

SEBSTVO V MEDOSEBNEM KOMUNICIRANJU

Metka KUHAR

Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, SI-1000 Ljubljana, Kardeljeva ploščad 5
e-mail: metka.kuhar@fdv.uni-lj.si

IZVLEČEK

V članku je prikazan pomen medosebnega komuniciranja za konstitucijo sebstva. Začetni opredelitvi sebstva sledi ilustracija pomena zgodnjih ameriških pragmatistov (W. Jamesa, C. H. Cooleyja, G. H. Meada) in ruske kulturno-historične šole (M. Bahtin, L. Vygotsky) za umestitev sebstva v medosebno komuniciranje ter primerjava njihovih ključnih prispevkov h konceptualizaciji sebstva v medosebnem komuniciranju. S pomočjo novejših dognanj (med drugim s področja nevropsihologije in razvojne psihologije) je dodatno osvetljen pomen medosebnega komuniciranja za razvoj sebstva. V zaključnem delu je strnjena konceptualizacija 'komunikacijskega' sebstva.

Ključne besede: sebstvo, medosebno komuniciranje, ameriški pragmatizem, ruska kulturno-historična šola, jezik

L'EGO NELLA COMUNICAZIONE INTERPERSONALE

SINTESI

L'articolo tratta il significato della comunicazione interpersonale per la costituzione dell'ego. L'iniziale definizione di ego viene seguita dall'illustrazione del significato dei primi pragmatisti americani (W. James, C. H. Cooley, G. H. Mead) e della scuola culturale-storica russa (M. Bahtin, L. Vygotsky) nel processo di inserimento dell'ego nella comunicazione interpersonale, per passare poi al confronto dei loro contributi chiave nella concettualizzazione dell'ego nella comunicazione interpersonale. Con l'ausilio delle scoperte più recenti (nel campo della neuropsicologia e della psicologia dello sviluppo) si approfondisce ulteriormente il significato della comunicazione interpersonale per lo sviluppo dell'ego. Nella parte finale viene sintetizzata la concettualizzazione dell'ego "comunicativo".

Parole chiave: ego, comunicazione interpersonale, pragmatismo americano, scuola culturale-storica russa, lingua

KONCEPTUALIZACIJA SEBSTVA

Biti pomeni *komunicirati*... Biti pomeni biti za drugega in skozi drugega za sebe. Oseba nima suverenega teritorija, temveč je povsem in vselej na meji. Ko se ozira vase, gleda v oči drugega ali z očmi drugega (Bahtin, 1984, 287).

V pričujočem članku zastopam relacijski, komunikacijski pogled na sebstvo. Na osnovi dela zgodnjeprogmatističnih avtorjev in nekaterih avtorjev ruske kulturno-historične šole, ki so kot prvi sebstvo umestili v vsakdanji svet komunikacij in odnosov, pa tudi novejših spoznanj razvojne psihologije in nevroznanosti, razvijam tezo o ključnosti medosebnih odnosov in komunikacijskih razmerij za konstituiranje sebstva.

Odkar je Hume razvezal Lockov sveženj spominov, je mnogo teoretikov zanikalo, da ima sebstvo¹ neodvisen obstoj. William James (1890) je hkrati dokazoval pluralnost ter enotnost in trajnost sebstva, ki ima po njegovem funkcionalni, ne pa metafizični značaj. V sodobnosti radikalni dekonstrukcionisti sicer slavijo smrt sebstva, vendar številni članki in knjige pričajo o popularnosti teoretiziranja o sebstvu. V sodobnosti sebstvo velja večinoma za odvisno, relacijsko entiteto, na katero ne moremo pokazati, temveč jo lahko samo razumemo. Charles Taylor (1985 v Martin, Sugarman, 2001, 103) pravi takole: "Sebstva ne moremo znanstveno obravnavati na enak način kot naše organsko bitje. Jetra ali srce lahko definiramo neodvisno od prostora, v katerem obstajamo, kar ne velja za sebstvo."

Prostor, na katerega se Taylor nanaša, določajo zgodovinske, družbeno-kulturne konvencije, standardne prakse in oblike razumevanja, v katere so vpeta človeška življenja. To nepogrešljivo ozadje je vir teorij o sebstvu. Ali kot je dejal Rom Harré (1998, 44): "Živa bitja so popolnoma človeška samo, če posedujejo teorijo o sebi.

Teorija jim omogoča urejanje lastnih izkustev in doživljanj, razmišljanje o njih, posredovanje in nadzor nad njimi". Martin in Sugarman (2001, 104) ga dopolnjujeta: "Sebstvo je nenehen, dinamičen proces tvorbe, stalno nastajajoč dosežek, ki ga omogoča prisvojitve sredstev samorefleksivnega samonanašanja, vključno z družbeno-kulturno teorijo sebstva."

Bolj kot stvar, ki jo lahko razumemo, oziroma stvar, ki razume, je sebstvo proces razumevanja in teoretiziranja. V zahodni filozofski in psihološki tradiciji ima dolgo zgodovino prepričanje, da je sebstvo edinstveno in enotno.² Vodilnim razsvetljskim mislecem, kot so John Locke, Rene Descartes in Immanuel Kant, se je nedeljivost sebstva zdela samoumevna. Kartezijanski subjekt³ je koherenten, avtonomen, prost. Sodeluje v racionalnih debatah z drugimi subjekti, da bi prišel do konsenza. Freudovska revolucija poznega 19. in zgodnjega 20. stoletja je prva opozorila na krizo koherentnega subjekta. Um je razcepila na zavestna in nezavedna področja ter pokazala, da velik del sebstva ni pod nadzorom posameznikov. Toda freudovski subjekt ima kljub večplastnosti in dinamičnosti enotno psiho, poleg tega se zaveda lastne kontinuitete in individualnosti, zato ta tradicija ni resno izpodbila uveljavljenega zahodnega prepričanja o edinstvenosti in integriteti sebstva. Predstava o sebstvu kot fenomenološko trajni entiteti je skladna s porazsvetljskim, liberalnodemokratskim poudarjanjem individualizma, samodeterminacije in egalitarizma. Predpostavlja jo zahodni ideal edinstvenega ter nase in vase osredotočenega posameznika, ki hkrati ostaja empatičen in povezan z drugimi.

Predstava o notranjem osebem sebstvu ni niti zgodovinsko niti medkulturno univerzalna. Vsakemu zgodovinskemu obdobju je lasten nek splošni tip osebnosti, subjektivnosti, individualnosti oziroma značilni repertoar osebnih značajskih tipov, oblik individualnega

- 1 Sebstvo v sodobni literaturi ni univerzalno sprejet termin, pogosteje se uporablja termin identiteta. Uporabi termina identiteta sem se izognila, ker ima v literaturi veliko protislovnih in nejasnih konotacij ter je "razcefran in splošen od ekstenzivne in večpomenske uporabe" (Brubaker, Cooper, 2000, 9). V topilnem loncu identitete se mešajo raznolika samorazumevanja, npr. tista, ki izhajajo iz rase, etničnosti, religije, spola itd. Identiteta označuje močno skupinsko, ekskluzivistično samorazumevanje; obenem pa ohlapnejše in bolj odprto samorazumevanje, ki obsega občutek sorodnosti, skupnosti ali povezanosti s posameznimi drugimi (prav tam). Uletova (2000, 187) identiteto med drugim definira kot "socialni sistem posameznika" oz. minimalno družbeno institucijo, ki ji posameznik pripada. Pojem sebstva bolj jasno kaže na ključen paradoks: da ga po eni strani označujeta raznolikost in spremenljivost, po drugi strani pa konsistentnost in kontinuiteta. Poenostavljeno povedano: ljudje imamo eno sebstvo (ki pa je večplastno, ima več dimenzij oz. zaobjema množico pozicij) in več identitet. Pojem sebstvo ne more obsegati vsega, kar obsega pojem identiteta. Identiteto lahko definiramo tudi kot konstelacijo značilnosti in učinkov sebstva v delovanju (po Anderson, Schoening, 1996, 207). Pojmu identiteta dajejo izrazito prednost predvsem vedénske in kognitivne psihološke teorije. Pojem sebstvo so na različne in včasih celo konfliktne načine uporabljali oz. ga uporabljajo filozofi, psihologi, sociologi (npr. Nietzsche, Jung, W. James, nekateri psihoanalitiki itd.). V slovenskem jeziku se sliši nekoliko okorno, ker slovenski jezik tega termina tradicionalno ni imel (uporabljajo pa se pojmi, kot so *samozavedanje*, *samospoštovanje*, *samoizboljševanje*); v angleščini se sebstvo pogosto uporablja kot samostojna beseda (*self*), v nemščini (*das Selbst*) pa ga velikokrat srečamo v samostojni in v sestavljeni obliki.
- 2 S širjenjem krščanstva na Zahodu je bilo sebstvo dejansko enakovredno človeški duši. S pojavom razsvetljske filozofije in prakse postane esenca sebstva namesto duše *zavestni razum*; reflektivno mišljenje pa naj bi bilo sredstvo doseganja moralnosti, osebne integritete in koherentnega življenja.
- 3 Pojem subjekt označuje konec srednjeveškega svetovnega nazora, za katerega je značilen statičen, od Boga predpisan univerzum ustaljenih hierarhij, v katerih posameznikom in socialnim razredom pripada nespremenljivo mesto. Razsvetljski subjekt izhaja iz pojmovanja osebe kot osredičene in enotne, obdarjene z razumom, zavestjo in sposobnostjo za delovanje (Hall, 1996).

ali subjektivnosti (Ule, 2000). Sebstvo velja za jedro individualnosti in šele nato intersubjektivnosti (to je porajajočih se značilnosti človeškega komuniciranja in diskurzivnih praks) predvsem oziroma zgolj v sodobnih zahodnih družbah. Medkulturne primerjave pojmovanj sebstva močno nasprotujejo zahodnjaškimi individualističnim pojmovanjem sebstva kot "edinstvenega, omejenega, bolj ali manj integriranega motivacijskega in kognitivnega univerzuma, dinamičnega centra zavedanja, emocij, presoj in delovanja, ki je organizirano v posebno celoto" (Geertz, 1984 v Tafarodi et al., 2004, 99).

Shweder in Bourne (1984 v Tafarodi et al., 2004, 99) razlikujeta med "sociocentričnim organskim" in "egocentričnim pogodbenim" pogledom na osebo. Za vzhodne Azijce, ki so po tej opredelitvi sociocentrični, je značilno, da se skušajo čim bolj prilagoditi socialnemu kontekstu. Vzhodnoazijski občutek sebstva se fleksibilno spreminja glede na socialne okoliščine. Lebra (1992 v Tafarodi et al., 2004, 100) imenuje tako prilagodljivo sebstvo "interakcijsko". Značilnosti interakcijskega sebstva se spreminjajo iz situacije v situacijo v skladu z relativnim pozicioniranjem. Japonci, na primer, intenzivno upravljajo svoje kompleksno, dialektično sebstvo, ki sestoji iz neizogibnih nasprotij in protislovij, da bi bilo njihovo vednje situacijsko ustrezno. Predstava o enotnem, integriranem, stabilnem in notranje konsistentnem sebstvu na Japonskem (in v številnih drugih kulturah) ni samoumevna (prav tam).⁴

Tudi feministične avtorice opozarjajo, da pojmovanja sebstva, ki so v zahodni kulturi najpogosteje razširjena,⁵ niso univerzalna. Uletova (2000, 303) trdi celo, da so predstave o zaključenem in harmoničnem sebstvu zgolj ideološki pritiski na posameznika oziroma posameznico, da se čim bolj gladko podreja družbenim hierarhijam in avtoritetam ter sublimira agresije in libidinalne impulze. Kantovski etični subjekt in *homo economicus* klasične ekonomije sta svobodna, avtonomna in racionalna akterja. Prvi s pomočjo razuma presega kulturne norme in odkriva absolutno moralno resnico; drugemu razum pomaga pri razvrščanju želja v koherentni red in pri maksimiziranju zadovoljitve želja. Ne glede na to, ali je sebstvo enačeno s čistim abstraktnim razumom ali instrumentalno racionalnostjo trga, ti pojmovanja sebstva posameznika izolirata od osebnih odnosov in širših socialnih vezi. Emocionalne vezi in so-

cialne konvencije so grožnja objektivnosti kantovskega etičnega subjekta in slabijo njegovo obvezanost dolžnostim. Za *homo economicusa* pa je načeloma vseeno, katere socialne silnice oblikujejo njegove želje. Odnosi in povezave so zanj predmet kalkuliranja in načrtovanja, podobno kot druge želje.

Obe pojmovanji sebstva zmanjšujeta težo osebnega in moralnega pomena nepredvidljivih okoliščin in medosebnih odnosov. Zasenčujeta družino, prijateljstvo, strastno ljubezen, skrb za otroke, invalidne in starejše, skupnost ter podcenjujeta težavnost reševanja konfliktov med temi obvezami ter osebnimi vrednotami in aspiracijami. Prav tako zanemarjata raznovrstne vplive na oblikovanje socialnega sebstva, kot so spol, seksualna usmerjenost, rasa, razred, starost, etničnost in podobno. Tudi strukturna dominacija in podrejanje ne predirajo v notranjo trdnjavo takih sebtev. Omenjeni pojmovanji zanikata kompleksnost znotrajpsihičnega sveta fantazij, strahov, želja. Steriliziran racionalni subjekt ni žrtev anksioznosti, ambivalentnosti, obsesij, predsodkov, sovraštva, nasilnosti. Telo je periferno – za *homo economicusa* je samo vir želja, ki jih nenehno tehta; kantovskemu etičnemu subjektu pa predstavlja skušnjava, ki ga lahko spravi ob pamet. Starost, videz, seksualnost, fizične spretnosti naj ne bi bile bistvene. Kantovski subjekt in *homo economicus* se nedvomno lahko izkažeta v situacijah, ki zahtevajo racionalno analizo, drugače pa je sebstvo veliko več.

Omenjeni pojmovanji sta predstavljeni kot spolno, seksualno, starostno, rasno in razredno nevtralni, toda kantovski etični subjekt ali *homo economicus* je dejansko lahko zgolj bel, zdrav, mladosten, heteroseksualni moški srednjega razreda. Tovrstna pojmovanja ohranjajo stereotipe in ideale moškosti ter pomagajo ohranjati moško dominantnost. Konceptualiziranje sebstva ni nikoli vrednotno nevtralno početje. Sebstvo se namreč vselej oblikuje in preoblikuje v določenem zgodovinskem in družbeno-kulturnem kontekstu.

Tradicionalne skupnosti so bile relativno stabilne, vsaj v smislu, da so jih zaznamovali ponavljajoči se vzorci medosebnih komunikacij, relativno majhno število komunikacijskih partnerjev v življenju ene osebe, medsebojno poznavanje, skupna prepričanja in vrednote, vzajemna podpora. Industrializacija, urbanizacija, razvoj prometa (železniškega, avtomobilskega in letal-

4 Japonci delijo sebstvo na zunanje in notranje. Notranji del predstavlja trdno jedro sebstva ter nudi potencialno osnovo za neodvisnost pred številnimi zahtevami iz socialnega okolja. V njegovem središču je *kokoro*, kar pomeni srce, čustva, duha, voljo ali um (Lebra, 1992 v Tafarodi et al., 2004, 100).

5 Zahodno filozofijo sebstva lahko zelo v grobem razdelimo na dva nespravljiva tokova: prvi sega od Descartesa prek nemškega idealizma (Kant) do danes (npr. ameriška filozofija uma); sebstvo enači z zavedanjem, posebej s samozavedanjem. Drugi tok se začne z Avguštinom in dobi veljavo v eksistencialistični filozofiji (Dilthey, Nietzsche, Heidegger) in fenomenologiji – po njem je sebstvo bolj prvobitno kot mišljenje oz. refleksivnost. V evropski zgodovini so se obdobja, v katerih je bil večji poudarek na razumevanju človeških občutij oz. na 'subjektivnem' (npr. nemška klasika, prelom v 20. stoletje), izmenjevala z obdobji, ko je prevladovala fasciniranost nad refleksivnim in 'objektivnim' (npr. v 19. stoletju se pojavi eksperimentalna psihologija; v 20. stoletju kognitivna psihologija, ki je človeka in njegovo delovanje primerjala z informacijskimi sistemi).

skega transporta) in množičnih komunikacij (javnega tiska, radia, televizije, interneta) so v zahodnem delu sveta že povsem izbrisali tradicionalno skupnost. Umiki posameznikov iz skupnosti so fizični (s pomočjo transporta in drugo) in psihološki (s poslušanjem radia, gledanje televizije in podobno). Vse kompleksnejše, številnejše in spreminjajoče se informacije z interneta, televizije, mobilnih telefonov spreminjajo psihološko delovanje ljudi, njihovo samorazumevanje in obseg socialnega življenja. Izpostavljeni smo obilici mnenj, vrednot, konfliktnih ali nekomenzurabilnih zahtev. Konzumiramo lahko svet neomejenih razsežnosti oziroma ta svet konzumira nas. Nismo več vezani na majhno mesto ali urbano sosesko.

Radikalni konceptualni premik od pojmovanja sebstva v tistem delu zahodne, evropske filozofske tradicije, ki je sebstvo pojmovala kot vzvišeno, idealizirano, abstraktno platformo do "socialnega" sebstva, umeščena v vsakdanji svet komunikacij in odnosov, so uspešno izpeljali šele zgodnji pragmatisti William James, Charles Horton Cooley, predvsem pa George Herbert Mead. Preobrat od predpostavke o sebstvu kot centru socialnega sveta do predpostavke o odnosih in razmerjih kot osnovnih realnostih, v katerih je sebstvo samo sestavni del, je kulturni preobrat kopernikovsky velikosti in kliče k rekonstruiranju psihološkega področja kot socialnega. Kasneje je to smer nadaljevala simbolično-interakcionistična perspektiva.⁷ Goffman (1959, 1981, 1982) je še bolj izpostavil in argumentiral tezo, da se sebstvo tvori in oblikuje v interakcijah. Iz njegovega zornega kota jedrno sebstvo ne obstaja. Ljudje izvajajo performanse za druge in so to, kar predstavljajo.

V sodobnem svetu instantnih komunikacij, hiperknetičnega potrošništva in elektronsko posredovanih podob se zdi, da je sebstvo povsod in nikjer prav posebej. Če so ga zgodnji pragmatisti obravnavali kot center posameznikove navzočnosti v socialnem življenju, nekateri postmodernisti⁸ govorijo, da gre za entiteto "any-

thing goes" (Gergen, 1991, 7).⁹ Tipični postmoderni subjekt je decentriran, razpršen, netrajen, včasih tudi ekletičen, ironičen in ciničen (Hall, 1996). Vse pogosteje je slišati, da je sebstvo narativno konstruirano (Bruner, 1986); celo, da je vselej s/komunicirano (Sarbin, 1990; Gergen, 1991). Za sodobno sebstvo je značilna visoka stopnja obvladovanja socialnih odnosov in kontekstov, ki se reflektivno vgrajuje v njegov razvoj (Ule, 200, 27).

SEBSTVO V MEDOSEBNEM KOMUNICIRANJU

Med prve teoretike, ki so sebstvo umestili v vsakdanje življenje in medosebno komuniciranje, sodijo zgodnji ameriški pragmatisti,¹⁰ ki so ustvarjali na prehodu iz 19. v 20. stoletje (W. James, C. H. Cooley, G. H. Mead) in ruska kulturno-historična šola (M. Bahtin, L. Vygotsky). Ti so se distancirali od njegovega transcendentnega, kozmičnega statusa in poudarjali, da to, kar je našemu sebstvu edinstveno in osebno, ne izhaja iz samega sebstva kot vnaprej danega ali naravnega, temveč izhajajo razlike med ljudmi in njihovimi sebstvi iz družbe in socialnih odnosov med posamezniki. Podobno je Rorty (1990) trdil, da um (mind) ni ogledalo narave, temveč da socialno znanje nastaja v pogovorih med ljudmi in kot rezultat njihovih socialnih izkušenj. Vsi omenjeni teoretiki bi se strinjali, da se sebstvo razvija, oblikuje in spreminja v vsakdanjih praksah in v komuniciranju običajnih ljudi.

Zgodnji predhodniki sodobnih socialnokonstruktivističnih pojmovanj sebstva so med prvimi zavrnili dihotomijo posameznik-družba in plodno povezali strukturne dejavnike kulture in socialnokonstruktivistične, akterske vloge. Sebstvo so "pripeljali na zemljo in ga postavili v vsakdanje življenje" (Holstein, Gubrium, 2000, 17). Tako postane vidno in slišno. James (1892 v Holstein, Gubrium, 2000, 17) je to razumevanje sebstva poimenoval "empirično", s čimer je želel povedati, da je sebstvo entiteta, ki obstaja v svetu.¹¹ Empirično razu-

7 Mead je postavil ogrodje perspektive, ki je kasneje obveljala kot 'simbolični interakcionizem' (ta termin je skoval Herbert Blumer, 1986).

8 *Postmodernizem* je težavno definirati. Pogosto se uporablja za označevanje ironične intelektualne drže v poznokapitalističnih družbah, ki odraža izgubo zaupanja v "velike zgodbe". Te so zaznamovale moderno obdobje od sredine 17. stoletja naprej: npr. iskanje temeljev človeškega znanja, ideali razuma in znanstvene objektivnosti, upanje na osnovanje racionalnega političnega reda, integralno sebstvo. Obstaja širši konsenz, da so ga sprožili: evolucija komunikacijskih tehnologij; razpoke v globalnem multinacionalnem hiperkapitalizmu; občutek, da ima razsvetljenska racionalnost meje; kriza zaupanja v zahodne konceptualne sisteme. Postmodernizem je privzel številne poststrukturalistične ideje o jeziku in kulturi. Osebno raje uporabljam termin pozna moderna kot postmoderna, saj prvi ne postavlja pod vprašaj osnovne izkustvene realnosti.

9 Primeri postmodernističnih pojmovanj sebstva so: dekonstrukcija sebstva (Derrida), izginotje avtorja (Foucault), posameznik kot meja v mreži krožečih podob (Baudrillard), ženska kot kiborg (Haraway).

10 Pragmatistična filozofija se osredotoča na vsakdanje značilnosti doživljanja, načasne resnice in znanje iz vsakdanjega življenja oz. o njem, torej na znanje v socialnih 'situacijah', ki se razvija za reševanje problemov. Idealizmu postkantovske nemške transcendentalne filozofije, ki sebstvo pojmuje kot etični ideal in nosilca absolutne vednosti, zoperstavlja skupnost delujočih in komunicirajočih človeških bitij (Joas, 1997, xxii).

11 James je prvi začel razpravljati o "empiričnem" sebstvu vsakdanje zavesti, ki se oblikuje z razmišljanjem o sebi. Poglavje *The Consciousness of Self* v njegovih *Principles of Psychology* (1890) predstavlja enega prvih temeljnih pretresov problematike sebstva na začetku moderne psihologije. Z njim se pojavi odločilna terminološka sprememba: jaz se preimenuje v sebstvo in se začne uporabljati kot osnovni termin v ameriški psihologiji in kasneje tudi v ameriški psihoanalizi (npr. Jacobson, Kohut).

mevanje je prekinilo s transcendentnim, misterioznim razumevanjem sebstva, za katero je klasični primer Descartesov izrek: "Mislim, torej sem" iz 17. stoletja.¹² Ta izrek predpostavlja obstoj centraliziranega jaza, ki je odgovoren za razmišljanje – pravzaprav monološko rezoniranje.

Številni kasneje ustvarjajoči filozofi (na primer Jean Jacques Rousseau) so izpostavljali moralni značaj sebstva, toda prevladovalo je pojmovanje o brezčasnem, univerzalnem, neutelešenem sebstvu, vzvišenem nad običajnim socialnim življenjem. Socialno življenje, čustva in telo bi lahko logično, transcendentno sebstvo "pokvarili". To sebstvo so obravnavali kot filozofsko postavko, s pomočjo katere so presojali različna družbena vprašanja in moralni red. Teza o transcendentnosti sebstva ni politično nedolžna, saj je opravičevala evrocentrično presojanje moralnosti oddaljenih civilizacij in "divjakov" ter toleriranje paternalizma.

V tradiciji Hegla in W. von Humboldta¹³ James, Cooley in Mead¹⁴ pri formuliranju sebstva niso spregledali pomena običajnih socialnih odnosov in vsakdanjih komunikacij. Sebstva niso razumeli kot bivanjsko stanje (state of being), temveč kot praktično doživljanje, kdo smo – sami zase in za druge (Holstein in Gubrium, 2000, 20). Nova vizija sebstva kot sestavnega dela vsakdanjega življenja je bila skladna z ideologijo ameriškega napredka in iznajdljivosti. V skladu s pragmatistično osredotočenostjo na prakse vsakdanjega življenja je zgodnje ameriške pragmatiste zanimalo, kako se sebstva v vsakdanjih odnosih in komunikacijah oblikujejo, kako posamezniki vodijo svoje odnose z drugimi in kako na podlagi teh odnosov razmišljajo o sebi in drugih.

Socialno življenje v ZDA ob koncu 19. stoletja in na začetku 20. stoletja je pomenilo nenehno trgovanje in različne interakcije z drugimi. Sčasoma so ljudje razvili občutek, kdo so, glede na to, kako so se drugi odzivali

nanje – individualna sebstva so se razvila iz socialnih. Ali kot je trdil Mead: "Posameznik sebe doživlja kot objekt, ne direktno, temveč posredno, z vidikov drugih članov iste socialne skupine... Samosvoj objekt postane na enak način, kot predstavljajo drugi posamezniki objekt njemu... sebstva si brez socialnih izkušenj ne moremo predstavljati" (1967, 138–140).

Sebstvo je začelo odražati sodelovanje med ljudmi in reflektivno zavest navadnih moških in žensk. Pojmovali so ga kot dinamično, ne kot brezčasno filozofsko postavko. Odsevalo je hitro spreminjanje okoliščin modernega življenja. Prilagodljivost je bila ena njegovih najpomembnejših kvalitativnih in spremenljivih okoliščinah rastočih aspiracij in brezmejnih možnosti, ki so bile del ameriških sanj na prelomu stoletja. Kljub temu v njem niso videli zgolj lutke socialnega, temveč so posameznikom pripisovali zmožnost aktivnega in ciljnega prilagajanja socialnim zahtevam v imenu lastne dobrobiti, za blagor drugih in za izboljšanje sveta.

V sodobnosti so nove komunikacijske in medijske tehnologije z eksplozijo informacij in možnostmi elektronskega komuniciranja ter povečana mobilnost ljudi prispevale k slabenju konsistentnih, koherentnih in pomenljivih odnosov in upadu kulturnih avtoritet: "konec je stabilnih družbenih in kulturnih okvirov ter velikih zgodb, ki bi človeka zasidrale v kozmosu in zgodovini ter mu nudile smisel, trdno in stabilno sebstvo" (Ule, 2000, 258). Prepričanje o resničnem, celostnem, enotnem sebstvu je omajano. Razsrediščen svet vsakdanjega življenja, nenehni spektakli, potrošnja, medijsko oblikovanje življenjskih stilov in kulturnih okusov kar kličejo po sebstvih, ki niso zakoreninjena v tradicionalnih sidriščih. Samopredstavitve, vsakdanje interakcije, rutine in rituale regulirajo komercialni kodi. Mnogo ljudi niha med ekstazami oziroma evforičnostjo in strahom ter odtujenostjo; med delirijem in anksioznostjo.¹⁵

12 Spoznanje o preišljajočem, zavedajočem se sebstvu (jazu), ki ima do sveta absolutni posebni položaj, je Descartesova arhimedova točka. Um naj bi imel neposreden dostop do samega sebe; brez interakcije oz. komunikacije z drugimi. Descartesov zelo pomembni prispevek je v premesitvi moralnosti iz kozmosa v sebstvo. Toda njegov "jaz mislim" temelji na neutelešenem mentalnem procesu, ki naj bi se bistveno razlikoval od telesa in vsega materialnega (npr. čustev), obenem pa naj bi bil ločen od drugih ljudi in kulture (Rorty, 1990). Descartes pogosto navajajo kot kronsko pričo racionalnega in logičnega pojmovanja sebstva, čeprav nekateri, npr. Bittner (2003, 16), dokazujejo, da niti njegovo spoznanje "Cogito, ergo sum" ni bilo tako distancirano racionalno, kot ga pogosto predstavljajo filozofski učbeniki, ampak prej emocionalno razburkano in eksistencialno.

13 Nemški filozof Wilhelm von Humboldt je že v zgodnjem 19. stoletju dokazoval, da komunikativna dejanja vključujejo skupne predpostavke in da so komunikativne oblike življenja prepletene z odnosi medsebojnega priznavanja. Njegova jezikovna teorija predstavlja nasprotje formalistični filozofiji jezika (npr. Saussurjevi), saj intersubjektivnost in kreativna jezikovna uporaba (ne sledenje pravilom) po von Humboldtu predstavljata bistvo jezika (in ne reprezentacija sveta). Od jezika je odvisen razvoj sebstva, z njegovo pomočjo ljudje osmišljajo svet. Že von Humboldt je poudarjal, da je posameznikov obstoj odvisen od drugih; govor pa osrednjega pomena za oblikovanje zavesti (v McLuskie, 2003). McLuskie (2003, 26, 30) opozarja na vpliv von Humboldtove alternativne teorije komuniciranja na "teorijo komunikativnega delovanja" oz. na celotno evropsko tradicijo, ki izpostavlja pomen komuniciranja za razvoj vrst in družb ter kultiviranje demokratičnih praks.

14 James, Cooley in najbolj eksplicitno Mead so navdih našli v Darwinovem modelu organizma v okolju, po katerem se mora organizem okolju prilagajati, da bi preživel; in ne v nespremenljivih teleoloških načelih, ki so obvladovala vso dotedanjo zgodovino. Kljub temu niso v maniri pozitivizma zavračali metafizike kot brezpomenske, temveč so ji pripisovali vlogo pri problemih, ki jih niso znali rešiti (Holstein, Gubrium, 2000, 17).

15 Leta 1844 je Marx s teorijo alienacije dokazoval, da blago popači sebstvo in odtuja osebo kot posebno bitje (v Osterkamp, 1999). Marx si verjetno ni predstavljal svetovnega trga in dejstva, da bodo dobrine in množičnomedijske podobe postale jedro samoizražanja.

Priznavanje s strani drugih je najmočnejši motiv sebstva. Vsaj intimnost v zasebni sferi obljublja toplino, afektivne zadovoljitve in pristno sebstvo. Tovrstna intimnost je težko dosegljiva, saj je družina pod udarom. Danes se zdijo realistične družine različnih struktur, katerih člani uspešno premagujejo konflikte, odprto in odkrito komunicirajo ter se spoštujejo in podpirajo, "hiperrealnosti". Pričakovanja mnogih ostajajo neuresničena. Neuspeh rojeva jezo, žalost in praznino. Ko družina postaja pribežališče pred pritiski javnega sveta, je podvržena vse več zunanjim pritiskom. Zasebna sfera je tako kolonizirana, da slabo služi kot branik sebstva in zatočišče pred anksioznostjo.

Vsi ljudje, ne samo pripadniki elit, do neke mere občutijo razpršenost življenja v potrošniški družbi in težavnost ohranjanja občutka notranje stabilnosti. Destabilizacija sebstva ponuja nove možnosti osebne osvoboditve in kreativnosti. Nekaterim omogoča relativno svobodno eksperimentiranje s številnimi možnostmi. Za ekonomsko privilegirane je sebstvo postalo reflektivni projekt. Eksperimentirajo z alternativnimi podobami, stili in kolektivnimi identifikacijami. Zvestoba samemu sebi, trden značaj, iskanje pravega, avtentičnega sebstva se zdijo zastarele, nedobičkonosne fraze.

Skoraj vse, za kar si prizadevamo ali kar smo dosegli, je povezano s tem, kakšne vrste sebstvo smo oziroma imamo. Sebstvo je v temelju vseh izbir in odločitev, ki pomembno vplivajo na naše življenje. Z manifestiranjem sebstva osmišljamo svoje vedenje in odnose. Sebstvo torej ni samo to, kar smo in kar občutimo in mislimo, da smo, temveč je tudi objekt, ki ga oblikujemo zavestno, s katerim živimo in ki ga predstavljamo v medosebnih komunikacijah. Niti teorije, ki dajejo poudarek samo/refleksivnosti akterjev, pa ne zanikajo, da sodelujejo pri razvijanju in ohranjanju sebstva poleg zavestnih kognitivnih procesov tudi emocionalni in manj zavedni procesi.

KONCEPTUALIZACIJA KOMUNIKACIJSKEGA SEBSTVA

Sebstvo je nujno umestiti v socialni kontekst (ne samo v kulturnega) – torej v medosebne odnose in komunikacijska razmerja. Brez komuniciranja se niti sebstvo niti mentalna stanja v najširšem smislu ne morejo oblikovati. Ljudje smo bitja, ki iščemo druge in svoje

vedenje usmerjamo proti njim. Odzivi soljudi nam pri-skrbijo definicije, kdo smo. Nekateri postanejo docela odvisni od sprejemanja in potrditev s strani drugih. Lokalne definicije ustreznosti in lokalni pomeni (od sistematičnih podrobnosti vsakdanjega pogovora in socialnih interakcij do institucionalnih komunikacijskih vplivov) oblikovanju sebstva postavljajo začasne in fluidne meje. Bolj ali manj smo torej obsojeni na milost socialnega. Vendar to ne pomeni, da se poplavi socialnega ne moremo upreti.

Sebstvo pojmem v prvi vrsti kot socialni fenomen, ki se tvori, razvija, ohranja, doživlja in preoblikuje v procesih komuniciranja. Ključni moment sebstva predstavlja komunikativna kompetentnost, saj meja sebstva ni zaprt teritorij, na katerega imajo drugi občasno zgolj začasen dostop, temveč gre za odprt prostor, ki ga zasedajo "različni glasovi" (Bahtin, 1984, 311). Sebstvo se aktivno in kreativno oblikuje v številnih, tudi hkratnih dejanskih in imaginarnih¹⁶ medosebnih komunikacijah. Gergen (1994, viii) pravi celo: "Komuniciramo, torej sem" ("communicamus ergo sum"), s čimer daje različnim oblikam medsebojne povezanosti ontološko prednost pred neodvisnim, avtonomnim in samozadostnim sebstvom.

Sodobno sebstvo pojmem tudi kot dinamično množico različnih pozicij, ki so lahko v soglasju, nasprotju, protislovju in podobno (Hermans, Kempen, 1993). Danes je zaradi vstopanja v vse več komunikacijskih situacij in odnosov pozicij vedno več. Sebstvo ni socialno samo v tem smislu, da avtonomen posameznik vstopa v komunikacijska razmerja z "zunanjimi" drugimi, temveč tudi drugi zavzemajo pozicije znotraj sebstva. Oseba si s pomočjo domišljije lahko predstavlja, da je nekdo drug ali da so drugi na njegovem mestu.¹⁷

Mead (1967) se celo izogiba strogemu ločevanju med notranjim govorom in zunanjo socialno interakcijo, ker gre po njegovem prepričanju obakrat za obliko komuniciranja. Mišljenje, ki ima osrednji pomen za oblikovanje sebstva, je notranji pogovor s samim seboj, socialna interakcija pa zunanji pogovor z drugimi. Oba sta simbolična in reflektivno interaktivna. Empirično sebstvo ni niti bolj niti manj del notranjega kakor zunanjega komuniciranja oziroma življenja. Je celosten del delujoče subjektivitete,¹⁸ ne glede na to, kam je ta umeščena.

16 Ljudje so v odnosih s številnimi imaginarnimi drugimi. *Imaginarni dialogi* igrajo pomembno vlogo tako v zahodnih kot v nezahodnih kulturah (Hermans, Kempen, van Loon, 1992). Primeri imaginarnih drugih so: medijske podobe (npr. filmski zvezdniki, športniki, karizmatični voditelji, prek katerih ljudje doživljajo domišljjski svet); imaginarne podobe, ki jih proizvaja naša zavest (duhovi, sanjske podobe, angeli varuhi, vest); imaginarni dvojniki ljudi, s katerimi smo v interakciji ali s katerimi smo v preteklosti bili v interakciji (partnerji, starši, prijatelji, mentorji, voditelji). "Glasovi" imaginarnih drugih vplivajo na naše sebstvo in na interakcije z dejanskimi drugimi (prav tam).

17 Hermans (2001) ločuje med notranjimi pozicijami (npr. pozicijami, ki jih posameznica občuti kot del sebe, npr. žena, mati, raziskovalka) in zunanjimi pozicijami – te občuti kot del okolja (moj prijatelj, moj otrok itd.).

18 Termin subjektiviteta zaobsega širše zgodovinske in kulturne kontekste ter posameznikove pozicije v strukturah moči, kot so spol, razred in rasa.

Tudi Vygotsky (1978) opozarja, da notranji govor in mentalno delovanje nesporno izvirata iz socialne interakcije, torej iz medosebnih procesov: "Vse, kar je notranjega v višjih mentalnih funkcijah, je prej bilo zunanje, to je namenjeno drugim. Vsaka višja mentalna funkcija gre nujno skozi zunanjo fazo razvoja, kajti preden postane notranja funkcija, je bila socialna" (Vygotsky, 1986, 108–109). Sestava in načini delovanja višjih mentalnih funkcij so torej socialni. Ljudje obdržijo v svoji zasebnosti funkcije socialne interakcije (Vygotsky, 1978; 1986).

Bahtin (2002) *notranji govor* celo eksplicitno pojmuje kot *dialoški*. Pojem notranji govor pri njem nadomešča idealistično pojmovano zavest (Skaza, 1982, 392). Opredelil ga je semiotsko in ga vključil v proces komuniciranja. Individualna zavest in objektivna stvarnost sta po Bahtinu dva različno strukturirana znakovna sistema, ki na znakovni način drug z drugim komunicirata. Individualno zavest opredeljuje kot posebno pozicijo v družbenoideološkem komunikacijskem sistemu: "Individualna zavest je družbenoideološko dejstvo" (Bahtin, 1980, 17). Človeka kot družbeno bitje s tega vidika opredeljuje njegova pozicija. V družbenem okolju ima posebni odnos do drugih pozicij (Bahtin, 1980, 17).

Notranji govor naj bi vselej vseboval predpostavke o dejanskih ali potencialnih naslovnih, kar Bahtin (1990 v Baxter, 2004, 118–119) imenuje "občutek za poslušalca". Po njegovem so glasovi drugih nenehno prisotni v notranjem govoru in v zunanem komuniciranju v konkretni govorni situaciji, saj ljudje ponotranjijo celotne zunanje konverzacije. Vsaka izjava se nanaša na predhodne in obenem na možne prihodnje izjave. Bahtin (2002) imenuje mnogoterost različnih in nasprotnih glasov *polifonija*. Po njegovem '*drugi*' niso samo del '*mene*', ampak so zaobseženi tudi v '*jazu*' ali pa je '*jaz*' zaobsežen v '*drugem*'. Sebstvo drugemu ne pripisuje vloge pasivnega poslušalca niti prejemnika že gotovih sporočil, ki jih mora samo dekodirati, temveč si ga predstavlja kot soustvarjalca sporočila – tako vsebine kakor tudi strukture in stila. Pripisuje mu tudi sposobnost, da lahko pove zgodbo o sebi kot relativno avtonomno bitje z lastnim obstojem. Po Bahtinu torej drugega ne obravnavamo kot dejstvo, temveč ga lahko spoznamo samo z dialoškim pristopom – če mu dopustimo, da se predstavi z lastne perspektive. Ker po Bahtinu (1999) vselej tvorimo govor tako, da predvidevamo možne odzive drugih, avtor trdi, da nikoli ne 'posedujemo' lastnih izjav.

Notranjega govora ne bi bilo brez zunanjega komuniciranja; prav tako sebstva ne moremo tvoriti brez

komuniciranja z drugim (Bahtin, 2002). Zunanje komuniciranje in notranji govor nenehno vzajemno vplivata drug na drugega. Ta dinamika soustvarja sebstvo, ki se neprestano spreminja. Posameznik shranjuje diskurzivne izkušnje iz vseh svojih predhodnih interakcij. V njegovem notranjem govoru nastopajo glasovi, ki zrcalijo njegovo preteklo in sedanjo pozicioniranost v različnih stabilnih ali spremenljivih socialnih skupinah. V vsakdanjih komunikacijskih situacijah in notranjih govorih sporočevalci zasedajo številne pozicije hkrati. Nenehno jih morajo usklajevati in predelovati. V njem nastopajo tudi pričakovani glasovi prihodnosti (glasovi sosporočevalcev in kolektivni glasovi oziroma glasovi tako imenovanih posplošenih drugih po Meadu – glasovi kolektivitet, kot so kulturne institucije, skupnost, z impliciranimi kulturnimi pomeni). Sebstvo daje različnim glasovom edinstveni poudarek.

Cooley (1964) je še pred Meadom trdil, da sebstvo deluje tako, da si predstavlja realne ali imaginarne druge, iz katerih črpa, jih odraža in se nanje odziva. To tvori Cooleyjevo dobro poznano "ogledalno sebstvo", ki ima tri glavne komponente: *predstavo o tem, kako nas vidi drugi; predstavo, kako drugi presoja našo pojavo, in samoobčutenje, ki izhaja iz naše zaznave, kako nas vidijo drugi*, na primer ponos, sram (1964, 184). Občutek sebstva se torej razvija skozi zaznave in predstave o odzivih drugih na nas. Pričakovanja drugih igrajo osrednjo vlogo pri razvoju predstave o sebi in samocenjevanju.

Celo Cooley, ki je sicer poudarjal, da je sebstvo že po rojstvu utelešeno, instinktivno in del naravnih človeških lastnosti ter da je njegovo jedro samoobčutenje (self-feeling) (Cooley, 1964, 184),¹⁹ trdi, da brez medosebnega in znotrajosebnega komuniciranja sebstvo ne more obstajati. Socialne izkušnje ga oblikujejo in spreminjajo, da postane zelo raznoliko in pridobi številne odtenke. Samoobčutenje šele v vsakdanjih interakcijah pridobiva pomene, smer in nadzor. Cooley je posebej izpostavil, da se sebstvo razvija v kontekstu majhnih skupin, v katerih je komuniciranje neposredno. Zanj sta posameznik in družba dve plati iste medalje: nihče ne obstaja ločeno od družbe, sebstva brez drugih ni. Še pred Cooleyjem je James (1890) poudarjal, da so sebstvo in njegove nanašalnice vidiki komuniciranja – ali notranjega samozavedanja ali izražanja sebstva s sklicevanjem na svoje oziroma sogovorčeve osebne značilnosti.

Sebstvo je del procesa nanašanja na sebe, na druge, na svet. Ne obstaja ločeno od komuniciranja. Z Meadom²⁰ postane pojmovanje sebstva še bolj socialno

19 Po Cooleyju (1964) formalne definicije samoobčutenja ni. Spoznamo ga lahko samo z doživljanjem, izraža se v različnih dejanjih in reakcijah. Sebstvo kot samoobčutenje se težko razvije iz medosebnih procesov. Samoobčutenje implicira telo, ki je po Cooleyju temelj vsakdanjega samozavedanja in samonadzorovanja.

20 Mead v času svojega življenja ni objavil svojih zamisli o komuniciranju in sebstvu. Knjiga *Mind, Self, Society* (1967/1934) je nastala po zapiskih njegovih študentov.

interaktivno, lingvistično in intersubjektivno ter manj instinktivno. Mead trdi, da jedrno in primarno strukturo sebstva zagotavlja samozavedanje, ne čustva (Mead, 1967, 173). Mead se ne strinja z Jamesovim in Cooleyjevim poudarjanjem samoobčutenja kot osrednje dimenzije sebstva, ker po njegovem tak poudarek sebstvo esencializira, izpostavlja njegovo nesocialno naravo in sugerira, da je sebstvo zgolj sekundarno socialno. Cooleyju ne oprostí teze, da naj bi se proces oblikovanja sebstva začel znotraj posameznika, ne v socialnih interakcijah (Mead, 1967, 29). Fizični organizem sam po sebi in zase po Meadovem prepričanju (1967, 135) še ni sebstvo. Prav tako sebstvo ni naravno dano ob rojstvu. Tudi zavest sama po sebi ne more biti objekt sebstva brez vsebinskih izkustev, ki se v njej zrcalijo. Šele ta izkustva zagotavljajo pomene, s pomočjo katerih se posameznik zaveda, kdo je. Meadova osrednja teza je, da se sebstvo lahko oblikuje in doseže integralnost samo v procesu socializacije, ki poteka v intersubjektivnem življenjskem svetu.

Njegovo teorijo sebstva lahko razumemo samo v luči njegovega razumevanja simbolične interakcije, ki je povezano z Wundtovim proučevanjem vokalnih izrazov. Čeprav imajo živali možnost medsebojnega gestikuliranja,²¹ so se le ljudje zmožni *refleksivno odzivati na simbole (jih opomenjati)*, kar se najpogosteje dogaja v *neposrednem glasovnem (vokalnem) komuniciranju*. Komuniciranje po Meadu (1967, 47) izhaja iz mehanizma, s pomočjo katerega glasovni izrazi vzbudijo v drugih članih vrste občutke, identične z afekti, ki so izraze sprožili. To spodbudi mišljenje in reakcije.

Značaj glasovnih izrazov je najprej neintencionalen, vendar njihova funkcija ni zgolj izražanje emocij, temveč tudi inhibicija neposrednih impulzov. Mead komuniciranja ne pojasnjuje z zatekanjem k posnemanju in izražanju emocij, temveč poudarja pomen komuniciranja za koordinacijo instrumentalnih delovanj, organizacijo in delitev dela ter kooperativno obvladovanje različnih problemov. Najverjetnejši začetek človeškega komuniciranja je po Meadu torej v sodelovanju.²² Individualna zavest se razvije šele naknadno. Pomeni izvirajo iz razmerij med akterji in se utrjujejo v njihovem delovanju. Komunikativno sodelovanje in izmenjava mnenj sta osnova socialnega značaja zavesti. V družbi se s komuniciranjem vzpostavljajo recipročna pričakovanja med posamezniki, katerih vedenje po naravi ni fiksno ali rigidno. Skupna pričakovanja so obvezujoča in

vzajemna ter kot taka predpogoj kolektivnih aktivnosti. Sposobnost komuniciranja je torej predpogoj tako za nastanek in ohranjanje sebstva kakor tudi družbe.

S simboličnim komuniciranjem se poraja samozavedanje, ki predstavlja osnovo samopojmovanja. *Samozavedanje* po Meadu (1967, 47, 173) ima podobno kot pri Bahtinu dialoško strukturo: gre za notranjo reprezentacijo *zunanjega pogovora* z opomenjenimi simboli (significant symbols) – v tem pogovoru Mead vidi izvor *uma* oziroma inteligentnosti (mind). Um kot oblika udeležnosti v medosebnih socialnih procesih je predvsem rezultat prevzemanja stališč drugih do lastnega obnašanja. Vsak izraz, s katerim posameznik lahko vpliva nase na tak način kot bi na druge in ki sproža podoben odziv v njem samem, služi kot mehanizem oblikovanja sebstva. Predpogoj nastanka in obstoja sebstva so izmenjave simboličnih izrazov. Sebstvo po Meadu ne obstaja, dokler se človek ne nauči jezika, ki je temeljni vir sebstva. Ljudje se naučijo anticipirati odzive drugih in prek predstav o odzivih drugih delovati nase, kot da bi šlo za drugo osebo: "Šele ko odziv drugega postane sestavni del posameznikovega doživljanja ali obnašanja, ko postane prevzemanje stališč pomemben del njegovega obnašanja – takrat posameznik doživlja svoje sebstvo, pred tem pa ne" (Mead, 1967, 195).

Ugotovitve omenjenih avtorjev potrjujejo novejša spoznanja s področja raziskovanja možganov, ki kažejo celo, da si lahko otrokovega komunikacijskega partnerja predstavljamo kot del njegovih razvijajočih se možganov (Cacioppo, Berntson, 1992; Panksepp, 1991 v Hermans, 2003, 106). Na dialoške sposobnosti mišljenja se neposredno nanašajo ugotovitve, povezane z orbitofrontalnim korteksom, to je področjem, ki leži nad očmi in ima mnogo povezav z desno cerebralno hemisfero. Ta del možganov sodeluje pri razvoju recipročnih interakcij med materjo in otrokom ter pri razvoju afektivne samoregulacije, ki je tesno povezana s takšnimi interakcijami.

Eden najbolj znanih raziskovalcev orbitofrontalnega korteksa, *Schore* (1994, 2001 v Hermans, 2003, 106–107), trdi, da kompleksni funkcionalni možganski sistemi ob rojstvu še niso izoblikovani ter da se v razvoju ne pojavijo spontano, temveč se oblikujejo s socialnimi stiki med otrokom in skrbniki, pa tudi kot rezultat otrokovih aktivnosti. Osrednja Schoreva teza je, da *zgodnje socialno okolje, ki ga posreduje primarni oskrbnik, neposredno vpliva na razvoj možganskih struktur,*

21 Gestikularno komuniciranje je po Meadu (1967) za razliko od komuniciranja z opomenjenimi simboli nezavedno, torej se sporočevalci ne zavedajo, da komunicirajo. Jezik oz. zavestno komuniciranje (s pomočjo simbolov) se razvije iz gestikulamega. Meadova teorija komuniciranja je evolucijska: komuniciranje se razvija od bolj ali manj primitivnih do višjih oblik socialne interakcije. V človeškem svetu jezik nadomešča gestikularno komuniciranje, čeprav ga povsem ne odpravlja.

22 Mead analitično loči vedenje do socialnih objektov od vedenja do fizičnih objektov; torej komunikativno in instrumentalno delovanje. Nasprotuje pojasnjevanju s pojmom primitivnega posnemanja, ki predpostavlja individualno zavest, in ne socialnih, kolektivnih procesov delovanja, ki prispevajo k tvorjenju pomenov v jezikovnem komuniciranju.

odgovornih za otrokov socialno-emocionalni razvoj. Vplivi skrbnikov naj bi prek hormonskih in nevrohormonskih odzivov sprožili fiziološke spremembe na določenih področjih otrokovih možganov. Skrbnik se prilagaja otrokovim notranjim stanjem, tako da se sinhronizira z otrokovimi afekti (Stern, 1985). Z neverbalnimi, predlingvističnimi dialogi (z intonacijo, obraznimi izrazi, zvoki, dotiki) vpliva na emocionalna stanja, ki jih lahko doživlja porajajoče se sebstvo.

Različne ugotovitve s področja razvojne psihologije opozarjajo, da je sebstvo le delno socialno konstruirano (glej npr. McIntosh, 1994, 20). Pomembno naj bi ga določalo predlingvistično sebstvo, ki je prirojeno; nelingvistično in nezavedno ter ni socialni produkt. Iz predlingvistične otroške dobe izvirata tako notranji svet subjektivnih občutij kakor zunanji svet fizičnega obstoja v času in prostoru. Dojenčki gradijo sebstvo in predstavo o drugih na podlagi lastnih izkustev in na svojski način. Življenjski svet je vplivno okolje, a v tem obdobju se še ne ponotranja s pomočjo jezika. 'Delovni modeli' lastnega sebstva in drugih pa se pri dojenčkih razvijajo na podlagi lastnih izkustev sebe, ki jih pomembno oblikujejo medosebne komunikacije (McIntosh, 1994, 15). Uletova poudarja, da jedrni občutek sebstva omogoča občutek kontinuitete in tudi ona opozarja, da razvoj identitete ni le duševni proces ponotranjanja ogledalnih razmerij v socialnih interakcijah (2000, 125). Življenjski svet oblikuje 'jaz' iz enotnega in globalnega sebstva, tako da ga prevede v zavest, pa tudi z ločevanjem na fizični/vedenjski in mentalni/motivacijski del (McIntosh, 1994, 22).

Novije raziskave v celoti potrjujejo tezo, da se verbalno artikuliran 'mene' pojavi vzporedno z uporabo jezika in pod vodstvom staršev in drugih 'pomembnih drugih' (McIntosh, 1994, 18). 'Mene' sestavljajo fizične značilnosti, pripadnost različnim kategorijam ali skupinam (spol, družina), značilni načini delovanja (igranje), ime – vse to definira, kdo otrok je in kako naj bi se obnašal. Kot tak se 'mene' ne razvije neposredno iz predlingvističnega sebstva. Socialne kategorije lahko prezrejo otrokova čutna izkustva in doživljanje (prav tam).

'Mene' naj bi v začetku enostavno prekril predlingvistično sebstvo. Na nek način pa ima v njem vendarle pomembne korenine. Želje in motivi, ki 'mene' spodbujajo k nekemu delovanju ali aktivnosti, se ne razlikujejo od tistih na predverbalni ravni. Na tej stopnji motivi še niso ločeni od delovanja (McIntosh, 1994, 19). Socialno definirani 'mene' se postopoma integrira v 'jaz'. Otrok ga mora uskladiti s predhodno nezavedno intencionalnostjo, ki išče pot v zavest. Pri tem ni nujno, da 'mene' vselej sprejme in ponotranji v 'jaz' v celoti; lahko ponotranji samo njegove dele. Tukaj se kažejo možnosti za individualnost in kreativnost, a tudi za neuspeh, pride pa lahko celo do patološko konfliktnega sebstva.

SKLEPI

Ugotovitve s področja nevroznanosti in razvojne psihologije opozarjajo na oba vidika: da je sebstvo po eni strani utelešeno – en vidik sebstva predstavlja emocionalno-afektivno aktualno občutenje sebe oziroma trenutno doživljajsko stanje; po drugi strani pa se drugi, trajnejši vidik sebstva oblikuje pod vplivi socialnih in komunikacijskih procesov. Šele ti procesi ga bistveno oblikujejo, saj je človeško bitje od najzgodnejšega obdobja komunikativno, tak pa je tudi značaj zgodnjih interakcij. Interakcije s skrbniki vplivajo celo na razvoj možganov, pa tudi na razvoj koherentne intencionalnosti.

Sebstva ne moremo pojmovati kot enotno, ekskluzivno, individualistično, trajno in zasebno, temveč je sebstvo dinamično in spremenljivo glede na kulturni in zgodovinski kontekst. Zaobjema tako bolj emocionalni, manj zavedni, kakor bolj reflektivni vidik. Zaznamujejo ga tako stabilnost, edinstvenost in kontinuiteta kakor tudi variabilnost in mnogoterost. Jezik, komuniciranje, odnosi, vsakdanje institucionalne in druge kulturne diskurzivne prakse ga pomembno oblikujejo, ohranjajo in spreminjajo. V osnovi je sebstvo komunikativno. Ljudje si glede na dostopne kognitivne in diskurzivne vire in v okviru kontekstov, v katerih se znajdejo skupaj z drugimi, prizadevajo oblikovati relativno integrirano in skladno sebstvo. Vsebine zavesti in zaznave, ki predstavljajo jedro individualnosti, se oblikujejo v skupnem, komunikativnem delovanju.

Če preciziram, pod sebstvo razumem, kaj oseba aktualno občuti, da jê, tako kognitivno kakor tudi emocionalno-afektivno, pa tudi, kako se kaže drugim (glej tudi Kuhar, 2005). Konceptualno ločujem med dvema vidikoma sebstva. Prvi vidik je utelešen, delovnjaški: gre za voljo do delovanja oziroma občutek moči delovanja. Ta vidik je edinstven, kaže se v občutku, da smo ena in ista oseba v različnih življenjskih obdobjih. Obsega kreativni, spontani del sebstva, pa tudi zorni kot, s katerega posameznik dojema svet. Celo ta vidik sebstva je do neke mere socialna tvorba, saj se že v najzgodnejši fazi oblikuje v komunikacijah/interakcijah. Pri tem vidiku ne gre spregledati, da je občutek sebstva tesno povezan s spolom in seksualnostjo, čeprav imata v psihosocialnem razvoju tudi pri oblikovanju teh vidikov pomembno vlogo kultura in jezik.

Drugi vidik je reflektivni. Povsem je odvisen od zgodovinskega časa, načinov komuniciranja, odnosov, diskurzivnih praks in drugih socialnih aktivnosti. Refleksivnost v tem smislu pomeni, da lahko sebstvo samega sebe naredi za objekt in je torej objekt in subjekt hkrati. Do individualnega kognitivno-afektivnega doživljanja sebe se ne dokopljemo z neposrednim opazovanjem, temveč vselej posredno, prek komuniciranja s posplošenimi, konkretnimi in imaginarnimi drugimi. Prevzemanje stališč drugih je ključno za oblikovanje osebnih prepričanj

o lastnih značilnostih (samopodobe). Refleksivni vidik zaobjema tudi podobe sebstva, kot si jih posameznik predstavlja v različnih situacijah.

Sebstvo se kristalizira postopoma. Posameznik postaja vse bolj sposoben menjavati pozicije, zavestno privzemati vloge in se jih držati, dokler socialna situacija to zahteva, privzemati stališča celotne skupnosti ter celo spreminjati zunanja pravila. Kot trdi Mead (1967), postanejo *posplošeni*, ne zgolj *konkretni drugi* osnova kompleksnega socialnega sodelovanja, pa tudi individualnega abstraktnega mišljenja.

V sodobnosti je sebstvo socialno zelo kompleksno, "delo" na njem je raznotero ter zahteva obvladovanje številnih veščin (zlasti komunikativno kompetentnost). Sodobno sebstvo namreč ni samo utelešeni objekt doživetih izkustev, ki izhajajo iz neposrednega komuni-

ranja. Osmišlja se tudi z različnimi posredovanimi komunikacijskimi praksami (na primer prijateljstva prek računalniških omrežij, zabava po nareku televizije, seksualna zadovoljitev prek telefona, lakomno navdušenje nad virtualnimi realnostmi, kaotični tek MTV podob in podobno). Nove oblike posredovanega medosebnega komuniciranja so pogosto predstavljene kot ključ do avtonomnega, fluidnega oblikovanja sebstva ter bolj demokratične družbe. Toda raziskave zaenkrat kažejo, da je improvizirano oblikovanje sebstva pogosto samo navidezno, ker so komunikacijski vzorci in samopredstavitve dokaj stereotipni. Kot so zatrjevali že pragmatisti na začetku 20. stoletja: sebstvo je vitalni projekt vsakdanjega življenja in pojem, ki nudi možnost refleksije družbene klime in eksistenčnih dilem.

THE SELF IN INTERPERSONAL COMMUNICATION

Metka KUCHAR

University of Ljubljana, Faculty of Social Sciences, SI-1000 Ljubljana, Kardeljeva ploščad 5

e-mail: metka.kuhar@fdv.uni-lj.si

SUMMARY

The paper develops the thesis that interpersonal relations and communication relationships are of key importance in constituting the self. The author interprets the thesis that the self is not only who we are and what we feel and believe to be, but is also an object that is developed, formed, presented and modified in interpersonal communication. Currently, due to our involvement in an ever growing number of communication situations and relations the self is growing increasingly complex.

The paper opens with a presentation of the radical conceptual shift from the conception of self in that part of the western philosophical tradition which understood the self as a superior, idealised and abstract platform to the "social" self, integrated in the everyday world of communication and relationships. This shift was first made successfully only by the early pragmatists William James, Charles Horton Cooley, and especially George Herbert Mead, so their contributions to the conceptualisation of self, Mead's in particular, are treated in more detail. Given that some authors of the Russian cultural-historical school (M. Bakhtin, L. Vygotsky) also contributed importantly to the turnabout from the premise of the self as the centre of the social world to the premise of relationships and relations being the basic realities of which the self is merely one of the constituting parts, the paper also relies on their key emphases in developing the thesis of the "communicative" self. The conclusions of early theoreticians are updated with recent findings from the fields of brain research and developmental psychology to make them more topical.

The consideration of early social-communication conceptions of the self as well as the recent findings of neurosciences and developmental psychology leads to the conclusion that the self is on the one hand embodied – one aspect of the self is the current emotional-affective perception of oneself or the temporary experiential state – whereas on the other hand, that other, more permanent and essential aspect of the self is formed under the influence of social and communication processes. Conceptually, the author thus distinguishes between two aspects of the self. The first aspect is embodied, actional; it is about the will to act or the perception of the power of action. It comprises the creative, spontaneous part of the self, but also the point of view from which the individual perceives the world. Even this aspect of the self is to a certain degree a social formation, as it is shaped even in the earliest phase through communication/interaction. The other aspect is reflexive. It is entirely dependent on historical time, modes of

communication, relationships, discourse practices and other social activities. Reflexiveness in this sense means that the self can make itself into an object and is thus object and subject at the same time. The individual cognitive-affective perception of oneself cannot be achieved through direct observation, rather always indirectly, through the communication with generalised, concrete and imaginary others.

Key words: self, interpersonal communication, American pragmatism, Russian cultural-historical school, language

LITERATURA

- Anderson, J.A., Schoening, G. T. (1996):** The Nature of the Individual in Communication Research. V: Grodin, D., Lindlof T. R. (eds.): *Constructing the Self in a Mediated World*. London, Routledge, 206–225.
- Bahtin, M. M. (1984):** Problems of Dostoevsky's poetics. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Bahtin, M. M. (1999):** Estetika in humanistične vede. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- Bahtin, M. M. (2002):** The Dialogic Imagination: Four Essays. Austin, University of Texas Press.
- Baxter, A. L. (2004):** Dialogues of Relating. V: Anderson, R., Cissna, K. N., Baxter, L. A. (eds.): *Dialogue: Theorizing Difference in Communication Studies*. London – New Delhi, Thousand Oaks – Sage, 105–124.
- Bittner, G. (2003):** Kein Mensch kann für mich fühlen: ich bin. Über Paradoxien, Komplexitäten und Multiplizitäten des Ich-Gefühls. Würzburg, Königshausen & Neumann GmbH.
- Blumer, H. (1936, 1986):** Symbolic Interactionism: Perspective and Method. Berkeley, University of California Press.
- Brubaker, R., Cooper, F. (2000):** Beyond "Identity". *Theory and Society*, 29. Heidelberg, 1–47.
- Bruner, J. (1986):** Actual Minds, Possible Worlds. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Cooley, H. C. (1964):** Human Nature and the Social Order. New York, Schocken.
- Gergen, J. K. (1994):** Realities and Relationships: Soundings in Social Constructionism. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Gergen, K. (1991):** The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life. New York, Basic Books.
- Goffman, E. (1959):** The Presentation of Self in Everyday Life. Harmondsworth, Penguin.
- Goffman, E. (1981):** Forms of Talk. Philadelphia, University of Pennsylvania.
- Goffman, E. (1967, 1982):** Interaction Ritual: Essays on Face to Face Behaviour. New York, Pantheon.
- Stuart, H. (1996):** Who Needs Identity? V: Hall, S., du Gay, P. (eds.): *Questions of Cultural Identity*. London, Sage, 1–18.
- Harré, R. (1998):** The Singular Self: An Introduction to the Psychology of the Selfhood. London, Sage.
- Hermans, J. M. H., Kempen, H. J. G. (1993):** The Dialogical Self: Meaning as Movement. San Diego, Academic Press.
- Hermans, J. M. H., Kempen, H. J. G., van Loon, R., J. P. (1992):** The Dialogical Self: Beyond Individualism and Rationalism. *American Psychologist*, 47. Washington, 23–33.
- Hermans, J. M. H. (2001):** The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning. *Culture & Psychology*, 7, 3. London, 243–281.
- Hermans, J. M. H. (2003):** The Construction and Reconstruction of the Dialogical Self. *Journal of Constructivist Psychology*, 16. Washington, 89–127.
- Holstein, A. J., Gubrium, J. F. (2000):** The Self We Live By: Narrative Identity in a Postmodern World. New York – Oxford, Oxford University Press.
- James, W. (1890):** The Principles of Psychology, Vol. 1., 10. poglavje The Consciousness of Self. [Http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/prin10.html](http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/prin10.html) (26. 9. 2004).
- Joas, H. (1980, 1997):** G. H. Mead: A Contemporary Re-examination of his Thought. Cambridge, MIT Press.
- Kuhar, M. (2005):** Teorije medosebnega komuniciranja, komunikativna kompetentnost in analiza sebstva. Doktorska disertacija. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- Martin, J., Sugarman, J. (2001):** Is the Self a kind of Understanding?. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 31, 1. Oxford, 103–114.
- McIntosh, D. (1994):** Language, Self, and Lifeworld in Habermas's Theory of Communicative Action. *Theory and Society*, 23. Heidelberg, 1–33.
- McLuskie, E. (2003):** Reading Humboldt through the Theory of Communicative Action: The Democratic Potential of Symbolic Interaction. *Javnost*, 10, 2. Ljubljana, 25–44.
- Mead, G. H. (1934, 1967):** Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago, University of Chicago Press.
- Osterkamp, U. (1999):** On Psychology, Ideology and Individuals' Societal Nature. *Theory & Psychology*, 9, 3. London, 379–392.
- Rorty, R. (1980, 1990):** Filozofija i ogledalo prirode. Sarajevo, Veselin Masleša.
- Sarbin, R. Th. (1990):** The Narrative Quality of Action. *Theoretical and Philosophical Psychology*, 10, 49–65.

Stern, N. D. (1985): The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology. New York, BasicBooks.

Tafarodi, W. R. et al. (2004): The Inner Self in three Countries. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 35. London, 97–117.

Ule, M. (2000): Sodobne identitete: V vrtincu diskurzov. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.

Vygotsky, L. (1978): Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes. Cambridge, The MIT Press.