sistem predstavlja glavno mesto, odgovorno za razvoj jaza, katerega značaj se bistveno razlikuje od fiziološkega organizma. Vsa živa bitja namreč nimajo občutka tistega, kar je Mead imenoval *self*, zato tudi ne moremo reči, da se zavedajo sebe in sveta, v katerem živijo. Za kaj takega je namreč potreben jezik. Brez njega jaz ne more obstajati, pa tudi o refleksivnosti in zavesti ne moremo govoriti. Ko govorimo o jazu, moramo zato reči besedo ali dve tudi o jeziku, tj. o izjavah, ki jih je jaz sposoben

proizvesti. V tem prepoznavamo prehod od psihofizike k sodobni teoriji subjekta. Mead je bil avtor, ki se je tega prehoda še kako zavedal. Vedel je tudi, da ga je treba izvesti, vendar je pri tem ostal na pol poti. Skušali bomo pokazati, kje je obtičal.

Vsakdanji zdravi razum nam govori, da je čvrstost univerzuma, ki ga človek definira kot svojega, odvisna od čvrstosti temelja, ki ga v njem predstavlja občutek samega sebe. Še več, čvrstost univerzuma dosežemo s povezovanjem posameznih elementov univerzuma. Povezovalce je jaz, ki predstavlja temelj in središče vnaprej danega univerzuma. Njegove elemente mora nato samo še povezati v celoto in imel bo enovit občutek resničnosti, znotraj katere bo verjel, da jo suvereno obvladuje, če se stvari seveda ne obrnejo drugače.

Čvrstost temeljev v tem primeru zahteva, da se jaz postavi na točno določeno mesto, kjer bo čvrsto stal, saj vsi temelji niso čvrsti, za mnoge pa se hitro lahko pokaže, da sploh niso temelji. Ni torej vseeno, kam se jaz postavi, kakor tudi ni vseeno, kje je center sveta: ker oboje ni razvidno vnaprej, je lahko samo predmet sporov. To pa že pomeni, da je suverenost in avtonomnost jaza nekaj, o čemer se je mogoče spraševati, in nekaj, kar je mogoče postavljati pod vprašaj. Če pa je nekaj mogoče postavljati pod vprašaj, to ni več temelj, saj obstaja mesto, ki ga postavljamo pod vprašaj, in mesto, od koder to počnemo. V vsakem primeru obstajata vsaj dva temelja, s tem pa je ideja o čvrstosti že močno načeta. Pa čvrstost sama tudi.

Zdravorazumsko konstituiranje resničnosti in samega jaza predpostavlja obstoj nekega prvega načela, zato je vprašanje, ki si ga je zastavljal tudi Fichte, tole: kako je mogoče prepričljivo utemeljiti zanesljivost prvih načel ali prvega načela? Brez tega načela bi bil tudi vsak temelj problematičen, saj bi visel v zraku.

Ker smo psihologi, nas seveda zanima predvsem psihologija kot veda. Ob koncu XIX. stoletja se je razvijalo močno prepričanje, da je biologija pravo mesto za razvoj psihologije. To je predvsem pomenilo, da so psihične strukture odvisne od dogajanja v organizmu, morda pa bi jih bilo mogoče kar zreducirati na mehanizme, ki uravnavajo dogajanja v telesu. Behavioristična psihologija se tej privlačni ideji ni niti poskušala izogniti, ampak se je vpregla v voz, pri čemer sta se za prevlado nad tem, kdo ga bo vlekel, prepirali biologija in fizika. Psihologija pa je sprejemala svojo vlogo, ki si jo je določila sama, in skušala kaj malega primakniti k ideji o redukcionizmu, kajti ideje o bioloških, ali še bolje fizikalnih temeljih psihičnega sveta so tudi psihologiji obetale dobre čase.

Tudi Mead temu modnemu pravilu ni uspel docela pobegniti. Zanj je še vedno obstajal *underlying biological process*, na osnovi katerega je mogoče govoriti o umu (*mind*). Kot da bi se ustrašil avtonomnosti uma: ta je namreč avtonomen, čeprav ne more obstajati brez materialnega nosilca, kot so možgani. To pa še ne pomeni, da obstaja neposredna prehodnost med enim (možgani) in drugim (um) nivojem. Ker je bila ta ideja le nekoliko preveč v nasprotju z Meadovimi tezami o razvoju jaza in njegovimi povezavami z jezikovnimi procesi, se je moral rešiti iz zagate, vendar je pri tem posegel po najslabši možnosti: skušal je narediti kompromis. Malo tega in malo onega, metoda, ki je tako priljubljena pri psihologih. Seveda je tudi zaradi tovrstnih metod ne moremo jemati resno.

Mead si je iz zadrege kot socialni behaviorist skušal pomagati tako, da je vpeljal koncept o *the social nature of the underlying biological process*. Gre seveda za koncept, v katerem je ideja o socialni naravi bioloških procesov celo več kot kompromis, saj jo lahko razumemo tako, da so biološki procesi zastopani v socialnih: to bi pomenilo, da bioloških procesov, ki bi bili neodvisni od socialnih procesov, strogo vzeto sploh ni. Kolikor obstajajo, so posredovani s socialnimi procesi. A pogledjmo, kako je sam koncept razdelal Mead.

Izkušnja sebe (*self*) ni neposredno vezana na izkušnjo ugodja ali neugodja, zato pri majhnem otroku lahko govorimo le o doživljanju ugodja in neugodja, ne pa o doživljanju samega sebe mimo teh dveh modusov. Ugodje in neugodje regulirajo socialni mehanizmi, katerih zastopniki so otrokovi roditelji, zato že na tej začetni stopnji otrokovega razvoja obstaja mreža družbenih odnosov, ki strukturira otrokovo dožemanje sveta, v katerem se je znašel. Tudi če obstajajo natančno izmerljivi in opisljivi biološki mehanizmi, ki regulirajo otrokovo življenje, se morajo strukturirati skozi socialne in družbene strukture. Biološki mehanizmi so tako skoz in skoz socialni, saj otrok praviloma ne živi sam in v gozdu.

Mead v nadaljevanju zagovarja še eno in nekoliko bolj prepričljivo tezo, da je refleksivni jaz instance, ki jo pozna človek, ne poznajo pa je druge živali, saj ni mogoče konstruirati nobenega načela, s katerim bi lahko dokazali, da refleksivni jaz nujno pripada samemu organizmu. Sam obstoj in življenje organizma ne moreta biti zadosten pogoj za vzpostavitev občutka sebe. Iz tega sledi, da brez težav in ne oziraje se na posledice lahko jasno razložimo telo in sebe, ki se kot objekt prav tako razlikuje od telesa, kot se objekti od ostalih objektov. Seveda se tudi občutki telesa organizirajo okoli refleksivnega jaza, zato so tudi občutki refleksivni. Še več: prek instance sebe postane refleksivno tudi samo telo. Sam organizem torej ne more biti refleksiven.

Kateri so torej pogoji refleksivnosti? Refleksivnost pomeni samozavedanje, proces torej, skozi katerega nekaj postane samo sebi objekt opazovanja. Drugače rečeno, sebstvo ali refleksivni jaz lahko postane samo sebi objekt opazovanja le tako, da se organizem razcepi in sicer tako, da obstaja poleg organizma še neka druga instance, ki ni organizem. Sam razcep je nujno vezan na obstoj medija, v katerem se zgodi. Brez tega razcepa, dodaja Mead, zavest ne more postati samo-zavest, sebstvo pa ne more delovati racionalno in inteligentno. Razcep pomeni, da sebstvo samo sebe doživlja z določenega mesta v mediju, kar pomeni, da je opazovanje samega sebe posred(ova)no in ne neposred(ova)no. Posredovano je pač s samim medijem, njegovo strukturo in pravili, ki ga vzpostavljajo in ohranjajo. Pogled na samega sebe - omogoča identiteto samega sebe - je posredovan z nekega od organizma odtujenega mesta, kar pomeni, da se identiteta sebstva vzpostavlja na mestu, ki je zunaj njega. Mesto, od koder sebstvo opazuje samo sebe, je *particular standpoint of other individual members of the same social group as a whole to which he belongs* (Mead, *Mind, Self and Society* /1962/, str. 138). Vprašanje: kako nastajajo generalizirana mesta, od koder je mogoč pogled na sebstvo, zavest in resničnost?

Posameznik kot refleksivno bitje ne postane reflektiran neposredno samemu sebi: to lahko postane samo zaradi ovinka in zadržka do določenega generaliziranega mesta - le zakaj mu ne bi rekli topos. Posameznik se sprva do samega sebe vede tako, kot se do njega vedejo drugi kot zastopniki in uporabniki toposov. Ti se do njega vedejo v skladu s pravili, prek katerih se vzpostavlja tudi skupina ali občestvo, ki mu pripadajo. Kako bomo razumeli sebe, je torej določeno že vnaprej: ko se rodimo, nismo vrženi v kaotični svet, temveč v urejeni svet, v katerem že obstajajo pravila za interpretiranje sveta in posameznikovega položaja v njem. Pravila mora vsak posameznik najprej sprejeti; šele nato jih lahko postavlja pod vprašaj. To obenem pomeni, da ga brez njih sploh ne bi bilo. Človek s tem dokončno ni več biološko bitje: postal je socialno ali družbeno bitje, kar pomeni, da je njegova usoda zavezana intersubjektivnosti. To je eden najmočnejših Meadovih udarcev individualistični psihologiji. Še hujši udarec bo sledil kasneje, ko bo v celoti vpeljal jezik kot medij refleksivnosti jaza. A krenimo počasi.

Elementi so zaenkrat tile: jaz, drugi, socialna skupina. Brez odnosa drugega do jaza, le-ta ne obstaja: sam drugi pa je del socialne skupine kot celote, kar pomeni, da mora obstajati medij, prek katerega se skupina kot celota vzpostavlja. Ta medij je skup-

ni jezik. Ker posameznik govori jezik, prek katerega se vzpostavlja skupina kot celota, bo tudi drugi, h kateremu se bo obrnil, s tem postal del socialne skupine. Pripadnost socialni skupini je torej pogojena s tem, da posamezniki govorijo skupni jezik. Tudi identiteta posameznikov je odvisna od tega, kateri jezik bodo govorili oziroma na kakšen način bodo odgovorili drugemu, ki jih je nagovoril.

Ko se drugi obračajo k novorojenemu posamezniku, se ne obračajo samo k njemu: obračajo se tudi k skupnemu mediju, ki je jezik. Sami obstajajo samo prek njega, pa tudi občestva ne bi bilo, če ne bi obstajal jezik. Ta je skupno mesto, ki je *a priori*, mesto, na katerega se sklicujejo posamezniki in tvorijo občestvo.

Momenti so sedaj torej: biološki, socialni in jezikovni. Dejstvo, da so Stari in tudi kasnejši avtorji pogosto umeščali sebstvo v prvi moment, kaže na idealistični moment tam, kjer upravičeno lahko pričakujemo zasuk, ki sicer naravi idealnega ne odreka njene veljave, si pa zato prizadeva za analizo sebstva kot socialne strukture. Vztrajanje pri socialnem pa plačuje svoj regresijski davek tudi v sferi biološkega, zato moremo pričakovati, da bo tam, kjer imamo opraviti s komuniciranjem, prevladovala govorica gest in telesa. To, kar posameznik počne, zahteva odgovor kot nadaljevanje začetega, odgovor pa vedno ponudijo drugi, za katere se predpostavlja, da zasedajo - ali bodo zasedli - določena mesta v strukturi. Sporočilo ne zahteva samo odgovora empiričnih drugih, zahteva ga tudi od sporočevalca samega. Odgovor samemu sebi je tako del sporočila drugim. S tem smo na pragu ugotovitve, da sta sporočevalec in drugi, ki nadaljuje komunikacijo s tem, ko se odzove, bržkone v zelo podobni situaciji, nemara celo v enaki. Da bi odgovoril na sporočilo, mora drugi nekako vedeti, kako nadaljevati izrečeno izjavo. Če ne ve, mora vsaj verjeti in si tako pomagati do nedostižnosti. Postavitve v vlogo drugega, kar je Mead povezoval z inteligentnostjo (Spearmanov faktor X), nam ne more veliko pomagati, kajti ta drugi je že v enakem položaju kot izjavljalec. *I know of no other form of behavior than the linguistic in which the individual is an object to himself, and, so far as I can see, the individual is not a self in the reflexive sense unless he is an object to himself* (ibid., str. 142). Jazu se v komunikacijskem procesu ni treba vživljati v svojega sogovorca, saj lahko razume izjavo in nanjo odgovori povsem neodvisno od njega. Njegova prisotnost je dobrodošla zato, da mu odgovorimo, in zato, da ga v primeru, ko ne najdemo odgovora, povprašamo, kaj nam je hotel povedati.

Kako bo posameznik postal refleksivno bitje, je odvisno od strukture, v katero je bil vržen. Možnosti, ki jih ima na razpolago, je seveda veliko, čeprav to ne pomeni, da bo imel pri izbiri lahko nalogo. Slej ko prej bo namreč prisiljen ugotoviti, da njegova usoda ni zapisana v genetskem kodu, temveč v mehanizmih, ki uravnavajo strukture, ki mu ponujajo možnosti za interpretiranje sveta.

Drugače povedano, Mead je vedel, da postane človek refleksivno bitje v tistem hipu, ko spregovori. (Drugi so v trenutku naslavljanja na njega že bili sposobni refleksije, kar pomeni, da mu niso sporočali samo tega, kar vedo o njem in o sebi: sporočali so mu tudi to, kar vedo - pa tudi to, česar ne vedo - o jeziku.) Ko je otrok sposoben govoriti, lahko odgovarja samemu sebi in drugim, kolikor je član občestva, za katerega velja, da svojo eksistenco ohranja s tem, da člani občestva drug drugemu nenehno odgovarjajo. Seveda lahko odgovarjajo tudi samemu jeziku. Enotnost posameznika tako ni brez povezave z enotnostjo občestva in z enotnostjo jezika, čeprav za došča, da sta obe enotnosti samo predmet verovanja. *The organization and unification of a social group is identical with the organization and unification of any one of the selves arising within the social process in which that group is engaged, or which it is carrying on* (ibid., str. 144).

Iz Meadove teze o vlogi občestva in jezika pri oblikovanju otrokove identitete lahko izpeljemo nekaj misli, ki bodo za nas še kako, da ne rečemo odločilno, po-

membrane.

Tako kot je na prvi pogled občestvo sestavljeno iz posameznikov in skupin, je tudi sebstvo sestavljeno iz različnih sebstev (telesni, socialni itd.). Deli sebstva ustrezajo posameznim socialnim izkušnjam, saj je njihov izvor prav tu. To pa pomeni, da je integriteta posameznega sebstva odvisna od narave socialnih izkušenj. Ni nam treba iti v detajle, saj je vpogled v to stvar zdravega razuma. Ker je stvar zdravega razuma, jo je treba zavrniti, kajti celota (občestvo npr.) ni vreča krompirja, za katero rečemo, da lahko posamezne krompirje seštevamo in tako sestavljamo poljubno velike celote. Občestvo je nerazstavljivo: obstajalo bi celo v primeru, če bi pomrli vsi pripadniki. Obstajalo bi kot duh, ki pa zato ne bi bil nič manj empiričen. Občestvo kot celota obstaja kot nekaj, v kar verjamemo: v tem je vsa njegova empiričnost. Enako velja za posameznika: res je, da igra zelo različne vloge in da se identificira z različnimi objekti, v katere investira svojo libidinalno energijo, vendar vse identifikacije skupaj ne tvorijo sebstva ali celo osebnosti kot celote. Posamezne identitete, ki so uporabljeni in nato opuščeni gledališki kostumi, niso del višje ali širše identitete človeka kot celote. Prav nasprotno, so vedno neuspešni poskusi, kako oblikovati celoto, ki ne obstaja. Celota je tudi v tem primeru nekaj, v kar lahko verjamemo, čeprav se vanjo ne bi smeli zaljubiti. Lahko pa seveda tudi ne verjamemo. Identiteta kot celota pa je v vsakem primeru zgolj fikcija, ki ima morda v praktičnem smislu določene funkcije, jo je pa zato na spekulativni ravni treba vzeti zgolj kot fikcijo. Identifikacijo bomo zato razumeli kot način, s katerim se vzpostavlja posameznikova identiteta kot fikcija.

Kljub temu, da Mead izhaja iz teze o komunikaciji kot mestu nastanka sebstva, pa se ves čas zadržuje na socialni ravni, kar seveda ni odveč, lahko pa postane neekonomično. Prva oblika komunikacije je gestualna komunikacija, ki jo poznajo predvsem živali, in je neintencionalna, tj. ne želi odgovora. V tem primeru je komunikacija spontana, posamezen organizem pa le medij. S človekom je drugače: *language as significant symbol would disappear since the individual would not get the meaning of that which he says* (ibid., str. 145). Živali se ni treba truditi, da bi dala sporočilu pomen, človek se mora potruditi. Žival ne sili druge živali k odgovoru, saj slednja na dražljaj odgovarja avtomatično, človeka pa je (zlasti na začetku) k odgovoru treba nenehno siliti. Izjava dobi pomen v tistem trenutku, ko drugi nanjo reagira in odgovori. Pred odgovorom je sporočilo še brez pomena in če odgovora ne dobi, takšno tudi ostane, čeprav s seboj prenaša serijo potencialnih pomenov. Ker so pomeni potencialni in jih je veliko, nikakor ni nujno, da bo drugi odgovoril na sporočilo tako, kot je nosilec sporočila želel. Omenili smo že, da človek, ki nekaj sporoča, že deluje kot refleksivno bitje in si hkrati tudi odgovarja, ali kot pravi Mead: *A person who is saying something is saying to himself what he says to others, otherwise he does not know what he is talking about* (ibid., str. 147).

Izjavljalec v vsakdanji situaciji pričakuje, da bo naslovljenec razumel izjavo tako kot on sam, zato upravičeno pričakuje odgovor, ki ga želi že vnaprej. V resnici ima naslovljenec pravico, da razume izjavo tudi drugače, kot želi izjavljalec, in da ponudi odgovor, ki bo izjavjalca presenetil, ker ne bo v skladu z njegovimi vnaprejšnjimi pričakovanji. Poleg tega lahko naslovljenec razume izjavo celo tako, da odgovora nanjo ne bo razumel niti sam izjavljalec in se bo moral potruditi, da bo lastne izjave razumel tako, kot jih je razumel sogovorec. To je obenem tudi dokaz, da izjavjalčeve izjave sploh niso njegove, četudi sam strastno verjame, da so. Zaradi tega ga bodo sogovorčevi odgovori lahko presenetili, ni pa tudi izključeno, da ga bodo spravili v stisko in celo v agresivnost.

Mead celo predpostavlja, da subjekt sporoča sebi isto kot sporoča drugim, vendar nikakor ni jasno, zakaj bi bilo to nujno. Rekli smo že, da pomen izjavam bistveno

določa njihovo nadaljevanje, tj. razmerja med izjavami. Res je, da ima že sama izjava določene pomen, vendar se bodo ti utrdili šele v nizu izjav. Teh pomenov niti govorec niti sogovorec ne moreta predvideti. Pomeni so namreč sprva virtualni in lebdijo, nato pa se v procesu medsebojne izmenjave izjav selekcionirajo, utrjujejo, brišejo, poskušajo uveljaviti, redefinirajo itd.

Na poziciji naslovljenca je izjavljalec lahko samo v trenutku izjavljanja, kar pomeni, da je pomen - ali pomeni - izjave določen že vnaprej. Določen je s samimi pravili jezika in z izjavljalno pozicijo, ki oblikujejo mnogodimenzionalni prostor. Ta prostor odpre začetna izjava, nato pa ga kasnejše izjave temeljito spremenijo, zato se tudi mesta naslovljenca in govorca nenehno spreminjajo. V resnici nikoli ne moremo vedeti, komu je izjava namenjena in od kod je prišla. Izjavljalec torej lahko samo verjame, da bo nadaljevanje takšno, kot si ga je sam zamislil. Seveda se naslovljenec lahko obnaša povsem drugače. To, da je naslovljenec na poziciji izjavjalca, je samo eden redkih primerov, ko izjavljalec sebi sporoča isto kot sporoča drugim, ali drugače povedano, izjavljalec v nekem primeru lahko verjame, da sebi sporoča isto kot sporoča drugim, vendar se to dogaja v imaginarnem prostoru, kjer so izjave reducirane na znake.

Vsaka izjava je tako vpeta v določeno polje, kjer dobiva pomen v odnosih do drugih izjav. Polje ali polja poznajo vsi govorci nekega govornega občestva, zato se lahko med seboj sporazumevajo in, kot smo videli zgoraj, celo prepirajo.

Govorec torej ve, kaj govori, saj vsaj v grobem pozna možna nadaljevanja neke izjave, hkrati pa verjame, da to vedo tudi naslovniki izjav. Po drugi strani pa izjavljalec ne ve, kaj govori, saj ni nujno, da pozna možna nadaljevanja izjave, ali drugače rečeno, nikakor ne smemo pričakovati, da bo poznal mnogovrstnost in mnogopomenskost lastnih izjav. Izjava kot dogodek je namreč manifestacija akumuliranih izkušenj, govorci pa si komunikacijske aktivnosti običajno - iz navade - strukturirajo tako, da si komunikacijo olajšajo in poenostavijo. Govorec, ki ni empirični človek, torej ve, kaj govori, kolikor se trudi poistovetiti s samim seboj, in ne ve, da mu to ne more uspeti. Da je vsaka identiteta mogoča samo v odnosu do nekega drugega mesta (mesto naslovljenca) in do nekega radikalno zunanjega mesta, do katerega morata biti v odnosu tako izjavljalec kot naslovljenec, je seveda pokazal šele Freud.

Na govorčeve izjave je vedno pripet tudi afekt, ki predstavlja drugi aspekt komunikacije. Tudi afekt je nekaj, kar želi govorec izzvati pri sogovorcu, čeprav ne tudi pri sebi. To zanimivost je Mead posebej poudaril in s tem nakazal tisti aspekt komunikacije, ki podkrepljuje njen inhibični del. Če smo za prvi del pokazali, da je odnos med izjavljalcem in naslovljencem vsaj v nekem smislu recipročen, če naj komunikacija sploh steče, pa drugi del, ki zadeva afekte, ni recipročen. Ko skušamo pri drugih vzbuditi afekt, tega ne skušamo narediti tudi pri sebi.

Biti drugi samemu sebi pomeni zavzemati določena mesta v socialno strukturiranem mentalnem prostoru. Ta mesta zavzema empirični subjekt in se s tem podreja njihovi logiki, ki predstavlja logiko organizirane (jezikovne in socialne) igre, če si sposodimo Meadov izraz. V organizirani igri so vsa mesta med seboj povezana, zato subjekt že pozna njeno logiko, če se le znajde v polju. V polju se znajde tako, da spontano zasede neko mesto v njem (identifikacija), to pa pomeni, da lahko zaseda polje, ne da bi vedel, da ga zaseda. Mogoče so tudi druge opcije: subjekt v organizirani igri igra določeno vlogo, ne da bi to vedel; lahko zavzame mesto in skuša vplivati na potek igre; lahko pa tudi uporablja pravila igre, ne da bi bil na za to določenem mestu.

Mentalni prostor subjekta je organiziran kot igra z ustreznimi seti pravil. Pravila uravnavajo in določajo sete odgovorov, ki jih neka drža evocira in zahteva. Konkretno bi bila igra takšna: posameznik se znajde na določenem prostoru znotraj igre, ki ga lahko sprejme ali pa ne - s tem tudi igro -, ki se ga zaveda, ali pa ne. Kako mora odgo-

varjati, mu povedo pravila, ki se jih je mogoče naučiti z vsakega mesta v igri. To pomeni, da v igri ne obstajajo privilegirana mesta, od koder bi bilo mogoče igro igrati tako, da bi bil dobiček od nje večji. Pravila so seveda organizirana, saj v nasprotnem primeru ne bi bilo mogoče igrati. Za pravila je značilno tudi to, da je subjekt zelo občutljiv na njihovo zanazajsko spreminjanje. Občutljiv je zato, ker vsaka sprememba postavi pod vprašaj tudi njegovo identiteto.

Otrok razvije občutek o sebi tako, da sprva reagira tako kot reagirajo drugi. Upravičeno lahko sklepamo, da se s tem uči igre in njenih pravil. Ko govorimo o igri, moramo poudariti, da je Mead ločil med dvema vrstama igre: na eni strani je *game*, na drugi pa *play*. *The fundamental difference between the game and play is that in the latter the child must have the attitude of all the others involved in that game* (ibid., str. 154). Primer organizirane igre (*game*) je baseball. Primer spontane igre (*play*) pa je igra majhnih otrok, ki predstavlja predhodnico organiziranih iger, najdemo pa jih tudi v ritualnih praksah t.i. primitivnih ljudstev, s to razliko, pravi Mead, da so slednji na višji stopnji samozavedanja kot otroci. Igra tako ni kakršna koli igra in pravila niso kakršna koli pravila, kljub temu da v obeh primerih subjekt pozna pravila in se je sposoben postaviti na katero koli mesto v igri.

Poleg omenjenih iger pa subjekt, ki je bistveno govoreče bitje, sodeluje tudi v jezikovnih igrah, ki pa jih ne moremo strogo ločevati od prejšnjih iger, saj so njihov pogoj. Nobena igra ne more potekati, če se najprej ne dogovorimo o njenih pravilih. Tudi najbolj spontana in najzgodnejša otrokova igra je posredovana s strukturo, v katero je bil otrok rojen. Ni igre, ki bi bila neodvisna od simbolnih struktur.

S tem smo prišli do obrata v odnosu med biologijo in psihologijo: človekov mentalni svet je radikalno asimetričen glede na biološki svet. Kolikor je ta reprezentiran v mentalnem svetu, pa v njem ni mesta, od koder bi lahko rekli, da je biološko (ali fizično) identično z mentalnim. Biološki svet torej ne obstaja (je zgolj reprezentiran v mentalnem svetu kot serija interpretacij), vendar tudi mentalni svet ne obstaja (je zgolj reprezentiran v samem sebi kot serija interpretacij). Podobno ne obstajata niti socialni svet niti jaz. Poglejmo, kako je ta problem skušal rešiti Mead.

Razvoj sebstva lahko spremljamo skozi logiko govornice kot organizirane igre in skozi logiko socialnih iger, ki tudi niso brez povezave z logiko govornice. Sebstvo se v resnici ne razvija v smeri samoaktualizirane osebnosti: tam, kjer je na prvi pogled videti linearni razvoj, v resnici poteka serija preskokov. Identiteta je zato serija poskusov ali investicij v zunanje objekte, prek katerih dobi posameznik identiteto. Ta je vedno začasna in ne-*vs*a, kot smo videli zgoraj. Toda vrnimo se k igram.

Že na tem mestu je pri Meadu očitna neka preoblica iger. Zakaj ne bi predpostavili samo jezikovnih iger, ki omogočajo tudi socialne igre? Ko je subjekt sposoben govorice, tj., ko se je sposoben postaviti na določeno mesto v strukturi, ne moremo mimo dejstva, da igra igro vedno za nekoga, za neko strukturno mesto, drznili bi si reči, za gledalce - tako kot v teatru -, ki so se zbrali v ložah in čakajo na svojo mero užitka. Brez gledalcev igra seveda nima pomena, saj se gledalci na dogajanje odzivajo in igro s svojo prisotnostjo sploh omogočajo. S svojim odzivanjem dajejo smisel igri in ji zagotavljajo koherenco. Na žalost Mead v svoji empiristični maniri vpelje gledalce kot empirično skupino ljudi. *The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called "the generalized other". The attitude of the generalized other is the attitude of the whole community* (ibid., str. 154). Vendar pa igra ni prvenstveno namenjena empiričnim drugim, kajti tudi oni sami se že obračajo k nekemu radikalnemu Drugemu. Eno od njegovih imen je tudi jezik. Generalizirani Drugi je zato Veliki Drugi, ki je simbolna instanca in ne empirična. Empirična občestva niso Drugi, čeprav ga lahko zastopajo. Poleg tega so izjave namenjene konceptualnim

osebam, ki niso empirične. Empirični posameznik se mora šele identificirati s simbolnim mestom, ki ga je predpostavila izjava njegovega sogovorca. Iz empirične osebe se mora preleviti v konceptualno osebo: samo tako bo izjavo razumel in ji našel ali pripisal pomen. Konceptualna oseba najprej mora najti pomen, ki ga nosi izjava s seboj: ta se lahko spremeni šele v nadaljevanju, ko se odprejo novi prostori.

Prek Generaliziranega Drugega, ki nastopa kot stožer, si posameznik zagotavlja svojo koherenco, občutek sebstva in samozavedanje. Posameznik vanj verjame, to pa se lahko zgodi le tako, da ga najprej zastopa neka empirična oseba. Generalizirani Drugi, ki ga lahko predstavlja tudi socialna skupina kot celota, v kateri posameznik igra svoje igre, zagotavlja nadzor nad igro in predstavlja *conditio sine qua non* vsakemu mišljenju. *But only by taking the attitude of the generalized other toward himself (...) can he think at all; for only thus can thinking (...) occur. And only through the taking by individuals of the attitude or attitudes of the generalized other toward themselves is the existence of a universe of discourse, as that system of common or social meanings which thinking presupposes at its context rendered possible* (str. 156). Obrnimo Meadovo tezo do konca: Velikemu drugemu vse to uspeva samo zato, ker vanj verjamejo vsi pripadniki nekega občestva: vanj seveda lahko verjamejo samo tako, da je od njih ločen; od njih pa je lahko ločen samo tako, da ni empiričen. Ker ni empiričen, je simbol. Veliki Drugi je duh, arhiviran v mitih, starih zapisih, obredih in ritualih.

Povzemimo. Subjekt v svojem delovanju uporablja generalizirana stališča socialne skupine, ki ji pripada. Pripada pa ji samo tako, da jo vnaprej predpostavi kot imaginarno celoto: pripada ji torej tako, da vanjo verjame. S tem se tudi sam znajde v imaginarnem svetu, kjer se oblikujejo identitete in fiksirajo pomeni izjav. Komunikacija med posamezniki bistveno poteka prav v tem svetu.

Človek je po svoji naravi imaginarno bitje. Pri tem gre za stališča, ki oblikujejo topose zdravega razuma (*common meanings*), s katerimi skuša reševati probleme, pred katerimi se znajde. Jezikovni toposi so seti pravil, ki mu povedo, kako je mogoče zaznati, interpretirati in razreševati probleme. Generaliziranega Drugega je mogoče misliti samo v obliki toposov, ki jih poznajo vsi člani socialnih skupin ali občestev. Ljudje se povezujejo v občestva tako, da verujejo v tega Generaliziranega Drugega, ki kot potencia obstaja neodvisno od njih. Zadošča, da vanj verjamejo, pa se že aktualizira. Enako velja tudi za posameznike. Najprej so zgolj potencia, ki se lahko aktualizirajo. Za aktualizacijo ne potrebujejo nobenega empiričnega sunka: aktualizirajo se tako, da se predpostavijo v Generaliziranem Drugem. S tem se aktualizira tudi on. Za imaginarni svet je zato značilno, da se stvari spravijo v tek že s samim verovanjem. Človek je zato mnogo bolj ujet v magični svet, kot verjame.

Orodja, s katerim posameznik rešuje probleme, so socialne oziroma simbolne narave. Tudi sami problemi so bistveno socialne narave, prav tako je realnost bistveno socialna realnost. Posameznik doživlja sprva samega sebe prek načina, kako se drugi odzivajo nanj. Poleg teh relacij obstaja še ena relacija; to je relacija vseh članov občestva do Generaliziranega Drugega. V glavi vsakega posameznika ta nastopa v obliki zdravega razuma. Izkaže se, da poleg recipročnih jaz ti odnosov, kjer se posameznik do sebe in drugih obnaša tako, kot so se drugi do njega, obstaja še odnos do nekega zunanjega mesta, v katerega posamezni člani verjamejo in to verjetje jih povezuje. To drugo mesto je duh skupine: brez njega skupine ne bi bilo.

Z verovanjem v duha si posamezniki zagotavljajo recipročne jaz ti odnose: še več, zagotavljajo si svojo eksistenco. Nihče ne bo skušal dokazovati obstoja tega tretjega. Tretji je namreč logično nujen in je zato vanj treba brezpogojno verjeti. Vsak posameznik v svojem vsakdanjem praktičnem delovanju jemlje za izhodišče zdravorazumske topose, ki jih predstavlja Generalizirani Drugi, vanje verjame in tudi ostali člani

skupine verjamejo vanje. Generalizirani Drugi je zato skupno mesto, ki omogoča obstoj in ohranitev skupine ter posameznikov. Generalizirani Drugi kot set toposov zdravega razuma pa ne služi samo ohranitvi skupine, temveč služi tudi ohranitvi vsakega posameznika in njegovega občutka samega sebe. Posameznik doživlja samega sebe prek Generaliziranega Drugega, ki naseli njegove izkušnje in mu vzpostavlja resničnost. Ta je po svoji naravi predpostavljena, tj. imaginarna, čeprav to ne pomeni, da ni resnična. Prav nasprotno.

Vrnimo se še nekoliko k Meadovemu konceptu igre, ki predstavlja osrednje mesto, kjer se oblikuje človekova identiteta. Ker smo dosedaj govorili samo o identiteti in identifikaciji in posledično o jazu kot setu imaginarnih kostumov, s katerimi si skuša osmisлити svojo usodo, bomo v nadaljevanju rekli še nekaj besed o subjektivaciji. Razumeli jo bomo kot način, s katerim se jaz konstituira kot subjekt, tj., kot način, kako se odtuji od samega sebe, svojih identitet in empirističnih iluzij ter iluzij o linearnem napredovanju, pa naj gre za socialni, družbeni, osebnostni ali kozmični razvoj.

Kot dosedaj, si najprej oglejmo Meadov koncept. Ogledali si ga bomo zato, da ga bomo nato problematizirali.

Igra (*play*) je značilna za otroštvo, za katero je značilno tudi načelo nedoločenosti. Vedenje otroka je zato bolj nepredvidljivo, ali kot pravi Mead: *You cannot count on the child* (ibid., str. 159). Nepredvidljivost v igri otrok ni njihova kaprica ali razvojni primanjkljaj: prav nasprotno, negotovost in nepredvidljivost sta vsaki igri, ki je bistveno jezikovna ali simbolna igra, inheretni. Če ne moremo računati na otroka, je krivda na strani jezika. Iz otrokove igre, ki je spontana igra, se zato lahko še marsičesa naučimo. O otroku, pa tudi o jeziku.

Z odrasčanjem prehaja igra (*play*) v igro (*game*), ki je bolj organizirana, posameznikove reakcije pa vse bolj predvidljive. Mead je s tem v zvezi spregovoril o *organizirani osebnosti*, ki postane *organski član družbe*. V družbi ima organizirani posameznik okoli sebe druge organizirane posameznike, vsi skupaj pa verjamejo v Generaliziranega (najbolj organiziranega?) Drugega, ki jih prek verovanja vzdržuje skupaj (obenem pa tudi njihove organizirane igre/eksistence). S tem je pomen in smisel realnosti organiziran in ga je mogoče spoznavati. Seveda to ne pomeni, da je spoznavanje sedaj kaj lažje, drži samo to, da je bolj predvidljivo: ker je bolj predvidljivo, je manj ustvarjalno in bolj zaprto za novo in drugačno. Posledice te organiziranosti/zaprтости so seveda očitne: ljudje kot organizirane osebnosti in kot organski člani družbene celote se do drugačnosti vedejo vedno bolj paranoično, kar pomeni, da postanejo nekateri ljudje zastopniki in nosilci drugačnosti, s tem pa tudi tarče napadov in pritiskov, ki od njih zahtevajo, naj se odpovedo svoji drugačnosti. Ta nenavaden odnos do drugačnosti pa je samodestruktiven, kajti drugačnost in različnost nista najprej empirični lastnosti osamljenih posameznikov, saj sta strukturni posledici dejstva, da je svet, v katerem živimo, simbolni, s tem pa tudi v samem jedru zavezan naključju, negotovosti in nepredvidljivosti. To pomeni, da je vedno mogoče najti ljudi, ki bodo zastopniki in nosilci teh strukturnih lastnosti, čeprav bodo drugi v svoji empiristični iluziji napačno verjeli, da gre za njihove empirične lastnosti. Tudi ko bi poslednji človek uničil poslednjega Juda, bi ostali negotovost, nepredvidljivost in duhovi kot pravi zastopniki empiričnega sveta. Poslednjega človeka bi pač preganjali duhovi, zato bi bil prisiljen ugotoviti, da so ga preganjali že prej, le da tega ni vedel ali hotel spoznati.

Kljub negotovosti pa jezik deluje tudi kot porok gotovosti. Posameznik zavzema mesta v tako organizirani existenci *through the language*, pravi Mead. Jezik mu zagotavlja, da bo v drugih ljudeh neki dražljaj izzval določen odgovor, ki ga želi. Jezik zato deluje kot porok stabilnosti, refleksije in želje. Posamezniki, ki sprejemajo jezik Generaliziranega Drugega in se s tem konstituira kot osebnosti, ki so povezane v

skupine, postanejo želeča bitja. Lahko bi rekli, da so posamezniki kot želeči smrtni, Generalizirani Drugi pa večni in nesmrtni. Skozi jezik, ki ga posameznik ne poseduje - verjame pa, da ga poseduje Generalizirani Drugi -, je osebnost vedno na očeh tega Drugega in svojo vlogo bistveno odigra zanj. Dokler verjame v Drugega, se ji ni treba nenehno spraševati, ali je svet, v katerem živi, resničen ali napačen. Vera v Drugega nam zagotavlja obstoj katerega koli sveta. Drugi je zakladnica vseh svetov, vendar pa ti za svojo aktualizacijo potrebujejo subjekt kot nosilca svobodnih odločitev.

Poleg občutka samega sebe, Generalizirani Drugi omogoča tudi izgradnjo značaja. Generalizirani Drugi predstavlja generalizirane odgovore, je prava zakladnica odgovorov. V problemski situaciji tako Drugi lahko ponudi le generalizirane odgovore, subjektu pa ostane konkretna rešitev problema. V tem je element naključja, ki predstavlja tudi pravo mesto za izgradnjo značaja: posameznik je v končni fazi sam odgovoren za to, kako se bo znašel v svetu in kako bo reševal probleme. V določenem trenutku ne more računati na Drugega, da mu bo povedal, kako rešiti problemsko situacijo, v kateri se je znašel: z generaliziranega mesta mora stopiti v konkretno situacijo. Natanko to je subjektivacija, ki predstavlja povsem naključno reinterpretacijo in reorganizacijo sveta, ali še bolj natančno, omogoča nastanek novih svetov. Če je posledica identifikacije vera v polno identiteto in obstoj enega samega pravega in resničnega sveta (to je moj in naš svet), ki se ga nato oklepamo, je posledica subjektivacije radikalna odprtost do neskončno mnogo svetov, od katerih ni nobeden "pravi", saj so pravi vsi: nobeden tudi ni "naš", saj smo kot subjekti odtujeni od njega.

Generalizirani Drugi obstaja kot zapis na različnih mestih, ki bi jih lahko imenovali *arhiv*. V arhivih so vsi napotki za konstrukcijo in interpretacijo resničnosti, razen enega: ta eden je subjekt. Če subjekt potrebuje Velikega Drugega, velja tudi obratno: Veliki Drugi potrebuje subjekt. Za vsakega člana skupine so arhivi isti, zato imajo tudi podobno resničnost. Pogoj te podobnosti je identifikacija. Subjektivacija seveda odpira nove prostore, ki so bistveno prostori drugačnosti.

Napotki za konstrukcijo resničnosti so racionalni in vsak posameznik ima možnost, da v imenu racionalnosti razsvetli zdravi razum arhivov in konstruira realnost tudi v nasprotju z napotki. Seveda to zanj ne more biti brez posledic, kajti v družbenem polju so čuvaji arhivov institucije, ki imajo moč, za katero si obetajo, da bo zavarovala racionalnost arhivov. Seveda je to varovanje na neki ravni povsem nesmiselno in nepotrebno, saj Drugi varuje samega sebe, medtem ko se posamezniki po definiciji vanj vpišujejo na različne načine (kasneje to svojo drugačnost navadno skušajo zmanjšati), kajti vsej racionalnosti drugega manjka za njegovo aktualizacijo dodatek: ta dodatek je subjekt. Subjekt se mora pritakniti Drugemu, da bi obstajal in da bi obstajal sam Drugi: tako subjekt kot Drugi sta namreč samo potenci, ki potrebujeta druga drugo. Tudi subjekt, tako kot Drugi, pa lahko sam skrbi za svojo racionalnost in za svojo identiteto.

Proti institucijam subjekt lahko uporabi racionalnost kot moč, kajti *we are to do that intelligently because we can think* (ibid., str. 168). S tem ko subjekt nastopa kot inteligentno bitje, bitje, ki misli, se vzpostavi možnost, da se postavi na katero koli pozicijo v igri in se obnaša do sebe tako, kot se do drugih. To mu omogoča razumevanje svojih reakcij in reakcij drugih ljudi. Razumevanje, dodaja Mead, pa vključuje tudi odpuščanje (*forgiving*) in pozabljanje (*forgetting*). Odpuščanje in pozabljanje nista samo socialni dejanji, temveč dejanji mišljenja, ki oblikuje sebstvo, zato predstavljata obliko mentalne higiene, ki je za človeka kot govoreče bitje nujna. To pa je zato, ker ne obstajajo absolutna mesta, od koder bi bilo mogoče nevtrarno vrednotiti človekova dejanja in njihove pomene. To obenem tudi dokazuje empirično razsežnost govornene besede. Njena moč je seveda predvsem v vedno novih metaforah.

Zaključimo še z enim pomembnim Meadovim poudarkom. Zdravi razum, pa tudi

psihologija, pogosto govorita o podobi, ki jo ima človek o sebi (idealna podoba, realna podoba, socialna podoba itd.). Glede tega je bil Mead popolnoma jasen: subjekt samega sebe ne more videti (videti se skuša samo ego), lahko pa govori o sebi in sebi. Takšen odnos subjekta do samega sebe je predvsem zavezan presenečenjem. Subjekt s tem ne preseneča samo samega sebe, temveč tudi druge. In v čem so ta presenečenja?

Kljub organiziranosti igre, ki omogoča predvidevanje akcij, tj. odgovorov, je presenečenje bistvena značilnost subjektovga delovanja. Na katero mesto v strukturi se bo jaz postavil, je odvisno od logike, ki je zavezana kontingentnosti in ki ima na prvi pogled videz kaotičnosti. Poleg tega leži presenečenje še nekje drugje, o čemer bomo spregovorili kasneje.

Logiko spoznava subjekt tako, da v aktu refleksije jaz (*I*) postane mene (*me*). Jaz govori samemu sebi in z drugega mesta spoznava mesto, od koder govori. *As given, it is a "me", but it is a "me" which was the "I" at the earlier time* (ibid.). Pogoji identitete subjekta je refleksijski akt, v katerem jaz postane mene, kar pomeni, da je subjekt bistveno historično bitje. Mene je organiziran set odgovorov, ki jih je jaz sposoben generirati na osnovi verjetja v Generaliziranega Drugega. Jaz mora stati na določenem mestu in s tem že deluje kot socialno bitje, vpeto v socialne in jezikovne igre. V aktu refleksije uporabi set možnih odgovorov in skozi odgovarjanje samemu sebi spoznava sebe in oblikuje mene. Nekoliko drugače rečeno; tako jaz kot mene sta mogoča kot organiziran set socialnih odgovorov na določene dražljaje. Akt refleksije pomeni selektivno izbiro možnih odgovorov na že postavljena vprašanja, ki so tudi selektivno izbrana. Seveda je na že postavljena vprašanja mogoče dati nove odgovore, lahko pa postavimo tudi še ne postavljena vprašanja. Na tej ravni se subjekt razlikuje od ega in mene: prvi je liberalen, druga dva sta konzervativna.

Jaz v organizirani igri ve, katere odgovore lahko izbere, saj se mu najprej vsiljujejo kot avtomatizmi. Omenili pa smo že, da je navkljub takemu poznavanju presenečenje - za druge in za jaz - konstitutivno. Jaz lahko izbere na refleksen način že dane odgovore, ali pa preseneti vse in - tudi povsem nekonsistentno - izbere nov odgovor, kar govori o tem, da jaz v svojem odgovarjanju ne sledi nujno logiki racionalnega premisleka. Pogosto vseeno izpolni svojo dolžnost in se odzove refleksno, tj., kot je bilo mogoče predvideti. Tako reagiranje ni brez socialne nagrade, pa tudi ne brez ponosa ob izpolnitvi dolžnosti. Za jaz je vsekakor značilna negotovost (o kateri noče nič vedeti), ki je posledica nečesa, kar postavlja razmišljanje, ki mu je zavezana psihologija jaza, na povsem nova tla, tla, ki jih avtorji, o katerih ves čas govorimo, niso niti dobro slutili. Najboljši med njimi so imeli le intuitivni občutek, da nekaj v teoriji ne teče tako, kot bi moralo.

Napor odločitve ob tej negotovosti nikakor ni zanemarljiv. Ubogi jaz seveda skuša ustreči temu ali onemu strukturnemu mestu in s tem zmanjšati negotovost ali jo celo odpraviti. To ni brez povezave s Freudovo ugotovitvijo, da je jaz najprej in bistveno mesto tesnobe. Tesnoba in negotovost, na drugi strani pa zdravorazumski arhivi, od katerih jaz vsekakor, ne da bi se iz tega česa naučil, pričakuje preveč. V nekoliko enostavnejšem položaju bi jazu morda celo uspelo; a položaj na srečo vseeno ni tako enostaven.

Morda je celoten položaj na začetku še videti enostaven: *When we sits down to think anything out we has certain data that are there* (ibid., str. 176). Kljub temu jaz ne ve, kaj storiti, zato misli nekako takole: *I have certain things that seem to commit me to a certain course of conduct* (ibid.). Tako razmišljanje pa je že znak globoke negotovosti in v nekem smislu že predstavlja odgovor. Negotovost kot odgovor je morda najbolj avtentičen odgovor, kar jih zmore jaz. V tem trenutku se konstituira kot subjekt. Običajno pa se vseeno zadovolji z *data that are there*: kljub temu se ne more izogniti presenečenju, o katerem že lep čas govorimo.

Del presenečenja je pogojen z ustvarjalnostjo in samoiniciativnostjo subjekta. Subjekt svobode, bi lahko rekli, a podvržen je logiki morale. Odgovor subjekta, kolikor je presenetljiv, celo nenavaden in lahko tudi malce čudaški, bi zato lahko označili za etično dejanje. Drugi del presenečenja leži v dejstvu, da subjekt ne razpolaga z algoritmom, ki bi mu nadomestil racionalni premislek in dejanje, ki naj sledi premisleku. Med razmislekom kot dejanjem in dejanjem *proper* je razlika, kamor jaz naseljuje svojo negotovost. To je tudi mesto subjekta: med jazom in subjektom je razlika, ki je ni mogoče predelati. Zagotovo je problem tudi v tem, da jaz o subjektu noče slišati, čeprav je ta pogoj njegove eksistence.

Kljub vsej negotovosti in možnim presenečenjem, subjekt odgovarja in s tem oblikuje prostore, v katerih se naseljuje pomen. What was the meaning now becomes a symbol which has another meaning. The meaning has itself become a stimulus to another response (ibid., str. 181). Odgovor, prvi neposredni odgovor subjekta je zato iracionalni odgovor. Subjekt je po svoji naravi iracionalen in spontan, odpira pa prostor racionalnosti in nespontanosti jaza. Izbira nikakor ni enostavna, zahteva pa tudi dobršno mero poguma.

O umu (*mind*) lahko govorimo, kolikor poteka socialni proces, tj. proces simbolne izmenjave med posamezniki: (...) *the human individual is possible because there is a social process in which it can function responsibly* (ibid., str. 189). Odgovarjati pomeni zasesti določeno mesto v organizaciji, ki se imenuje *mind*. V tem leži razlika med *play* in *game*: v prvi naletimo na neko polifonijo, v drugi na enodimenzionalnost. Odgovori organizirajo subjektovo naravo, katere identiteta je tako odvisna od identifikacije, tj. od zmožnosti za nadaljevanje procesa simbolne izmenjave.

Zaključimo in povzemimo. Identifikacija je mogoča zaradi odprtosti strukture, zato je vsak subjektov odgovor povezan s presenečenjem. Jaz, ki ni subjekt, si sicer obeta, da bo z racionalno kontrolo obvladal socialne in jezikovne igre, vendar bi popolna kontrola izgubila svoj smisel, če bi se realizirala. Subjektova identiteta je zato paradokсна, saj je prav njena nemožnost sama sebi pogoj in ovira hkrati. Nemožnost kontrole - kljub visoko organizirani in urejeni eksistenci jaza - pomeni, da je kontingentnost bistveni del subjektove narave. Kontingentnost in nemožnost identitete pa ne pomenita pesimizma, temveč predstavljata optimizem kot subjektovo obsojenost na svobodo, ki je bistveni pogoj vsakega pluralizma. Še več, pluralizem je prav nujna posledica teh dveh značilnosti.

V posameznikovem umu vztraja občutek sebe in prisotnosti drugega. Brez drugega subjektova identiteta ni mogoča. Drugi je seveda organizirani in urejeni drugi, prav takšna je tudi subjektova eksistenca, ki jo zastopa jaz. Urejenost eksistence je vedno začasna, delna in radikalno naključna. Prav zaradi tega se je ego tako zelo oklepa.

Me predstavlja set organiziranih in urejenih odgovorov, shranjenih v spominu. V spominu pa je shranjen tudi *I*, ki bi ga lahko imenovali histo(e)rični jaz, saj se vedno pojavi kot del zgodovine, katere tekst je treba nenehno pisati na novo. Značilnost jaza, ki se spreminja v mene, je ta, da ne ve, kaj dela in govori. *It is only after we have acted that we know what we have done; it is only after we have spoken that we know what we have said* (ibid., str. 196).

Čeprav je jaz historični jaz in mene organizirana zgodovina, jaz ne ve, kaj bo storil v prihodnosti. Tega ne more vedeti zato, ker je njegov zamolčani temelj subjekt, ta pa reagira radikalno nepredvidljivo, čeprav se to zgodi redko. *Such a novel reply to the social situation involved in the organized set of attitude constitutes the "I" as over against the "me". The "me" is a conventional, habitual individual. It is always there* (ibid., str. 197).

Subjekt je pogoj racionalnosti in urejenosti sveta, čeprav sam ni niti racionalen

niti urejen: je pač čista diferenca. Subjekt se tako pojavlja kot jaz in mene, vendar *with its own unique pattern* (ibid., str. 201). Subjekt se od jaza in mene razlikuje natanko v tej formalnosti, zaradi katere je neki vzorec edinstven. Ta ustvarjalnost seveda ni samo radikalna možnost izstopa, o kateri smo govorili zgoraj, pomeni pa, da je identifikacija vedno zavezana določenemu setu možnosti, od katerih se nekatere lahko realizirajo. V različnih historičnih situacijah se pojavljajo različne konstelacije vseh možnosti, zato je redefiniranje pogojev odpiranje novega tj. drugačnega seta možnosti, ki se lahko - ali pa tudi ne - realizirajo. Razmerje med *I* in *Me* ustreza razmerju med vsebino in formo. *Now the "Me" may be regarded as giving the form of the "I"* (ibid., str. 209). Jaz je sposoben avtorefleksije, oblika kot njena posledica pa se lahko ponavlja in je vedno enaka, ali pa se spreminja. Forma je običajno konvencionalna in šele subjekt v njej predstavlja mesto negotovosti, presenečenja in kontingentnosti. Jaz bo v svoji avtorefleksivnosti zato vedno prišel do enakih zaključkov, razen če bo pripoznal razliko med seboj in subjektom. Jazu je najtežje sprejeti dejstvo o trojni subjektovi naravi: subjekt je razlika med jazom in subjektom, ki je obenem tudi čista forma, ki jo jaz naseljuje s svojo vsebino, in prazna gesta, ki to omogoči. Pripoznanje te razlike pomeni spoznanje o naravi iluzije glede na lastno identiteto, ki daje občutek polnosti, vsebine, varnosti in celo globine.

Mead primerja *Me* s Freudovim cenzorjem. Sama primerjava je povsem neustrezna, vendar iz nje lahko sklepamo, da je oblikovanje jaza zavezano selektivnim mehanizmom, ki določajo njegovo identiteto. Naivno bi bilo zato verjeti, da je govorjenje o avtorefleksiji, ki jo zmora jaz, že samo po sebi modrost, saj se sama avtorefleksija ujeta v polju določenosti, ki je določeno z mestom subjekta. To je še zadnja ilustracija razlike med subjektom in jazom. Kolikor jaz živi v nekem polju, ki je strukturirano in določeno, in se v njem skuša reflektirati, pa je subjekt način, kako se je sploh vzpostavilo to določeno polje. Nekoliko učeno rečeno: subjekt naddoloča avtorefleksijo, ki je je sposoben jaz. Kolikor jaz noče slišati za subjekt, je ujet v določenost, znotraj katere se lahko gre avtorefleksijo, vendar mu ta ne bo razsvetlila horizontov. Premikanje kamenčkov znotraj igrišča pač ni zelo produktivno podjetje.

Jaz je po svoji naravi institucionaliziran in stereotipen, a prav zaradi tega zdrav (*common man*) (ibid., str. 212). Njegov odnos do lastne identitete je zavezan verovanju, da drugi blokira njegove možnosti za celovit samorazvoj, in verovanju, da drugemu samorazvoj uspeva. Takšno prepričanje je kljub avtorefleksiji intuitivno in spregleda, da se identiteta določa povsem drugje, v odnosu do nekega radikalnega zunaj, ki predstavlja pravi in resnični temelj vsake identitete in resničnosti.

Vrnimo se kot Heglov duh na sam začetek našega pisanja in zaključimo: prvo načelo, iz katerega lahko izpeljemo vsa ostala načela, je zato načelo o tej zunanjosti, ki ne obstaja, je pa nujna, če naj obstaja karkoli drugega.