

O življenju polipa

Erna Strniša

Ko Nietzsche na novo vpelje pojem subjekta, ga ne vpelje kot subjekt spoznanja, ki bi stal nasproti svojemu objektu, temveč kot subjekt interpretacije: torej kot subjekt nekakšnega »boja« z objektom, v katerem lahko zmaga subjekt, ki objekt inkorporira vase, ali pa tudi, naj se sliši še tako čudno, zmaga objekt, subjekt sam pa prične trpeti za nekakšno kronično disfunkcionalnostjo. A na tem mestu ne bomo govorili toliko o tem boju kot o nekem drugem vidiku subjekta: njegovi mnogoterosti. Če govorimo o subjektu pri Nietzscheju, moramo imeti namreč vselej pred očmi, da ta ni enoten, temveč ga tvori skupek sil, imenovanih tudi – nagoni.

Lahko bi rekli, da je Nietzschejevo zadnje »zatočišče« in princip razlage pogosto prav življenje nagonov; in tudi tisti, ki interpretirajo, so natanko – nagoni. Nagoni si prisvajajo objekte in s tem subjekt nekako locirajo v njegov svet. Skupno ime »nagoni« pri tem označuje najrazličnejše psihofizične vzgibe in stremjenja, saj poleg bioloških nagonov mednje prišteva tudi, denimo, »nagone nežnosti ali šaljenja ali pustolovskosti ali naše koprnenje po glasbi in gorah« (*Jutranja zarja*, 94); ni ga vzgiba, tako se zdi, ki ne bi predstavljal ali zastopal nekakšnega nagona. Ustrezneje bi jih bilo sicer morda prevajati kot »gone«, saj gre za neke vrste osnovne sile, ki določajo delovanje organizma in se udeležujejo na najrazličnejše načine oziroma na nespecifičnih, šele naknadno »posvojenih« objektih.

Temeljna lastnost vsakega nagona je, da si skuša pridobiti prednost pred drugimi ter da je nezmeren; če ga ne bi brzdali drugi nagoni, bi si prilaščal vse zase. Pri tem je ena najpomembnejših omejitev, kot že pred Freudom ugotovi Nietzsche, tista, ki jo prinaša kultura; agresivnost se navzven ne more neomejeno širiti, temu nagonu so peruti pristržene. Drugače pa je že Nietzsche vedel, da bolj ko »hranimo« nek nagon, oziroma bolj ko mu uspe »priti na svoj račun«, bolj se tudi okrepi in večja verjetnost je, da bo uspel zagospodovati tudi v prihodnje. (Logika odvajanja od kakšne razvade, denimo požrešnosti, na način, da se najemo do slabosti, torej ne velja). Tudi navideznemu paradoksu, kakršnega predstavlja asketski ideal, ki, tako se zdi,

vse nagone želi držati na kratko, se ne smemo preveč čuditi, saj je ponovno v ozadju nek nagonski vzgib, ki bi ga skladno z Nietzschejem lahko opredelili kot pozno nastali »nagon po resnici«, morebiti kot splošni »nagon po oblasti«, nasproti sebi obrnjeno agresivnost ali vse naštetu.

V medsebojnem boju nagonov tako vseskozi nastaja za posamični subjekt specifična gonska hierarhija, ki se s časom spreminja: lahko bi rekli, da obstaja nekaj takega kot trajnejša gonska naravnost na eni strani in trenutna razporeditev nagonov na drugi: obe pa sta podvrženi spremembam, pač glede na to, koliko »hrane« je deležen kateri od nagonov oziroma kako dolgo ga pustimo stradati.

Življenje polipa, čudna skrivnost

Nagonski vzgibi so tako v ozadju vsega našega delovanja – ali pa bi morali reči raje »v ospredju«, saj jih vselej lahko vidimo na delu, če le znamo prav gledati. A obenem je sama gonska struktura našega organizma, na več mestih imenovana »polip«, še najbližje nekakšni nietzschejevski »stvari na sebi« – čeprav bi Nietzsche ta izraz seveda ogorčeno zavrnil, saj, kot bi rekel, nima nobenega smisla govoriti o stvari, ki je vsakomur nedostopna. O tem, kako poteka življenje te »velike živali nagonov«, »polipa«, ne vemo veliko:

»Četudi gre kdo s svojim samospoznavanjem še tako daleč, pa vendarle ne more biti nič bolj popolno, kot je podoba vseh nagonov, ki konstituirajo njegovo bistvo. Komaj da lahko še poimensko navede najbolj grobe med njimi: njihovo število in njihova moč, njihovo plimovanje, njihovo poigravanje in medsebojno nasprotovanje in še zlasti zakonitosti njihovega hranjenja mu ostajajo povsem neznani.« (*Jutranja zarja*, 93).

Oziroma:

»Vse naše izkušnje so, kot povedano, v tem smislu živila, vendar na slepo raztrosena in brez vedenja o tistem, ki strada, in tistem, ki uživa v izobilju. In kot posledica tega naključnega hranjenja posameznih delov bo tudi ves do konca razvit polip, enako kot njegovo nastajanje, nekaj naključnega.« (*Jutranja zarja*, 94).

Prvotni trk telesa z nečim zunanjim, živčni dražljaj, torej ostaja zunaj naše vednosti, saj ga nagoni vselej že interpretirajo, in sicer, kot v *Jutranji zarji* pojasnjuje Nietzsche, glede na to, kateri nagon je tisti hip lačen ležal na preži in obenem v doživljanju našel nekaj zase. Od tod tudi dejstvo, da različni posamezniki na isti dogodek reagirajo povsem različno, pa tudi ena in ista oseba se ob različnih časih nanj različno odzove. Nietzsche za primer navede nasmeh, ki nam ga nameni mimoidoči, ko gremo čez tržnico; nekdo ga še opazil ne bo, spet drugi se bo prestrašil, da se mu tujec posmehuje in brž preveril svoja oblačila, tretji bo iz tega poskušal narediti kupčijo in podobno. Vselej je bil zadovoljen eden od nagonov, četudi morda »nagon jeze ali bojevitosti ali premišljanja ali dobrohotnosti« (*Jutranja zarja*, 95–96). Nikoli, skratka, ne bomo videli zgolj nasmeha »na sebi«, vselej je posredi že interpretativni poseg nagona (četudi se nam morda zdi, da smo nasmeh komaj opazili; v tem primeru gre prav tako za interpretativno delo telesa, namreč za temeljno težnjo, ki uveljavitev nagonov pravzaprav šele omogoči: poenostavljanje – brez njega bi bili tako zasuti z vtisi, da bi bili nagoni takorekoč paralizirani). Zagotovo pa pri tem velja, da bolj ko prihaja do veljave en nagon, bolj enostransko sliko sveta imamo; in to, da je en ali nekaj nagonov »zmagovalnih«,

poznati. Pri tem ne gre za to, da bi se zunanji dogodki ujeli v nek že pripravljen kalup, temveč, nasprotno, za princip aktivne predelave; naši doživljaji so vselej natanko tisto, kar sami položimo vanje, poudarja Nietzsche; a obenem jih nikakor ne moremo občutiti kot take.

Odveč je seveda poudarjati, da se ta specifični način nenehno spreminja, kljub temu pa bi lahko rekli, da predstavlja naše »trenutno« lastno – podobno kot smo govorili o »trenutnem« subjektu, za katerega pa kljub vsemu velja, da ni brez trajnih potez. (Lahko bi torej rekli, da je nietzschejevskemu subjektu obenem lastno, da se vseskozi spreminja, in v toliko so vselej drugačni tudi njegovi odzivi na dražljaje; toda kljub spreminjanju obstaja nekaj, kar vsem njegovim doživetjem daje posebno »barvo«, »ton«, in kar se tekom vseh sprememb trdovratno ponavlja).

Pri tem pa velja, da moramo od opisane primarne ločiti še drugo stopnjo interpretacije, recimo ji sekundarna: gre za to, kaj iz vsakdanjih doživljanj (ki jih je primarna interpretacija selekcionirala iz množice vtisov in jim pustila svoj pečat) naknadno naredimo. Jih bomo pozabili? Reproducirali v obliki dnevniškega zapisa, pesmi, proze, znanstvenega dela? Bomo o njih premišljevali, jih sporočili naprej? Jih bomo vključili v

Od opisane primarne moramo ločiti še drugo stopnjo interpretacije, recimo ji sekundarna: gre za to, kaj iz vsakdanjih doživljanj naknadno naredimo. Jih bomo pozabili? Reproducirali v obliki dnevniškega zapisa, pesmi, proze, znanstvenega dela? Bomo o njih premišljevali, jih sporočili naprej? Jih bomo vključili v svoje projekte ali ne?

nekako tvori tudi tisto, čemur pravimo značaj posameznika. Za trenutek se še lahko ustavimo pri tej prvotni interpretaciji, ki je po eni strani rezultat strukturiranosti telesa v skladu z njegovo osebno zgodovino (že omenjena trajnejša gonska naravnost) in po drugi odvisna od trenutne hierarhije nagonov. Lahko bi rekli, da je prav tisti prvotni vtis, s katerim nagoni opremijo zaznavo, naše najbolj lastno; zoper to, kako bomo prvi hip razumeli nasmeh neznanca, ne moremo nič, obenem pa ga bo nekdo drug razumel povsem drugače. Hkrati pa velja, da se s tem lastnim običajno nikakor ne moremo identificirati; naj si še tako dopovedujemo, da to nima nobenega smisla, se nam bo morebiti zdelo, da se nam neznanec posmehuje. Gre torej za specifičen način, kako vsak trenutek reagiramo na dražljaje, v katerem pa se, paradokсно, nikakor ne moremo pre-

svoje projekte ali ne? Kot se zdi, smo na tej ravni bistveno svobodnejši, saj, nenazadnje, vtise imamo, pa če to hočemo ali ne, naknadna predelava pa je vsaj deloma odvisna od naše izbire. Toda tudi naša izbira je pravzaprav že bistveno določena s »prtijago« osebne zgodovine, ki jo vseskozi nosimo s sabo. Z drugimi besedami, ne le primarna, temveč tudi sekundarna interpretacija je – delo nagonov.

Nagoni in govorica

Ugotovitev, da nagonsko življenje seže v vse pore življenja in do njegovih najvišjih duhovnih izrazov, se pri Nietzscheju vleče kot rdeča nit. Nagoni so zanj povsem svojevrstne komponente individualnega življenja; kot vidimo, bi o njih težko rekli, da sovpadajo z biološkim razumevanjem nagona. Najprej, kot smo

videli, nagonska struktura nikakor ni tisto, kar bi bilo vrsti skupno, temveč je bistveno individualno, tvori neko neizogibno »lastno«, singularno posameznika. Poleg tega Nietzsche potrebuje še z neko na prvi pogled nenavadno ugotovitvijo: nagoni mislijo, pravzaprav »človek, kakor vsako živo bitje, misli kar naprej, a se tega ne zaveda« (Vesela znanost, 238). Za kaj gre? V kolikor nagoni pri vsakem živem bitju »mislijo«, se ob trku z objektom – objektom, ki je, pozor, najprej dražljaj, zaznava, trk telesa z zunanostjo in ne ta zunanost sama – dogajajo kot nek temeljni tekst. Telo vsakega živega bitja je potiskano z znaki zgodovine; znaki, ki morda nimajo nič opraviti z govorico, a so vendar znaki večje ali manjše moči, takih in drugačnih nako-pičenih ali usahljelih sil, ki skupaj tvorijo neke vrste »program«, ki določa način prisvajanja okolice. Program steče, ko se tuje sreča s telesom; tuje, ki je glede na program premočno ali prešibko, pričakovano ali nepričakovano in podobno. Nagoni pri tem »mislijo«, kje bi našli primeren objekt zase, torej objekt, ki bi se ga dalo porabiti za prisvojitve; in »mislijo« tudi v procesu prisvajanja, specifičnem pri vsakem posamezniku.

Trk gonske strukture in dražljaja tako tvorita nekako temeljno besedilo, katerega smisel je osvojitev (po možnosti čimvečjega) dela okolice (in ne, kot je menil Darwin, zgolj prilagajanje okolici). In vsa naša zavest je, kot doda Nietzsche, »bolj ali manj fantastičen komentar o nespoznanem, bržkone nespoznatnem, a občutenem tekstu« (Jutranja zarja, 95).

Še drugače, prvotni trk telesa s tujim, zunanostjo, si nagoni vselej že nekako predstavijo (nikoli nimamo zaznav v čisti, neposredovani obliki, pa tudi sam proces interpretacije nam je neznan, na razpolago imamo le njegov rezultat). To, kako si ga bodo predstavili, pa ni odvisno le od zunanjega, ampak tudi od stanja samih gonov; v vsakem primeru pa imamo vselej že opravka z reprezentacijo prvotnega trka, z interpretacijo, ki predstavlja izhodišče za nadaljnje interpretacije, a je sama v bistvu brez interpretanduma. »Prvotni trk« namreč ni nekakšna »stvar na sebi«, saj obstaja le kot reprezentiran. Ali bolje, med prvotnim trkom in prvo interpretacijo je nekakšna absolutna zareza, kakor med kaosom in prvo metaforo. Dražljaj vselej pride v zavest kot že interpretiran.

O tem, da se nagoni »obesijo« na telesno dogajanje in zaznavanje, da je torej objekt nagona najprej – lastno telo, denimo v sanjah, priča tale odstavek: »To izmišljanje (...) so interpretacije naših živčnih dražljajev med spanjem, zelo svobodne, zelo samovoljne interpretacije premikov krvi in drobovja ... Da se ta tekst (...) zelo različno komentira, da si pesnikujoči um včeraj

A Nietzscheju seveda ni neznana niti misel, da nek nagon zmago doseže prav s pomočjo interpretacije:

tisto, kar, denimo, povzamemo pod skupnim imenom »jeza«, je bilo morda pred tem zmes najrazličnejših afektov, od katerih so bili številni še brez imena; ko pa smo jim nadelali skupno ime, je pri tem tudi prevladal nagon, ki si ga pod tem imenom predstavljamo.

in danes predstavlja tako različne vzroke za iste živčne dražljaje, ima svoj vzrok v tem, da je ta um imel danes drugega prišepetovalca kot včeraj, – zadovoljiti, aktivirati, udejanjiti, osvežiti, sprostiti se je hotel nek drug nagon ...« (Jutranja zarja, 94-95). A ta »tekst« še ni govorica, ta korelat samozavedanja; do nje, kakor tudi do branja in zapisanega, ima Nietzsche močno ambivalenten odnos. Kot je razvidno iz zgornjega citata, po eni strani meni, da je prvotni tekst nagonov najprej občuten; in na več mestih (Vesela znanost, 187-188; H genealogiji morale, 201) se pritožuje, da so njegove misli postale neživljenjske in tuje, kakor hitro jih je prevedel v zapis (temeljno nasprotje pri tem ni med pisano in govorno besedo, temveč med govorico in neko prvotno intenziteto nagonov); toda po drugi strani na več mestih eksplicitno zapiše, da imamo lahko samo doživetja, za katera smo uspeli najti znan izraz, ki pa je v prvi vrsti jezikoven: »'Notranja izkušnja' nam vstopi v zavest šele potem, ko najdemo kakšno govorico, ki jo posameznik razume – se pravi prevod kakšnega stanja v njemu bolj znana stanja –: 'razumeti' pomeni samo naivno: moči izraziti kaj novega v govorici česa starega, znanega.« (Volja do moči, 280).

Obenem velja tudi, da so vsa naša doživetja povsem osebna, enkratna, dokler jih ne »zgrabi« splošnost medija govornice, ki, mimogrede, sodi k temeljni težnji zavesti po poenostavljanju. Zdi se torej, da Nietzsche niha med ugotovitvijo, da so vsi naši doživljaji zares mogoči šele, ko so tako ali drugače posredovani s strani skupnega, in željo, da bi dal, kot v Nietzsche et le cercle vicieux ugotavlja Pierre Klossowski, svoji misli drug naboj od konceptualnega. Pri tem ni vselej dosleden. Kot se zdi, sicer priznava možnost predjezikovnih doživetij (kot nekakšnega prvotnega »zvena« nagonov, ko se polastijo nekega dražljaja), a hkrati tudi velja, da so ta izkustva negotova, izmuzljiva in

V kolikor nagoni pri vsakem živem bitju »mislijo«, se ob trku z objektom dogajajo kot nek temeljni tekst. Telo vsakega živega bitja je potiskano z znaki zgodovine; znaki, ki morda nimajo nič opraviti z govorico, a so vendar znaki večje ali manjše moči, takih in drugačnih nakopičenih ali usahljih sil, ki skupaj tvorijo neke vrste »program«, ki določa način prisvajanja okolice.

močno nagnjena k temu, da jih vase povzame govorica.

Na vsak način pa velja, da govorica siromaši prvotno polnost, večbarvnost doživetij; tisto, kar smo, denimo, povzeli pod enotnim imenom nekega čustva ali motiva, je bilo prvotno sestavljeno iz številnih vrvečih, nestalnih vzgibov, ki jim ne poznamo imena in o katerih ni jasno, do kakšne mere so lahko ozaveščeni. Iz tega razloga, kot je znano, Nietzsche tudi prav nič ne zaupa domnevni enotnosti motivov v ozadju posameznega dejanja.

Kakšno vlogo ima torej govorica v procesu interpretacije? Zgoraj smo ugotovili, da med zaznavo in njeno interpretacijo obstaja razmik, v katerega se umesti nagonsko delo interpretacije, ki pa ga ni mogoče ozavestiti. Zavestno doživetje (in njegovo poimenovanje) je šele rezultat zmage enega od nagonov. Toda ali je to vse? Je torej govorica le naknadni dodatek zmagi nagona, njeno nujno, a ne bistveno povnanjenje, ki nima na sfero nagonskega nobenega vpliva več? Z drugimi besedami, stopi govorica na sceno šele, ko je procesa interpretacije že konec? Slednje do neke mere zagotovo drži, vsaj kar zadeva najzgodnejšo interpretacijo določenega dražljaja. Poimenovanje nekega dogodka je rezultat zmage nagona, in ne ta zmaga sama. Nenazadnje ne smemo pozabiti, da je interpretacija predvsem inkorporacija v sistem, torej zadovoljitev nagona. In govorica pri tem ni prvo orodje njegove zadovoljitve. Vidik govornice vselej najde svoj komplementarni moment v specifičnem načinu, kako smo nek dogodek doživeli – to izkustvo po Nietzscheju ni šele vnazajšnji učinek poimenovanja. Obenem pa seveda velja tudi, da se interpretativni proces tu ne konča in da dimenzija govornice prispeva svoje lastno poglavje k življenju nagonov. Pri tem obstaja neka specifična operacija znotraj govornice, ki ima po Nietzscheju poseben pomen; to je *podeljevanje imen*, ki je obenem tudi vnazajšnja osmislitev in podelitev vrednosti. Vzemimo za zgled sloviti primer iz dela *H genealogiji morale*: kako nastaneta ime in skupaj z njim vrednostna sodba? Odlična rasa se ozre po sebi in ne da bi se ji bilo treba primerjati z drugimi, si je všeč; tako izpostavi svoja značilna ravnanja, jih izvzame samoumevnosti in nereflektiranosti vsakdana ter

reče: »to je dobro« (*H genealogiji morale*, 217). Gre torej za nekakšno »točko prešitja«, ki neki praksi vnazaj podeli smisel in vrednost. Nedolgo zatem pa se dvignejo »sužnji«, ti, ki v ničemer ne morejo izhajati iz sebe, ki ničemu ne morejo podeliti imena, temveč lahko le re-agirajo, premeščajo in sprevačajo že podeljene vrednosti, in rečejo: pravzaprav niso dobri oni, temveč smo dobri mi, ki smo ponižni, šibki in sočutni (*H genealogiji morale*, 226–227). Na ta način ustvarijo neko drugo vrednoto in zameglijo prvotni pomen besede »dober«, ki bo od tu krenila na povsem novo zgodovinsko pot. Boj za interpretirajoče vtisnjenje pečata neki praksi tako postane bistvena zgodovinska oblika boja za premoč. Podoben boj je bilo, denimo, uveljavljajoče se krščanstvo, le da pri tem ni dalo starega imena novi praksi, temveč je, nasprotno, porabilo že obstoječe prakse, da jim je dalo novo ime; in ob antičnih asketskih praksah, ki so morebiti spominjale na krščanske, a so bile vendar zasnovane s povsem drugega mesta, je vzkliknilo: »Aha! Tudi tu torej že prakticirate krščansko odpoved posvetnemu!« Kakor hitro pa je bila omenjena praksa proglašena za »krščansko odpoved posvetnemu«, je seveda, četudi komaj opazno, postala neka povsem druga praksa.

Podeljevanje imen oziroma ustvarjanje vrednosti je tako posebna operacija znotraj procesa interpretacije (o katerem bi lahko rekli, da je vseskozi na delu); gre za enkratno dejanje, s katerim na novo osmislimo neko že znano početje. Natančneje rečeno, gre za platenje interpretacij oziroma za to, da se že uveljavljeni nagoni dalje interpretirajo med sabo. En in isti nagon je tako mogoče, denimo, označiti kot »dobro« previdnost ali »slabo« strahopetnost; in kdor ga uspe tako ožigosati, si je pridobil tudi delež oblasti; drugi morajo ponavljati za njim.

Tudi podeljevanje vrednosti tako ni nič drugega kot posebej spretna uveljavitev – nekega nagona, ki se je govornice poslužil kot svojega orodja. Podelitev novega imena, nove vrednosti je vselej tudi signal za to, da je na delu določen nagon.

Zgoraj smo sicer poudarili, da nagon za svojo uveljavitev ne potrebuje nujno dimenzije govornice, o čemer po Nietzscheju pričajo (četudi morda negotova in kratkotrajna) predjezikovna

izkustva, ki so vendarle tudi že rezultat procesa interpretacije. A Nietzscheju seveda ni neznana niti misel, da nek nagon zmago doseže prav z njeno pomočjo. V zvezi s tem si lahko pomagamo s prej omenjeno mnogoterostjo občutkov, ki jim vselej poiščemo najbližji jezikovni približek; tisto, kar, denimo, povzamemo pod skupnim imenom »jeza«, je bilo morda pred tem zmes najrazličnejših afektov, od katerih so bili številni še brez imena; ko pa smo jim nadeli skupno ime, je pri tem tudi prevladal nagon, ki si ga pod tem imenom predstavljamo. A četudi je govorica torej lahko orodje nagonov, drži, da gre za »nevarno« in nepredvidljivo orodje, ki gon do neke mere vselej tudi kanalizira, mu predpiše pot. (K pojmu jeze tako, denimo, sodijo tudi zaželeni in nezaželeni oblike njenega izražanja, in če se bo nagon uveljavil onkraj zaželenega, bo to tudi njegov konec, nadomestil pa ga bo drug, denimo slaba vest – in v pojmu slednje ni nikakršne omejitve glede izražanja in trajanja). Pri tem velja omeniti, da se pri Nietzscheju pojavi celo moment, ko se govorica »prebije« na raven nezavednega in nagonom predpisuje pot že na tej ravni. V *Onstran dobrega in zlega* – v nasprotju z vsem sicer povedanem o naknadnem »nasilju« govorice – tako zapiše, da je »utirjenost posameznih slovničnih funkcij navsezadnje okvir fizioloških vrednostnih sodb« (27), pri čemer za primer navede pojem subjekta; filozofi tistih območij, kjer je slovnični subjekt le šibko izražen, bodo tako imeli

drugačen pogled na svet od tistih, kjer se pogosto »operira« z njim ipd.

Če sklenemo: govorica, tako se zdi, do neke mere omeji nagon, vendar to obenem pomeni, da so se nagoni – privadili tudi govoriti, in kot taki skušajo imeti zadnjo besedo. Gre za dva močno prepletena vidika. Govorica je drugo nagonov in njihov dvoumni pripomoček obenem; sem in tja jih usmerja in brzda, a po drugi strani pri Nietzscheju ne nastopa kot povsem samostojna »mašinerija«, ki bi se razvijala po sebi lastnih pravilih. Kot vidimo, se sfera nagonov, ki ji gospodari nek nezaveden um, torej vleče vse od nezavednih procesov do zavestnega življenja organizma in najvišjih duhovnih funkcij. Toda četudi to po eni strani pomeni, da so tudi slednje bistveno vezane na telo, smo obenem že prej videli, da je telo samo nekako debilogizirano. Nietzsche, četudi se včasih morda zdi drugače, ni dualist in ne stavi na telo *nasproti* duhovnemu; prej bi lahko rekli, da je, vsaj pri človeku, vse življenjske procese mogoče opazovati z obeh vidikov, ki sta samo dve vrsti govoric za neko temeljno istovetnost. Tako – zaključimo – tudi filozofska misel ni preprosto posledica nekega stanja organizma, temveč gre za le za dva vidika tega enega in istega stanja. Filozofska misel je prav to stanje organizma samo, kar obenem tudi pomeni, da je organizem vseskozi »filozofski«, da je zanj bistveno funkcioniranje na način mišljenja. ●

ZADRUGA

je oblika organizacije dela, za katero je značilno skupno lastništvo in skupno odločanje zaposlenih, organiziranih v gospodarsko družbo.



PREMISLEK O NOVIH OBLIKAH DELA V JESENSKI ŠTEVILKI REVIJE RAZPOTJA.

PRISPEVKE POŠLJITE NA ELEKTRONSKI NASLOV urednistvo@razpotja.si DO 30. 9. 2014.