

Avtoriteta in genealogija subjektivnosti

Uvod

Kakšna človeška bitja smo postali? Zdi se, da se je to vprašanje vrnilo v ospredje družbene teorije v obliki številnih preiskovanj subjektivitete, jaza, telesa, želje in identitete. Ponovno načjenja temo, ki je bila v prvih desetletjih dvajsetega stoletja v ospredju sociološke in antropološke misli. Durkheim, Weber, Mauss, Elias in Simmel so se na različne načine posvečali odnosom med družbenimi ureditvami in sposobnostmi, moralnimi okvirji, kognitivno organizacijo in emocionalno ekonomijo človeka kot bitja z zgodovino in sociologijo. S tem, ko so se v teku 20. stoletja sociologija, psihologija in antropologija ločile in postale samostojne veje, je to vprašanje doživelo epistemološko in metodološko preobrazbo: izgubilo je svojo etično in politično moč. Dejstvo, da se je sedaj ponovno pojavilo, je torej samo po sebi zgodovinski fenomen. V sami srčiki ponovljenega vprašanja se nedvomno nahaja zgodovinska teza: v naši sodobni izkušnji je prišlo do nečesa z značajem dogodka in ta dogodek je povezan z osebami, v katere smo se razvili.

Ali te teze ne potrjujejo nekatere očitne spremembe v naši kulturi? Gre za precejšen strah, povezan z osebno identiteto, ki se izraža v načinih, na katere toliko naših sodobnikov živi projekt samouresničitve in neprestano "išče same sebe". V časopisih, na televiziji in v številnih knjigah in revijah lahko najdemo jezik življenjskega sloga, ki nakazuje, da se posamezniki in skupine ne

Prvi verziji tega poglavja sta bili predstavljeni 3. junija 1993 na Oddelku za sociologijo univerze Open University in decembra 1993 na seminarju o identiteti, modernosti in politiki na Šoli za azijske in afriške študije Univerze v Londonu. Rad bi se zahvalil vsem, ki so mi ponudili svoje mnenje. Še posebej se želim za nasvete in prispevek zahvaliti Thomasu Osbornu.

identificirajo ne več glede na svoj družbeni razred ali položaj, temveč glede na to, kako živijo: osebni videz, prtljago, imidž, glasbeni okus in podobno. Na nek način je politični diskurz vse bolj osnovan na vrednoti naraščanja osebne svobode in izbire in poziva vsakega posameznika in družino, da prevzame odgovornost in skrbi sama zase – za svoje zdravje (prehrabene navade, kajenje, alkohol), strasti (varen seks, uporaba kontracepcijskih sredstev), nadaljevanje vrste (splav, genetska tehnologija), socialno varstvo za prihodnost (osebno pokojninsko in zdravstveno zavarovanje) in varnost (protivlomne alarmne naprave, osebni varnostni sistemi). Obdaja nas množica “strokovnjakov” za jaz – zdravnikov, svetovalcev, terapevtov, avtorjev časopisnih podlistkov in televizijskih programov – ki nam ponujajo vodstvo pri ustvarjanju življenja, polnega osebnega zadovoljstva, užitka, izpolnjenosti in samouresničitve, pri nadzoru nad lastnimi strahovi in negotovosti in pri premagovanju udarcev usode. Ali nam to ne pove, da živimo izjemno obliko življenja, ki je blagoslovljeno oziroma prekleto, s poudarjanjem vrednote “subjektivnega”?

Mogoče je bil Jacob Burckhardt tisti, ki je leta 1860 prvi razširil v javnosti tezo, da je pohod zgodovine rodil novo vrsto posameznika. Medtem ko se je v srednjem veku človek “samega sebe zavedal kot člana rase, naroda, stranke, družine ali združenja – le v obliki neke splošne kategorije”, je v italijanski renesansi “postal duhovni *posameznik* in samega sebe kot takšnega tudi priznal” (1990, str. 98). Burckhardt je pozneje izgubil zaupanje v svojo lastno zgodbo o individualizmu, vendar pa so na podoben način svoje zgodovine pisali drugi. Družbeni teoretiki devetnajstega stoletja so tako uporabili podobo tradicije za definicijo posebnosti svoje lastne dobe. Marx, Weber, Durkheim in številni drugi so razvili številne različice teze, da je “posameznik” oziroma “individualizem” moderen pojav, ki ga je moč tako povzdigovati kot zaničevati ter razložiti na številne načine, obenem pa tudi sociološki pojav – posledica vpliva sprememb družbene organizacije kolektivnega življenja na človeška bitja.

S svojimi diagnozami našega sedanjega stanja so se sodobni sociologi in družbeni zgodovinarji odločili napisati postmoderni drugi del, v katerem je vse večje število vprašanj o jazu razumljeno kot posledica, na mikroravni procesa “detradicionalizacije”, s katerim se je začela doba poznega modernizma, postmodernizma in rizične družbe. Vendar pa je po mojem mnenju naš “sedanji problem subjekta” nemogoče uporabno razumeti, če zgolj dodamo novo poglavje zgodovinski basni, ki so jo misleci v devetnajstem stoletju uporabili za določitev posebnosti svoje dobe. Načini, na katere človeška bitja razumejo same sebe in vplivajo nase in na druge, ne spadajo v takšno linearno zgodbo ter prav tako niso posledica “temeljitejših”

sprememb kje drugje – v pogojih za proizvodnjo, v družinskih oblikah ali v “kulturi”. Subjektivnost ima svojo lastno zgodovino in ta zgodovina je bolj heterogena, bolj praktična in bolj tehnična, kot je v teh zgodbah.

V tem poglavju trdim, da se mora kritična zgodovina “jaza” osredotočiti neposredno na prakse, v katerih so se v našem času in v preteklosti človeška bitja *oblikovala kot subjekti*: predpostavke o človeških bitjih, ki so jih podprle, jeziki, tehnike, postopki in oblike presojanja, s pomočjo katerih so človeška bitja pričela razumevati sama sebe in delovati nase kot na “jaz” določene vrste. S takšno študijo ne bi poskušali napisati zgodovine človeške psihologije; obravnavala bi tiste heterogene avtoritete, ki so v različnih obdobjih in na različnih mestih problematizirale človekovo vedenje in razvile bolj ali manj premišljene programe in tehnike za njegovo oblikovanje in preoblikovanje – avtoritete, ki so tako raznovrstne, kot so raznovrstni voditelji verskih sekt, lastniki popravnih ustanov in norišnic, sanitarni reformatorji, filozofi, politiki, ekonomisti in sociologi. Preučila bi oblike znanja in sistemov resnice, ki so podprli te programe, ter intelektualne in praktične tehnike, ki so bile izumljene in pripravljene za uporabo – od posta do prilagajanja vedenja. Obravnavala bi prakse, ki so jih ti programi rodili, problematizirali ali poskušali oblikovati – prakse kazenskega in civilnega prava, šolanja, proizvodnje, gospodinjstva, verske vzgoje, rekreacije in tako naprej. Upoštevala bi načine, na katere je ta razvoj človeškim bitjem prinesel različna sredstva za opisovanje, presojanje, usmerjanje svojega lastnega vedenja v vlogi subjekta, jaza, državljana, posameznika, generala, ljubimca, učitelja, delavca, žene, moža, kurtizane ali bitja kakšne druge vrste. Tako bi bila to študija povezav med resnicami, zaradi katerih je človek zamisljiv – med vrednotami, ki so pripisane podobam, slovarjem, razlagam itd. – ter tehnikami, instrumenti in aparati, ki predpostavljajo, da je človek bitje določene vrste, in nanj temu ustrezno delujejo.

V tej zvezi je še posebej pomembno pisanje Michela Foucaulta. Njegove študije opisujejo različne vidike načinov, na katere so se človeška bitja v naši kulturi pretvorila v subjekte. Obstajala so diskurzivna polja, znotraj katerih je človeško bitje postalo subjekt znanja, režimov razlag, klasifikacij in interpretacij, ki jim vladajo norme resnice. Nadalje, obstajali so aparati, znotraj katerih je človeško bitje postalo subjekt uravnavanja, praks, ki so poskušale upravljati vedenje posameznikov, jih usmerjati k različnim ciljem in njihovo vedenje oblikovati znotraj različnih režimov nadvlade, prisile, prepričevanja, podkupovanja in zapeljevanja – v zaporih, šolah, sanatorijih, ubožnicah, tovarnah, družinah in drugih mestih discipliniranja. In obstajale so tehnologije, ki so človeška bitja naredile za subjekte raznih “tehnika jaza”, tehnologij, povezanih z

načini pristopa k praktični organizaciji posameznikovega vedenja v vsakodnevem življenju, glede na to, kakšen naj bi posameznik bil in kako naj bi živel.

Foucaulteva raba izraza "etika" v zvezi z zadnjim sklopom vprašanj naj bi preusmerila pozornost od morale kot sklopa idealov k bolj praktičnim ciljem, sodbam in pravilom vedenja, s pomočjo katerih se posamezniki izražajo o svojem lastnem vsakodnevem vedenju (Minson, 1993, ponuja odlično razpravo o tem pristopu k etiki). Svoje poizvedovanje je usmeril k praktičnim besedilom, ki so ponujala pravila, mnenja in nasvete o tem, kako se je potrebno obnašati; besedila, ki so bila zamišljena kot funkcionalna sredstva, ki naj bi posameznikom omogočila, da vprašajo o svojem vsakdanjem vedenju in jim služila kot vodič za vsakdanje življenje. To je bila domena "vprašanja" o jazu: določeni načini za skrbi o sebi, obremenjenost s samim sabo, bojzani o samem sebi, ki so recipročno povezane s širitvijo določenih praks "skrbi" zase, negovanja samega sebe, previdnosti glede samega sebe, podreditve samega sebe tehnikam sočustvovanja in pozornosti.

Foucault je svoje študije začel z namenom, da bi razbil načine, na katere se je sodobni človek pričel doživljati kot subjekt "spolnosti" z obveznostjo, da se obnaša v skladu z nekakšno hermenevntiko jaza, kjer je zahteva po poznavanju samega sebe razumljena kot dolžnost raziskovanja in odkrivanja resnice o samem sebi v obliki lastnih želja. Po njegovem mnenju naj bi njegove raziskave grške, rimske in zgodnje krščanske etike tvorile del genealogije umetnosti obstoja. Delo o tehnikah jaza bi, z ovinkom k antiki, postavilo pod vprašaj neizogibnost povezav med resnico, željo in zatopljenostjo vase, ki so značilne za naše lastne načine biti človek. Ta režim jaza bi utemeljilo z vključevanjem določenih oblik duhovne prakse najprej "v potrjevanje duhovniške moči v zgodnjem krščanstvu in pozneje v izobraževalne, zdravstvene in psihološke vrste prakse" (Foucault, 1986a, str. 11).

Izraz *etika* je lahko zavajajoč, če pod etično razumemo tiste prakse, ki odnos do sebe nasilno uvajajo preko delitev na resnico in neresnico, dovoljeno in prepovedano, zaželeno in nezaželeno. Na primer, zgodovinarji in antropologi so raziskali načine, na katere se je intelekt preoblikoval z uvedbo tehnike branja, pisanja in računanja. Drugi so pričeli pisati zgodovino tehnik, s katerimi se je telo oblikovalo z vključevanjem tehnik vedenja, oblačenja in izražanja čustev (Elias, 1978; Bourdieu, 1979). Foucault pa je proučeval probleme, prakse, tehnike in oblike znanja, ki so poskušale povečati in nadzorovati sposobnosti človeka, posameznikov in skupin s pomočjo normalizacije in nadzora ter podobnih načinov in s pomočjo uvedbe odnosa do jaza v obliki norm in discipline. Tehnike intelekta, razkazovanja in telesa so pogosto ukazane, uporabljene in pripravljene kot pomoč

programom moralnega oblikovanja in preoblikovanja človeka ali kot sredstvo moralnega razkazovanja. Na primer, nekateri od evropskih estetikov devetnajstega stoletja so plavanje – skupaj z oceno določenega odnosa do tega, kar je naravno – razumeli kot del oblikovanja in razkazovanja določenih romantičnih oseb.

Izredna pozornost, ki so jo urjenju telesnih sposobnosti namenjali v šolah devetnajstega stoletja – na primer glede pisave in drža telesa – je bila del prizadevanj, da bi oblikovali sposobnosti, ki bi bile obenem uporabne in ki bi vsebovale nekakšen kultiviran odnos do samega sebe. V Združenih državah Amerike so republikanski učitelji spodbujali vcepljanje numerične pismenosti, ker so verjeli, da lahko nekatere numerične sposobnosti – še posebej sposobnost računanja z decimalnimi števili – oblikujejo zdrav odnos do služenja in trošenja denarja, in s tem do trgovine, političnega udejstvovanja in življenja na sploh. Genealogija subjektifikacije mora torej biti osnovana na teh številnih presečiščih med programi vladanja drugim in praktičnimi sredstvi, ki so bila človeškemu bitjem dana za razumevanje samih sebe in delovanje nase.

To pa ne zadeva zgodovine “idej” o sebi ali kulturnih pomenov, ki jih dajemo osebnosti ali identiteti. Seveda je mogoče napisati zgodovino različnih pojmovanj človeka v kozmologiji, filozofiji, estetiki, književnosti, znanosti in tako naprej. Vendar pa bi bilo nespametno, če bi na osnovi teh dokazov prehitro sklepali o organizaciji in predpostavkah mondenih vsakodnevnih praks, ki na določenih mestih poskušajo oblikovati človekovo vedenje. Saj imajo te prakse prav tako svojo lastno zgodovino. Človekovo mesto ni v homogeni domeni predstavitve osebnosti, ki vključuje vse prakse in tehnike, prav tako pa z vstopom v sistem pomenov ne prevzame določenega pogleda na samega sebe. Veliko avtorjev je s pomočjo zgodovine filozofije že poskušalo napisati zgodovino sodobnih oblik samo-razumevanja (npr. Taylor, 1989). Vendar pa filozofija v genealogiji subjektivnosti ne uživa nobenega privilegija. Filozofske doktrine ne kažejo na določen “duh dobe”, ne podpirajo dogodkov v drugih domenah in praksah in se ne širijo v družbi, ker bi vsebovale ideje, ki bi se v določenem zgodovinskem trenutku zdele privlačne. Z vidika analize obvladovanja obnašanja so filozofske refleksije o človeški naravi zanimive toliko, kolikor so bolj kontekstualne, praktične ali tehnične, kot se zdi na prvi pogled.

James Tully (1993) je v rubriki “vladanje nad vedenjem” pokazal, da filozofska in moralna razmišljanja o osebi in človekovem obnašanju, kot jih je predstavil John Locke, ne vzniknejo v breztelesnem prostoru meditacije, temveč jih prikličejo določeni zelo specifični problemi, kot na primer tisti, povezani z obvladovanjem delavskega razreda; vprašanja civilnih in verskih konfliktov, skrb za ravnotežje moči in načine zaščite ter

¹ Mesto filozofskih razmišljanj v genealogiji subjektifikacije se seveda spreminja. Jeffrey Minson, na primer, govori o pomenu Kantove etike v zvezi s tako različnimi temami, kot je osnutek avstrijskega civilnega zakonika in vsebina francoskih priročnikov za otroško pedagogiko s konca devetnajstega stoletja (1993).

² Medtem ko nekateri predlagajo materialnost telesa kot vedno spreminjajočo se podlago, na katero se zapisujejo diskurzi in tehnike (glej npr. Butler, 1990; Grosz, 1993; Probyn, 1993), telesnost človeškega bitja ne definira prostora, v katerem so si ljudje zgradili svojo ontologijo. Pojem človeka kot v temelju utelešenega je sam del določenega sloga razmišljanja in delovanja na človeško bitje.

poglabljanje poslovnih odnosov v meddržavni konkurenci. Tully tudi trdi, da je Locke poskušal ta razmišljanja *preliti* v določene prakse vladanja nad človekom: v "Božje-previdnostni aparat" Cerkev in zakona, v "humanistični aparat" izobraževanja elite, v aparat obvladovanja revnih s pomočjo Kraljeve mornarice, popravnih ustanov, prisilne vajenske dobe itd. Vendar pa velika besedila filozofskega kanona nimajo nobene prednosti pri proučevanju vladanja nad vedenjem. Čeprav so se filozofi v preteklosti ukvarjali z vprašanji vladanja, naše novo razumevanje nas samih izvira iz bolj mondenega sveta, iz vsakodnevnih filozofij tistih, ki so poskušali vladati norcem, kriminalcem, bolnikom, nepokornim otrokom, histeričnim ženskam, parom brez otrok, upornemu delovišču ali nevarnemu mestu. Primerna besedila niso tista, za katere velja konvencionalno mnenje, da jim gre "osrednje mesto" v naši intelektualni dediščini, temveč tista, ki jim je dodeljeno marginalno mesto: sanjske bukve, frenološki priročniki, zdravstveni pamfleti o vzgoji otrok, načrti in programi sanitarnih reformatorjev ali predlogi za novo vrsto zaporov oziroma norišnic.¹ Tako kot druge reprezentacije človeka je filozofija za genealogijo obnašanja ustrezna le toliko, kolikor je tehnična in povezana z oblastmi in tehnikami oblikovanja življenja v raznih okoljih in v raznih praksah.

Prav tako osrednje vloge pri proučevanju genealogije subjektifikacije ne gre pripisati "jazu". "Jaz" ne tvori splošnega substrata ali predmeta praks "biti človek", temveč predstavlja določen slog ali odnos, ki ga je človeško bitje primorano vzpostaviti do samega sebe in ki genealoško povezuje določene prakse Grka, Rimljana in kristjana s praksami našega časa. Ta previdnost glede jaza ni povezana "le" z besedami. Kakršen koli način opisovanja nas samih in drugih – v smislu oseb, jazov, posameznikov, značajev, teles določenega spola, ... – je *rezultat* proučevanih procesov. Če bi o teh procesih govorili kot o "sestavnih delih jaza", bi to pomenilo, da je jaz "seštevek" teh odnosov – to pa bi bilo izredno dvomljivo.² Zato analiza, ki jo zagovarjam, ne skuša oblikovati *teorije* ali graditi na *teoriji* jaza v psihološki ali telesni preobleki. Namesto tega po vzoru Foucaultovih razmišljanj o "odnosu do jaza" skuša identificirati in analizirati tipe intelektualnega in praktičnega dela, ki ga je človek usmeril k sebi in k drugim pripadnikom svoje vrste (Deleuze, 1988, str. 94ss). "Jaz" ni nekaj, kar oblikuje zgodovina, temveč je določena zgodovinska raven projekcije določenih projektov in programov, ki naj bi človeka obvladovali tako, da ga pripravijo do tega, da na določen način razmišlja o svojem obnašanju in s pomočjo določenih tehnik vpliva nase.

Človeško bitje je s tega zornega kota manj kot entiteta, celo manj kot entiteta z zgodovino, temveč je prizorišče številnih praks in prizadevanj. Njegova notranjost ni psihološki sistem, temveč

prekinjena površina, množica prostorov, votlin, odnosov, delitev, osnovanih na neke vrste zunanosti, ki se zliva navznoter. To, kar se zliva navznoter, pa je sestavljeno iz vsega, kar lahko v določenem trenutku in prostoru pridobi status *avtoritete*: odredbe, nasveti, pomeni, tehnike, majhne miselne in čustvene navade, ki ne tvorijo sfere notranjosti, temveč celo vrsto rutin biti človek. Človek je bitje takšne vrste, ki ima *zgodovinsko* ontologijo; njegova zgodovina zahteva proučevanje heterogenega in lokaliziranega intelektualca in praktične tehnike, ki tvorijo nekakšna "orodja", s pomočjo katerih se bitje oblikuje. Le-te pa se ne oblikujejo v nekakšnem abstraktnem miselnem prostoru, temveč vedno zgolj v povezavi z določenimi praksami: prostori in mesti, aparati, odnosi in rutinami, ki človeka vežejo na kompleksne sestavljanke vida, dejanja in presojanja: le-te se lahko nanašajo na domačo eksistenco, spolne odnose, delo, obnašanje v javnosti ali potrošnja. Zgodovina našega odnosa do nas samih ne sme biti osnovana na idejah, temveč na *tehnologijah*: na intelektualnih in praktičnih orodjih in napravah, ki so človeškimi bitjem vsiljeni za oblikovanje in vodenje njihovih načinov "biti človek".

Genealogiji subjektivnosti lahko sledimo po številnih poteh.³ Prvič, *problematizacija*: kje, v povezavi s kakšnimi pogoji in s pomočjo kakšnih podob ali razumevanj človeških bitij postanejo določeni vidiki predmet zaskrbljenosti, nadzora, oblikovanja ali preoblikovanja: volja, značaj, želja, nezavedno, jaz? Drugič, *tehnike*: kakšnih sredstev se lahko poslužujemo za vladanje nad človeškimi bitjem: vlaganje vrednot in energije v postopke usposabljanja, oblikovanja, prilagajanja, obvladovanja, spremljanja določenih vidikov posameznika – njegove telesne oblike, govora, drža, olike, strasti – z namenom, da jih izboljšamo; da se izboljšamo? Askeza in disciplina na primer sta dva od številnih načinov delovanja na človeško bitje. Tretjič, *ekspertiza*: kakšno avtoriteto so si prisvojili tisti, ki so si pridobili moč, da govorijo resnico o ljudeh, da ponujajo resnične odgovore na vprašanje, kako naj posameznik živi, kam naj posameznik usmeri in kako naj preoblikuje svoje življenje? Četrtič, kaj so cilji vsega tega dela na človeku, kakšno *obliko subjekta* želijo izdelati: kaj so podobe ali modeli idealnih posameznikov, ki jih zagovarjajo te prakse – moder, odgovoren, krotek, solidaren, neodvisen, podjeten, aktiven državljani ali kaj drugega? In nenazadnje, kaj so cilji teh praks, kakšne strategije skrivajo? Na kakšen način so posameznikove sposobnosti povezane s poskusi ustvariti določeno vrsto družine, delovne sile, populacije ali družbe? Kako je vladanje nad obnašanjem povezano z oblikovanjem in širjenjem omejitev političnega aparata ter ločevanjem le-tega od drugih področij, na primer osebnega življenja ali "javnega mnenja"?

³ Ta vprašanja so široko povzeta iz Foucaultevih razmišljanj o tej temi. Kot je nedavno zapisal Mitchell Dean (Dean, 1994), je Foucault predlagal razlikovanje med "ontologijo" (čemu naj vladamo: užitku, telesu, želji), "estetiko" (kako naj vladamo, s pomočjo katerih tehnik: molitvi, spovedi, pisanju dnevnika), "deontologijo" (način pokoritve, naš odnos do teh pravil in norm in razlogi za ta odnos: živeti plemenito in lepo življenje, pokoritev božjim zapovedim, postati samouresničitev) in "teleologijo" (cilj teh praks v smislu ustvarjenja določenega načina obstoja: samoobvladovanje s pomočjo zmernosti, odrešenje s pomočjo samoodpovedovanja, emancipacija) (prim. Foucault, 1985; 1986; in 1986b).

Sociološka zgodovina individualnosti?

Kakšne vire ponujajo sociološki pristopi zgodovini jaza za takšno raziskavo? Sociološka "zgodba" o tem, kako si je človeško bitje pridobilo individualnost, ki je bila že neštetokrat ponovljena v pojmu "detradicionalizacije", je zgodba, v kateri "posameznik" ali "individualizacija" nastopata tako kot značilno "moderen" del posledic razsvetljenstva, proizvod italijanske renesanse 15. stoletja kot tudi prehoda v tržno in blagovno proizvodnjo od 16. do 18. stoletja. Tako nekako gre. Spremembe, povezane z moderno dobo, so uničile fiksne družbene in kulturne oblike skupnosti in sorodstva, ki so od zunaj tvorile identiteto subjektov, posamezniku odredile stabilen statusni položaj v transcendentni in neizprosni kozmologiji v določenem – čeprav imaginarnem – prostoru in času. Te osebe niso bili posamezniki v modernem smislu besede; njihova osebnost je bila osnovana na kolektivnem pomenu identitete, njihova volja je bila usmerjena v skladu s tradicionalnim in nedotakljivim moralnim redom, njihova zavest ni bila zavest enkratnega posameznika temveč osebe z določeno usodo. Z moderno dobo, s preselitvijo s podeželja v mesto, s prehodom od stabilnosti in fiksiranosti k spremembi in fluidnosti, od fevdalizma in kmetijstva h kapitalizmu, blagovni proizvodnji in trženju delovne sile, je oseba dobila novo obliko: postala je enkratna, zavesten, odgovoren, atomiziran, diskreten, vezan, koherenten, izbirajoč, dejaven posameznik, opremljen z osebno zavestjo in osebno vestjo. Ta oseba je obenem subjekt svobode – z drugimi besedami, usojeno mu je, da izbira in oblikuje svoje življenje z vsakodnevnimi odločitvami glede svojega vedenja – in odgovornosti – se pravi, lokusa izvrševanja moralnih, duhovnih in komercialnih obveznosti, povezanih z vedenjem.

V sedanjem času pa se zdi, da nič manj temeljna transformacija družbenih odnosov povzroča še eno enkratno transformacijo človeka. Te transformacije je moč razumeti kot vrh procesov, ki že so v moderni dobi – v delih Anthonyja Giddensa, ki govori o "pozni moderni dobi", ali Ulricha Becka, ki govori o "refleksivni moderni dobi", ali pa jih razumemo kot osnovno mutacijo družbenih odnosov, ki jo drugi opisujejo z besediščem postmoderne dobe (Giddens, 1991; Beck, 1992; Lash in Friedman, 1992). Kljub tem razlikam pa so si opisane teme podobne. "Globalizacija" naj bi odpravila še zadnje ostanke stabilnosti, ki jih zagotavljajo lokalno okolje, skupnost in tradicija, ter tako zmotila časovne in prostorske referenčne točke. Zdi se, da je bila negotovost še zaostrena s povečanjem tveganja na osebni, kolektivni in planetarni ravni, kar od vsake sedanje odločitve glede obnašanja zahteva upoštevanje bodočih posledic. V pogojih zloma stabilnosti družbenih razredov in vzorcev delovne sile, pravil udomačene nuklearne družine, vlog in delitev moškega in ženske – tistih standardnih oblik življenja, ki jih je

zagovarjal modernizacijski proces 19. stoletja, je vsa negibljiva tradicija skupaj z uveljavljenimi navadami postavljena pod vprašaj tako kot nikoli prej.

To novo naraščanje možnih oblik življenja pospešujejo podobe življenjskega sloga, ki jih objavljajo mediji javnega obveščanja, in je vraščena v nenehni spirali odredb o načinu potrošnje, ki naj bi oblikoval določeno vrsto ljudi. V tem novem babilonskem stolpu, kjer množica glasov zahteva oblast, je vsak posameznik vprašljiv in dvomljiv: nihče ne more ustvariti svoje hegemonije. Tako se zdi, da so posamezniki prvič osvobojeni spon, ki so v preteklosti določale način življenja: od njih se zahteva, da si izberejo način življenja v pogojih maksimalne negotovosti.

V teh novih pogojih naj bi bile same oblike identitete, ki jih narekuje moderna doba, destabilizirane in transformirane. Identitete ne doživljamo več kot naravnega, koherentnega in nespremenljivega atributa posameznika, temveč kot negotov in razdrobljen rezultat osebnih odločitev in načrtov. Biografija in identiteta postaneta samorefleksivni, nekaj, kar je potrebno zgraditi, oblikovati, rezultat izbire – obleke, poroke, odnosov, prehrane – pri čemer je sam posameznik samozavedno središče dejanja. Sodobno naraščanje števila projektov identitete in politike identitete je moč pojasniti: simultano prisegata na poudarjanje identitete in njenega temeljnega problematičnega značaja. Popularizacija terapije in svetovanja prav tako izvira v družbenih in kulturnih spremembah: posamezniki se zatekajo k terapiji in svetovanju po strokovno pomoč kot sredstvo za načrtovanje osebnega življenja – strokovni sistemi, ki utrjujejo in ne vdirajo, zahtevajo, da je življenje osebna zgodba samo-odločanja.

Zgodovinarji pogosto menijo, da družbeni in kulturni odnosi vsake dobe prinesejo določeno obliko osebnosti tudi takrat, ko dokazi, o katerih razpravljajo, kažejo na nekaj drugega. Vzemimo na primer odlično delo v petih zvezkih *History of Private Life* (Zgodovina zasebnega življenja), ki sta ga začela urednika Philippe Aries in George Duby (Veyne, 1987; Duby, 1988; Chartier, 1989; Perrot, 1990; Prost in Vincent, 1991). Ti zvezki so po besedah enega izmed soavtorjev nastali kot protiutež "heroičnim zgodovinom posameznika in individualizma, ki so tako pri srcu tradicionalnim zgodovinarjem" (Ranum, 1989, str. 207) – Orest Ranum s tem nedvomno misli na Buckhardta in njegove naslednike. Menim, da so te študije pomembne, ker prinašajo dokaze o izredni heterogenosti praks, prostorov, potez, ekzemplarnih podob in predstavitev oseb, in o načinih, kako je potrebno le-te portretirati in jih poučiti o oblikah vedenja, ritualih in tehnikah. Za razliko od velikih filozofskih zgodovin osebe ali jaza ne opisujejo zgodovinskega trenutka, v katerem se je "posameznik" rodil v zahodni kulturi. Namesto tega kažejo, da je od poganskega Rima do Bizanca ter pozneje bilo človekovo vedenje s pomočjo cele

vrste praks, od domače arhitekture do zakonske morale in spolnega odrekanja, na številne različne načine do najmanjših podrobnosti opazovano, opisano, ocenjeno, kodificirano in naučeno.

Ta družbena zgodovina "notranjosti" razkriva, da je sam odnos do samega sebe v obliki notranjega prostora – zasebnega, enkratnega, omejenega – stvar razvoja posebnih tehnik na določenih mestih. Raznolikosti oblik življenja v različnih zgodovinskih trenutkih prav gotovo ni moč povzeti v eni sami obliki subjekta, ki obstaja v eni sami kulturni konfiguraciji. Ne samo, da postanemo zavestni heterogenosti oblik osebe, kot jo poznamo iz različnih praks – mestni prebivalec, podeželski vaščan, delavski revež, premožni lastnik kapitala – temveč lahko prav tako vidimo raznolikost pravil obnašanja, ki vsakega človeka vodijo na različnih področjih mišljenja in delovanja, erotičnem, duhovnem, ekonomskem, estetskem, domačem itd.

Če že potrebujemo dokaze, te študije kažejo, da naši sedanji načini razumevanja in vzpostavljanja odnosa do samega sebe ne pomenijo vrhunca enotne zgodovine resničnega časa – ene same linearne kronike, ki se kljub napredovanju in zaostankom giblje od fiksiranosti k negotovosti, od navade k reflektivnosti, prek vseh domen obstoja in izkušnje. Čas si moramo predstavljati na načine, ki so številnejši od tistih predstavljivih v časovnosti tradicije in detradicionalizacije. Namesto da *narativiziramo* načine biti človek, moramo mogoče *poprostoriti* bitje. Takšno poprostorjenje bi naredilo bitje razumljivo v smislu lokalizacije repertoarjev navad, rutin in podob samorazumevanja in samokultivacije znotraj določenih domen mišljenja, delovanja in vrednot – knjižnic in študijskih sob, spalnic in kopalšč, trgov in veleblagovnic, dnevnih sob in kavarn. Kot nasprotje navidezne enkratnosti in linearnosti časa ter osebe znotraj časa lahko vzamemo mnogoštevilčnost prostorov, ravni in praks, izmed katerih vsak aktivira repertoarje obnašanja, ki jih ne obkrožajo meje človeške kože: notranjščine, ki so vedno tudi zunanjščine, mreže napetosti v prostoru, ki človeška bitja usposablja tako, da jih povezujejo s slovarji, orodji in pripomočki.

Ariesovo delo in delo njegovih kolegov izpostavlja skopost socioloških zgodovin jaza, saj razmnoži in poprostore zgodovine odnosov, ki jih je človek vzpostavil do samega sebe. Vendar pa si s sociološkimi zgodovinami še vedno deli nekaj problematičnega. Nedvomno je mamljivo za zgodovinarja človeškega subjekta, da bi v obliki pisanja, slikanja, jezika, oblačenja, arhitekturne ureditve ali česa podobnega v določenem trenutku odkril materializacijo določene zavesti "jaza".

Medtem ko se zgodovinarji zasebnega življenja ponavadi dovolj zavedajo kompleksnosti praks obnašanja, da se lahko izognejo trditvi, da "določen tip osebnosti" oblikuje vsaka zgodovinska konfiguracija, so sociološki zgodovinarji manj

izbirčni. Njihove interpretativne sheme obravnavajo kulturne artefakte kot kazalce, izraze ali izvore notranjskosti. Tako strpajo različne prakse, ki so organizirane z različnimi nameni ali s pomočjo različnih pravil, ki se nanašajo na razne cilje, v izraze "subjektivnosti" članov neke kulture. Vendar pa se na primer podobe osebe v književnosti, slikarstvu, televizijskih programih, filmih, filozofiji in estetiki ravna po svojih lastnih pravilih in imajo lastno zgodovino. Poskusi "razbiranja" subjektivnosti iz takšnih dokazov vsebujejo zapeljivo, vendar naivno hermenevtiko. Poskusi iskanja smisla preteklosti na psihološki način neizogibno preslikavajo sodobno samorazumevanje nazaj na zgodovinske sledi. Samo morebitna kontinuiteta človeka kot subjekta kulturne zgodovine, kot subjekta z osmisljujočimi sposobnostmi lahko tem poskusom interpretacije zagotovi transhistorični *a priori*. Kakršen koli je že poudarek na zgodovini "družbene reprezentacije", pa iz te zgodovine ne smemo povzemati zgodbe o "transformaciji identitete" čez celo družbo, kaj šele čez celo dobo.

Nadalje velja vztrajati pri tem, da spremembe v družbeni ureditvi avtomatično ne transformirajo narave in oblike "biti človek" s pomočjo neke "izkušnje", ki jo povzročijo. Nespametno bi bilo povzemati subjektivitete iz značilnosti družbenega življenja, kot so posledice mestnega življenja, nove oblike komunikacije, spremembe v domačem in zakonskem življenju, trgovinskih odnosih, organizaciji delavske sile, geografski mobilnosti, starosti ob sklepanju zakonskih zvez in smrti, itd. Zgodovine subjektifikacije ne moremo oblikovati tako, da jo izvedemo iz kakšnega drugega glavnega področja resničnosti, niti je ne moremo odkriti z interpretacijo drugih kulturnih ali družbenih oblik. Takšna naloga zahteva raziskavo posebnih besednjakov, tehnik in avtoritet, ki vladajo posameznikovemu odnosu do samega sebe: ki oblikujejo načine, na katere človeška bitja razumejo sama sebe in so razumljena od drugih, vrsto osebe, za katero se imajo ali pa za katero jih imajo v različnih praksah, ki jim vladajo. Le-te *povzročajo izkušnjo*, izkušnja ne *povzroča* njih. Zato si moramo zastaviti drugačna vprašanja. Do kakšne mere avtoritativni diskurzi – politični, verski, gospodarski, estetski, erotični... – poudarjajo enkratno osebo kot ključno vrednoto v primerjavi s skupino, čredo, družbo, ljudsko maso, državo? Do kakšne mere se oblike avtoritete v različnih okoljih in v povezavi z različnimi sloji in sektorji – moški in ženske, mladi in stari, sužnji in svobodni – posvečajo posameznikovim značilnostim in posebnostim, notranjskosti in osebnosti in ne kraju rojstva, družinskim podatkom, statusu in podobnim? Kateri jeziki naredijo človeška bitja razumljiva samim sebi: nesmrtni duh in meso iz ilovice, podedovana sestava in oblika značaja, prirojene značilnosti in socializirana osebnost, nemirna podzavest in

ekonomija projekcij in identifikacij? Do kakšne mere in na kakšne načine so osebe razumljene in upravljane, od njih samih in drugih, glede na vrednote, pripisane notranjemu jazu?

Vendar, ali niso ta vprašanja zanimiva prav *zato*, ker delujejo psihološko in oblikujejo različne vrste ljudi? Norbert Elias (1978) je bil najvidnejši sociolog, ki je poskušal poenotiti in pojasniti zgodovine pravil obnašanja znotraj psihologije. Njegova *History of Manners* (Zgodovina olike) ponuja zadostne dokaze o fragmentaciji zgodovine jaza v vrsto problemov nadzora nad vedenjem v različnih praksah, za različne sektorje družbe in glede na različne modele, podobe in vzorne oblike obstoja – dvorno plemstvo, podeželska gospoda, mladi fantje in dekleta premožnejših slojev, vitezi – in zapletene procese, s katerimi so cerkvene in druge oblasti poskušale te ideje širiti in jih umestiti v odnose, ki naj bi jih vsaka oseba imela sama s sabo.

Elias ni bil edini, ki je poskušal svoje dokaze razumeti v obliki poenotene psihološke narative, torej v obliki nasilnega omejevanja izražanja nagonov in njihovo ponotranjanje v superego s pomočjo socializacije. Zdi se, da se ta odločenost za poenotenje s pomočjo psihologije drži celo najbolj prefinjenih socioloških zgodovinarjev osebe. Paradoks vseh interpretacij pa je, da morajo tudi te graditi na določeni “teoriji jaza”. Tako gradijo na misli – ki se je oblikovala samo v Evropi 19. stoletja – da je za človeška bitja značilno nekaj podobnega psihološki “osebnosti”, notranje področje, kjer se vplivi kulture zapisujejo, organizirajo in oblikujejo v določen razpoznaven značaj. Na to krožnost ne opozarjam zgolj zaradi debate. V tem času so namreč izumili načine razumevanja in prakticiranja našega obstoja kot človeških bitij – v obliki enotnosti subjekta, zasidranega v sklopu psiholoških procesov; osnovne notranjskosti subjektivnosti, ki je starejša od svojega izraza v misli, obnašanju, čustvu in dejanju; odnosov do znanja in ekspertize, ki jo to prinaša – točno *to* moramo razjasniti, če želimo razumeti režime, ki nam danes vladajo.

Za naš čas je značilno, da se, ko poskušamo razumeti, kdo smo in kaj naj naredimo, sklicujemo na epistemologijo, da poskušamo razjasniti lastne izkušnje in možnosti tako, da se obračamo k znanju duše. Vendar pa se sama kritična zgodovina subjektivnosti ne more zanašati na takšno resnico. Nasprotno, cilj kritične zgodovine je pokazati pogoje pojava te zahteve, načine njenega delovanja in kakšno ceno plačamo, če se do sebe obnašamo na takšen način.

Ali je “naša” izkušnja nas samih res tako drugačna?

Sodobni sociološki opisi trditev o jazu se ravna po določenem *slogu* refleksije: nenehno poudarjajo “našo” drugačnost od vsega, kar je včasih bilo. Vendar pa mogoče ne

stojimo na pragu nove dobe oziroma nismo priče konca stare dobe in ne živimo v času, ki naj bi bil tako zelo pozen, nov ali post. Že površen pogled po nekaterih zgodovinskih dokazih zadostuje, da vidimo, da je linearna kronologija, zarisana v teh opisih, nesmiselna, vsaj kolikor se nanaša na sloge, ki so značilni za človekov razmislek o sebi in delovanju nase.

Primere intenzivnega ukvarjanja s praksami samouravnavanja je moč najti v "kulturalah" izredno različnih oblik. Študija Petra Browna z naslovom *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (Telo in družba: moški, ženske in odpovedovanje spolnosti v zgodnjem krščanstvu; 1989) ponuja prepričljive dokaze o tem, da intenzivna problematizacija vedenja jaza ni nič enkratnega in da so pogoji, v katerih se ta samoproblematizacija pojavlja, heterogeni in povezani z določenimi praksami. Tako v Rimu v dobi prvih dveh stoletij našega štetja lahko najdemo mnoge značilnosti, ki jih sociologi povezujejo z individualizacijo – problematizacijo odnosov ljudi do njih samih na raznih področjih vedenja, skrbi za notranji značaj tega odnosa, poudarka na posameznikovi odgovornosti za oblikovanje svojega vedenja. Vendar pa se je ta problematizacija pojavila v določenem sklopu družbenih odnosov, ki niso bili niti najmanj "individualizirani" v smislu prepoznavanja naključnosti jaza vseh človeških bitij, osvobojenosti od tradicionalnih vezi in statusnih odnosov in podobnega. Zanimanje, ki ga dokumentira Brown, ni niti psihološko niti kulturno. Oblikovano je v določenih doktrinah, ki zadevajo osebe, doktrinah, ki si prisvajajo ali pa jim je pripisana vrednota resnice. Povezano je z določenimi oblikami govora, vizualizacije in razlag, s pomočjo katerih naj bi posamezniki razumeli in problematizirali sami sebe. In to ni le "ideja", temveč je del določenih praks – od mehanizmov vladanja do vodenja gospodinjstva – in določenih poskusov oblikovanja ali vodenja vedenja posameznikov, ki se teh praks udeležujejo.

Nekateri trdijo, da je specifičnost našega časa v pluralizaciji jezikov samoobnašanja, v potrebi po izbiri med raznovrstnimi duhovnimi voditelji, ki nas želijo učiti, kako naj živimo, v osebni odnosu med subjektom in mentorjem. Vendar pa za sedanost niso značilne niti pluralnost niti izbira ali prostovoljnost. Brown poudarja raznolikost krščanskih učiteljev prvega in drugega stoletja, ključno vlogo, ki so jo v ustanavljanju in etičnem oblikovanju različnih krščanskih skupnosti igrali različni nauki o spolnosti, poroki, vzdržnosti, prehranjevanju, postu in organizaciji življenja, raznolike tehnike življenja in zavesti, ki so jih ti nauki priporočali in ki so jih njihovi pristaši uporabljali, in različne predstave o posamezniku, ki so jih ti nauki razglašali. Našo pozornost usmeri k temu, kako je v drugem stoletju vsak ugleden kristjan "pričakoval, da je njegova duhovna rast odvisna od zasebne konzultacije na štiri oči z njegovim priljubljenim

učiteljem”, in k intenzivnosti, s katero so si posamezni pristaši poskušali pridobiti trajen intimen stik z duhovnim voditeljem, namesto da bi poslušali suhoparne pridige duhovnikov (str. 104). Kot je dejal Ian Hunter (1993), so bile v teh praksah določene “tehnike zavesti”, kot na primer problematizacija lastnega vedenja s pomočjo samokritike ter oblikovanje in prakticiranje tehnik samoobvladovanja, izdelane kot odgovor na točno določene probleme vladanja nad vedenjem znotraj določenih slojev in delov prebivalstva.

Kaj pa trditev, da sodobne težave jaza izvirajo iz zaostitve tveganja in negotovosti in spremljajočih okoliščin in posledic za posameznikovo načrtovanje življenja? Beck (1992) pravi, da se v družbah, sestavljenih iz razredov, posameznikom ni bilo potrebno postavljati v središče njihovega lastnega načrtovanja in upravljanja življenja, danes pa si mora vsak izbrati družbeno identiteto ter izbrati ali spremeniti skupino ali podkulturo, s katero se želi poistovetiti (str. 88). Ta tema pa ni nič novega: pojavlja se izredno pogosto pri avtorjih, ki že vsaj od dvanajstega stoletja razmišljajo o naravi njihove sedanjosti. Tako kot tedaj je tradicija tudi sedaj naraven način življenja, ki je izgubljen, in katerega vrednote si lahko ponovno pridobimo z izrecnimi dejanji vladanja in vladanja nad samim seboj. Ta tema je še posebej zraven pri razpravljanju o mestnem življenju. Spreminjajočo se naravo sedanjosti – vseh teh različnih sedanjosti – in načine, na katere mestno življenje trga tradicionalne vezi in ruši tradicionalno gotovost in tako posameznike sili, da si to, kar jim je prej delila usoda, pridobijo s svojo odločitvijo, povezuje vedno znova pojavljajoč se argument. Študije avtorjev, kot je Jacques Le Goff (1990), in njegovih kolegov so pokazale, kako je zaradi takšnih strahov zasebno in javno vedenje v srednjeveških mestih – hranjenje, oblačenje, govor, drža in podobno – postalo predmet izdelanih ritualov, ki so bili določeni in izraženi s posebnimi pravili. Nadalje, življenje v takšnih okoliščinah je vključevalo raznolike izračune glede primerne starosti za sklepanje zakonskih zvez, vrsto obrti in oblik morale: ti so bili prav tako podvrženi zmešnjavi pravil in avtoritet, ki so poskušale zagotoviti, da so posamezniki postali središče načrtovanega življenja.

Drug takšen primer je dejstvo, da so v Evropi šestnajstega in sedemnajstega stoletja, za katero prav gotovo niso bile značilne politične doktrine “individualizma”, avtoritete obnašanja dajale analogno močan in izrazit poudarek na notranje kvalitete samoobvladovanja in samokontrole, razvoj fizičnih, mentalnih in duhovnih kvalitete s pomočjo dela na samem sebi, še posebej od oseb, ki naj bi vladale drugim. Kot dokazuje Gerhhard Oestrich (1982) v svojem delu *Neo-Stoicism and the Early Modern State* (Neostoicizem in zgodnja moderna država), to ne obsega niti učinka spremembe družbene organizacije niti spremembe kulture.

Določene doktrine uravnavanja lastnega vedenja so oblikovane v povezavi s posebnimi problemi vladanja, avtoritete tistih, ki naj bi vladali, ter s spremembami oblik izvajanja politične avtoritete v različnih političnih konfiguracijah. Izvajanje različnih dejavnosti je problematizirano iz določenih zornih kotov in v povezavi z različnimi težavami. Boji o resnici se bijejo o tem, kako naj človekovo vedenje najbolje razumemo. Zato, da se oblikujejo v ustrezni smeri, so posameznikom, ki se lotevajo novih nalog – vojaških, političnih – predpisane nove tehnike. Tako se zdi, da periodični porast zanimanja za tehnike uravnavanja lastnega vedenja ni v skladu s kakršno koli logiko individualizacije ali detradicionalizacije. Namesto tega je potrebno izslediti načine, na katere eksplicitni avtoritativni jeziki in tehnike vladanja nad vedenjem – ki se razlikujejo glede na status, spol in problemsko področje – zagotavljajo predpisane podobe, norme in ideale za človekovo razumevanje samega sebe.

Menim, da ti primeri v zadostni meri prikazujejo, kako je celotna analiza individualizacije zgrešena. Nima nobenega smisla nasprotovati “tradicionalnim” praksam, ki problematizirajo človeška bitja v smislu povezanosti – s skupnostjo, rodbino ali skupino –, prav tako pa tudi ne “modernim” praksam, ki jih problematizirajo v smislu individualnosti in avtonomije. Upravljanje oseb kot posameznikov vedno vključuje identifikacijo subjektov v smislu norm določenih kolektivov – naj si bo to rasa, populacija, spol ali družbeni razred. Recipročno poskušajo projekti upravljanja posameznikov v obliki kolektivov – naj si bo s ciljem oblikovanja naroda, vojske, politične stranke ali delovne skupine – za oblikovanje jaza določiti posebne tehnike in attribute – jezik, obleka, prehranjevalne navade, načini govora, olika, kognitivne sposobnosti, spolna etika. Prakse za identifikacijo oseb vedno nastopijo s pomočjo operacij, ki tako ločujejo kot locirajo. Zahteva po določeni vrsti osebe je vedno povezana z dejanjem ločevanja: da si, kar si, ne smeš biti to, kar nisi.

Zopet je tu poučno Brownovo delo. Biti moški je bilo za mladeniča iz privilegirane razrede rimskega cesarstva v drugem stoletju našega štetja intrinzično povezano z drugačnostjo od ženske in ženskosti in je izključevalo vse – hojo, ritem govora, samoobvladovanje – kar bi lahko pomenilo “mehkobo” in “ženskost” ali grozilo, da le-to rodi (Brown, 1989, str. 11). Tema spolne vzdržnosti je služila tako za razlikovanje zgodnjih krščanskih sekt od Židov kot tudi kot oblika identifikacije, ki so jo prakticirali domnevno predani. Če povzamem po Michaelu Taussigu (1993), lahko rečemo, da prakse uravnavanja vedenja obsegajo tako drugačnost kot podobnost – oblikovanje posameznika v obliki kopije, ki je tako podobna kot različna od kopij, katerih osebe se nanašajo na tega posameznika (str. 129).

Ta dvojni odnos se je obdržal celo v ključnem

individualizacijskem momentu devetnajstega stoletja, v momentu dednosti in rase. V definiranju posameznika v smislu tako različnosti kot povezanosti v rodovniku, enkratnost ne obstaja navkljub, temveč zaradi izdelave posameznika kot nekoga, ki tako kopira attribute svojih predhodnikov (v oblikah, ki dajejo vrednost njegovi "podobi") kot od njih odstopa (v obliki svoje biografije). Ta igra podobe, vrednosti, kopije in razlike je ključna tehnika v smislu ekzemplarnosti, uporabljene za širjenje raznih verovanj in sekt. Vendar je bil v devetnajstem stoletju ta odnos prenesen v posvetno življenje in na področje vlade. Tako v priročnikih o dostojnem vedenju, ki jih je bilo v devetnajstem stoletju na kupe, beremo, da ustrezno obvladovanje samega sebe in drugih vedno pomeni identifikacijo samega sebe z dobro ženo, materjo ali hčerjo, oziroma z očetom, pisarjem, lastnikom ali delavcem. Zahteva po poistovetenju z določeno vrsto "osebnosti" – kot so jo pozneje imenovali – z oblikovanjem podobe vredne kopije se ni pojavila v surovem svetu družbenih odnosov, temveč v preračunanih domenah duhovnega vodstva, ki so jih sedaj poleg duhovnikov oblikovali tudi zdravniki. Oblikovanje *osebne* identitete in identifikacija s skupino, statusom, sektorjem ali slogom si nista intrinzično nasprotni: spremembe v identifikaciji niso ontološke, temveč zgodovinske in tehnične.

Avtoriteta avtoritete

Pri opisovanju značilnosti naše sedanjosti se sodobni sociologi pogosto posvečajo problemu, ki bi ga lahko označili kot "avtoriteto avtoritete" – naša negotovost glede nas samih, morale in kaj naj čutimo ali kako naj se obnašamo v določenih situacijah, je zaostrena, saj tisti, ki so nekoč bili, avtoritete na teh področjih, ne morejo nič več pričakovati naše poslušnosti (prim. Giddens, 1991). V naši dobi povečane refleksivnosti se morajo avtoritete nenehno potrjevati, vendar pa sredstva, ki so jim za to na razpolago, niso več avtoritativna. Seveda, tematizacija naših težav pri uravnavanju našega vedenja v smislu zamiranja vere, izgube moralne avtoritete verskih ustanov in političnega moraliziranja, ki ga je podpirala cerkev, se zdi znana.

Vendar pa vprašanje, kaj avtoriteti daje avtoriteto, in samokritika avtoritete tako od tistih, ki jo izvajajo, kot onih, ki so ji podvrženi, ni nova. Za Grke je bilo posebej pomembno, da tisti, ki imajo premoč nad drugimi, lahko prav tako obvladujejo svoj apetit in strasti. Samo tisti, ki so svobodni na ta način – tisti, ki niso sužnji samih sebe – so primerni za položaj oblasti v mestu, skupnosti ali v odnosu do drugih. In kot je jasno iz že omenjenih primerov, je morala tistih, ki vladajo nad drugimi, problem, ki se vedno znova pojavlja. Pravila spolnega vedenja so bila v drugem

stoletju našega štetja namenjena tistim, ki naj bi vladali; prefinjenost in samoobvladovanje naj bi v njihovih očeh ter v očeh njihovih podanikov ustvarila etično osnovo za oblast (Brown, 1989, str. 5–32). Ideje rimskega stoicizma in filozofije Justusa Lipsiusa – humanistične kvalitete “ljubezni, zaupanja, ugleda, prijateljskega prepričevanja, nežnega postopanja, pravice, razvoja fizičnih, mentalnih in duhovnih kvalitete, moči in kreposti” – so ponovno oživele v Evropi sedemnajstega in osemnajstega stoletja, v vojaškem aparatu, med politično elito in v množici okolij in praks, ki so oblastem očitale okostenelost, podkupljivost ali druge slabe lastnosti.

Devetnajsto stoletje je bilo obdobje velike inventivnosti oblik avtorizacije avtoritet, kot na primer pojav oblik akreditacije v profesionalizaciji prava, medicine itd. – uvedba kolidžev in načinov usposabljanja za javne službe, ki je bilo osredotočeno predvsem na moralno vzgojo tistih, ki naj bi izvajali oblast: zdravnik, pravnik, kolonialni vladni uslužbenec. Zaradi svoje prenosljivosti je posebej pomemben izum nove etike v uradih v obliki birokracije. Prav moderno je birokrata zaničevati kot neetično obliko obstoja. “(B)irokrat,” piše Philip Rieff v novem predgovoru k *The triumph of the Therapeutic* (Triumf terapevtskega; 1987), “sedi za svojo neosebnostjo, je ekspert pri redistribuciji žargona in urejanju kartotek ... mojster organizacije naše strastne indifferenice do resničnih potreb določenih posameznikov”. Vendar, kot je s svojim proučevanjem birokracije jasno pokazal Weber (1978), je bil izum novih načinov samorefleksije, samoobvladovanja in samonadzora za tiste na položajih v organizacijah vseh vrst precejšen etični dosežek, nova tehnologija za opazovanje in delovanje na osebo uradnika, ki je vključevala novo razločevanje med osebnimi in neosebnimi vidiki administracije, ter nov način normalizacije, ki opravičuje in ocenjuje tiste na pomembnih položajih v javnih in zasebnih organizacijah (str. 956–1005; prim. Hunter, 1994, in Osborne, 1994).

V kontekstu ponavljajočega se zanimanja za vedenje kompetentnih za izvajanje oblasti naše sodobne “krize avtoritete” ne moremo več jemati kot posledico “refleksivnosti” poznega modernega časa. Moramo jo razumeti v smislu načinov povezave problematizacije avtoritete s sodobnimi političnimi utemeljitvami in etičnimi prioritetami – birokratskega menedžerja je sedaj potrebno problematizirati v povezavi z opaženim pomanjkanjem konkurenčnosti industrije; strokovnjaka je sedaj potrebno problematizirati v povezavi s položajem odvisnosti, ki je vsiljena njegovemu klientu; javnega uslužbenca je potrebno problematizirati zaradi njegove zvestobe prav tistim liberalnim humanističnim vrednotam, ki naj bi nekoč odgovorile na problem izvajanja uradne avtoritete, itd. Ta problematizacija avtoritete se ujema z izumom številnih novih tehnologij, ki vladajo tistim, ki

imajo oblast nad vedenjem in ki so logiko profesionalne etike nadomestile z izumom novega in kvazi tržnega prostora konkurence in nadzora: računovodstvo in proračunska disciplina, proizvod in cilj, spremljanje, ocenjevanje in pregled računov.

Cilj te diskusije ni nadomestiti historicizem socioloških računov individualizacije z enako izvedljivo doktrino univerzalnosti. Glede obnašanja človeških bitij pa v teh zgodovinskih besedilih ne odkrijemo dokazov za splošne in enosmerne spremembe v oblikah jaza skozi zgodovino. Namesto tega opazimo v različnih zgodovinskih trenutkih načine vladanja nad človekovim vedenjem, njegove podreditve avtoriteti različnih oblik resnice, strokovnim osebam in bolj ali manj racionaliziranim tehnikam (pre)oblikovanja. Pojem "detradicionaliziranega" jaza je malo uporaben, saj se mu ne uspe vključiti v načine, na katere različne lokalizirane prakse – domačnosti in spolnosti, porabe in trženja, proizvodnje in upravljanja, kaznovanja in popravnih ukrepov, zdravja in bolezni, varnosti in zavarovanja, spora in bojevanja, upravljanja in vladanja – predpostavljajo, predstavljajo in delujejo na človeška bitja, kot da so le-ta osebe določene vrste. Genealogija subjektifikacije naj bi se dotaknila elementa misli, ki je intrinzičen vsem načinom, na katere so človeška bitja poskušala delovati nase in na druge, avtoritetam misli in tehničnim oblikam, ki jih je imela misel v povezavi s človeškim vedenjem.

Politika obnašanja od devetnajstega stoletja do našega časa

Iz tega zornega kota je posebni značaj naših sedanjih načinov subjektifikacije potrebno razumeti v kontekstu preobilja novih razlogov in tehnologij za vladanje nad vedenjem, ki so v uporabi od začetka devetnajstega stoletja. Izumljenih je bilo veliko število pripomočkov, ki naj bi programe za reševanje cele vrste različnih problemov – glede gospodarskega položaja, nivoja javnih financ, mestnega reda in nereda, padca morale, norosti, rojevanja in umiranja prebivalstva – povezali s pomočjo tehnik nadzora nad samouravnavanjem vedenja posameznih človeških bitij. Z zakonom uveljavljena doktrina svobode posameznika naj bi se ujemala z zlitjem sklopa avtoritet v tega svobodnega posameznika, ki so bile tako posvetne kot duhovne narave in ki so postavile zahteve po preudarnosti, redu, zmernosti, vzdržnosti, odgovornosti, stanovitnosti, ubogljivosti in kreposti, ki so se oblikovale v navade in življenjska okolja – v množico majhnih praks iz vsakdanjega življenja in fizično organizacijo prostorov, kjer se te prakse odvijajo.

Veliki "stroji" morale, ki so bili izumljeni v devetnajstem stoletju, so prevzeli predvsem *prostorsko* obliko (Markus, 1993).⁴ Delovali so preko prostorske organizacije človeških bitij, preko

instrumentalizacije institucijskega časa, preko praktičnega zbiranja, klasificiranja in delitve ljudi, preko materializiranja odnosov avtoritete v fizičnih odnosih med delovodjo in delavcem, učiteljem in učencem, ječarjem in jetnikom, predstojnikom umobolnice in bolnikom. Kot je že bilo večkrat poudarjeno, niti arhitekturne oblike niti organizacijske tehnike niso bile nove – te pripomočke so preizkusili v samostanih, nedeljskih šolah, šolah za reveže in v celi vrsti poizkusov v kolonijah. Vendar pa so v teku devetnajstega stoletja bili ti primeri pogosto posnemani. Šole za majhne in večje otroke so bile večkrat poligon za številne različne programe oblikovanja značaja *en masse* s ciljem vcepiti telesne in moralne navade delavnosti in ubogljivosti v predstavnike delavskih razredov, usposobiti jih, “da postanejo dobri služabniki – dobri obrtniki – dobri očetje – dobre matere, in spoštovanja vredni državljani”; “intelektualno kultiviran krščanski mehanik je najboljšo zagotovilo za naš narod, njegova moralna vsebina je sol in kvas civilne družbe”. Novi režimi telesa – njegova čistost, higiena, spolna vzdržnost – naj bi rešili probleme, povezane s spolnostjo, boleznimi in krepstjo. Novi režimi uma – poznavanje števil, pismenost, poznavanje računskih operacij – naj bi poskrbeli za jasnovidnost, preudarnost in načrtovalen odnos do prihodnosti. Družbena nevarnost je bila preimenovana v kršenje norm uglednih državljanov in izumljen je bil nov način “za odbiranje in zapiranje tistih, ki bi lahko na takšen ali drugačen način v družbeni red uvedli kaos” (Markus, 1993, str. 95), za preoblikovanje moralnega značaja s pomočjo ukrepov proti telesu kršitelja – zapori, umobolnice, ubožnice.

Izumljeni so bili tudi analogni prostori za rekvalifikacijo tistih, ki jih je diskvalificirala bolezen – bolnišnice in sanatoriji – ter za očiščenje duše preko medija telesa – kopališča in umivalnice. Prostorsko je bilo potrebno organizirati tudi rekreacijo – ki se ni več odvijala v hrupnem in pregrešnem vrvežu trga, sejma ali ščuvanjem psov na medvede – temveč v novih moralnih okoljih – javnih parkih, občinskih plavalnih bazenih. Znanje naj bi civilizirali, uredili in utelesili kot sredstvo izobraževanja javnosti – v živalskih vrtovih, botaničnih vrtovih, knjižnicah, muzejih, panoramah, dioramah in na razstavah – prostorih, ki obenem združujejo vljudnost z nadzorom nad zunanjimi znaki značaja in urejenim poučevanjem. Prostor, kjer se odvija delo samo, manufaktura, je bil problematiziran ne samo v smislu neposrednega gospodarjenja s premoženjem, temveč tudi v smislu njegovega vpliva na navade delovne sile – zmernost, marljivost, spolna, pristojnost. Delavčev prostor izven dela pa je postal predmet statističnega in književnega proučevanja, ki je mesto pojasnilo v smislu prostorske delitve. Številke, diagrami, zemljevidi, slikoviti opisi izpod peresa raziskovalcev družbe so pokazali na soprisotnost topografij družbenih razredov, poklicev,

⁴ *Tu veliko dolgujem odlični in podrobni študiji Buildings and Power (Zgradbe in moč; 1993) avtorja Thomasa Markusa. Markus (str. 41) pri opisovanju teh sredstev citira Coleridgea: “Nepriemerljiv stroj – ogromna moralna parna lokomotiva”. Kot nam je pokazal Michel Serres, je mehanični model več kot zgolj metafora – če parna lokomotiva deluje kot splet domišljije, znanja, mita in tehnike v podobi vročine, vode, cevi, pritiskov, koles in zobnikov, potem je predstava o naši novi tehnologiji v smislu komunikacijskega prostora – oddajanje, pretvarjanje, podobe, tokovi in podobno – prav tako več kot zgolj metafora. Je primer številnih točk izmenjave med tehničnimi znanostmi, znanostmi o človeškem bitju, razlogih za vladanje in skrbjo zase (Serres, 1982).*

⁵ Za ta opis vprašanja se zahvaljujem Thomasu Osbornu.

morale, kriminala in bolezni. Tako je prostor mesta postal razumljiv na nov način, v prostorski domišljiji, ki so jo oblikovali vsi tisti, ki so menili, da je za učinkovitejši nadzor nad odnosi med ljudmi potrebno te odnose najprej opisati. Na kratko, tako postane očitno, da je število "laboratorijev vedenja", kjer je bila na človeških bitjih izvedena cela vrsta etičnih poizkusov, raslo.⁵

Več razlogov imam za poudarjanje prostorskosti teh pluralnih poti, ravni, lokacij, zemljevidov, s pomočjo katerih naj bi v devetnajstem stoletju povezali avtoritativno problematizacijo s skrbjo posameznikov za same zase. Želim poudariti, da je bilo "moralno oblikovanje" več kot zgolj nedoločen "kulturni" pojav – obsegal je točno določena sredstva, ureditve iz opeke in malte, kanalizacijske cevi in rekreacijska igrišča, zemljevide in klasifikacije. Za razliko od tistih, ki v tem vidijo delo "države", želim poudariti, da je to področje bolj kompleksno, saj vključuje aktivnosti cele vrste avtoritet, ki prevajajo splošne izjave o problematičnih značilnostih nacionalnega življenja v določene tehnike za oblikovanje in preoblikovanje vedenja: avtoritet, ki v velikem številu primerov politikom in zakonodajalcem vsiljujejo načine mišljenja in delovanja. Nadalje želim opozoriti na načine, ki tega področja niso povezovali toliko s formalnimi povezavami med posameznimi elementi kot preko širjenja določenega jezika za razumevanje odnosov med vedenjem in okoliščinami.

Sredi devetnajstega stoletja je jezik značaja ustvaril sklop mobilnih in produktivnih povezav med političnimi problematizacijami vedenja in tehničnim nadzorom nad osebo: oblikovanje ustreznega moralnega značaja je dobilo ključno vlogo v strategijah za preprečevanje vseh vrst političnih in gospodarskih težav. Kot je poudaril Stefano Collini (1979), je na različnih straneh obveljala trditev, da bi moral razvoj značajskih kreposti – samozadostnost, treznost, neodvisnost, samoobvladovanje, ugled, samoizboljševanje – predstavljati pozitivno funkcijo države: cilj, ki naj bi ga v programih zakonodaje in reform državniki imeli venomer pred očmi (str. 29ss). Težave človeškega vedenja so postale izraz moralnega značaja, značaj je sedaj postal rezultat interakcije med ustavo ali konvencijo in vedenjskimi navadami, ki so se jih ljudje naučili z opazovanjem primerov ali pa so jim bile vcepljene, nadalje, dober značaj naj bi spodbujale organizacije človeških bitij v različnih odnosih bližine, hierarhije, vidnosti itd. Tako so med odgovornostmi politikov in obveznostmi političnih subjektov nastale nove povezave.

Kot govorijo številna teološka, fiziološka in izobraževalna dela, je obstajala potreba po izvrševanju oblasti nad vedenjem: vprašanje moralnega nadzora. To je bilo najbolj intenzivno v otroštvu. Izobraževanje delavskih razredov je bilo sredstvo za povečevanje možnosti nadzora reflektivnega uma nad naravo telesa, s pomočjo katerega naj bi se rešili izpod suženjskega jarma predsodkov, zla in

trenutnih strasti. Vendar pa je bil boj za nadzor dolgotrajna naloga: pomanjkanje tega nadzora naj bi bil razlog za celo vrsto patologij vedenja, od norosti, napadov na politični red do vprašanja žensk. Pojavile so se nove delitve in klasifikacije oseb – od drugih, ne njih samih: delitve med razredi oseb, izraženih v oblikah življenja, ki tako uresničujejo kot ustvarjajo določene oblike značaja; tako Charles Booth deli prebivalstvo na osem razredov, katerih vsak je skupek načina zaposlitve, moralnega značaja in oblike življenja (Booth, 1892–7; prim. diskusijo v Rose, 1985). Od tega trenutka dalje je bilo potrebno ponovno definirati odnos med avtoriteto in njenimi subjekti; to naj bi dosegli z nasilno vključitvijo oseb v prakse, ki so organizirane s predpostavko, da so človeška bitja osebe nove vrste.

To delo moralnega oblikovanja, vcepljanje novih oblik posvetne avtoritete v subjekt v obliki značaja, ni bilo zgolj vprašanje “družbenega nadzora” nevarnih razredov – prav tako je bilo povezano s samooblikovanjem podjetnika, uradnika, meščanske matere kot z oblikovanjem rokodelcev, revnih delavcev in revežev. Tako na primer najdemo povsem nov program preoblikovanja pristojnosti posvetnih oblasti v sklopu urada in v sklopu javne službe, oblikovanje novih režimov samokritike in samoobvladovanja za zaposlene na teh administrativnih položajih, ki je povezano z avtoriteto tako “zasebnih” kot “javnih” oblasti v liberalni družbi. Prav tako lahko vidimo preoblikovanje načinov vedenja v skladu z meščanskim domačim okoljem, familiarizacijo in udomačenje strasti, hkratno erotizacijo odnosov med možem in ženo in nadzorovanje nedovoljenih odnosov v domačem okolju, povezanih z vprašanji, kot so masturbacija, incest in histerija (Foucault, 1979). To pa je zahtevalo nove povezave med političnimi vprašanji na celotnem državnem ozemlju in vprašanji jaza, organiziranega v domačem okolju, ter postalo izvedljivo z novo avtorizacijo zdravnika kot strokovnjaka za blagor naroda in napredovanje posameznika (Donzelot, 1979).

Devetnajsto stoletje je bilo tako priča množici posvetnih pedagogik za izvajanje vedenja in sekularizaciji cerkvene polemike o morali. Zdravniki, učitelji in arhitekti predstavljajo tri različne načine, na katere vlada družbe postane odvisna od nove vrste “inženirjev človeške duše”, ki modrost povezujejo s tehniko in ki z enim očesom nepremično zrejo k političnim ciljem, medtem ko z drugim opazujejo vedenje posameznika – diagnosticiranje, klasificiranje, oblikovanje ali ponovno oblikovanje moralnega reda posameznika s pomočjo tehnike, osnovane na resnici. Tu pa seveda ni moč najti prostora za dogovor – množica glasov tekmuje za moč resnice, in poteka veliko pravnih bojev – tako na primer spori v pravnem aparatu med zdravniki in pravniki o tem, kdo naj ima oblast nad

kriminalcem in pod katerimi pogoji naj bo vedenje razumljeno, sojeno in preoblikovano. In temu jeziku preudarnosti, ubogljivosti, marljivosti, jasnovidnosti in značaja nasprotujejo diskurzi, izraženi v številnih oblikah. Sindikati in levičarske stranke oblikujejo etiko kolektivnosti in vzajemnosti, način vedenja, ki je utelešen v številnih organizacijskih oblikah in v vzornosti njihovih voditeljev. Romantiki v književnosti in z oblikovanjem lastnih življenj v umetniško delo ustvarijo esteticirano vizijo človeškega bitja in zagovarjajo cel režim samokultivacije in samorazkazovanja. Pluralnost prostorov in glasov, kot sem že poudaril, ni značilna samo za našo dobo.

Vendar pa je izkoriščanje strokovne avtoritete na mestih za oblikovanje in preoblikovanje vedenja posebnega pomena, saj so se iz vseh teh soočenj javnih ciljev in tehnik subjektifikacije rodila pozitivna znanja o človeškem bitju – kot posamezniku in *en masse*. Ta pozitivna znanja – klinična medicina, psihiatrija, kriminologija, psihologija, statistika, pedagogika, sociologija – so našla temelje za svoje rojstvo v problematizacijah vedenja od raznih političnih in ekonomskih sil na različnih mestih in v povezavi z različnimi vprašanji. Oblikovala so nove resnice, ki so delovale v skladu s pravili in tehnikami pozitivnega znanja – eksperimentiranje, dokazovanje, akumulacija – in novimi aparati akreditacije – laboratoriji, univerze, znanstvene publikacije. Te resnice so zrasle z vseh tistih različnih prizorišč, ki so bila izumljena za nadzorovanje vedenja – šole, umobolnice, ječe, preoblikovana “javna” mesta za razstave, muzeji, parki in vrtovi. Domenam pa skušajo vladati v skladu z njihovimi “notranjimi” zakoni in resnicami in ne v skladu z zunanjimi krepostmi: saj te avtoritete za vedenje vidijo resnico, kako uči sama sebe o osebi in nadzoru nad osebo. In na tem mestu se pojavi teritorij “jaza” v obliki psihološko enotne domene, o kateri sem govoril prej. Medtem ko se ta psihološka domena oblikuje z lastnimi notranjimi zakoni in procesi, jo poseli vrsta novih “osebnosti” – otrok, norec, kriminallec, mati, najstnik, homoseksualec – ki jih je moč spoznati in obvladati s strokovnostjo. Od tod naprej bodo v to domeno usmerjene vse zapovedi in vsa hermenevtika jaza.

V devetnajstem in dvajsetem stoletju so te nove avtoritete in norme pozitivnega znanja, ki ga oblikujejo, postopoma kolonizirale druge prakse in razloge za samooblikovanje in samonadzor, še posebej tiste, ki so povezane z nespoštovanjem zakonov, kaznovanjem, preoblikovanjem, delom, revščino, spolnostjo in otroštvom. Diskurzi o degenerativnosti, ki so dosegli vrhunec z evgeničnim gibanjem v zgodnjem dvajsetem stoletju, so le najbolj očitni način za izražanje resnice o vedenju v jeziku znanosti. Novo strokovno znanje o človeškem vedenju je vzpostavilo kompleksne in tekmovalne odnose z drugimi etikami in praksami osebe, ne samo teološkimi, temveč tudi tistimi, ki so

jih oblikovale sodne in običajne oblasti. Ne glede na to, ali so bile te sodbe sprejete ali ne, so dosegle, da je postala njihova prisotnost obvezna na celi vrsti prizorišč – tako sta psihiatrija in kriminologija postali nepogrešljivi pri izrekanju sodb na sodiščih, pedagogika je postala nepogrešljiva pri poučevanju mladine, psihologija pri pastoralni oskrbi, ki jo nudi duhovščina, klinična medicina pri moralnih zapovedih, ki jih politiki ponujajo v povezavi s promiskuiteto in prostitucijo, itd. Nadalje, ti načini nadzora nad osebo so povezani s presojanjem, strategijami in obveznostmi politične oblasti in so kodirani v aparatih oblikovanja državljanov: skupaj so določili nov “družbeni” prostor, kjer je vlada družbe intrinzično povezana z nadzorom nad samoobvladovanjem odgovornega državljana.

Ko so človeška bitja na prelomu devetnajstega v dvajseto stoletje začela razumevati sama sebe kot posedovalce psihološke vsebine, ki je obenem enkratna od posameznika do posameznika in podvržena splošnim procesom in zakonom, se je rodil recipročni “družbeni” teritorij. Ta teritorij ni bil določen le geografsko, temveč v smislu nove topografije kolektivnega človeškega obstoja. Odzivni in formalistični mehanizmi prava in pravic sedaj niso mogli več vplivati na novo odkrite družbene in gospodarske zakone in procese, ki so medsebojno povezovali ali ločevali izolirane posameznike: vrsta novih strategij je sedaj poskušala delovati obrambno in profilaktično in tako *ustvariti* solidarnost in varovati pred kolektivnimi nevarnostmi odtujenosti in motenj, s katerimi so grozili revščina, slabo zdravje in nesposobnost oziroma izguba dela.

Družbene in zavarovalniške tehnologije, ki so bile izumljene, niso prenehale upati v vladanje nad posameznikovim vedenjem, in so to poskušale doseči s pomočjo tehnik, ki so se zdele sposobne rešiti obsežnih, kolektivnih in sistematičnih nevarnosti urbanega industrijskega življenja. Programi za tehnologije blagostanja, osnovane na zavarovanju, na primer, vključujejo argumente o tem, katere oblike državljanstva naj bi tehnični mehanizmi kolektivizacije usode vdahnili v posameznike in njihove družine.

Etika osebne odgovornosti je bila del jezika demokratičnega državljanstva, ki se je oblikoval v teku dvajsetega stoletja. Odgovornost do samega sebe, svoje družine, sodelavcev in drugih državljanov je bila od Beveridgevih shem socialnega zavarovanja, preko Reithovega videnja vloge nacionalnega sistema javnih medijev do vrste posegov v domači prostor družine in produktivni prostor tovarne več kot zgolj retorična. Dosegli naj bi jo s pomočjo tehničnih oblik nadzora, vcepljenih v osebo z navadami poslušanja radijskega sprejemnika kot tudi s pomočjo vsebine oddaj, majhnih ritualov žigosanja kartic nacionalnega zavarovanja in dejavnosti za dvig morale na delovnem mestu, z na

novo naučenimi načini mišljenja mater in postopanja z otroki (bolj podrobno obravnavano glej v Rose, 1989). Z vzpostavitvijo takšnega odnosa do svojih subjektov, z obravnavanjem le-teh kot državljanov demokracije z dolžnostmi in svoboščinami, mnenji in navadami, ki se ne zatekajo k statusu, temveč k modrosti, pridobljeni z znanjem, in katerega ubogljivost si je moč zagotoviti z izobraževanjem in informiranjem, so oblasti oblikovale *same sebe* v skladu z novo demokratično vlogo.

Te družbene povezave med vladanjem nad drugimi in vladanjem nad sabo so individualizirane tehnike za vladanje nad dušo prestavile med nove družbene pripomočke: naj omenim samo drenj vseh tistih malih sodnikov psihe v šolah, na sodiščih, delovnih mestih, v bolnišnicah, zaporih in na drugih mestih, kjer je vedenje posameznika ostalo predmet oblikovanja in preoblikovanja. Poleg tega je med zavarovalniškimi sistemi vedno obstajal pol, usmerjen proti tistim, katerih vedenje je iz takšnega ali drugačnega razloga bilo problematično. Pluralnost prizorišč za individualizacijo in diagnosticiranje patološkega obnašanja je prevzela obliko vozlišč v socialnih zavarovalniških mrežah – od testa “razpoložljivosti za delo”, ki je bil vedno element sistemov izplačevanja nadomestil za nezaposlenost, osnovanih na zavarovanju, do službenih klubov in podobnih ustanov za zmanjševanje demoralizacije dalj časa nezaposlenih; klinike za vodenje otrok, kjer poteka psihološko diagnosticiranje težavnih otrok in otrok s težavami, itd. (Miller, 1986; Walters, 1994). Pedagogike državljanstva so tu prevzele precej neposredno obliko: avtoriteta, ki bolj sloni na svoji politični in pravni avtorizaciji kot na etičnem nagovoru svojih subjektov. Od tod dalje se, povezave med vladanjem nad drugimi in vladanjem nad samim sabo množijo – “povludenje” etike, virov, h katerim se posamezniki zatečejo pri razumevanju, načrtovanju in presojanju vsakodnevnega vedenja, strasti in želja.

Sodoben dogodek v vladanju nad subjektivnostjo?

Namesto da bi posebnost našega časa iskali v “postmodernih” značilnostih, kot so na primer reflektivnost, samokritika, fragmentacija in raznolikost, lahko vprašanje o nas samih in naši sedanjosti oblikujemo takole. Ali raznolikost avtoritet jaza v našem sedanjem času, pluralizacija moralnih pravil, očitna oslabitev povezav med politično vlado in nadzorom nad vedenjem, heterogenost oblik življenja, ovrednotenje odločitev in svobode pri oblikovanju življenjskega sloga, simultano slavljenje individualnosti in naraščanje števila tehnik skupinske identifikacije in segmentacije – ali vse to pomeni, da je prišlo do preobrata v ontologiji, s pomočjo katere razmišljamo o sebi, v tehnikah, s pomočjo katerih uravnavamo naše vedenje, v odnosih

z avtoriteto, s pomočjo katerih se distanciramo in identificiramo z določeno vrsto oseb, izražamo določeno vrsto skrbi zase, s pomočjo katerih smo vladani in vladamo sami nad seboj kot nad človeškimi bitji določene vrste? Če so se danes pojavili novi načini subjektifikacije, v katerih praksah je prišlo do tega, v povezavi s katerimi problemi in problematizacijami, znotraj katerih lokacij, v skladu s katerimi pravili resnice, pod okriljem katerih avtoritet, s pomočjo katerih tehnik, v katerih novih delitvah in v povezavi s katerimi splošnimi strategijami vladanja?

V razmišljanju o teh vprašanih iz zornega kota našega trenutka, po mojem mnenju, ne opazimo globalnega preobrata v oblikah identitete, ki je povezan s preobrati v družbenih oblikah družine, gospodarstva ali lokalnega okolja. Tako na primer menim, da naša sedanja problematika tveganja ni vzniknila iz novih eksistencialnih značilnosti naše sedanje dobe, temveč se je pojavila kot nov način *razmišljanja* o tej izkušnji. Pri poizkusih, da bi naredili nevarnosti prihodnosti izračunljive v sedanjosti, da bi obvladali usodo tako, da jo določimo s prerokovanjem in upravljanjem, so ti novi načini razmišljanja obenem povečali strah pred posledicami vsakega od naših sedanjih dejanj za naše življenje v prihodnosti. Po eni strani besednjak in tehnike tveganja omogočajo nove načine za strokovno problematizacijo področij, ki obsegajo vse od odlaganja odpadkov do izpuščanja psihiatričnih bolnikov v skupnost. Pojavi se nova vloga zdravstvenih in znanstvenih strokovnjakov, ki sedaj postanejo svetovalci za tveganje, učitelji o tveganju in upravljalci tveganja – tako na ravni skupnosti kot na ravni posameznika. Po drugi strani pa so posameznikom postali dostopni novi jeziki in tehnike za vzpostavljanje odnosa do njih samih in svojega vedenja, za upravljanje usode s pomočjo odločitev glede prehranjevalnih in pivskih navad, financ, kariere in spolnega vedenja zato, da s svojo sedanjo izbiro življenjskega sloga ustvarijo vtis, da je njihova prihodnost pod nadzorom.

Na podoben način je potrebno etično ovrednotenje določenih potez osebe – avtonomija, svoboda, izbira, avtentičnost, podjetnost, življenjski slog – razumeti v kontekstu novih razlogov za vladanje in novih tehnologij za uravnavanje vedenja. Na celi vrsti različnih področij – ne samo v spolnosti, prehranjevalnih navadah ali promociji potrošniških dobrin, temveč tudi na področju dela in oblikovanja političnih zadev – naj bi bila oseba aktivna, z željo uveljavljati z znanjem podprto, avtonomno in posvetno odgovornost za svojo lastno usodo. Jezik avtonomije, identitete, samouresničitve in iskanje izpolnitve služi za okvir nadzornih zamisli, ne v amorfnem kulturnem prostoru, temveč v zdravnikovi ordinaciji, v tovarni in v pisarni kadrovskega direktorja, pri usposabljanju brezposelne mladine in oblikovanju političnih programov. Obenem je ta jezik odgovornega

samonapredovanja povezan z novim pogledom na tiste, ki so zunaj polja vljudnosti – na tiste odrinjene na rob, ki zaradi lastne odločitve, nesposobnosti ali neznanja ne morejo ali nočejo prevzeti takšne odgovornosti in ki jih za to izobražuje ali “pooblašča” pedagogika množice novih strokovnjakov, ki uporabljajo psihološke tehnike, od oblikovanja socialnih spretnosti do skupinskih odnosov.

Te nove problematizacije človeškega subjekta so intrinzično povezane z novimi načini umeščanja avtoritete v jaz. Raznolike tehnike psiholoških znanosti – ne samo tehnike ovrednotenja, klasifikacije in discipline, temveč tudi tiste, ki oblikujejo znanje socialnih nagnjenj (kot na primer lestvice navad), tiste, ki se ukvarjajo z motivacijami, strastmi in željami – oblikujejo celo vrsto tehnik za terapevtske posege pri osebah in skupinah. Imajo posebno sposobnost, da se poglobijo v preračunljivost in dejanja vseh tistih, ki morajo na vedenje vplivati na številnih različnih prizoriščih – duhovniki, socialni delavci, zdravniki, učitelji in veliko drugih (Rose, 1989). S tem, ko predlaga načine, na katere lahko *tisti z avtoriteto* le-to izvajajo v povezavi z znanjem o notranji naravi *tistih, ki so avtoriteti podvrženi*, je psihološko strokovno znanje na novo etično utemeljeno kot vrsta terapevtske dejavnosti. Strokovnjaki s področja psihologije prav tako prispevajo lokalne in praktične tehnike za vladanje nad vedenjem na lokalnih prizoriščih, ki pa se dobro ujemajo s splošnejšimi programi razumevanja in delovanja na človeška bitja kot avtonomne subjekte.

Obenem je habitat modernega subjekta postal nasičen z medijskimi podobami vedenja, samooblikovanja in samoproblematizacije. To se ne dogaja le v obliki pedagoških televizijskih programov in dokumentarcev, temveč tudi v obliki moralnih zadreg, prikazanih v novicah, dramah in limonadah – ki predpostavljajo določene repertoarje osebnosti kot *a priori* oblike življenja, ki jih prikazujejo. Obenem tehnologije trženja, ki uporabljajo znanje teorij in tehnik psiholoških znanosti, razširjajo podobe vedenja v smislu novih odnosov med nakupom dobrin in storitev in oblikovanjem jaza. Tu, na področju potrošništva, lahko opazimo pojav močnih novih avtoritet in tehnologij za vladanje nad vedenjem, širjenjem načinov, tehnik in podob samooblikovanja in samoproblematizacije, ki delujejo v skladu z negeografsko topografijo, z vodilno logiko dobička in ne v skladu z moralo. Do subjektov ustvarjajo odnos, ki predpostavlja svobodo, svobodo, ki je razumljena v smislu želje posameznikov, da uravnavajo svoje življenje kot projekte za kar največje zmanjšanje tveganj in povečanje življenja. In ti novi načini subjektifikacije so postali v obratni smeri dostopni tehnikam za uravnavanje vedenja, na primer uporaba oglaševalnih tehnik za promocijo zdravja. Ker postajajo na premišljen način slogi samorazkazovanja poistoveteni z identifikacijo in razlikovanjem načinov biti človek, “zrcalni ples”

posnemanja in drugačnosti dobiva nove oblike, ki so izredno uravnavane, ki pa obstajajo v zapletenem in pogosto tekmovalnem odnosu do političnih, teoloških, zdravstvenih in psiholoških podob in norm vedenja.

Novi načini umeščanja avtoritete v dušo so povezani z revidiranimi problematizacijami politične oblasti. Premiki v politični retoriki, kot na primer premik od socialnega državljana iz diskurzov o socialnem skrbstvu do aktivnega in podjetnega državljana današnje dobe, ter premiki v politični tehnologiji, kot na primer premik od univerzalne zagotovitve socialnega zavarovanja do prilagojene razumnosti, kjer mora vsak posameznik in družina poskrbeti za svojo prihodnost z vlaganjem v pokojninske sheme in zdravstveno zavarovanje, kažejo na to, da so vprašanja varnosti, mirnosti in nacionalne blaginje sedaj razumljeni na nove načine. Strategije nič več ne poskušajo zagotoviti rešitev teh vprašanj s krepitvijo "socialnih" vezi, ki povezujejo posameznike, temveč z aktivacijo samopromocijskih teženj posameznikov samih, kjer naj vsak postane podjetnik svojega lastnega življenja in upravlja svoj obstoj kot neko vrsto podjetje za svoje napredovanje in napredovanje svoje družine in izraža svoje zahteve po zaščiti in izboljšanju lastne "skupnosti". Pojavlja se cela vrsta novih lokacij, prizorišč, pripomočkov in tehnik "skrbi zase", ki so na različne načine propagirani med različnimi starostnimi skupinami, spoloma, sektorji in segmenti prebivalstva.

Iz tega zornega kota, "detradicionalizacije jaza" ne vidimo v našem sedanjem času, temveč kot modifikacijo zapletenega sklopa avtoritet, ki vladajo nad odnosi, ki jih morajo sami s sabo vzpostaviti različni sektorji prebivalstva v različnih praksah, in kot modifikacijo naših odnosov s temi avtoritetami subjektifikacije. Analiza teh novih odnosov ni *kritika* – izpostavljen ni noben pretekli ali prihodnji trenutek, ko jaz, osvobojen teže političnih pričakovanj in etičnih obveznosti, vzpostavim odnos do samega sebe na neposreden način. Kljub temu pa ima vladanje nad človeškimi bitji vedno svojo ceno. To ni očitno le v številnih trenutkih, ko oseba z odstopom od njej določene oblike osebnosti tvega, da bo podvržena nasilju – od suženjstva do inkvizicije – ali drugim načinom izvajanja prisile – od zakonov za omejitve razkošja do psihiatrije. Pojavlja se tudi vprašanje tisoč majhnih ponižanj, samozatajevanja, prevar, laži, zapeljevanja, cinizma, podkupovanja, upov in razočaranj, ki skupaj predstavljajo ceno, drugo stran teh "civilizacijskih" procesov – vprašanje cene gojenja živali, ki se lahko počuti krivo in nosi odgovornost zase in za svoje vedenje, za kar mora sama nastopati kot porok (Nietzsche, 1956, str. 189). In pojavlja se tudi vprašanje cene, ki jo v vsakdanjem življenju plača katerokoli človeško bitje pri neizogibnem prečkanju posameznih in pomanjkljivih etičnih domen s tekmovalnimi in pogosto nezdružljivimi zahtevami.

Vendar prav zaradi pluralnosti, nedoločnosti in heterogenosti jezikov prostori in prakse, ki nam, človeškim bitjem, vladajo – tako danes kot v preteklosti – vključujejo diferenciacijo in izbiro moralnih dilem in etičnih nesoglasij. Vrednost proučevanja avtoritete in subjektivnosti v našem času je potemtakem v sposobnosti tehtanja cene in koristi, ne v osvoboditvi izpod vlade, temveč v vladanju nas samih na drugačen način.

Prevedla Ljubica Klančar

LITERATURA

- BECK, Ulrich (1992): **Risk Society: Towards a New Modernity**. London: Sage.
- BOURDIEU, Pierre (1979): **Life and Labour of the People of London**, (10 volumes). London: Routledge and Kegan Paul.
- BROWN, Peter (1989): **The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity**. London: Faber.
- BUCHARDT, Jacob (1990): **The Civilization of the Renaissance in Italy**. London: Penguin.
- CASTEL, Robert (1988): **The Regulation of Madness**. Cambridge: Polity.
- CARTIER, Roger, ur. (1989): **A History of Private Life**, Vol. 3: *Passions of the Renaissance*. Cambridge: Harvard University Press.
- COLLINI, Stefan (1979): **Liberalism and Sociology: L.T. Hobhouse and Political Argument in Dean, 1880-1914**. Cambridge University Press.
- DELEUZE, Gilles (1988): **Foucault**. Mineapolis: University of Minnesota Press.
- DONZELOT, Jacques (1979): **The Policing of Families**. London: Hutchinson.
- DUBY, George, ur. (1988): **A History of Private Life**, Vol. 2: *Revelations of the Medieval World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELLAS, Norbert (1978): **The Civilizing Process**, Vol. 1: *The History of Menners*. Oxford: Basil Blackwell.
- FOUCAULT, Michel (1979): **The History of Sexuality**, Vol.1: *The Will to Thruth*. London: Allen Lane.
- FOUCAULT, Michel (1985): **The History of Sexuality**, Vol. 2: *The Use of Pleasure*. (prevod R. Hurley). New York: Random House.
- FOUCAULT, Michel (1986a): **The History of Sexuality**, Vol.3: *The Care of the Self*. New York: Pantheon.
- FOUCAULT, Michel (1986b): *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, v: P. Rabinow, ur., **The Foucault Reader**, Harmondsworth: Penguin, str. 340-71.
- GIDDENS, Anthony (1991): **Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age**. Cambridge: Polity.
- HUNTER, Ian (1993): *The Pastoral Bureaucracy: Towards a less Principled Understanding of State schooling*, v: D. Meredyth in D. Tyler, ur., **Child and Citizen: Genealogies of Schooling and Subjectivity**, Queensland: Griffith University, Institute of Cultural Policy Studies, str. 237-87.
- HUNTER, Ian (1994): **Rethinking the School: Subjectivity, Bureaucracy, Criticism**. St Leonards, Australia: Alien and Unwin.
- LASH, Scott in Friedman, Jonathon, ur. (1992): **Modernity and Identity**. Oxford: Blackwell.
- MARCUS, Thomas (1993): **Buildings and Power: Freedom and Control in the Origin of Modern Building Typs**. London: Routledge.
- MINSON, Jeffrey (1993): **Questions of Conduct**. London: Mcmillan.
- NIETZSCHE, Friedrich (1956): **The Genealogy of Morals**. New York:Doubleday.

- PERROT, Michelle (1990): **A History of Private Life**, Vol. 4: *From the Fires of Revolution to the Great War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PROST, Antoine in Vincent, Gerard, ur. (1991): **A History of Private Life**, Vol. 5: *Riddles of identity in Modern Times*. Cambridge: Belknap Press.
- RANUM, Orest (1989): *The Refuges of Intimacy*, v: R. Chartier, ur., **A History of Private Life**, Vol. 3: *Passions of the Renaissance*, Cambridge Mass: Harvard University Press, pp. 207-63.
- ROSE, Nikolas (1989): **Governing the Soul: The Shaping of the Private Self**. London: Routledge.
- SERRES, Michel (1982): **Hermes: Literature, Science, Philosophy**, ur. Josue Harari in David Bell. Baltimore: John Hopkins University Press.
- TAUSSIG, Michel (1993): **Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses**. London: Routledge.
- TAYLOR, Charles (1989): **Sources of the Self: The Making of the Modern Identity**. Cambridge: Cambridge University Press.
- TULLY, James (1993): *Governing Conduct*, v: J. Tully, **An Approach to Political Philosophy: Lock in Contexts**, Cambridge: Cambridge University Press.
- VEYNE, Poul, ur. (1987): **A History of Private Life**, Vol. 1: *From Pagan Rome to Byzantium*. Cambridge: Harvard University Press.
- WEBER, Max (1978): **Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology**, ur. Guenther Roth in Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.