

nimi, predstavitvenimi in vsemi drugimi mehanizmi, katerih pomemben del so lahko tudi raziskovalni pristopi v mejah literarno-znanstvenega obrata.

Iz te perspektive se nakazuje že tudi rahla zveza Bartolove literarne usode s postmodernizmom ali vsaj z institucionalno naravo literature v obdobju literature »po« modernizmu, katere pomemben del predstavlja tudi postmodernizem. Toda o tem, ali je Bartol bil res predhodnik postmodernizma in koliko je v njegovih delih postmodernističnih sestavin, ta zveza seveda še ničesar ne pove. Na vprašanje o tem lahko odgovori šele primerjava njegovih pripovedi z besedili, ki po svetovnih standardih veljajo za postmodernistična. Takšna primerjava je mogoča ob sorodnih temah – na primer, če bi ob temi smrti primerjali Bartolovo predvojno novelo *Kantata o zagonetnem vozlu* s tipično modernistično in zatem postmodernistično obdelavo te teme v Kafkovi prozi *Sanje* in v Borgesovi kratki zgodbi *Jug*; ali pa ob temi diabolčno-demoničnega izobčenca iz človeške skupnosti Bartolovo »renesančno« novelo *Don Lorenzo de Spadoni* in pa Süskindov roman *Parfum*.

(Se nadaljuje)



Boštjan M.
Zupančič

Smisel

I.

Seveda je beseda prevelika za vsakdanje življenje. Lahko pa tudi, da je bilo vsakdanjosti kar nenedoma preveč; lahko, da se je človek naenkrat ovedel, da rutine vsakdanjosti morajo nečemu služiti in da tisto, k čemur morda vodijo, nikakor ne more biti del prav teh vsakdanjih opravil. Človek se nekega dne zbudi, se pogleda v ogledalu in se vpraša, čemu sploh služi njegovo življenje v celoti,

skupaj z ženo, otroki, kariero, bogastvom... V čem je pravzaprav namen vsega tega...

V tej točki sta možni dve skrajni stališči. Po eni strani je povsem mogoče živeti iz zavedne ali nezavedne postavke, da je življenje samo sebi namen, da je igra, v kateri poleg poteka časa ni potreben kak dodaten smisel. Na drugi strani te imanentne pozicije, pri kateri je vse, kar je že obseženo, v *tukaj* in zdaj, pa je transcendentno stališče, ki išče osmisleiv obstoja in početja *onstran* danega, onstran očitne dejanskosti, onstran preveč doumljenega vsakdanjega bivanja.

Nobeno od obeh stališč, kakor bomo videli, ni nesporejmljivo in človečnost se lahko izraža skozi obe filozofske skrajnosti. Poglejmo najprej, kakšne prvine si lahko našteje imanentno stališče v svoj prid.

Mlad človek živi iz rok v usta, povsem stopljen s trenutkom, brez distance do dogajanja, popolnoma prepuščen toku časa, od katerega se le na trenutke (od)loči s svojo zavestjo. Delo in ljubezen sta temeljni determinanti takega bivanja in absorpcijska sposobnost obeh je v veliki meri tisto, kar človeka pri obeh fascinira. Ko pravim »absorpcijska vrednost«, mislim pri tem na to, da nas ti dve »dejavnosti« največkrat tako močno prevzmeta, da se nam ni treba več zavedati ne sebe ne svoje minljivosti. Zato se

takrat tudi več ne sprašujemo po smislu. Tisti trenutek pa, ko se nam po smislu ni treba več spraševati, je vprašanje smisla razrešeno. Seveda ne zato, ker bi naj dali kakšen določen odgovor ali ker bi smisel pojmovno opredelili tako, da bi bil tudi drugim ljudem kognitivno ali emotivno dostopen, marveč zato, ker je za nas same vprašanje postalo brezpredmetno. Vprašajte kdaj zaljubljenca, kaj misli o smislu življenja: zaljubljen človek si takih vprašanj ne postavlja ravno zato, ker odgovor nanje pravzaprav v celoti živi.

Morda bo kdo ugovarjal, da zaljubljen človek išče oziroma najde smisel zunaj sebe, v drugi osebi, in da torej njegovo bivanjsko stališče ni imanentno, v sebi obseženo, marveč sega izven, morda celo prek sebe, k drugi osebi – kar bi seveda kazalo na to, da je to transcendenca samega sebe. Psihologija pove drugače. Zaljubljenost je, kakor smo že omenili, prepoznavanje samega sebe. Je preokupacija s samim seboj, s svojim nezavednim, z arhetipom, ki je aktiviral tisto energijo, ki potem napravi vsakršno transcendenco za odvečno vprašanje.

Ne, problem z imanenco je drugače. Njeni učinki so povsem sprejemljivi. Manj sprejemljiva je predpostavka, iz katere taka zavest izhaja. Ta predpostavka pa je pravzaprav ravno odsotnost zavesti, saj je popolna absorbcija s procesi v sebi ali celo zunaj sebe že po opredelitvi tako nedeljeno stanje zavesti, ki ne dopušča postavljanja neprijetnih vprašanj o tem, kakšen je *smisel* ljubezni, dela ali igre. Tisto, kar človeka loči od živali in kar ga je pripeljalo iz paradiža nezavedanja, iz raja popolne prepojenosti s samim seboj in za tako stanje zavesti značilne blagoslovljenosti, pa je ravno postavljanje točke *izven* dogajanja.

Ta točka je navsezadnje opredeljena že tisti trenutek, ko uporabim besedico »jaz«. Tisti namreč, ki pravi »jaz«, ne morem biti jaz sam, tak, kakršen sem tu in zdaj, saj potem besede »jaz«, katero bi izgovorila moja usta, moja ušesa pravzaprav ne bi smela zaznati. Tisti, ki pravi »jaz«, je nekdo drug, nekdo, ki se ne kaže v ogledalu, ki stoji zunaj dosega besede, ki zato ostaja neimenovan, ki pa vendarle imenuje vse drugo. Ko pravim: »Tisti, ki je šel po cesti, sem bil *jaz*«, govorim s stališča nekoga, ki ni bil tisti, ki je šel po cesti, ampak tisti, ki je takrat stal izven, nad dogajanjem – in del tega dogajanja je tudi sam pojav in dogodek, ki ga imenujem s skupnim imenom »jaz«.

Človeku zaradi njegove zavesti torej imanentna pozicija, ki je sicer dana vsaki živali, ni več dostopna. Izgon iz raja pomeni pridobitev takega zaznavanja, »znanja« o samem sebi, ki preprečuje nedeljen odnos do sebe in do sveta. Izgon iz raja pomeni, kibernetično govorjeno, vzpostavitev takih kanalov za informacije v človekovih možganih, tak presežek, morda možganske tvarine, ki omogočajo povratno zvezo ne samo o tem, kaj se dogaja v svetu, marveč tudi in predvsem, kaj se dogaja v meni samem. Zavest je serija povratnih zvez o mojem kognitivnem doživljanju samega sebe.

Vzpostavitev zavedanja kot načina bivanja v temelju spremeni človekov odnos do narave, drugih in do sebe samega. Tisti trenutek ko se vzpostavi točka zavesti, s katere je mogoče reči »jaz«, je človek kot tujec stopil iz naravnega okolja, katerega integralni del je dotlej bil, in pričel do narave vzpostavljati manipulativen in instrumentalni odnos. Narava poslej ni več eno in isto s tistim, kar si želim podrediti. To seveda, kar s stališča zavesti in v svojem boju z naravo predvsem podrejam, je – smrt. Za žival, ki

se svojega obstoja ne zaveda, smrt sploh ne obstaja. Ker je smrt (zgolj) negacija, zanikanje, prenehanje obstajanja, se je lahko boji in zaveda samo nekdo, ki se veseli in zaveda svojega obstoja.

Jesti z drevesa spoznanja pomeni spoznati, da nisi več del božjega stvarstva, da si se postavil na stališče, ki je neodvisno od stališča tistega, ki je to stvarstvo postavil na noge – pa vzemite to metaforo dobesedno ali preneseno – zaradi česar v čisto določenem smislu šele pričneš obstajati; vendar moraš na prehodu iz otroške v odraslo eksistenco vzeti nase tudi spoznanje o minljivosti, se pravi strah pred preminutjem, pred smrtjo.

Narava, ki je bila poprej del mene samega in katere del sem bil jaz sam toliko, da se mi vprašanje razlike med drugimi bitji in menoj samim sploh ni zastavljalo, postane naenkrat tuja sila, ki me hoče žrtvovati svojim slepim in statističnim zakonom naravne selekcije, s katerimi jaz kot nosilec svojega notranjega mikrokozmosa nočem imeti nič. S tega povsem preživetega stališča, ki je v temelju narcistično, samoljubno in samoohranitveno, je torej ves makrokozmos nevreden, da bi se žrtvoval za moj mikrokozmos.

Ta mikrokozmični egocentrizem je dosegel svoj vrhunec v Schopenhauerjevi filozofiji, po kateri je obstoj makrokozmosa zgolj in samo projekcija mikrokozmosa. S stališča slednjega je to, po pravici povedano, nadvse logična pozicija, vprašanje je le, ali stanje duha, ki je deljeno spričo zavedanja samega sebe, *nujno* vsebuje tudi tako egocentrično dojemanje sveta. O tem več kasneje.

Alienacija, odtujitev od narave je torej v resnici izviren, morda ne ravno greh, vsega človeškega. Zgodba iz Geneze, ko Bog napodi Adama in Evo iz paradiza, pravzaprav povsem verno povzema gornje spoznanje. To, česar Geneza ne pove, pa je dejstvo, da odtujitev ni samo od narave, s katero je bil človek v svoji živalski eksistenci povsem stopljen – namreč je tudi od sočloveka. Povsem preprosto povedano to pomeni, da se je otrok, ki se še ne zaveda sam sebe, sposoben stisniti k materi ali k očetu s popolnim zaupanjem, popolnoma predan stiku, objemu, naročju. Takrat izgine, dobesedno rečeno, vsaka razlika med tistim, ki objema, in tistim, ki je objet.

Tak pristen stik je mogoč samo zato, ker se otrok še ne upira drugim s stališča svoje individualnosti, svojega jaza, svojega Ega. Odtujenost in s tem tragika odtujitve otroka od matere in očeta nastopi tisti trenutek, ko se kot otrok nisem več sposoben stisniti ne k materi ne k očetu tako močno, da bi zame svet v celoti prenehal obstajati. Občutek varnosti, za katerim potem hrepenimo vse življenje, izgine tisti trenutek, ko smo dobesedno prisiljeni, da se zavemo in se še naprej zavedamo tega, da smo kot bitje nepreklicno ločeni od drugih ljudi in da nam nikoli več ne bo mogoče v celoti doumeti, kako oni doživljajo svet, kakšna čustva in izkustva imajo.

Tisto, kar v angleščini imenujejo »*to surrender and to merge with another*«, se pravi popolna prepustitev drugemu v objemu ljubezni ali v dolgotrajnem skupnem življenju, ki je prepojeno z naklonjenostjo, je impliciten namen in cilj skoraj vseh prizadevanj odraslega človeka, saj ne more pozabiti, da je bil izgnan iz raja materinega naročja in ki potem znova išče pozabljenje svojega deljenega bivanja pri ljubljeni osebi, pri lastnih otrokih in pri umetnosti (zlasti pri glasbi). V tej odtujenosti drugim, katerim bi se radi tako močno približali, da bi jih razumeli *ex intra*, od znotraj, saj bi jih le tako lahko do popolnosti ljubili, je druga tretjina tragike človekovega prizadevanja na tem svetu.

Tretja tretjina te tragike se nanaša na človekov odnos do samega sebe. Že sam stavek, ki sem ga pravkar napisal, vsebuje dva naslovljenca: na eni strani človeka in na drugi samega sebe. Pogled v ogledalo pove, da obstajata vsaj dva protagonista. Tisti, ki gleda, in tisti, ki je v tem procesu gledan. Seveda to nima nikakršne zveze s samim ogledalom, v katerem se lahko vidi tudi pes, kateremu pa še na misel ne pride, da bi v njem videl sam sebe. (Ko vidi, da se dvodimenzionalni pes ne obnaša »pametno«, ga ta kratko in malo več ne zanima.)

Razpoznanje samega sebe kot deljenega pojava, ki obstaja vsaj kot objekt in kot subjekt lastnega pogleda nase, je navsezadnje povsem analogno izgonu iz tretjega raja, se pravi iz raja obsežnosti v samem sebi. Človek, ki ne bi bil sposoben ovesti se dejstva, da se zaveda sam sebe, ki bi se potemtakem doživljal samo kot neizdvojen del narave, drugih in samega sebe, tak človek bi živel popolnoma spojen sam s seboj – nujno do popolnosti spravljen s seboj. Če prav premislimo, je že sama misel na možnost, da človek ne bi bil pomirjen, spravljen s seboj, zgolj izraz dejstva, da je zavest tista, ki nas razdvaja v tisto, kar je pomirjeno ali ni pomirjeno z nečim v nas. Človeku se postavljajo bivanjska vprašanja samo ob pogoju, da se izdvaja iz samega sebe, da je sposoben dojeti ne le svoj obstoj, marveč predvsem možnost lastnega neobstoja. Nekaj, kar je v celoti obseženo v samem sebi, se seveda ne more bati tega, da ne bi več obstajalo, zato pa tudi ne išče osmišljanja svojega obstoja zunaj samega sebe. Tu lahko pripomnimo, da je osmišljanje obstoja potrebno samo zato, ker se zavedamo možnosti neobstoja, se pravi možnosti lastne smrti.

Ob vsem tem nam postane jasno, kako neizmerno in nezmerno visoka je cena, ki jo človek plačuje za svoje zavedanje samega sebe. Če pomislimo, da je zavest pravzaprav samo serija povratnih zvez o lastnem duševnem in neduševnem delovanju v tem svetu, potem nam postane jasno, da je edino, kar lahko vzamemo kot protiutež opisanim trem vidikom tragičnosti človekove eksistence, nekaj, kar bo tesno in intimno povezano s spremembo v *istovetnosti* tistega, ki se je pričel zavedati samega sebe. Ni naključje, da Geneza poudarja, da je človekova odločitev, da bo jedel z drevesa spoznanja, njegov poskus približati se tistemu, kar je Bog – se pravi postati Bogu podoben, dvigniti se nad animalično eksistenco spojenosti z okoljem v drug svet, ki ima zaradi tega dviga spet svoje blagoslove in svoja prekletstva.

Ker smo že omenili prekletstva, se vprašajmo, kaj ima človek od svoje zavesti dobrega. Mar ne bi bilo nasploh bolje, če bi bil ostal neizločen? Kratek odgovor na to vprašanje je, da človek ne bi bil človek, če se ne bi zavedal samega sebe. Bistvo človečnosti namreč nikakor ni v nekakšnih intelektualnih dosežkih pri obvladovanju narave ali čem podobnem. To, kar človeka loči od živali, je dejstvo, da se samega sebe zaveda, da zavzema do svojega ravnanja distanco in da je izdvojen tako iz narave kakor iz občestva drugih ter navsezadnje iz samega sebe.

Tudi s povsem biološkega stališča je mogoče reči, da je bil nekje v filogenetskem razvoju vzpostavljen tak presežek možganske tvarine, da je omogočal serijo povratnih zvez o tem, kaj počno druge možganske celice. Tako se je konstituiral subjekt nad subjektom in s tem povsem nova kategorija obstoja, katere bistvo ni več v materialni biologskosti obstoja samega, marveč v momentu, pri katerem materialno ne presega zgolj samega sebe, marveč se spreminja v nadmaterialno. Razmerje med semantičnim in psihičnim vidikom človekovega bivanja je zelo zapleteno in zadnji čas v središču

pozornosti. Za naš diskurz naj zadošča, da je človek v svojem materialnem obstoju presegel materialnost samo po sebi in jo napravil za temelj nečemu nematerialnemu. To se je zgodilo takrat, ko je ta človek prvič dejal: »Jaz«.

Differentia specifica človeškosti, tisto, kar človeka napravi drugačnega celo od včerajšnjega samega sebe, mora potemtakem bivati v tistem, kar ob pomanjkanju kakšnega boljšega izraza imenujemo zavest. Človek je zavest o samem sebi. S tega stališča postane vprašanje o tem, ali ne bi bilo človeku lažje, če se ne bi zavedal samega sebe, če bi se lahko vrnil v nerazdvojenost, naivno. To naivnost bomo potrebovali pri naslednjem koraku naše pripovedi, v katerem bomo nakazali možnost višje zavesti, če jo primerjamo s tisto, ki jo običajen slehernik doživlja kot zavedanje samega sebe.

Ta naslednji korak najlažje ponazorimo s prispodobno dveh ogledal, ki odbijata podobo drug drugega v nedogled in v neskončnost. Že prej smo omenili, da je zavest kot ogledalo, v katerem se tisti, ki se v njem vidi, nujno prepozna kot subjekt in kot objekt lastnega videnja podobe samega sebe. Kadar pa se vidi v ogledalu ne samo podoba, marveč videnje samo, tedaj se z ravni običajne človečnosti in običajnega zavedanja samega sebe dvigne še višje, na raven zavedanja o zavedanju samem. Na tej razvidni ravni pa je izdvojenost iz narave, oddvojenost od drugih in razdvojenost v samem sebi samo objekt ponovnega opazovanja iz še bolj izdvojene točke. S stališča te točke je torej že sama zavest predmet nove ravni zavedanja. Ker je zavest nekaj *praznega* – to so zgolj informacijski kanali, ki sporočajo nekaj o tem, kaj se kje drugje resničnega in otipljivega dogaja – je zavest o zavesti *eo ipso* zavest o nečem, kar se samo ne dogaja, kar pa poroča o nekem zunanjem dogajanju zunaj dosega otipljive dejanskosti. Predstavljajmo si, da si dve televizijski kameri, prav kakor omenjeni ogledali, stojita nasproti in snemata zgolj druga drugo. Spet dobimo infinitezimalno serijo slikanja o slikanju, snemanja o snemanju, odboja o odboju, refleksije o refleksiji.

Zavest na prvi stopnji vzpostavlja izločeni subjekt, o katerem sem prej rekel, da je pred ogledalom, tisti, s stališča katerega je sploh mogoče govoriti o objektu opazovanja, se pravi »jazu«. Če se opazovalec izdvoji še en korak dlje in se postavi na stališče, s katerega je Ego, se pravi »jaz« sam, obsežen v zavesti, se zgodi, da je ta poprejšnji subjekt *eo instante* predelan v objekt opazovanja, medtem ko se subjektivnost umakne še za eno stopnjo v notranjost.

Tu se takoj postavlja vprašanje, ali je na tej ravni sploh še mogoče govoriti o subjektu, ki odseva, in o objektu – tukaj gre za »jaz« – ki naj bi bil odsevan. Iz kliničnih izkustev vemo, da se na tej ravni ego razvoden in nič več ne ponuja trdne oporne točke, ki bi, čeprav latentna, nudila človeku izhodišče, iz katerega bi ločeval dejanskost s pojmi zunaj in znotraj, moje in tuje, zasebno in javno.

Če sklepamo preprosto po analogiji in če ekstrapoliramo dogajanje s prehoda animalične imanence na raven običajne človeške transcendence, se pravi z ravni nezavedanja prek ravni izdvojenosti, oddvojenosti in razdvojenosti na raven višje, se pravi na raven zavedanja o zavedanju, potem pridemo do povsem osupljivega sklepa: ta nova raven človekove zavesti bi morala pravzaprav predstavljati nov način doživljanja sveta, drugih in samega sebe, skratka, novo raven človečnosti sploh. Povedano grobo in preprosto to pomeni, da je žival proti običajnemu človeku to, kar je običa-

jen človek proti tistemu, ki se zaveda lastnega zavedanja. Seveda se na tej ravni tudi vprašanje smisla postavlja povsem drugače, da namreč ni mogoče govoriti o relativno enostavnem osmišljanju od zunaj, ampak je potreben precej večji napor, da bi se med dvema ogledaloma našla trdna oporna točka, s katere bo mogoče obstajati.

Tu se takoj pokaže, da ne moremo govoriti o smislu obstoja kot o nekakšni fiktivni transcendentni točki, s stališča katere je pač vse blagoslovljeno samo zato, ker se je človek ne zaveda. Tisti trenutek, ko je točka, s katere sem poprej dejal »jaz«, sama postala predmet opazovanja in zavedanja, tisti trenutek je nemogoče govoriti o običajni transcendenci, ki je, kot vemo, del krščanske eshatologije. Človečnost se tu prebija na pozicije prejšnjega boga in vprašanje je, za kateri okop preseganja se je umaknil Bog, katerega je bilo poprej tako lahko moliti kot nekaj, kar je navsezadnje zgolj presežek mojega lastnega bivanja. Feuerbach je imel seveda prav, ko je trdil, da je takratni človek v Bogu častil tisto, kar je imel pravzaprav sam v sebi, da je postavljaj v oltar projekcijo svojega lastnega bivanjskega presežka, katerega se ni bil sposoben zavedati, ga ponotranjiti s sposobnostjo lastnega zavedanja.

To pa seveda ne rešuje vprašanja, kako osmisлити eksistenco, ki je v sebi obsegla prejšnjega boga, ki je bil zgolj izraz človekove omejene zavesti. Izziv nove, višje eksistencialne zavesti je v vprašanju: »Kaj osmišlja neskončnost, ki se razteza v sicer omejenem prostoru med dvema ogledaloma?«

II.

Govorimo o stanju zavesti, ki sicer predpostavlja večje kapacitete računalniškega spomina, vendar pa prav zaradi svoje integrirane refleksivnosti povzroča občutek, značilen za vse eksistencialistično doživljanje sveta, da trdna oporna točka ne obstaja več, da se je vse dezintegriralo v neobstoj, v nič. To še najlažje razumemo, če pomislimo, da običajno stanje zavesti izziva vpraševanje po smislu, ki ga žival s svojim nezavedanjem ni sposobna. Na ravni, o kateri je tu govor, pa običajno precej preprosto aristotelovsko razpravljanje o smislu bivanja sploh več ne zadošča, ker gre za kvalitativno novo obliko izdvojenosti.

Ta izločenost, kakor smo rekli, ni nič drugega kot refleksija refleksije. Prav zato se postavlja vprašanje, ali obstaja trdna točka, pa čeprav neimenovana, s katere bi nosilec take reflektirane zavesti sploh lahko o svetu kaj določenega povedal. Če take točke ni, smo soočeni s kafkovsko perspektivo, ki je v resnici splet norosti in bolečine zato, ker v njej sam obstoj ni več dano dejstvo, saj razpade na svoje sestavne dele.

Na ravni običajne zavesti je govorjenje o smislu obstoja pravzaprav govorjenje o tisti neimenovani točki trdne zavesti, s katere se »jaz« poimenuje in prepozna. S stališča reflektirane zavesti pa take točke ni več, ker je prav značilnost tega širšega zavedanja, da privzame vase tudi zavest o tej točki, ki je bila prej dana in nedotakljiva ravno spričo svoje izdvojenosti iz zavedanja. Ko pa je privzeta v zavest, postane Ego sam predmet kritične presoje, njegova danost ni več nesporna, zastavlja se vprašanje o obstoju sploh. Klinično se to kaže v nenehnem spraševanju, ali sploh obstajam, me drugi ljudje sploh zaznavajo.

Ena stvar, ki jo običajen človek jemlje za samo po sebi umevno, je

dejstvo, da obstaja. Še na misel mu ne pride, da bi se spraševal, ali ga drugi sploh opazijo, ali če svet, ki ga obkroža, v resnici obstaja. Vendar to seveda ni njegova velika prednost, marveč je, nasprotno, tako nespraševanje samo izraz nesposobnosti dojeti, da je tudi samo zaznavanje sveta lahko predmet zavedanja.

Kljub nedvomni superiornosti novega stanja zavesti pa ni mogoče mimo dejstva, da so nosilci take zavesti vseskozi prizadeti zaradi odsotnosti oporne točke. Camus je v svojih romanih pravzaprav samo portretiral tako doživljanje sveta, ki ne izhaja iz kake trdne predpostavke, marveč prepušča kritični presoji vse, kar je predmet dogajanja. Značilno za to stanje duha je, povsem naravno, tudi nesposobnost zavezati se nečemu brezprizivno, izločevati druge itd. V Tujcu je morda najbolj simptomatična scena, v kateri dekle vpraša protagonista, če se bo poročil z njo. Ta odgovori, da se bo. Ko pa ga ona vpraša, ali jo ima rad, pravi, da ne, ampak da to ne moti. Med drugim je v tem odgovoru vsebovan tudi instrumentalen odnos do sočloveka, s katerim si tak duh ne deli iste stopnje zavedanja.

Zakaj pravi Camusov tujec, da bi se z njo sicer poročil, da pa je ne ljubi? Ljubezen v običajnem pomenu besede pomeni prepuščati se intimnosti v dvoje, to pa naj bi, ravno spričo dodatne dimenzije, ki nastane zaradi spoja dveh zavesti, predstavljalo uvod v transcendentalno zavest o obstoju še zunaj fizične danosti. Od tod tudi mitični efekti običajne zaljubljenosti. Razširjena eksistencialna zavest tega načina transcendence ne potrebuje, ker ji je tako zavedanje, se pravi refleksija, dana kot sestavni del njene zavesti.

Kadar navaden človek pravi: »Rad te imam,« to pomeni samo določeno sposobnost odpirati se sočloveku, določeno zaupanje, v najboljšem primeru brisanje meja med dvema »jazoma«. Človek, čigar meje so na ta način že tako ali tako zabrisane, ki si ves čas prizadeva samo, da bi take meje na novo vzpostavljaj, da bi pravzaprav sploh lahko razmejil med seboj in drugimi – tak človek seveda ne bo težil k take vrste preseganju lastne zavesti. Ta zavest, ki je drugim dostopna skozi običajne zaljubljenosti, je njemu vsakdanji kruh. Vse to sicer ne pomeni, da tak človek ni sposoben biti zaljubljen ali da ni sposoben kognitivne ljubezni. Treba je vedeti, da je njegovo doživljanje teh čustev drugačno od čustev navadnega človeka.

Romantična ljubezen eksistencialno osveščenemu človeku nikakor ne pomeni vseobsežnosti tistega bega od dejanskosti, ki je sicer značilen za običajnega slehernika. Temu pomeni romantična zasvojenost pravzaprav edini stik z nadresničnim, edino slutnjo tega, da je onstran danega, onstran vsakdanjega na tem svetu še kaj drugega. Psihologi, zlasti Melanie Klein, razlagajo to, kar tu imenujemo eksistencialno osveščenost, kot posledico take ali drugačne oddvojenosti od matere v zelo zgodnji dobi otrokovega razvoja. Erik Erikson razlaga tako stanje duha kot pomanjkanje tistega temeljnega zaupanja človeka vase, v lasten obstoj, kar naj bi bila posledica travme v prvi stopnji psihološkega razvoja otroka.

Nobeden od resnejših psihoanalitikov z medicinskim znanjem ali brez njega tudi ne zanemarja filogenetskega aspekta pri človekovem razvoju, se pravi, da obstaja fizična predispozicija k temu, kar v psihiatriji imenujejo shizoidnost. Vzemimo zares oba aspekta in predpostavljajmo, da gre v bistvu za patološko stanje duha, ki je obremenjeno s tem, kar v kliniki imenujejo štirje A-ji shizofrenije (avtizem, asociacije, afekt, ambivalenca), poleg tega pa še z depersonalizacijo, derealizacijo, preplavljenjem in tako

dalje. Antipsihiatri so v šestdesetih letih sicer pričeli poudarjati, da tu ne gre za duševno bolezen, ampak za endemično odtujenost v družbi, toda vseeno: vzemimo, da gre v resnici za bolezen, za obliko duševne poškodovanosti.

Zelo preprost odgovor na to trditev je seveda, da je Freud precej nedvoumno pokazal in morda celo dokazal, da civilizacija, ne samo njena zahodna različica, temelji na poškodovalnem procesu, na travmi Oidipovega kompleksa, katerega posledica je ponotranjenje državne oblasti (Superego) in s tem podrejenje civilizacijskim zahtevam. Ravno iz Freudove doktrine zelo jasno izhaja, da celo tim. *repetition compulsion*, se pravi prisilno ponavljanje zgodnje travme v kasnejšem življenju, nikakor ne pomeni nekaj negativnega, marveč gre za to, kako se bo ta travma, ki nikomur ne uide, integrirala v delovanje celotne osebnosti. Stres, ki ga nepreseženost take travme nenehno povzroča v podzavesti, je poleg vsega še egosintoničen, se pravi, daje osebnosti določen tonus, potrebno notranjo napetost ter določeno odzivnost.

Vprašanja tim. shizoidnosti torej nikakor ni mogoče odpraviti s patološko oznako, kakor to počne še vedno velik del klasične psihiatrije, ki ima, to je treba povedati v njen zagovor, seveda opravka s pravimi shizofreniki, pri katerih je pogosto prenehal smiselni stik z dejanskostjo. Kljub vsemu se je treba nekako odzvati na Menningerjevo trditev, da je shizofrenija bolezen današnjega časa. To bo verjetno res, če pomislimo, da leži v ZDA v bolnišnicah v vsaki četrti postelji pacient s to diagnozo. Postaviti je treba teorijo, ki bo nakazala teleologijo eksistencialne osveščenosti v današnjem svetu: tu sem namerno uporabil besedo teleologija, ker vem, da je v empiričnih znanostih teleološka razlaga, se pravi razlaga po domnevnem namenu kake biološke značilnosti, tabu. Vendar moramo razumeti, da je človekovo mentalno funkcioniranje tudi v globalno statističnem pogledu vendarle končni statistični izraz tistih civilizacijskih silnic, ki so npr. prinesle na površino, na Kitajskem prav tako kakor v Evropi, Oidipov kompleks kot funkcionalno individualni psihološki odziv na oblikovanje civilizacijskih parametrov.

Z drugo besedo, postavlja se vprašanje, kako razložiti funkcionalnost eksistencialne zavesti v modernem svetu. V kakšnem smislu sta Kafka in Camus danes bolj relevantna od Tolstoja in Balzaca? Zakaj grški pesnik Ritzos v neki svoji pesmi izrecno vztraja, da so duševno bolni tisti, ki ne dojemajo tistega, kar dojemata on – onstran vsakdanjih danosti, ki omejujejo vsakdanjo zavest? Zakaj toliko govorjenja o biti in predvsem o niču, ko še pred petdesetimi leti ni nihče načenjal teh tem: če so ljudje brali Hegla, pa teh vprašanj niso doumevali kot resničnih, marveč so jih obravnavali intelektualno deduktivno? Zakaj danes v klinični praksi ne srečujemo več zanimivih nevroz, marveč skupaj z Deleuzem in Guattarijem vztrajamo, da se je psihoanalitična resničnost preselila na polje shoideologije? Kako je mogoče, da celotna gibanja, npr. *Critical Legal Studies* v ZDA, temelje na kafkovski perspektivi? Kaj stoji za to psihologijo, ki postaja množična, o kateri pa se sploh ne govori?

III.

Zdi se, da smo tu naleteli na ključno vprašanje moderne civilizacije, ki je dospela do točke, s katere ne zna več osmišljati svojega nadaljevanja in

sploh svojega obstoja – razen če bi bilo mogoče tektonsko premakniti celotno produkcijo hrepenenj, se pravi vrednotenj. To pa predpostavlja radikalen premik v sami strukturi duševnosti človeka, ki to civilizacijo drži pokonci. Če namreč drži, da sta kafkovska in camusovska perspektiva na svet zgolj in samo bolešni, patološki, potem se lahko vnaprej sprijaznimo s Spenglerjevo napovedjo o zatonu zahoda. Konec civilizacije se prav lahko kaže v tisti dekadenci posameznika, ki ni sposoben začrtati meja lastnega »jaza«, katerega trdna osebnost se je pred njegovimi očmi, spomnimo se na Camusov »Jašek«, dezintegrirala na delce, od katerih ne ostaja nič. Usoda civilizacije (filogenetsko) se mora kazati v usodi individualnega duha (ontogenetsko). Z analizo individualnega duha je potemtakem mogoče kaj povedati tudi o usodi same civilizacije. Če klinične izkušnje kažejo, da imamo pri shizoidnosti opravlka s superiorno osebnostjo, mar ne izhaja iz tega ponajveč, da je taka osebnost sodobnim civilizacijskim zahtevam bolj prilagojena, čeprav je tudi bolj izpostavljena zlomu, ki polni postelje po duševnih bolnicah?

V čem je torej boljša prilagojenost eksistencialne zavesti? Ena temeljnih značilnosti take zavesti, značilnost, ki je obenem njen blagoslov in njeno prekletstvo, je njena zvišana občutljivost (senzibilnost). Ta občutljivost se kaže na primer tudi v večji sposobnosti vživljati se v druge (empatija); to navsezadnje seveda izhaja iz tega, da shizoidna osebnost nima močnega Ega, ki bi ji preprečeval presojo meja lastne individualnosti. Slabo integriran Ego, se pravi rahla struktura istovetnosti, je morda sploh najbolj temeljna značilnost vsega, kar ima kakršnokoli zvezo z eksistencializmom. Tako imenovana groza pred ničem, ki je glavni bavev shizoidne zavesti, je pravzaprav zgolj groza pred izgubo tiste oporne točke, o kateri smo že prej govorili – točke, s katere bi bilo mogoče jemati dejanskosti narave, drugih in samega sebe za samo ob sebi umevne.

Na tej točki, na kateri se Heidegger prične spraševati, zakaj nekaj je, namesto da bi bil nič, na točki, na kateri se človeku zastavljajo poslednja vprašanja, sta navsezadnje samo dve možnosti; ti sta si tako različni, da sta si kakor dve po krožnici najbolj oddaljeni točki na krogu, hkrati pa najbližje. Dejstvo, da se je ego dezintegriral, da ne obstajam več, da sem se razpršil po vsem vesolju, da razumem, kako resnica nikakor več ne more biti izdvojena iz celote – je lahko vir nove istovetnosti, lahko pa je vir pravega *horroris vacui*, groze pred ničem. Tisto, kar je objektivno gledano lahko podoben fenomen, je lahko za enega *Gestalt experience*, *peak experience*, *satori*, to je doživetje z nabojem, ki je močnejši od vsake romantične ljubezni – ali pa predstavlja najhujši prepad v razosebljenje, regresijo in dostikrat tudi v duševno bolnico. V obeh primerih pa velja, da je tako doživljanje sveta vir nove ustvarjalnosti.

S stališča pozitivnega doživetja, za katerega je značilna polnost kljub razpadu jaza, se sedaj vprašamo, kako je taka osebnost bolj prilagojena modernim civilizacijskim zahtevam. Iz lastnega doživetja lahko mirno zatrdim, da je temeljna značilnost – gledano socialno – take perspektive na svet osvobojenost.

O teh stvareh sem pisal drugje, zato se tu ne bi želel ponavljati. Ko govorim o osvobojenosti v primerjavi z običajnimi proizvodi človeške individualnosti v modernih družbah, potem mislim na naslednje. Pred razpadom osebnosti je človek povsem nezavedno programiran na določene cilje v življenju. Ti cilji, vse od družine do kariere, so mu vsiljeni in ni mu na izbiro,

da bi sploh kdaj podvomil o njih. Še preden se dovoli ove, da bi lahko kritično presojal svojo zasvojenost z danostmi socialnega okolja, je človek, odrasčajoč mladenič, že povsem preplavljen z istovetnostmi, ki niso njegove.

Odtujenost je tukaj več, je potvorjenost osebnosti z vsiljevanjem programov, ki nimajo s pristnostjo in lastnimi nagnjenji osebnosti ničesar skupnega. Raven tega programiranja je višja od ravni običajne volje, na tej ravni se določa, kaj bo volja sploh hotela. Tako individuum sicer misli, da ve, kaj hoče, nima pa noben oblasti nad tistim, kar bi hotel hoteti, saj mu ni dana kritična točka, s katere bi postavil v perspektivo lastna hotenja. Pri satoriju, kakor to imenujejo v Zen budizmu, ta sistem razpade tako, da je človeku naenkrat mogoče videti stvari kritično, se pravi iz izdvojene perspektive, kakor da bi bil stopil izven, ali bolje, na sam sebe. S te točke postane velik del programa, ki ga je posameznik poprej skušal udejaniti – gre pač za stereotipne ambicije modernega človeka – brezpredmeten. Prvič sta notranja svoboda in notranji mir sploh spet mogoča in prvič je možno človeku, če se tudi odloči nadaljevati tam, kjer je deloval že poprej iz drugačnih, manj zavednih motivov, početi nekaj v lastnem imenu.

Vzpostavitev take perspektive je podobna tistemu, kar družba doživi kot revolucijo v pravem pomenu besede. Gre sicer za prevrednotenje vseh vrednot po eni strani, po drugi pa te vrednote tudi niso nastale kar na novo, marveč so bile vsaj v zasnovi prisotne že pred odločilno izkušnjo. Taka osebnost je bolje prilagojena modernemu svetu, to pa v primerjavi z nevrotično patologijo prejšnjih generacij pač ni nikakršno presenečenje še zlasti v našem socialnem prostoru. V njem je večina tistih, ki so zrasi med obema vojnama, na robu karakterne deformacije, tako da si je povojna generacija mnogo bliže s tistimi, ki so doraščali pred prvo svetovno vojno.

Toda tudi brez kakršnekoli primerjave je v taki duševnosti že anticipiran razpad državne oblasti in zasebne lastnine ter monogamne skupnosti, ki stoji za obema tema fenomenoma. To, kar je vsem tem fenomenom skupno, so namreč izrazita določenost in rigidnost, okorelost, institucionaliziranost nečesa, kar predpostavlja izrazito konformno programirano osebnost. Moderna osebnost bi bila pripravljena zaradi nekakšnega abstraktnega podrejanja iti prek mej v zanikanje lastne individualnosti. Modernemu človeku je postalo jasno, da ima na svetu samo eno stvar in samo eno nalogo – živeti lastno istovetnost. Pričel se je zavedati, kako težka naloga je to sploh udejanjiti samega sebe – v primerjavi z obremenjenostjo socialnega okolja, iz katerega se na vsak način mora izdvojiti; gre za pravo politično osvoboditev izpod okupacijske oblasti prejšnjih generacij in njihove perfidne programirane deformiranosti. Oidipov kompleks kratko in malo več ne deluje, zato se spreminja celotna psihologija modernega človeka.

Modernemu mlademu človeku ni več do preokupacij starejših generacij, ki so s svojimi ambicijami, s svojo moralo dolžnosti, pa tudi s svojo moralo aspiracije, s svojimi državami in oblastmi, sodišči in pravom in vsem oblastnim balastom postale čisto preprosto – dolgočasne in, objektivno gledano, brezpredmetne.

Te generacije bi seveda želele odpraviti to vprašanje z zamahom roke in govoriti o »pač neobremenjenosti«¹ mladih, kakor da je tako vedno bilo. To seveda sploh ni res, ker gre za tektonski premik iz ene oblike istovetnosti v drugo. Ne gre zgolj za razliko med dvema programoma, kakor je morda šlo pri prehodu iz fevdalne v buržoazno mentaliteto, kjer sta si bili

generaciji, če bi ju lahko tako shematično primerjali, sicer različni v svoji osvobojenosti, kjer pa je vendarle šlo za eno in isto obliko nesvobodnosti, ki je navsezadnje, če malo poenostavimo, temeljila na identifikaciji z očetom in družinskim arhetipom.

Ta čas pa je nepreklicno minil. Dovolj je bilo družinske nasilnosti, dovolj programiranja mladih po starih, dovolj čustvovalnega in vrednostnega prisiljevanja in posiljevanja mlade generacije po stari. Tokrat zares velja, da je mlada generacija sposobna otresti se in radikalno presekati s starimi, ki so bili programirani tako, da so sicer svet pripeljali v industrijsko razvitost, pripeljali pa so ga tudi na rob propada, atomske vojne in ekološke nevarnosti – s tem pa so povsem in dokončno izgubili vsako moralno osnovo, s katero bi komurkoli lahko solili pamet. Upor mlade generacije je danes sicer ne-viden, je pa mnogo učinkovitejši kot razgrajanje šestdesetih let, ko so hotela hipijevska gibanja in evropski maj 1968 z lastno glasnostjo prepiti tisto zasvojenost s starši, ki je v dušah še vedno obstajala. Današnja generacija niti ne čuti posebnih potreb, da bi se proti staršem še borila, kajti vrednote starejše generacije so postale tako v bistvu brezpredmetne, da jih mladi sploh več ne jemljejo resno.

Svet, ki je postavljen, mora generirati drugačno mentaliteto od tiste, ki je vodila prejšnje generacije. To predugačenje mora nastati takoj, brez odlašanja – ali pa se planetu Zemlja slabo piše. Če je v delovanje človekove psihe vgrajen avtomatičen, naravno selektiven feedback mechanism, in konec koncev je bil Oidipov kompleks prav to, potem mora ta mehanizem delovati že sedaj, kajti brez radikalnega premika v načinu psihičnega delovanja se bo nadaljevala igra z državo in orožjem in potem je izkazano, da ta mehanizem ne deluje. Konrad Lorenz je na primer pokazal, kako opremljenost za agresijo pri živalih sočasno tudi pomeni, da so se npr. pri levu vzpostavile take zavore (inhibicije) zoper agresijo nasproti drugim pripadnikom vrste, brez katerih bi levja vrsta zaradi samouničenja že davno izumrla. Če nasploh velja, da se v naravi vsaj vzpostavljajo taki homeostatični mehanizmi, ki preprečujejo agresijo znotraj risbe v premem sorazmerju prav z opremljenostjo za tako agresijo – potem morda ni brez temelja pričakovati, da bo tudi človek v soočenju z možnostjo lastnega uničenja človeške vrste razvil drugačna vrednotenja, ki bodo tako uničenje vnaprej preprečila.

Kaj bo značilno za tako novo vrednotenje, če ne odsotnost tistega, kar danes to možnost uničenja potencira? To možnost pa potencira vse, kar je povezano z izključevanjem v imenu posedovanja – ljudi (žene, moža, otrok, lastnine...). Če bi iskali rdečo nit civilizacije do zdaj, bi jo našli v tisti psihologiji prisvajanja, ki je imela globalno sicer učinek povečevanja proizvodnje, vendar pa je navsezadnje slonela na sebičnosti, se pravi na zavestnem in načrtnem zatiranju sočloveka, na njegovem izključevanju, izdvajanju, oddvajanju in nazadnje na razdvojenosti – same osebnosti.

Če je bilo izključevanje fil rouge dosedanjosti, potem je logično pričakovati, da bo nastal preobrat na ravni vključevanja. Ko je bila osebnost posameznika pritirana tako daleč, da se je izdvojila celo sama iz sebe, kaj je bolj logično, kakor da pride obrat v nasprotno smer. Tudi psihološko je ta dialektika smiselna, če pomislimo, da sta prisvajanje in izključevanje možni zgolj in samo v imenu lastnega jaza, saj brez jaza, če prav premislimo, ne more biti sebičnosti. Če je preokupacija z nezavednim malikovanjem lastnega interesa, ki izhaja iz nezavedne privrženosti sicer umetne istovetnosti

same sebe, presežena, potem sta tudi prisvajanje in izključevanje drugih naenkrat brez tistega cilja, v imenu katerega je poprej ustanavljalo države, vodilo vojne, ubijalo in odrivalo vse, kar je bilo sebičnosti na poti. Zaman je Aristotel govoril, da je človek družabno bitje, zoon politikon. Ljudje so vseprek izhajali iz predpostavke, da so na svetu sami.

Kot rečeno, taka predpostavka je bila po svoje funkcionalna, kakor so nakazali ekonomisti devetnajstega stoletja, ki so iz sistemske sebičnosti sestavili mozaik ekonomskega delovanja, ki je poosebljeno zlo in perversija nad vsemi perversijami s sofisticnim obratom skrajne sebičnosti v javno dobro kapitalistične hiperprodukcije.

Novi človek pa nima ostro začrtanih mejá samega sebe in mu je zato sebičnost v običajnem pomenu besede konstitucionalno tuja. Ne samo, da ga ni mogoče naučiti brutalnega materializma, ki je pri nas značilen za eno samo generacijo nazaj, marveč je tega kratko in malo nesposoben celo v povsem osebnih rečeh. Kadar se je poprej človek tako ali drugače izdval, je to vedno počel v imenu nečesa, česar se morda ni niti zavedal. Toda nova istovetnost tudi na čustvenem področju sploh ni več sposobna tiste fanatične ekskluzivnosti, katere izraz je navsezadnje čustvo ljubosumnosti in ki navsezadnje izzveni v rigidne strukture druženja, kakor so bile pravno formulirane v zakonski zvezi, primerni za rodno otrok, in tako dalje.

Fronta modernosti torej poteka izrazito na črti vključevanja zoper izključevanje. Psihologija vključevanja je potemtakem vir nove smiselnosti. To prevrednotenje vseh vrednot, katero je napovedoval že Nietzsche, bo seveda potekalo sočasno s konstituiranjem nove psihologije v povsem individualni sferi posameznikove psihe. Smisel, ki je dinamična kategorija in pomeni seganje zunaj danega naprej v prihodnost, se bo potemtakem vzpostavljaj na tisti ravni, na kateri se bodo pričele vedno pogostejše srečevati te individualne zavesti in medsebojni vplivi in začeli sestavljati mozaik, ki morda še nekaj časa ne bo viden, katerega sestavljanje pa brez dvoma predstavlja zgodovinski izziv za zdajšnje generacije.

Kaj torej lahko povemo o psihologiji vključevanja, ki bo osmišljala dogajanje na svetu okoli leta 2000?