

*Julija Žuravljova*  
**MIT O  
ROBINZONU  
ALI STATUS  
DRUGEGA:  
MOŽNOST  
KOMUNIKACIJE**

*185-193*

JULIJA ŽURAVLJOVA  
FACULTY OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY  
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY  
PERM STATE UNIVERSITY  
15, BUKIREV STR.  
614990 PERM, RUSSIA  
E-MAIL: CRANE2003@YANDEX.RU

**::POVZETEK**

**PROBLEM ODNOSA MED SEBTVOM in drugim** je ključnega pomena za filozofijo dvajsetega stoletja. V vseh mogočih odločitvah glede tega problema je mogoče razbrati tri pristope, tri zapise komunikacije med sebstvom in drugim. Prvi pristop izpostavlja odnos v tem smislu, da drugi izziva identiteto sebstva. Odnos med sebstvom in drugim je tako boj za pripoznanje. Drugi pristop trdi, da je mogoče doseči izvorno eksistenco sebstva le skozi dialog z drugim; drugi je v tem smislu razumljen kot "odrešitev". Tretji pristop postavlja tezo, da je drugi aprioristični krog, ki strukturira izkustvo sebstva in odpira nove možnosti uvida: drugi je razumljen kot možni svet.

**Ključne besede:** sebstvo, drugi, komunikacija, vzajemni odnos

**ABSTRACT****THE MYTH ON ROBINSON OR THE STATUS OF THE OTHER: POSSIBILITY OF COMMUNICATION**

*The problem of the interaction between the self and the other is quite relevant in the philosophy of the 20<sup>th</sup> century. From all variety of decisions of this problem, it is offered to mark out three approaches, three scripts of communication between the self and the other. In the first approach, the other challenges the identity of the self. According to it, the interaction between the self and the other is struggle for recognition. The second approach maintains that the original existence of the self can only be attained through a dialogue with the other; in this script, the other is understood as a "rescue". Third approach affirms that the other is the aprioristic circuit which structures experience of the self and opens new prospects for vision; the other is understood as the possible world.*

*Key words:* self, the other, communication, interaction

Leta 1719 je izšel roman D. Defoeja *Življenje in čudovite pustolovščine Robinzona Crusoeja*. Defoe je odslikal miselnost svojega časa, ko je napisal optimistično zgodbo o ustvarjalnem delu, o radosti in zadovoljstvu, ki ga porajajo doseženi rezultati naše dejavnosti, o vzgoji in samovzgoji, o utrditvi prioritet in principov evropske kulture na katero se gleda kot na invarianten pojav.

Ne da bi posumil o tem, je Defoe ustvaril mit o osamljenosti ime glavnega junaka pa je postalo obče ime. Robinzonada je ime teoretične pozicije, ki je

osnovana na srečanju iz oči v oči s svetom, z družbo in s samim seboj. Tudi filozofija je poznala svojega Robinzona, to je gnoseološki subjekt iz klasičnega obdobja filozofije. Filozofija 17.–19. stoletja, ne glede na vso pestrost koncepcij, se je zgrnila okrog ideje avtonomnega, racionalnega “Jaza”, ki upravlja s pomočjo razuma vse kar je osredinjeno v njem in okoli njega. Pri tem pa so bile osnovne značilnosti “Jaza”: identiteta s samim sabo, neposredna danost samemu sebi, očitnost in prozornost za samega sebe.

Opis “Jaza” v jeziku identitete in subjektivnosti v 20. stoletju dobi problem-ski značaj. To pa povzdigne aktualnost teme Drugega v filozofiji 20. stoletja. Drugi je le eden od “aspektov” teme različnosti, drugačnosti, tujosti, ki se pojavlja v množici hipostaz: v sistemu diskurzov, v nezavednem, v drugem subjektu.

Studirajmo scenarije vzajemnega učinkovanja “Jaza” in Drugega, komunikacijo z Drugim. Prvi scenarij: Drugi se pojavlja kot tisti, ki *izpodbija* identiteto “Jaza”, vzajemna dejavnost med “Jazom” in Drugim je *boj za priznanje*. Te vrste razumevanja problema lahko najdemo na primer pri Heglu, Sartru in M. Blanchotu. Drugi scenarij: samo v luči Drugega, v obrisih katerega zastrto izstopa nekaj angelskega, se odkriva smisel “Jaza”, samo skozi dialog z Drugim, s “Ti” se odkrije izvirna eksistenca “Jaza”; Drugi je *odrešenje*. V tem smislu nahajamo razgrnitev dialoga, na primer v delih M. Buberja in E. Levinasa. Tretji scenarij: *apriorna shema Drugega*, ki strukturira izkušnjo “Jaza”, odpira nove perspektive videnja, na njeni osnovi je lahko Drugi razumljen kot *možni svet*. Takšno razumevanje problema najdemo pri M. Tournierju, G. Deleuzu in V. Podorogi.

Razumevanje vzajemnega delovanja med “Jazom” in Drugim kot boj za priznanje ima svoje korenine pri Heglu. Drugi nastopa kot nujni moment pri razvoju absolutne ideje. Drugi kakor tudi vse tuje se izniči v sintezi, torej je premagano v novi identiteti. V razlagi A. Koževa korenini ideja boja za priznanje v francoski filozofiji in se realizira, na primer v eksistencializmu Sartra (teorija pogleda) in v strukturalni psihoanalizi Lacana (razumevanje vloge Drugega v konstituiranju “Jaza”, v interpretaciji freudovskega libida kot nezadovoljene želje objekta *a*, v želji biti priznan s strani Drugega).

Sartre trdi, da je zanikanje prvotni odnos zavesti k drugemu “Jazu”. Drugi, to je tisti, ki nisem jaz. Zanikajoči odgovor s strani drugega “Jaza” povzroči, da zavest vstopi v boj *pogledov*. Vloga pogleda je ambivalentna. Z ene strani pogled “drugega” vzbudi mojo nereflektirano, nepozicijsko zavest o sebi samem in s tem se vzbudi refleksija. In osebnost “je prisotna v zavesti v tisti meri, v kakršni je objekt za drugega” (Sartre (2002), str. 318).

Vendar prvotno samozanikanje, s pomočjo katerega subjekt reducira sebe na golo objektivnost, porojeva v njem protestno gibanje. Zato, ker drug “Jaz”,

ki me spreminja v predmet ogledovanja, s tem odtuja sam moj svet in moje možnosti, vnaša v moj svet in moje možnosti delež nepredvidljivega, nekaj tistega, kar sam nisem hotel. Vsakdanji svet v katerem živi Sartrov človek, ve napolnjen z milijardo drugih "Jazov", vsak izmed katerih predstavlja "prikrito smrt mojih možnosti". Človek je poln skrbi, kako bi naredil drugega predmetom svojega pogleda; kako bi postal transcendirajoča transcendenca in kako bi preprečil, da se ne bi sam spremenil v transcendirano transcendenco. Boj transcendent kot pogledov potrjuje, kot meni Sartre, nemožnost bitne koeksistence dveh zavesti.

Ko človeka poniža pogled drugega na "golo" objektivnost, preživlja emocionalno-negativno čustvo sramu. Empirična sramota ima svoj pralik, to je sramota, ki ima svoj vzrok v mojem "padcu v svet". Strah pred sramoto, da me zalotijo nagega je "samo simbolična specifikacija prvobitne sramote". Prvobitna sramota ima svoj izvor v absolutnem pogledu boga (pojem drugega, razvit do skrajnih meja). V vsakdanji realnosti sramota igra vlogo matrice, ki leži v osnovi medosebnih odnosov, in je svojevrsten emocionalno psihološki izraz nastajanja samozavesti. Sramota, kot meni Sartre, je hkrati doseganje trojnega odnosa: *jaz* občutim pred *drugim* sramoto *za* sebe, v vsakdanjosti sramota zanika samo sebe: jeza, ki je usmerjena na samega sebe se transformira v čustvo ponosa. Tako se dogaja, da svobodno "vzamemo nase" svojo objektivnost, z njenim sprejetjem pač take, kot je ona v očeh drugih in odločnosti, da zanjo sprejemamo tudi odgovornost.

M. Blanchot pripominja, da je pogoj konstituiranja človeka kot "Jaza", kot polne osebnosti prav izpodbijanje tega "Jaza" s strani Drugega. Če pri Heglu vstopajo v boj za priznanje že "formirani" nasprotniki, kjer vsak od njih že opravlja določene funkcije in je identificiran z določenim socialnim statusom, ki se sicer kot rezultat boja lahko tudi radikalno spremeni, pa Blanchot vidi možnost konstrukcije celostnega "Jaza" samo skozi izpodbijanje kot kontinuirano rekonstrukcijo samega sebe po tem, ko je vanj vdrl Drugi.

Pri opisu možnosti komunikacije "Jaza" in Drugega kot izpodbijanja pride do njunega distanciranja, saj me Drugi naredi za *predmet* lastne želje, za stvar med drugimi stvarmi. Doživljanje lastne identitete se izmenjuje z doživljanjem vdora Drugega.

Drug scenarij razvoja komunikacije je povezan z razumevanjem M. Buberja. "Jaz" ne eksistira ločeno, sam po sebi, on je vedno v paru z drugim. Vendar resnični "Jaz" ni osamljen, ki se je ogradil pred svetom in drugim, je odprt za odnose in dialog. Sposobnost, da vzpostavi dialoga je lastna človeku od samega začetka, "Ti" nam je prirojeno. Spoznanje in dejavnost sta drugotna v primerjavi s "čistim" stremljenjem k odnosu. Prilastitev lastnega "Jaza" je možna samo preko vzpostavitve odnosov s "Ti".

Buber govori o obstoju dveh sfer, dveh kraljestev, kjer se realizira potencialna sposobnost k dialogu: kraljestvo "Ono" in kraljestvo "Ti". Značilno za kraljestvo "Ono" je posredovanost, dejavnost/aktivnost, prilaščanje nekega objekta, znanje, akumulirana izkušnja, izkoriščanje, razdeljenost, pristajanje na stvari, odtujenost in razmejevanje. Kraljestvo "Ti" pa je svet odnosov, kjer se Drugi ali "Ti" ne pojavljata posredovano, ampak neposredno, kjer se *srečata*. Za odnose med "Jaz" in "Ti" je značilna celostnost, ni jih mogoče spoznati s pomočjo izkušnje, zato ker izkušnja predpostavlja razdelitev na dele in opredelitev vzajemnih povezav, kar pa predpostavlja ponižanje "Ti", torej drugega človeka na status predmeta. "Ti" se pojavlja kot izključni, celostni in absolutni, enkratni in neponovljivi, saj ni ničesar s čimer bi ga lahko primerjali, v svoji absolutnosti ni z ničemer omejen, vse drugo se pojavlja v njegovi luči.

Meje med temi svetovi so spremenljive. "Ti", torej Drugi se za "Jaz" pojavlja iz sveta "Ono" in se vrača nazaj, ko se povezava odnosov pretrga. V svetu "Ono" se "Jaz" pojavlja kot subjekt izkušnje in izkoriščanja, v svetu "Ti" pa kot nedvomna in absolutna vrednost. "Jaz" je samo v tolikšni meri dejanski, kolikor participira na dejanskosti, za resnično dejanskost pa Buber šteje le srečanje s "Ti".

Bubrovo filozofijo dialoga poimenujmo "*komunikacijski ekstremizem*". Buber opisuje "Jaz", ko ga je v celoti prisvojila zunanost, to je tisto, kar je Hegel imenoval poželjiva zavest in kot poželenje tu nastopa absolutno, enkratno "Ti". Človeško "Ti" se nahaja v luči božanskega "Ti", "Jaz" pa je potopljen v ta odnos. Človek je kot "Ti" minljiv, on se iztrga iz sveta "Ono" ("Ono"-sveta) s silo odnosa in tja se nazaj tudi vrača, vendar eksistira tudi večni "Ti", ki ni omejeno z drugim, je torej neomejen in to je bog. V vsakdanjosti pa človek sprejema zunanje predmete kot tipizirane, osnova tega je njegova socialna izkušnja, ki jo je dobil v nasledstvo in tudi tista, ki si jo je sam pridobil. Kadar se sreča človek z enkratnim predmetom ali pojavom, ga najprej sprejme kot tipičnega predstavnika razreda in šele potem utrdi individualne poteze. In še eno vprašanje v zvezi s teorijo Buberja ostane za nas odprto: na kakšen način je možen dialog z absolutnim Drugim z njegovo edinstvenostjo in neponovljivostjo. Buber poskuša združiti idejo neskončne razlike (absolutne edinstvenosti in kot posledico tega prepoved njenega spoznanja, ki vrača "Ti" v sfero "Ono") in osebne dimenzije, kar se nam zdi nesprejemljivo, ker "osebnost" lahko interpretiramo samo kot končno, ki ima določeno množico lastnosti ali kot nasprotje tega, kot neskončno torej kot ne končno (ki ni s koncem) kar lahko izrazimo s prefiksom "nad", vendar ta "nad" nismo sposobni razumeti in je zato to samo videz pozitivne interpretacije.

V Bubrovi filozofiji dialoga je "Jaz" drugoten v odnosu k "Ti". Ampak tudi konkretni "Ti" se lahko izvrši samo skozi božanski "Ti", dialog med

“človeškim ...” “Jaz” in “Ti” lahko razumemo samo v luči možnosti dialoga z božanstvom. V svetu totalnega, odprtega božanskega “Ti” je “Jaz” le nebi-stveni moment, dejanski “Jaz” je odstranjen iz komunikacijskega dejanja kot subjekt, kot polnopravna subjektiviteta.

Levinas v svojem delu “Čas in Drugi” trdi, da je Drugi neizbežen, nujen za “Jaz” kot možnost odrešitve od heideggrovskega pesimizma osamljenosti. Levinas meni, da ne glede na to, da ljudje nikoli ne ostanejo popolnoma sami, saj so vedno v odnosu z drugimi ljudmi, s predmeti s situacijami, je vendar osamljenost izhodna opredelitev biti človeka. Človek, ki je vedno v odnosu z nečim, se nahaja v neprestani menjavi in le kastno bit, “akt eksistence” ne more deliti z nikomer. V tem smislu je akt eksistence zaprt v sebi in “Jaz” nastopa kot monada.

Bit odtrgana od bistvenega v človeku je prazno, anonimno “imeti, posedovati”, čista bit. Vendar pa eksistira vedno nekaj in to nekaj je hipostaza, hipostazirana bit ali zavest. Zavest izvaja neprestano akt samoidentifikacije kar ji prida zaprtost in vzpostavlja njeno osamljenost. Ti procesi identifikacije rojevajo “Jaz”. “Jaz” je svoboden, samozadosten, upravlja, gospoduje nad svojo bitjo, nad aktom eksistence.

Smrt konstituira pluralizem biti “Jaza”. Če je z “Jazom” povezana sedanjost, tedaj je s smrtjo povezana prihodnost in od tod nedoločenost, množstvo bodočega človeka. “...Eksistenca se pojavlja kot pluralistična, kar ne pomeni množičnost eksistence, ampak je to pojav samega akta eksistence. V aktu eksistence eksistirajočega (ki jo je do zdaj ljubosumno prevzemal subjekt nase in se je manifestirala v trpljenju) se pritihotapi množičnost. V smrti se akt eksistence odtuji od eksistirajočega”. (Levinas (1999), str. 75) In prav s to množičnostjo se ustvarja možnost komunikacije z Drugim, smrt kot drugo je predpostavka/premisa za Drugega kot neposredno zvezanega z bodočnostjo. Drugi v filozofiji Levinasa nastopa kot ireduktibilna, neodpravljava drugačnost, kot neskončna drugačnost. Odnos do Drugega je etični, religiozni odnos in nastopa pred vsakršno ontologijo. Neskončnost Drugega kot osebnosti se odkriva v božanskem liku, ki nastopa pri Levinasu ne samo kot zapreka za nasilje v svetu, ampak tudi kot pregrada pred nasiljem same metafizike kot filozofije identitete, ki anulira razliko med “Jazom” in Drugim. Vendar pa, kot je pokazal v svoji analizi J. Derrida, pozitivna neskončnost in ideja osebnosti nista združljivi: neskončnost boga kot absolutna drugačnost je lahko razumljena samo negativno, ideja osebnosti pa zahteva Drugega, kot *alter ego*, kot končni “Jaz”. Prav tako lahko soglašamo z mislijo Derridaja, da se ontologija pojavi pred teološko konstrukcijo in da etični odnos do Drugega zahteva ontološko osnovo.

Koncepcija Drugega kot *možni svet* pripada M. Tournierju, ki imenitno

interpretira zgodbo Defoe v romanu "Petek ali tihoceanski limb". Ta tekst zasluži posebne pozornosti, ker je to roman-koncept, sam Tournier pa je, kot on sam pravi, kontrabandist v filozofiji. Za zanimivim opisom dogodivščin starega junaka se vzpostavi nov smisel, ki skriva razvoj filozofske misli v treh stoletjih. Drugi se pokaže "Jazu" kot tisti odnos, s katerim se subjekt nujno in neprestano srečuje v svoji izkušnji, v svoji dejavnosti. "Jaz" se pokaže kot tisti, ki ga ni mogoče misliti brez Drugega, saj pride sicer do samodestrukcije, degradacije in iz zunanjega Drugega se transformira v neodtujljivo komponento popolne izkušnje individuuma. V vsakdanu je "Jaz" na splošno težko oddeliti od drugih, v večini primerov, če že ni zlepljen z njimi, se najmanj nahaja v neprestani korelaciji. Avtonomni, samozavedajoči se subjekt ni nič drugega kot idealizacija klasične filozofije.

Ker ni prisoten realni Drugi, se njegove funkcije porazdelijo v "Jazu" samem: skozi notranji dialog "Jaz" modelira, nadomešča, odstranjuje nezadostnost zunanjega, in v odvisnosti od situacije pripisuje virtualnemu Drugemu določene funkcije. Drugi je prav tako potreben "Jazu" kot je "Jaz" potreben samemu sebi. Sanjaril je o Drugem tudi Robert de la Griv(?) v romanu Umberta Eca "Otok na predvečer" (?) in v tem romanu, po zamisli avtorja, si prav tako ogledujemo Robinzona. Drugi se je pojavil v vlogi virtualnega brata-dvojčka, alter ego, ki je nesramno vkorakal v njegovo življenje in mu je delal škodo. Tudi v romanu Tournierja se prav tako pojavlja simulacija Drugega, to je pes, in njegov pogled določa stopnjo njegove ("Jazove") pripadnosti k človeškemu rodu. Tournierjev Robinzon namreč nekaj odkrije: *existere* (lat. eksistirati, obstojati) je *sistere ex* (lat. nahajati se izven) torej biti priznan od Drugega. Speranca (neobljuden otok) se zanj sprevrže v limb (*limbus*, lat. rob), kraj kjer se pekel dotika nebes.

Drugi ni samo tisto s čimer je v odnosu izkušnja, ampak je tudi tisto, kar strukturira izkušnjo. Drugi je tisti, ki oblikuje nek kontekst predeksistence, najde marginalno eksistiranje stvari izven polja interesa "Jaza". Pri odsotnosti Drugega ves svet potencialnega, možnega, virtualnega izgine, na sceni ostane le gola prisotnost. Drugi je možni svet, možnost drugačnega smisla, zagotavlja polivalentnost sveta, možnost različnih pogledov na svet, ki pa so vendar vsi nastanjeni v enem subjektu v obliki posebne sheme, namreč sheme Drugega. Drugi strukturira izkušnjo tudi v času. V monologu se Robinzon spominja svoje preteklosti. Drugi je zanj možnost, ki se nahaja v prihodnosti. Na ta način, sledeč Deleuzu, lahko pokažemo strukturo apriornega Drugega, ki organizira izkušnjo subjekta v prostoru in v času: "...apriorni Drugi kot absolutna struktura je v osnovi relativnosti drugih kot tistih terminov, ki realizirajo strukturo v vsakem polju" (Deleuz (1998), str. 402) Vendar je hkrati s tem tudi konkretni Drugi, tisti, ki eksistira izven mene in strukturira svet v

konkretnih situacijah. Kot meni Deleuze, sta zgodba o Robinzonu in razlaga Tournirja zgodovina izprijenosti. Za Robinzona, ki prebiva v osamljenosti, je struktura Drugega atrofirana, na njeno mesto pa stopa "perverzivna struktura", ki poraja izprijeno obnašanje. Robinzon že ni več videl Drugih niti v Petku niti v mornarjih z ladje, ki je pristala na njegovem otoku.

Teorijo apriornega Drugega nahajamo tudi pri V. A. Podorogu, ko govori o transcendentalni shemi Drugega v opisu komunikativnih strategij, ki se rojevajo v procesu branja filozofskega pisma. Pri tem pa, opirajoč se na Tournierja in Deleuza vpelje v analizo teksta transcendentalno shemo Drugega, govori o Drugem bolj kot o možnosti, kakor pa o realnem, personificiranem, torej gre samo za način kako se "Jaz" nahaja v svetu, Drugi pa odpira obzorja misli, stvari, želj. V tej perspektivi se beroči izkaže, da je brani. Podoroga namesti drugost v "zemljo", kot utelešenje vsakršne telesnosti (Merleau-Ponty in izhajajoč iz tega, interpretira filozofske sisteme S. Kierkegaarda, F. Nietzscheja in M. Heideggerja. Kot rezultat teh razlag vidimo prepletanje geografskih pokrajin, ki so razumljene metafizično s pokrajinami zavesti, pojasnjevanje prisotnosti "zemlje" kot pogoja, možnosti eksistiranja filozofskega teksta, vzajemna pretočnost geografske pokrajine z mentalnostjo/mentalnim.

Izbrali smo tri osnovne scenarije razgrnitve vzajemnega delovanja med "Jazom" in Drugim, ki so razdelani v filozofiji. Kot mi vidimo situacijo, je za razumevanje tega problema predvsem potrebno opirati se na razumevanje Drugega kot na apriorno strukturo zavesti. To ustvari osnovo za razumevanje intersubjektivnega sveta kulture, možnosti za komunikacijo med individui. Izkušnja zavesti vključuje v sebe na samo totalni "Jaz", ampak prav tako razliko kot možnost vzajemnega delovanja z Drugim. V njem je zaključen eden od aspektov, ki karakterizirajo zavest kot socialni pojav. Vendar, pri študiju komunikacijskih strategij je nujno upoštevati konkretno-zgodovinski aspekt, socialni kontekst, brez katerega celo uporaba osebnih zaimkov ne prida teoriji konkretne napolnjenosti, in jo pušča abstraktno, ki jo težko primerjamo z realnimi procesi vzajemnega delovanja ljudi v intersubjektivnem svetu kulture.

*Prevedel Žiga Knap*



## ::LITERATURA

- Blanchot, M. (1998). *Neopisuemoe soobščestvo*, Moskva.
- Buber, M. (1995). "Ya" i "Ty" / *Dva obraza very*, Moskva.
- Deleuze, J. (1998). *Logika smysla*. Fuko M. Theatrum philosophicum, Ekaterinburg.
- Eco, U. (1999). *Ostrov nakanune*.
- Kožev, A. (1998). *Ideya smerti v filosofii Gegelya*, Moskva.
- Levinas, E. (1999). *Vremya i Drugoj. Gumanizm drugogo čeloveka*. Snktpeterburg.
- Podoroga, V. A. (1993). *Metafizika landšafta*. Moskva.
- Sartre, J.-P. (2002). *Bytie i ničto: Opyt fenomenologičeskoj ontologii*. Moskva.
- Turn'e, M. (1992). *Pyatnica ili Tihookeanskij limb*. Moskva.

