

SELF-ologija

Zbornik 9. kulturološkega simpozija

Kult.co, društvo kulturologov
Ljubljana, 2016



Založnik: Društvo kulturologov Kult.co

Urednica: Maša Arko

Avtorji: Adin Crnkić, Dr. Julija Bonai, Dr. Franc Mali, Sebastian Pepelnak, Dr. Toni Pustovrh, Vinko Drača, Dolores Trol, Faris Kočan, Barbara Meglen, Anže Ipavic, Domen Savič, Primož Mlačnik, Zala Turšič, Rok Tramšek, Tinca Lukan, Maša Arko

Uvodnik: Sebastian Pepelnak

Oblikovanje in priprava za tisk: Martin Fir

Lektoriranje: Društveno stičišče STIKS, Urška Honzak

Tisk: PIN, Nives Peterka, s.p.

Naklada: 100 izvodov

Zahvala vsem sodelavcem in sodelujočim pri simpoziju!

Ljubljana, 2016

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

316.7(082)

130.2(082)

KULTUROLOŠKI simpozij (9 ; 2016 ; Ljubljana)

Self-ologija : zbornik 9. kulturološkega simpozija / [avtorji Adin Crnkić ...
[et al.] ; urednica Maša Arko ; uvodnik Sebastian Pepelnak]. - Ljubljana :
Kult.co, društvo kulturologov, 2016

ISBN 978-961-93857-2-2

1. Gl. stv. nasl. 2. Crnkić, Adin 3. Arko, Maša, 1982-
286508288

Uvodnik

Društvo kulturologov Kult.co je aprila 2016 že devetič organiziralo tradicionalni kulturološki simpozij, tokrat z naslovom *Self-ologija*. Da bi prikazali resnično pestrost študija smeri kulturologija, smo si zadali zahtevnejši podvig kot kadarkoli doslej, saj smo želeli raziskati multiaplikabilnost in multisimbolizabilnost *self-a* (v slovenskem jeziku *sebstva*), ki se v različnih oblikah širi skozi sociokulturno sfero poznokapitalističnega 21. stoletja. Z najmanjšo čašo smo s skupnimi močmi zajeli v rezervoar simbolnih pomenov in ponudili vsak svoje razmisleke v različnih formatih, z enim samim namenom – interpretirati svet, v katerem živimo in *self-e*, ki jih živimo.

Eklektičnost letošnjega simpozija ni presenetljiva, saj je tudi sam *self* eklektičen. Naše miselne tvorbe so nekeje med znanostjo, eksperimentiranjem, premišljevanjem in seveda kreativnostjo. Čar družboslovja in družboslovnih ved je ravno v tem, da družba in kultura nista neulovljiva *narava*, temveč sta čvrsta temelja našega samoumevnega, kapitalističnega, tehnološkega, hedonističnega, emocionalnega (in še bi lahko naštevali) vsakdanjega življenja.

Posamezni avtorji prispevkov v zborniku – deloma iz vrst predavateljev kulturološkega simpozija, ki se je odvil na različnih urbanih in študijskih prizoriščih (Pritličje, Fakulteta za družbene vede in Živko Skvotec – Rog), deloma izbrani na dodatnem razpisu emancipiranih študentskih uvidov na izbrano tematiko – so dodelili košček svojega razmišljanja v mozaik *Self-ologije* in tako predstavili problem, okoliščino, uvid, napoved prihodnosti, razglabljanje ali razmisleke o *self-u*. *Self-ologija*, kot bi si človek lahko mislil, kot pojem sam ne obstaja, je zgolj naš poskus artikulacije nečesa samoumevnega, s čimer smo vsi v kontaktu, in nekaj, kar resnično prebiva, *živi* v družbi in kulturi.

Letošnji simpozij je bil v duhu trka individualizma in globalizma dvojezičen (poroka med slovenščino in angleščino) in tak je tudi pričujoč zbornik. Uživate v branju!

Sebastian Pepelnak

Adin Crnkic <i>Self-poiesis: samoorganizacijske perspektive človeške narave</i>	10
Dr. Julija Bonai <i>Vloga psihologije Jaza (ego psychology) v procesih individualne in kolektivne subjektivizacije</i>	15
Prof. dr. Franc Mali <i>Rekonceptualizacija »conditio humana« v transhumanističnih pogledih na svet</i>	22
Sebastian Pepelnak <i>Samo-poškodovanje kot kulturna praksa: manifestacija sproščanja tesnobe</i>	27
Dr. Toni Pustovrh <i>The Technological Malleability of our Selfhood</i>	31
Vinko Drača <i>Transhumanism and counter-cultural conceptions of identity in the works of Harlan Ellison and Phillip K. Dick</i>	36
Dolores Trol <i>The spectrum of (in)sanity: A phenomenological approach to the Self in the case of schizophrenia</i>	42
Faris Kočan <i>Self med liberalnim egalitarizmom in desnim libertarizmom: vloga samolastništva in pravičnosti</i>	49
Barbara Meglen <i>Prikaz lokalne samouprave (self-governance) na Slovenskem</i>	62
Anže Ipavic <i>Ali bi morali živeti v matrici?</i>	68
Domen Savič <i>Teror selfie – mediji in terorizem v digitalni sferi</i>	74

PRISPEVKI

Primož Mlačnik <i>Jaz skozi čas</i>	80
Zala Turšič <i>Sam, samostojen (?) in (samo)zaposlen. Kakšen je sprejemljiv self današnjih iskalcev zaposlitve in kdo ga oblikuje?</i>	87
Rok Tramšek <i>Razmerje med posameznikom in družbenimi strukturami v družbah z neoliberalističnimi ekonomskimi ureditvami</i>	93
Tinca Lukan <i>Individualizacija odgovornosti</i>	98
Maša Arko <i>Novi v mestu: Ljubljana in (multikulturni) urbani self</i>	101



©kult.co
predstavlja

9. KULTUROLOŠKI SIMPOZIJ SELFOLOGIJA

©kult.co PRITLIČJE SOHOH ŽIVKO SKVOTEC EGO

FDV 6
IN ENGLISH

sreda 13.4.2016

16.30-17.00

ANŽE IPAVIC

(DIPLOMIRANI FILOZOF)

TRANSHUMANIZEM: ALI BI MORALI ŽIVETI V MATRICI?

17.15-17.45

VINKO DRAČA

POSTGRAD STUDENT OF MODERN HISTORY

AT THE FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES IN ZAGREB

TRANSHUMANISM AND COUNTER- CULTURAL CONCEPTIONS

OF IDENTITY IN WORKS OF HARLAN ELLISON AND PHILLIP K. DICK

17.45-18.15

DR. TONI PUSTOVRH

(KATEDRA ZA KULTUROLOGIJO,

CENTER ZA PROUČEVANJE ZNANOSTI FDV)

SEBSTVO IN TEHNOLOGIJA

18.00 -

PROGRAM: _____

PRITLIČJE

torok 12.4.2016

18.00-18.15

BOR BEVC

(PRESEDNIK DRUŠTVA KULT.CO)

GOVOR: OTVORITEV SIMPOZIJA

18.15 - 18.45

DR. JULIJA MAGAJNA

(DOKTORAT IZ FILOZOFIJE IN PSIHOANALIZE)

VLOGA PSIHLOGIJE JAZA (EGO PSYCHOLOGY)

V PROCESIH INDIVIDUALNE IN KOLEKTIVNE SUBJEKTIVIZACIJE

18.45-19.15

DOLORES TROL

(DIP.SOC., ŠTUDENTKA KOGNITIVNE ZNANOSTI)

SPEKTRI NORMALNOSTI: RAZNOVRSTNOST

DOŽIVLJANJA SELFA: PRIMER SHIZOFRENIJE

19.30-20.00

ADIN CRNKIČ

(POLITOLOG IN DOKTORSKI KANDIDAT NA FAKULTETI ZA DRUŽBENE VEDE)

SELF-POIESIS: SAMOORGANIZACIJSKE PERSPEKTIVE ČLOVEŠKE NARAVE

20.00 - 20.30

PETER MLAKAR

(FILOZOF IN PISATELJ)

AVTONOMIJA MISLI, JAZA IN SAMOZAVEDANJA

20.30

PROGRAM: DJ DEMOHEADS

ROG - ŽIVKO SKVOTEC

četrtek 14.4.2016

16.00 - 16.30

RED. PROF. DR. FRANC MALI

(KATEDRA ZA KULTUROLOGIJO, CENTER ZA PROUČEVANJE ZNANOSTI FDV)

REKONCEPTUALIZACIJA ČLOVEKOVE IDENTITETE V KONTEKSTU

RAZVOJA NOVIH TEHNOZNANOSTI

16.30-17.00

DOMEN SAVIČ

(KOMUNIKOLOG, DIREKTOR ZAVODA DRŽAVLJAN DJ)

TEROR SELFE - MEDIJI IN TERORIZEM V DIGITALNI SFERI

17.15 - 17.45

SEBASTIAN PEPELNAK

(ŠTUDENT KULTUROLOGIJE NA FDV)

SAMO-POŠKODOVANJE KOT KULTURNA PRAKSA: MANIFESTACIJA SPROŠČANJA TESNOBE

17.45 - 18.15

BARBARA MEGLEN

(ŠTUDENTKA POLITOLOGIJE - SMER ANALIZA POLITIK IN JAVNA UPRAVA)

PRIKAZ LOKALNE SAMOUPRAVE (SELF-GOVERNANCE) V REPUBLIKI SLOVENIJI

18.15 - 18.45

FARIS KOČAN

(ŠTUDENT EVROPSKIH ŠTUDIJ - DRUŽBOSLOVNIH VIDIKOV NA FDV)

SELF MED LIBERALNIM EGALITARIZMOM

IN DESNIM LIBERTARIZMOM: VLOGA SAMOLASTNIŠTVA IN PRAVIČNOSTI

19.00

IMPRO LIGA: SKUPINA PREDIGRE



SIMPOZIJ

Self-poiesis: samoorganizacijske perspektive človeške narave

Adin Crnkić

V delu *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti* sta Horkheimer in Adorno zapisala, da je bistvo sebstva, da temelji na gospodstvu človeka nad samim sabo (Horkheimer in Adorno 2002, 68). To gospodstvo se izvaja v imenu sebstva in praktično vključuje destrukcijo subjekta, v imenu katerega se gospodstvo vzdržuje, saj tista podjarmljena substanca, ki je potlačena in dezintegrirana prek samoohranitve, ni nič drugega kot »tisto živo« (ibid.). Torej, Horkheimer in Adorno zapišeta, da samoohranitev uniči vse tisto, kar lahko ohranja. Za njiju je kapitalizem usmerjen k samouničenju in je paradokso podoben heroju, ki ubeži žrtvovanju tako, da se samožrtvuje (ibid.). Kapitalizem je torej sofisticirana mašinerija, protiumnost, ki človeka žene k iztrebljenju. Kot je nekoč zapisal Rudolf Rocker: nekdo, ki si neprestano prizadeva, da bi postavil vse v mehanski red, na koncu sam postane mašina in izgubi vse človeške občutke (Rocker 2004, 17–18). Tu gre za bit h koncu, ki ga Heidegger razčleni v ontološki strukturi smrti. Zanj je namreč smrt bitna zmožnost, ki jo mora tubit vselej sama prevzeti (Heidegger 1997, 342). Torej »kot zmožnost biti tubit ne zmore preseči možnosti smrti«, zatorej glede svoje ontološke zmožnosti umiranje temelji v skrbi (Heidegger 1997, 344). Torej je tisti kapitalistični mehanski red, ki si podredi človeka, pravzaprav skrb za njega samega. Takšna konstatacija je per analogijam z *Dialektiko razsvetljenstva*, kjer *mimesis* mrtvega predstavlja posnemanje brezdušne in toge narave, da bi s tem dosegel samoohranitev (Horkheimer in Adorno 2002, 70; 194).

Takšno uvodno razmišljanje je torej imanentno neoliberalno-kapitalistični formulaciji in interpretaciji sebstva. Današnja epoha je prepojena s famoznim izrekom *there*

is no alternative, ki ga je izrekla mati desnega libertarizma (prikrit in politično korekten sinonim za neoliberalizem) Margaret Thatcher. Gre za tezo, da ni alternativ, da je človek rojen individualist, egoist in moralni sprevrženec; človek je slab človek in njegova narava kot takšna je nepopravljiva. Zanimivo je, da so takšne interpretacije privrele na plano ob začetkih industrializacije oziroma konkretno liberalnega kapitalizma. Edina logična razlaga je, da je slaba človeška narava imanentna kapitalizmu. Z drugimi besedami, bit kapitalizma je ontološko utemeljena na zlu. Tekmovalnost je v človeku in brez njega kapitalizem skozi zgodovino ne bi preživel in še več: kapitalizem je zadnji stadij človeškega napredka in je logična konsekvence družbenega razvoja. Takšen zgodovinski determinizem je v bistvu zlahka ovrgljiv. Kapitalizem kot tak obstaja zgolj nekaj stoletij, kar je v primerjavi z ostalimi ekonomskimi sistemi zelo kratka doba. Proizvodni procesi so bili pred razvojem kapitalizma radikalno drugačni; prvotna akumulacija je sicer obstajala, vendar so družbeni odnosi temeljili na drugačnih vrednotah. Na tej točki preidemo k t. i. levemu spektru libertarizma, torej socialnemu libertarizmu (za nekatere sinonim za anarhizem), ki zavrača negativne percepcije in nasprotno zagovarja, da človekovo naravo oblikujejo hierarhični vzorci, ki so najbolj izpostavljeni v kapitalizmu in državi. Kljub temu da so se začetniki anarhistične politične misli v 19. stoletju nagibali k pozitivnemu vrednotenju človekove narave, pa moramo vseeno izpostaviti, da se v večini primerov niso ukvarjali z vprašanjem o dobri ali slabi strani, temveč s tem, kakšen vpliv imajo zunanji dejavniki na delovanje same človeške narave. Ontološko izhodišče anarhizma so torej hierarhični odnosi, ki v človeški naravi vzbudijo vse najslabše. Hierarhija pa je – čeravno ne nujno – pogojena z avtoritarnimi vzorci in odnosi, zato anarhizem vidi zatiralca in zatiranega na isti strani medalje.

Kapitalizem in sedaj neoliberalizem je navkljub mladosti postal gonilna sila

družbenih, gospodarskih in političnih odnosov. Že Peter Kropotkin je v *Vzajemni pomoči* pokazal, da so tako živalske vrste kot človeška vrsta preživele zgolj zaradi tega, ker so sodelovale in ne tekmoval, kar se danes prikazuje kot ideološka in nepopravljiva dogma. Z drugimi besedami je demantiral, zanimivo, ne samega Darwina, temveč socialdarwinistične teorije. Za vzpostavitev nehierarhičnih odnosov je zelo pomembno okolje, ki definira, kaj je človeška narava, kako se razvije in kateri njeni človeški aspekti so izraženi. Za anarhiste hierarhija in avtoriteta niso človeška potreba, temveč družbeni konstrukt, na katerega lahko sami vplivamo. Glavni atribut anarhizma je pojem svobode; da bi človek uresničil vse svoje potrebe in želje, mora biti svoboden. Za anarhiste je logika kapitalizma pogojena z družbenim nadzorom. Z drugimi besedami, država in kapital(izem) sta neločljivo povezana oziroma slednji – kot globalni fenomen – izkorišča državo za nemoten nadzor nad lokalno populacijo in kapitalom.

Gustav Landauer je nekoč zapisal, da je državo »treba razumeti kot 'stanje, odnos med ljudmi', ki ga je treba čim prej nasloviti, ne pa ga zaradi svoje teoretske čistosti ali ontološke načelnosti zavračati. Za Landauerja država ni nekaj, kar bi se dalo odpraviti z enkratno revolucijo, zato tudi svobodne družbe ni mogoče doseči s preprosto zamenjavo stare ureditve z novo, temveč le s širjenjem sfer svobode do te mere, da končno prevladajo celotnemu družbenemu življenju« (Vodovnik 2011, 52). Emma Goldman bi dodala, da je anarhizem živa sila, ki zadeva naše življenje in konstantno stremi k ustvarjanju novih pogojev (Goldman 1969, 63). Anarhizem torej razmišlja o emancipaciji, samorealizaciji in gradnji onkraj obstoječega. Torej skuša zgraditi svoj vzporedno organizirani sistem.

Glavni poudarek v pričujočem prispevku je koncept samoorganizacije oziroma, drugače

povedano, zagovarjamo tezo, da se je človek sposoben samoorganizirati. Ta teza temelji na teoriji odprtega sistema (TOS) in je pravzaprav del *teorije splošnega sistema* (angl. *General Systems Theory*), ki ga je razvil Ludwig von Bertalanffy v 50. letih 20. stoletja. Znotraj te teorije je dodatno razvil vrsto konceptov, ki predstavljajo splošna načela za vse vrste sistemov; to v bistvu niti ni teorija, temveč je ustvaril novo paradigmo za razvoj teorij – torej je njegova zasnova širša, kot se zdi na prvi pogled. Glavna poanta njegove teorije je, da je prek proučevanja živih organizmov razvil koncept razumevanja zapletenih odprtih sistemov. Kot poudarja Morgan, je »reproduciral ideje, prvotno razvite za razumevanje bioloških sistemov, da bi lahko razumeli svet na splošno«. Z Bertalanffyjevim besedami: »S to teorijo dosežemo raven, kjer ne moremo govoriti zgolj o fizikalnih in kemičnih entitetah, temveč o celoti popolnoma splošnega značaja« (von Bertalanffy 1968, 149). Skratka, von Bertalanffy je bil biolog, ki je principe odprtega sistema oziroma, konkretnije, funkcioniranje živih organizmov apliciral na različna polja, od ekologije, tekmovanja in uravnovešenja med vrstami do ekonomije in sociologije. Njegova glavna teza je bila, da moramo upoštevati okolje oziroma da »so organizacije – tako kot organizmi – 'odprte' do svojega okolja in da morajo s tem okoljem doseči primeren odnos, če hočejo preživeti« (von Bertalanffy v Morgan 2004, 42). Skratka, biološki in družbeni sistemi so neprestano v interakciji s svojimi okolji (Kast in Rosenzweig 1974, 102); z Morganovimi besedami, »odprta narava bioloških in socialnih sistemov je v nasprotju z zaprt naravo mnogih fizičnih in mehaničnih sistemov, čeprav stopnja odprtosti variira, saj nekaterim sistemom bolj odgovarja relativno ozek niz inputov iz okolja« (Morgan 2004, 40).

Podobno zapišeta tudi Kast in Rosenzweig (1974, 132): ko govorimo o organizacijah kot o odprtih sistemih, bi jih morali označiti kot »relativno« odprte sisteme. V bistvu je večina bioloških organizmov in družbenih organizacij

zgolj »delno odprtih« in »delno zaprtih«; vse je vprašanje stopnje (ibid.), hkrati pa morajo vsi ustvariti »domeno« za lastne dejavnosti in mejo, ki jih loči od zunanjega okolja (Thompson 2010).

Skratka, če se poglobimo, vidimo, da je opisano razumevanje delovanja biološke in družbene narave blizu tistemu, ki ga je predlagal Kropotkin (cf. de Geus 2013), in delno celo t. i. evolucijsko-epistemološki teoriji, ki jo je zagovarjal Karl Popper (cf. Popper 2010, 111–115; Popper 1992, 84–85).

Naše nadaljnje vprašanje se dotika odprtosti oziroma zaprtosti sistema. Temeljni koncept, ki se mu posvečamo, se imenuje *avtopoetičnost*. Beseda izhaja iz grščine (αυτό + ποιησις) in pomeni sposobnost sistema, da se reproducira in hkrati samovzdržuje. Z drugimi besedami gre v našem primeru za filozofski koncept stvarstva in kreacije. Koncept sta sprva vpeljala biologa Humberto Maturana in Francisco Varela v 70. letih 20. stoletja, da bi razumela in definirala naravo živih sistemov; njuna teza je bila, da se žive celice lahko reproducirajo. To pomeni, da so živi sistemi organizacijsko zaprti in avtonomni sistemi, ki se sklicujejo le na same sebe (Morgan 2004, 222). Te žive sisteme označujejo tri osnovne značilnosti: neodvisnost, krožnost in samoreferenca (tj. samonanašanje). Koncept je npr. prevzel tudi sociolog Niklas Luhmann, ko je preučeval družbene sisteme, vendar predvsem z vidika komunikacijskih procesov.

Kako lahko torej povežemo zaprtost avtopoetičnega sistema s prej omenjeno teorijo odprtih sistemov? Maturana in Varela se že od začetka nista strinjala s prenosom svoje teorije na družbene sisteme. Čeprav njune pomisleke lahko razumemo, pa se na drugi strani lahko vprašamo, ali lahko omenjeno teorijo prenesemo na človeško naravo, torej na sposobnost samoorganizacije družbe in človeka. Ali delovanje v naravnem ni podobno delovanju v družbenem okolju?

Povedano z drugimi besedami, omenjena avtorja sta se omejevala zgolj na delovanje človeških možganov, jaz pa njuno teorijo prenašam na posameznika (in posledično družbo). Torej so njihovi praktični in nenazadnje teoretični zastavki pomembni tudi za nas. Morgan zapiše, da »razumevanje avtopoetične narave sistemov zahteva, da razumemo, kako vsak posamezen element simultano povezuje ohranjanje samega sebe z ohranjanjem drugih« (Morgan 2004, 224).

Če avtopoetičnost obravnavamo kot živ sistem, potem je – tehnično gledano – odprt sistem v klasičnem smislu. John Mingers zapiše, da imajo avtopoetični sistemi interakcijo z lastnimi okolji, vključno z vnosom potrebnih resursov in izločevanjem nepotrebnih. Niklas Luhmann pa trdi, da moramo avtopoetičnost razumeti kot zaprto organizacijo odprtega sistema. Vendar kako je to možno? Luhmann trdi, da so lahko komponente na splošno in osnovni elementi specifično reproducirani zgolj, če imajo zmožnost povezovati zaprtost in odprtost. Torej so avtopoetični sistemi sicer prisotni v okolju, vendar inputa in outputa ni.

Kako torej razrešiti ta paradoks? Avtopoetičnost je sistem zase in preživi zgolj, če se reproducira. Tu razumemo avtopoetičnost v bolj širšem pomenu, kot sta jo interpretirala denimo Felix Geyer in Johannes van der Zouwen, ki sta zapisala, da le-ta »poudarja samoorganizacijsko, reprodukcijsko in samoupravljalno lastnost posameznikov in skupin ter s tem spodkopava prizadevanja upravljanja družbe od zgoraj je proces, ki temelji od spodaj navzgor (*bottom-up process*)« (Geyer in van der Zouwen 2001, 6).

Ali je posameznik sposoben samoorganizacije? Na tem mestu je treba vpeljati pojem avtonomije, ki je širši pojem, hkrati pa tudi libertarno organizacijsko epistemološko interpretacijo. Avtonomija pomeni samoupravljanje oziroma tudi neodvisnost (cf. Castoriadis 1991; Krummel 2013). In čeprav se zavedamo širšega pomena besede, ga tu razumemo v okviru individualne

sposobnosti. In tu spet pridemo do anarhizma, vendar naša premisa sedaj seže še dlje: do organiziranja družbe po anarhističnem principu. Rocker je nekoč izpostavil, da anarhizem kot tak ne nasprotuje organizaciji; ravno nasprotno: anarhizem je njen najmočnejši podpornik. Takšna domneva pomeni, da je naravna organiziranost na vseh nivojih rezultat skupnih odnosov ljudi, ki pride do izraza v federativnem sodelovanju. Takšno delovanje pa nasprotuje vsiljevanju lastnega reda z vrha, ker ravno to uničuje naravne odnose med ljudmi; ravno to pa naj bi bil cilj privilegiranih ljudi (Rocker 2003).

Če preidemo k zaključku in strnemo misli, se lahko vprašamo, ali je torej možna gradnja onkraj oziroma ali obstaja življenje onkraj obstoječega in prevladujočega sistema. Je mogoče delovati horizontalno (tj. mrežno), decentralizirano, nehierarhično, samoorganizirano in ne vertikalno (tj. hierarhično), centralizirano, organizirano? Raznorazni primeri in prakse dokazujejo, da je to mogoče. V zadnjih letih se pravzaprav razvija smer znotraj kritičnega menedžmenta, ki skuša prav te uspešne prakse povezovati z organizacijskimi teorijami. Nadalje se lahko na primer vprašamo, ali je neoliberalizem v bistvu res odprt sistem, kot to zatrjujejo njegovi zagovorniki, tj. zagovorniki prostega trga, ali pa je v bistvu zaprt sistem, saj imajo vstop v njegovo domeno zgolj redki posamezniki. Vprašanje je tudi, ali lahko posameznik oziroma skupina, ki sledi anarhističnemu načelu, prodre v sistem izven tega istega sistema. Je lahko tudi sam zaprt, reproduktivni sistem, ki bi gradil onkraj ter vzpostavil vzporedni sistem? V realnosti, kot smo izpostavili zgoraj, noben sistem v bistvu ni niti zaprt niti odprt; na njegovo delovanje vpliva okolje. Avtopoetičnost je zgolj eden izmed aspektov TOS. Več smo jih izpustili, kar pa ne pomeni, da so kaj manj pomembni. Ti aspekti so denimo kibernetika, homeostaza,

holografija, adhokracija itd., ki bi jih prav tako lahko, kot trdi Luhmann za biološko teorijo avtopoetičnosti, razširili v bolj splošno teorijo samoreferenčnih sistemov.

Literatura

Castoriadis, Cornelius. 1991. *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York, Oxford: Oxford University Press.

De Geus, Marius. 2014. Peter Kropotkin's anarchist vision of organization. *Management, Business, Anarchism*, ur. Konstantin Stoborod in Thomas Swann, 859–877. Ephemera.

Geyer, Felix in Johannes van der Zouwen. 2001. *Complexity, Autopoiesis, and Observation of Social Systems*. Westport, London: Greenwood Press.

Goldman, Emma. 1969. *Anarchism and Other Essays*. New York: Dover Publications, Inc.

Heiddeger, Martin. 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Horkheimer, Max in Theodore W. Adorno. 2002. *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Kast, Fremont E. in James E. Rosenzweig. 1974. *Organization and management: A Systems Approach*. New York: McGraw-Hill.

Kropotkin, Peter. 2009. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. London: Freedom Press.

Krummel, John W. M. 2013. Reiner Schürmann and Cornelius Castoriadis: Between Ontology and Praxis. *Ontological Anarché: Beyond Materialism and Idealism*, ur. Duane Rousselle in Jason Adams, 31–65. New York: Punctum Books.

Luhmann, Niklas. 1995. *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press.

Morgan, Gareth. 2004. *Podobe organizacij*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Popper, Karl. 1992. Spoznajnoteorijski položaj evolucione spoznajne teorije. *Treći program hrvatskog radija* 35: 83–88.

--- 2010. O evolucijskoj epistemologiji. *Čemu - Časopis studenata filozofije*, 9(18/19), 104–117.

Rudolf, Rucker. 2003. *Anarchy and Organisation*. Dostopno prek: <https://libcom.org/files/Rudolf%20Rucker-%20Anarchy%20and%20organisation.pdf> (19. junij 2016).

--- 2004. *Anarcho-Syndicalism*. Edinburgh, London, Oakland: AK Press.

Vodovnik, Žiga. 2010. *Anarhija vsakdanjega življenja: zapiski o anarhizmu in njegovih pozabljenih pritokih*. Ljubljana: Sophia.

Von Bertalanffy, Ludwig. 1968. *General System Theory: Foundations, Development, Applications*. New York: George Braziller.

Thompson, James D. 2010. *Organizations in Action: Social Science Bases Of Administrative Theory*. New Jersey: Transaction Publishers.

Vloga psihologije Jaza (*ego psychology*) v procesih individualne in kolektivne subjektivizacije

Dr. Julija Bonai

Uvod

Psihologija Jaza (angl. *ego psychology*) je od 20. pa vse do 70. let prejšnjega stoletja veljala za enega izmed prevladujočih pristopov na področju teorije psihoanalize in njenih terapevtskih praks. Njena spoznavna izhodišča je osnoval Sigmund Freud, njegova naslednika Anna Freud in Heinz Hartmann sta teorijo še dodatno dopolnila, prvo sistemativirano različico pa je razvil David Rapaport. Njen prevladujoč vpliv lahko pripišemo omenjenim osebnostim, še bolj pa njeni institucionalizaciji, ki je več kot pol stoletja potekala predvsem na ameriških tleh. Posledično je bilo njene učinke moč zaznati širše, tudi izven terapevtskih krogov, na področju vzgoje, izobraževanja, kulture (literatura, film, gledališče), popularne kulture, subkulture, znaten vpliv pa je imela celo v sferi moralnih norm, predvsem pri preseganju prevladujočih norm krščanske morale. Posledično je psihologija Jaza vplivala na način, kako se posameznik sooča sam s sabo, kako se konstruira kot subjekt, kako se subjektivizira. Omenjeni način subjektivizacije je postal kolektivna norma, na podlagi katere se je presojalo, kakšen način soočanja s sabo je še normalen in kakšen že poteka v smeri patologije.

V pričujočem prispevku sem raziskovala vlogo psihologije Jaza v procesih osebne in kolektivne subjektivizacije. Zanimalo me je, kako lahko določena (znanstvena) vednost, ki je v tem primeru vednost o samem sebi, vpliva na zmožnosti soočanja s sabo ali z drugimi in posledično na zmožnost vzpostavljanja odnosov na osebni in skupinski nivoju. Raziskava temelji na analizi diskurza psihologije Jaza, kot jo je zasnoval Sigmund Freud. Pozorna sem bila predvsem na

domnevno samoumevne, a priori resnične predpostavke, ki služijo kot temelj njegovim sklepom, spoznanjem in vednosti. Zanimalo me je, kako njegova spoznanja vplivajo na razliko med normalnim in patološkim, ki je uveljavljena v družbi. Izpostavila sem tudi mesta, kjer se mi njegova teorija zdi problematična, predvsem z vidika problemov, ki se izražajo kot družbeni problemi, izhajajoč iz osebne ali kolektivne subjektivizacije. V ta namen sem najprej usmerila pozornost na izbrana teoretska izhodišča, sklepe in spoznanja psihologije Jaza Sigmunda Freuda. Sledi poglavje, v katerem bom iz omenjene teorije izpostavila tiste domnevno samoumevne predpostavke, ki so znatno vplivale na način subjektivizacije v prejšnjem stoletju oziroma so bile že izraz nekih predobstoječih teženj, ki so se s pomočjo teorije samo še bolj okrepile. Prispevek sem zaključila s poglavjem, v katerem govorim o vlogi psihologije Jaza v sodobnem svetu.

Sigmund Freud in psihologija Jaza

Psihologija Jaza predpostavlja trodelno strukturo človeške duševnosti: Jaz (*ego/Id*), Ono (*id/Es*) in Nadjaz (*superego/Über-Id*), ki jo je uvedel Freud v svojem delu *Jaz in Ono* (Freud 1987). Da bi razumeli način delovanja trodelnega modela duševnosti, je treba najprej razumeti razliko med zavestnim in nezavednimi duševnimi procesi, ki jo je razložil Freud v svojem spisu *Nekaj pripomb k pojmu nezavednega v psihoanalizi* iz leta 1912 (*ibid.*). V omenjeni razpravi predpostavlja tri možne načine opisovanja nezavednega: deskriptivno, dinamično in sistematično. Po deskriptivnem opisu obstaja samo ena vrsta nezavednega, dinamični opis pa loči predzavestno, nezavedno in potlačeno nezavedno. Predzavestno se nanaša na nezavedne vsebine, ki imajo potencial postati zavestne. Sem sldijo spominske sledi, podobe in besedne predstave, ki lahko brez kakršnihkoli težav s pomočjo pozornosti postanejo zavestne (Freud 2000, 492; 534). Nasprotno pa potlačeno nezavedno ne more postati zavestno, ker temu

nasprotujejo določeni psihični dejavniki potlačitve oziroma odpori. S tem, ko Freud pojasni dinamizem potlačitve, razveljavi medsebojno odvisnost intenzivnosti neke vsebine in njene zmožnosti postati zavestna: dejstvo, da je neka psihična vsebina nezavedna, še ne pomeni, da je zato šibka. Tudi zelo *intenzivne in dejavne* psihične vsebine niso zmožne postati zavestne (Freud 1987, 25). Z dinamičnega vidika je vse potlačeno nezavedno, vendar vse nezavedno ni potlačeno. Majhen del vseh psihičnih procesov pripada zavesti, ki nam posreduje vednost o lastnih duševnih stanjih (prav tam, 129) oziroma je odgovorna za zaznavanje lastnih psihičnih kvalitete (Freud 2000, 519).

Tretji, sistemski vidik duševnosti predpostavlja psihične sisteme (prav tam, 488). Njihovo delovanje je usmerjeno in poteka od senzorične zaznave proti motorični dejavnosti. Zaznavni sistem sprejema zaznavne dražljaje. Temu sledi spominski sistem, ki zaznave ohrani v obliki spominskih sledi. Te so same po sebi nezavedne, vendar imajo nekatere izmed njih potencial postati zavestne in pri tem izgubijo svojo vlogo spominskih sledi. Zavest dejansko nastane namesto spominske sledi (prav tam, 491). Tiste, ki imajo zmožnost postati zavestne s pomočjo pozornosti, pripadajo sistemu predzavestnega, ostale pa sistemu nezavednega, ki nima dostopa do zavesti razen skozi predzavestno, ki se konča v motoričnem sistemu. Običajno je usmerjenost delovanja psihičnih sistemov progresivna, kar pomeni, da poteka od zaznanega dražljaja proti motoriki, v določenih primerih pa postane regresivna, kar pomeni, da se dražljaj namesto proti motoričnemu koncu premika proti senzoričnemu koncu oziroma proti zaznavnemu sistemu. Regresija se pojavlja v sanjah, saj je potek proti motoriki zaradi nemobilnosti onemogočen in se zato zaznavne podobe namesto v motoriko pretvorijo v obliko sanjskih halucinacij. Iz enakega razloga »izključitve zunanjega sveta« (prav tam, 494) je regresija možna tudi v budnem stanju, le da je v tem primeru

odmaknjenost od zunanosti patološke narave. V tem primeru govorimo o nastanku halucinacij pri nevrozah ali psihozah, ki se pretvorijo v zaznavne podobe ali iz njih izhajajoče misli. Ta pojav je pogosto povezan s potlačenimi ali drugače nezavednimi spomini, ki na takšen način, preko halucinacij, ponovno pridejo do zavesti.

V nezavednem je prisotna gonska sila želje, ki poganja celotno duševnost (prav tam, 507–508; 511). Freud željo povezuje s potrebo, ki ima nenehno težnjo po zadovoljivji (prav tam, 511–512). Opredeljena je kot napetost, ki povzroča neugodje, v kolikor se njena intenzivnost zviša, in ugodje, v kolikor se sprosti oziroma se njena intenzivnost zniža. »Ta tok v aparatu, ki izhaja iz neugodja in meri na ugodje, imenujemo želja; rekli smo, da aparata ne more aktivirati nič drugega kot želja in da pretok vzburjenja v njem avtomatično uravnava zaznave ugodja in neugodja« (prav tam, 538). V ta namen želja teži k ponovnemu priklicu spominske podobe, ki je nekoč zadovoljila dražljaj, oziroma k ponovitvi zaznave, ki je (bila) povezana z zadovoljivjivo potrebo. Duševnost lahko to doseže z regresijo, tako da zaznava zadovoljlitve postane sanjska ali patološka halucinacija, ki je povsem nepovezana z realnostjo, ali pa se v nasprotni, progresivni smeri zadovolji preko motorične dejavnosti spreminjanja realnosti. Ker med sistemoma predzavestnega in nezavednega poteka cenzura, nezavedna želja ne more enostavno prodreti v zavest in obvladati motorike. V tem smislu je zmožnost cenzure obravnavana kot zmožnost, ki preprečuje patološke procese in z njimi povezana dejanja. Nezavedna želja lahko preide cenzuro, tako da se veže na predzavestno željo, ki je za cenzuro sprejemljiva. Izraz obeh nasprotujočih si želja se izraža kot simptom.

Z omenjeno vednostjo o delovanju psihičnih procesov lahko sedaj lažje razumemo trodelno strukturo človeške duševnosti, ki jo sestavljajo Jaz, Ono in Nadjaz. Jaz je opredeljen kot »koherentna organizacija duševnih procesov« in kot »temelj zavesti« (Freud 1987, 314). Je

predvsem telesni Jaz, s psihičnega vidika pa vsebuje zaznavno-zavestni, predzavestni in nezavedni del. Njegova naloga je obvladovanje in usmerjanje notranjega vzdraženja v zunanji svet. Poleg tega je odgovoren tudi za potlačitev in odpor, pri čemer sta tako potlačitev kot odpor nezavedni dejanji. Motiv potlačitve je izogibanje neugodju, ki ga povzroči nek notranji dražljaj oziroma nagonski vzgib. Če je potlačitev uspešna, težko postane objekt analize, kajti o obstoju potlačitve lahko sklepamo samo iz njenih posledic. Problem torej ni sama potlačitev, ampak vrnitev potlačenega v obliki nadomestnih tvorb (premestitev ali zgostitev) in simptomov, ki jih ustvari neuspešna potlačitev (prav tam, 114–115).

Ono, druga psihična instanca v trodelni strukturi človeške duševnosti, vsebuje nezavedne, potlačene vsebine, ki jih obvladuje načelo ugodja. Jaz je del Onega, vendar spremenjeni del, ki je nastal zaradi vpliva zaznavno-zavestnega sistema. Je regulativna psihična instanca, ki poskuša uskladiti notranje impulze Onega z zahtevami zunanjega sveta: načelo ugodja, ki gospoduje v notranjosti Onega, poskuša spraviti z načelom realnosti, ki prihaja od zunaj. Značaj Jaza je posledica opuščenih objektnih investicij Onega – Jaz se postavi na mesto objekta, kamor je usmerjena libidinalna energija Onega. To je eden izmed načinov, s katerim Jaz že na začetku osebnostnega razvoja obvladuje Ono.

Tretja psihična instanca ali Nadjaz je ostanek prvih objektnih izbir Onega (mama ali oče) in kolektivnih objektnih izbir, ki so del prednikov oziroma neke kulture. Ima prisilni značaj – zapoveduje in prepoveduje – kot ponotranjena avtoriteta, prvotno izkušena s strani staršev in kasneje s strani ostalih avtoritet, s katerimi se posameznik srečuje tekom svojega življenja. Je utelešenje religioznih zapovedi in prepovedi, morale (vest in krivda – napetost med zahtevami vesti in delovanjem Jaza) in socialnih občutij. »Socialna občutja slonijo na identifikaciji z drugimi na osnovi enakega ideala Jaza« (prav tam, 335).

Freud namreč predpostavlja, da so sovražnost, tekmovalnost in ljubosumje imanentni človeštvu, socialna občutja so le njihova nadgradnja, ki so nastala, ker so se sovražstvo, tekmovalnost in ljubosumje izkazali v nekem smislu za nepraktične (prav tam). Pričujočo tezo je Freud natančneje razložil že v svojem delu *Totem in tabu* (2007, 183–188). V njem opisuje prelomni dogodek iz človeške pradavnine – umor tiranskega in avtoritarnega praočeta s strani njegovih sinov, kar je privedlo do nastanka socialnih vezi, norm in religije. »Družba je sedaj osnovana na sokrivdi za skupaj zagrešeni zločin, religija na slabi vesti in kesanju, nramnost delno na nujnostih te družbe, delno na pokori, ki jo terjata slaba vest« (prav tam, 188). Ideal neomejene moči, ki naj bi bil še vedno prisoten, med brati ni bil več utelešen le v eni osebi, ampak so si jo porazdelili med seboj, v obliki »demokratične enakopravnosti« (prav tam, 190). Med njimi je bila še vedno prisotna potreba po avtoriteti, kar se kaže v obstoju religije in izraža v obliki čaščenja boga – očeta. Freud predpostavlja, da so se omenjena ambivalentna čustva do avtoritete in z njimi povezana krivda prenašali iz generacije v generacijo. »Če se psihični procesi ene generacije ne bi nadaljevali v naslednji, bi morala biti vsaka njihova naravnost do življenja na novo pridobljena – tedaj na tem področju ne bi bilo nobenega napredka in tako rekoč nobenega razvoja« (prav tam, 198). Posledica teh procesov je razvoj strogega Nadjaza, ki se do Jaza vede kot avtoritarni oče, uteleša moralne in družbene norme, zastopa zahteve vesti in povzroča občutke krivde. »Zgodovina Nadjazovega nastanka nam pojasni, kako se lahko zgodnji konflikti Jaza z objektnimi investicijami Onega nadaljujejo v konfliktih z njegovim dedičem, z Nadjazom« (Freud 1987, 336). Agresija, ki je bila pred tem usmerjena na očeta, je sedaj usmerjena na Nadjaz. Spremlja jo vedno večji občutek krivde, saj sta še vedno prisotna ljubezen in spoštovanje do očetovske avtoritete, ki sta pripomogla k nastanku vesti. »Menim, da smo sedaj v polni jasnosti dojeli dvoje: delež

ljubezni pri nastanku vesti in usodno neizogibnost občutka krivde« (Freud 2001, 82).

Freud predpostavlja obstoj dveh vrst nagonov: seksualni nagon, ki združuje in veže (vključno s sublimiranim seksualnim nagonom in samoohranitvenim nagonom), in nagon smrti, ki uničuje in razgrajuje. V Jazu in Onem obstaja indiferentna energija, ki se premešča bodisi k eni ali drugi težnji. Ta indiferentna energija je deseksualizirani libido, ki je nastal v procesu narcisizma – ko je Jaz prevzel vlogo objekta ljubezni Onega. Freud pravi, da so ga ugotovitve raziskav prisilile v sklep, ki temelji na dualističnem nazoru (Freud 1987, 344): človeštvu naj bi bila imanentna ambivalenca med seksualnim nagonom in nagonom smrti ter v primeru objektne investicije ambivalenca med ljubeznijo in sovraštvom – ljubezen vedno spremlja sovraštvo in sovraštvo se ne pojavlja brez ljubezni. Vsaka tovrstna ambivalenca porodi tudi (nezaveden) občutek krivde.

Življenje posameznika opredeljuje neprestani boj med tema dvema težnjama. Tudi kulturo oziroma družbo določa ta boj, ki ga spremlja večni občutek krivde zaradi ambivalentnega konflikta – potreba po ljubezni s strani avtoritete in želja po njeni odstranitvi. Ambivalenca se ne kaže zgolj v primeru avtoritete ali kolektivnega Nadjaza, ampak tudi v libidinalni povezanosti množic, ki se ji nasproti postavlja agresija, potomka in zastopnica nagona smrti (Freud 2001, 82–83). Nagnjenje k agresivnosti je človekova izvorna, nagonška, konstitutivna predispozicija (prav tam, 71; 92). Enako velja za nagnjenje do zla: človek se zlu ne izogiba, ker bi ga odbijalo samo po sebi, ampak zaradi strahu pred izgubo ljubezni – zaradi »socialne tesnob« (prav tam, 75). Zavest o krivdi oziroma tesnoba pred Nadjazom je posledica potlačene agresije, usmerjene proti osebnemu ali kolektivnemu Nadjazu, in je tako pri posamezniku kot v primeru kulture nezavedna. V tem primeru je krivda simptom potlačitve. Freud se sprašuje, ali ni iz tega razloga celotna kultura postala nevrotična (prav tam, 94). Po njegovem mnenju sta družbeno zatiranje agresije in tesnoba, ki iz

Domnevne samoumevnosti v Freudovi psihologiji Jaza in njihov vpliv na načine subjektivizacije

Freud opredeljuje željo kot pogonsko silo človeške duševnosti, ki izvira iz nezavednega. Pri tem jo enači s potrebo, kar pomeni, da je v stanju nenehne notranje napetosti. Želja, opredeljena kot potreba, je torej težnja, ki lahko izhaja *zgolj* iz stanja, ki je neizpolnjeno oziroma mu nekaj primanjkuje. Svoj cilj – zadovoljitev potrebe – lahko doseže samo preko povezave z zunanjim objektom. To pomeni, da težnja, ki poganja človeško duševnost, implicitno predpostavlja odvisnost od nečesa, kar je izven nje v prostorskem smislu in oddaljeno od nje v časovnem smislu. Subjekt, ki se tako sooča s svojo željo, je nenehno v stanju neizpoljenosti, napetosti in nepotešenosti, vedno mu nekaj manjka; ta lastni manko lahko poteši le preko zunanjega objekta. Na omenjenem primeru lahko vidimo, kako je tovrstna subjektivnost popolnoma usklajena s potrebami kapitalističnega ekonomskega sistema, saj ga vzdržuje s svojo željo. Subjekt, ki mu nezavedno nenehno nekaj primanjkuje, potrebuje vedno več in vsakič, ko zadovolji svojo potrebo, se v njem takoj pojavi naslednja. Kajti to je edino, kar naj bi poganjalo njegovo duševnost.

Obstajajo še druge definicije nezavedne želje, na primer takšne, ki je ne enačijo s potrebo ali imanentnim mankom. Takšna želja je opredeljena kot zmožnost, ki se porodi iz stanja izpopoljenosti, kot afirmativna zmožnost ustvarjanja in delovanja. Subjekt nezavedno želi živeti, dihati, se premikati, se sporazumevati, razumevati, raziskovati, se čuditi, čustvovati ... Potreba je ena izmed možnih, sekundarnih manifestacij želje, ne pa njen imanentni pogoj. Takšen subjekt ne potrebuje dosti, predvsem ne dosti od zunaj, saj je izpopolnjen sam v sebi. Izpopolnjena ustvarjalna želja ne bi mogla dolgo vzdrževati kapitalizma.

O nezavednem lahko sklepamo na podlagi spodrsrljavev in sanj pri psihično zdravih in na podlagi simptomov in prisilnih vedenj pri psihično bolnih ljudeh. Sam obstoj nezavednega se Freudu ne zdi problematičen, saj meni, da nezavedno ni nujno slabo z vidika prevladujočih vrednot. »Ne samo tisto kar je v Jazu najnižje, tudi tisto kar je najvišje je lahko nezavedno« (Freud 1987, 325). Enako ne problematizira samega procesa potlačitve, kajti če je potlačitev uspešna, ne povzroča simptomov oziroma patoloških vedenj. Problematična se mu zdi neuspela potlačitev, če povzroči vrnitev potlačenega. Ne razmišlja o tem, da bi bilo morda zdravljenje uspešnejše, če bi se psihoanaliza ukvarjala z zdravljenjem vzrokov, ki povzročijo potlačitev. Zanj je dovolj, če potlačitev razloži z občutki neugodja, ki jih povzroči konflikt želečega vzgiba z Jazom oziroma z zunanjim svetom. Ne sprašuje pa se, zakaj neki dražljaj povzroči konflikt oziroma neugodje, zakaj je nesprejemljiv za Jaz ali za zunanji svet. Včasih je lahko že samo zatiranje dražljaja patološko ali pa se problem nahaja v prevladujočih družbenih normah, urejenosti zunanjega sveta ali v patoloških navadah kolektiva, s katerimi pride želeči vzgib v konflikt. V svojem delu *Nelagodje v kulturi* je sicer kritičen do Nadjaza, v katerem so utelešene prevladujoče družbene norme, vendar zgolj zaradi njegovega avtoritarnega in prisilnega karakterja. Dobro se je zavedal, da vsaka prisila povzroča nasprotno reakcijo (agresija, ambivalentna čustva, krivda, potlačitev neuskklajenih vzgibov), zato je dolgoročno neuspešna in predvsem neekonomična. Nadjazu torej očita, da ni dober menedžer. Vlogo uspešnega menedžerja je zato prevzel zavestni del Jaza: z dopuščanjem, vezavo, kanalizacijo in sublimacijo problematičnih vzgibov. Tudi njegova (nezavedna) cenzura neuskklajenih želečih vzgibov je postala pokazatelj duševnega zdravja. Freud se ne ukvarja z zdravljenjem vzrokov neuskklajenosti želečih vzgibov – ampak problematizira zgolj napačno oziroma neekonomično soočanje z njimi. Po drugi strani

tudi ne razmišlja o tem, da so lahko želeči vzgibi zelo škodljivi in niso obravnavani kot patologije, saj niso neuskklajeni z Jazom ali z zahtevami realnosti iz zunanjega sveta, če v kolektivu dobijo svojo potrditev (kot je na primer patološka želja po ubijanju, ki je lahko v primeru vojne povsem usklajena z 'zahtevami realnosti' iz zunanjega sveta). Vsekakor bi večje posvečanje pozornosti vzrokom same (ne)uskklajenosti omogočilo jasnejši uvid v posameznikovo duševnost in posledično pomagalo pri uspešnosti zdravljenja.

Poleg tega je Freud povsem nekritičen do delovanja Jaza, če ta deluje racionalno. Razum naj bi bil zagotovilo za preudarno in s tem tudi neškodljivo delovanje. Vendar nas izkušnje učijo, da je prav funkcija razuma – racionalizacija – dostikrat povsem podrejena nezavednim želečim vzgibom, ki so lahko zelo škodljivi tako za posameznika kot za kolektiv (kot je na primer racionalizacija v primeru rasizma). To velja toliko bolj, ker se škodljive želeče vzgibe opravičuje na domnevno nevtralen oziroma objektivnen način. Izkušnje nas tudi učijo, da je za vse možno najiti ustrezno racionalizacijo. Prav zato, ker je razum tudi v službi želečih vzgibov in ne samo njihov gospodar, se v tradicijah, ki se ukvarjajo z zdravljenjem človeške duševnosti (kot je na primer psihologija joge), poudarja preseganje tako želečih vzgibov kot tudi racionalnosti. V stanju preseganja lastne pogojenosti, kot je na primer stanje meditacije, je posameznik zmožen povsem nadzorovati lastne psihične procese. Ker s tem postane neodvisen od njihovega vpliva, lahko razvije nevtralen uvid v njihove zdravju potencialno škodljive ali koristne učinke. Predvsem pa lahko v tem stanju ozavesti nezavedne vplive, ki spreminjajo njegove duševne procese.

Z vidika učinkov na posameznika in na kolektiv so najbolj problematične Freudove domnevno samoumevne predpostavke glede imanentnih karakteristik človeške narave. Človek naj bi bil že sam po sebi nevrotičen, saj je njegov Jaz neizogibno v konfliktu z Onim. Poleg tega naj bi bilo v človekovi naravi, da je

agresiven. Na tej predpostavki Freud zgradi celotno teorijo o neizogibnosti psihične ambivalence in teorijo (o dveh vrstah) nagonov. Človek naj bi bil po naravi tudi sebičen, tekmovalen in egoističen, saj naj bi te lastnosti obstajale, še preden nastopijo socialni čuti. S to predpostavko upraviči nastanek simptomov, ki nastanejo v odnosu z zunanjim svetom zaradi potlačitve omenjenih vzgibov. Ker ambivalenca, agresija, tekmovalnost, sebičnost in egoizem prihajajo v konflikt z zunanostjo (oziroma povzročajo nelagodje), se človek počuti krivega. Krivda naj bi bila zato imanentna človeku, ki živi v skupnosti. Na tem mestu je težko spregledati analogijo s krščanstvom, saj je tudi po Svetem pismu človek imanentno kriv – po Stari zavezi zaradi izvirnega greha, po Novi zavezi pa zaradi uboja svojega utelešenega boga Kristusa. S svojo imanentno krivdo lahko lažje shajamo s pomočjo dušnih pastirjev: v primeru krščanstva s pomočjo duhovnika in v laičnem primeru s pomočjo psihoanalitika.

Vsako prizadevanje je tako usmerjeno k temu, da se omenjene, domnevno imanentne lastnosti naredi znosne oziroma da se zmanjša nelagodje, ki ga povzročajo, namesto da bi se usmerili k zdravljenju vzrokov, ki povzročajo, da se takšne potencialne lastnosti v človeku sploh razvijejo. V slednjem primeru nevroze, agresije, ambivalence, tekmovalnosti in krivde ne bi razumeli kot imanentnih karakteristik človeštva, ampak kot patologijo sodobne družbe; kot nekaj, kar je povzročeno in kar je možno pozdraviti z odkrivanjem, prepoznavanjem in zdravljenjem vzrokov.

Vloga psihologije Jaza v 21. stoletju

Psihologija Jaza vedno bolj izgublja prevladujočo vlogo, ki jo je imela na področju psihoanalitske teorije in njenih terapevtskih praks. Celo American Psychological Association, ena izmed najvplivnejših psiholoških organizacij, postaja vedno bolj odprta tudi za kritične študije Freudove teorije. Tako na primer Grünbaum (2006) v svoji epistemološki študiji opozarja na napake v

Freudovi argumentaciji. Freudova teorija se nenehno modificira in prilagaja sodobnim trendom: vedno bolj se poudarjata pomen upoštevanja družbenih sistemov pri razlagi duševnih procesov ter uporaba psihoanalitskega znanja in metod pri zdravljenju družbe in njenih patogenih kolektivnih vzorcev (skupnostna psihoanaliza). »Ameriška in vsekakor tudi mednarodna psihoanaliza bo morala priznati status 'skupnostni psihoanalizi', to je psihoanalizi, ki se uporablja za družbene probleme v skupnosti, kot enaki in komplementarni psihoanalizi kot modelu kliničnega zdravljenja posameznika« (Twemlow in Parens 2006, 446). Vse bolj se poudarjata tudi teoretska raznolikost in pluralizem v psihoanalizi. »Pot do psihoanalitskega pluralizma je bila težka. Strastna lojalnost Freudu je vzdrževala psihoanalitsko kulturo konformizma in hkrati krnila kreativno mišljenje ostalih. Zagovarjanje idej, ki so se preveč razlikovale od Freudovih, se je končalo v izključitvi. Kljub temu so si nekateri še vedno upali razvijati nove ideje in se niso zadovoljili s tem, da bi bili zgolj učenci. S tem so zasadili semena za bolj zdravo intelektualno kulturo, takšno, ki je bila dovolj odprta, da je lahko vase vključila raznolike vidike. Sodobne teorije so več pozornosti namenile vlogi odnosov in kontekstu pri oblikovanju duševnosti in ponovno pregledale naše ideje o terapevtski praksi in tehniki. Ne pojemo več vsi enake psihoanalitske pesmi« (Birkhofer 2016, 1).

Iz navedenih primerov je razvidno, da sodobna psihoanaliza že nekaj časa ne sledi več Freudovi psihologiji Jaza kot idealnemu modelu, ampak je zmožna do njegove teorije pristopiti selektivno ter njegovim ugotovitvam in metodam, ki so se izkazale za uspešne pri zdravljenju, dodati tudi lastne uvide in pristope. Vsekakor tovrstne novosti v pristopu do duševnosti znatno vplivajo tudi na spremembo načina individualne in kolektivne subjektivizacije: kajti vednost o sebi in načini, kako se soočamo s samim sabo, pogojujejo to,

kako smo se zmožni soočati tudi z drugimi, kakšne odnose smo zmožni vzpostaviti, kakšno družbeno ureditev smo zmožni ustvariti in kako smo jo zmožni vzdrževati.

Literatura

Birkhofer, Celeste. 2016. Theoretical diversity and pluralism in psychoanalysis: change, challenges and Benefits. *Psychoanalytic Psychology*, 7. marec: 1–8.

Freud, Sigmund. 1987. *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Freud, Sigmund. 2000. *Interpretacija sanj*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Freud, Sigmund. 2001. *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana: Gyrus.

Freud, Sigmund. 2007. *Spisi o družbi in religiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Grünbaum, Adolf. 2006. Is Sigmund Freud's psychoanalytic edifice relevant to the 21st century?. *Psychoanalytic Psychology*, 23(2): 257–284.

Twemlow, Stuart W. in Parens, Henri. 2006. Might Freud's legacy lie beyond the couch?. *Psychoanalytic Psychology*, 23(2): 430–450.

Rekonceptualizacija »*conditio humana*« v transhumanističnih pogledih na svet

Prof. dr. Franc Mali

Uvod

Z razvojem novih znanosti in tehnologij prihaja do številnih in hitrih sprememb na področju družbe, narave in nenazadnje same opredelitve bistva človeka kot družbenega in naravnega bitja. K razumevanju teh sprememb v zadnjem času veliko prispevajo tudi študije »tehnoself«, ki se razvijajo v smeri vseobsežne transdisciplinarne paradigme preučevanja prihodnjega razvoja človeka, družbe in tehnologije. Ideja trans-disciplinarnosti tako postaja eden ključnih konceptov za lažje razumevanje vpliva novih znanstvenih in tehnoloških spoznanj na prihodnji družbeni razvoj (Mali 2010).

Rocci Lupicini, urednik skoraj tisoč strani obsegajočega znanstvenega zbornika *Handbook of Research on Technoself - Identity in Technology Society*, ki je izšel leta 2013, je v uvodu k omenjenemu zborniku koncept 'tehnoselfija' opredelil na naslednji način: »Pojem 'tehnoselfija' je eden najnovejših družboslovnih in filozofskih konceptov, ki so ga znanstveniki razvili z namenom, da opredelijo spremenljivost človekove identitete v današnji družbi, ki nastopa kot posledica napredka novih tehnologij. V bolj specifičnem pomenu besede je bil pojem 'tehnoselfija' izumljen za opisovanje dinamike odnosov med človekom in tehnologijo, znotraj katere se kontinuirano formirata 'human condition' in to, kar naj bi razumeli pod pojmom človeške vrste« (Lupicini 2013, 2). Glede na takšno opredelitev koncepta »tehnoselfija« je zanimivo pogledati, kako na spreminjanje človekove identitete zlasti v luči današnjih bolj filozofsko naravnanih diskusij razmišljajo zagovorniki transhumanizma.

Kibernetski prostor kot arena nesmrtnosti

Razvoja novih tehnologij ne moremo zreducirati zgolj na raven strojev in materialnih predmetov. Z modernim tehnološkim razvojem v zadnjih nekaj desetletjih je pojem tehnologije postal bistveno bolj abstrakten, neopredeljen, dinamičen. Ne vključuje več zgolj materialnih sredstev in produktov, ki so proizvod človeka, temveč predpostavlja kompleksni sistem procesov in tehnik, ki so sočasno materialne in družbene. V okviru te medsebojne prepletenosti znanosti, tehnologije, kulture, družbe in narave se samo človekovo življenje spreminja v prostor vedno novih tehnoloških posegov. Nastop kibernetških in informacijskih znanosti je prekinil stvarno in konceptualno ločitev na živa bitja in stroje. Razvoj novih znanosti, kot so molekularna biologija, sintezna biologija in biotehnologija, je odprl prostor novim oblikam obvladovanja in kontrole nad življenjem, znotraj tega pa tudi predstavam, da dobivamo moč usmerjanja evolucijskih procesov po lastni volji in predstavah.

Rezultati hitrih in raznovrstnih tehnoloških sprememb odpirajo številna vprašanja, ki so povezana s pravnimi, družbenimi in etičnimi vidiki razvoja novih tehnologij: Kako znotraj novo razvijajočih se tehnologij, kamor ne spadajo samo informacijsko-komunikacijske in kibernetške, temveč tudi biogenetske in kognitivne znanosti, določiti razmerje med javnim in zasebnim, ko gre za temeljne človekove pravice? Kako opredeliti bistvo človeka z vidika varovanja njegovega dostojanstva, etičnih in pravnih načel? Kako gledati na temeljna filozofska in kulturološka vprašanja razvoja človeka kot *homo sapiensa*? Množica vprašanj in še vedno veliko odprtih in največkrat nejasno podanih odgovorov na takšna in podobna vprašanja!

S temi vprašanji se v zadnjem času na veliko ukvarjajo misleci različnih znanstvenih in nazorskih provenienc, ki nosijo oznako »transhumanisti«. Transhumanisti zagovarjajo različne filozofske nazore, ki sta jim vendarle skupni dve ideji: prvič, prepričanje, da je

tehnologija primarni dejavnik zgodovinskih sprememb in osnova vsakdanjega življenja; in drugič, optimistične napovedi o tem, da je vse izboljšave človekovih umskih in telesnih zmožnosti mogoče doseči s pomočjo novih naprednih tehnologij (glej več: Mali 2016; Buchanan 2011).

V tem oziru transhumanistične vizije predstavljajo neizčrpen vir produkcije družbenih imaginacij o tem, da bo znanstveno-tehnološki razvoj človeški vrsti omogočil, da bo vedno bolj krepila svoje naravne in umske zmožnosti, kar nas bo osvobodilo od ujetosti v različne (naravne in družbene) spone tega sveta. V tem smislu imamo lahko transhumanizem za del miselne tradicije gnosticizma, ki se že od antičnega filozofa Platona naprej bori z vprašanjem ujetosti duše (zavesti) v telo.

Po teh transhumanističnih predstavah se kiberprostor spreminja v areno nesmrtnosti, kjer si bodisi v zamišljeni podobi nas samih bodisi v podobi avatarjev predstavljamo svoje »večno« življenje. V okviru takšnih idej o prenosu človekove misli v računalniško-kibernetske sisteme prihaja do zamisli o različnih post-bioloških oblikah človekovega življenja. Številni transhumanistični misleci forsirajo družbene imaginacije, ki anticipirajo obstoj posthumane univerzalne misli zunaj vseh telesnih omejitev. V okviru transhumanizma je kiberprostor zamišljen kot arena nesmrtnosti, kjer naj bi človeški selfiji, integrirani v svojo lastno tehnološko samoreprodukcijo, živeli v brezčasnem prostoru in breztelesnih formah. V tej ideji nesmrtnega kibernetskega življenja je seveda prostor tudi za vse vrste kiborgov, androidov itd., ki naj bi bili ravno tako osvobodjeni vseh prirodnih spon (glej več: Tomassi 2013; Fuller 2011). Bomo torej kmalu prestopili iz sveta »*homo sapiensa*« v svet »*homo technicus*«?

Danes eden najbolj vplivnih transhumanističnih mislecev, ameriški znanstvenik in futurolog Ray Kurzweil, ki razvija najbolj radikalno varianto tehnotranshumanizma, daje na to vprašanje

pozitiven odgovor (Kurzweil 2005). Predvideva, da bo že kmalu prišlo do stvaritve ne-organskih oblik »življenja« v okviru umetne inteligence, ki bo šla v smeri točke singularnosti. Točka singularnosti naj bi predstavljala točko radikalnega preloma v prirodni zgodovini človeka, ko bo umetna inteligenca razvila svojo lastno zavest in postala povsem avtonomna. Kot pravi Rey Kurzweil, bodo na tej točki sistemi umetne inteligence začeli preoblikovati sami sebe na ta način, da bodo v relativno kratkem času postali milijardkrat bolj inteligentni kot človeška bitja. Človeška inteligenca bo torej strahotno zaostajala za umetno inteligenco.

Včasih posamezne forme transhumanizma izražajo neko vrsto radikalizma, ki se napaja iz samega sebe in predstavlja že kar neke vrste praznoverje, ko gre za obete tehnološkega razvoja v prihodnje, vse z namenom, da zavrne esencialistično razumevanje človeka in ga nadomesti s predstavo njegove dinamične samotransformacije s pomočjo novih naprednih tehnologij. Centralna točka transhumanističnih imaginacij je ravno ideja, da tehnološke spremembe vodijo k radikalnemu prelomu med sedanostjo in prihodnostjo.

Kontingentnost pogojev bivanja *homo sapiensa*

Z nastopom transhumanizma se odpira vrsta novih zanimivih (filozofskih) razmislekov o evoluciji *homo sapiensa*. Današnji razvoj novih tehnologij vodi k vedno večji kontingentnosti »pogojev bivanja človeka« (*«conditio humana»*). Revolucionarna znanstvena in tehnološka odkritja in njihove uporabe omogočajo vedno več manipulacij s človeškimi umskimi in telesnimi zmožnostmi. V tem primeru se kot povsem legitimno zastavlja vprašanje, ali so še podane predpostavke za naravni evolucijski tok človeka. Po mnenju številnih avtorjev vstopamo v ero človeškega napredka brez precedensa, v okviru katerega naj bi Darwinova načela evolucije začela kazati znake arteficialnega samopospeševanja. Nove

napredne tehnologije naj bi skrajšale danes sprejeti časovni okvir filogeneze z nekaj milijonov na nekaj deset let. Ne nahajamo se sicer še v času takšnih radikalnih revolucionarnih preskokov, vendar tudi ne v poziciji, da bi takšne možnosti zavračali kot zgolj neko vrsto znanstvene fikcije.

Intelektualna tradicija, na katero se navezuje sodobni transhumanizem, je v nasprotju z Darwinovo evolucijsko teorijo naravnih vrst reafirmiral privilegiran položaj človeka kot prirodne (naravne) vrste, katere možnosti za realizacijo kreativnih potencialov so odprte v neskončnost. Angleški filozof in sociolog Steve Fuller v delu *Preparing for Life in Humanity 2.0* ugotavlja, da če se človeška bitja v okviru klasičnih evolucionističnih razlag prirodnega sveta obravnava samo kot eno od številnih naravnih vrst, ki je umeščena v spontani evolucijski proces, potem je v okviru transhumanizma človeško bitje obravnavano kot vrsta, ki se nahaja v polju neprestanih sprememb ravno zaradi tega, ker zmore izvršiti svoje lastno samoizpopolnjevanje zunaj svojih naravnih omejitev (Fuller 2013). Ena temeljnih idej transhumanizma namreč je, da načrtovani posegi v procese naravne reprodukcije in naravne selekcije vodijo v smeri uravnavanja in kontrole evolucijskih tokov človeških bitij. Za Steva Fullerja je za razumevanje koncepta transhumanizma ključno razlikovanje med t. i. »*Humanity 1*« in t. i. »*Humanity 2*« (Fuller 2011). Osnovna razlika med obema »ontološkima« domenama je v tem, da v t. i. »*Humanity 2*« ni več prisotna nujnost (in morda zadostnost), da bi bili rojeni kot človeška bitja v smislu *homo sapiens*, kar bi vsaj na ravni upravljanja družbenega življenja lahko pomenilo, da bi nove vrste hibridov (androidi, avatarji itd.) dobile enake temeljne državljske pravice kot ljudje. Utopija ali realnost?

Že Julian Huxley, ki je v enem svojih predavanj na začetku 50. let prejšnjega stoletja prvi javno uporabil pojem »transhumanizem«, je poudarjal potrebo, da se v okviru tega nazora začne razvijati iniciativa ljudi k

samoizpopolnjevanju na temelju uresničevanja svojih lastnih potencialov, pri čemer je eksplicitno izpostavil, da je bolje, da se takšnemu filozofskemu nazoru, že zato da se izognemo napačnim (zgodovinskim) konotacijam, pripiše oznaka transhumanizem in ne morda oznaka humanizem. V svojih objavljenih predavanjih iz leta 1951 je Huxley med drugim zapisal: »Za človeka ni potrebno več, da se čuti nemočnega zaradi dejstva smrti ali svoje lastne nepomembnosti. Ko enkrat dojamemo, da je del, in to aktivni del trajnega procesa, ni potrebe, da se njegova 'diferenca specifična' kaže zgolj preko fanatičnega prizadevanja za njegov superiorni status ali za njegov superiorni dosežek. Ko enkrat dojamemo, da je njegova naloga maksimalno uresničevanje možnosti njegovega lastnega razvoja in da bo to, če je dobro in pošteno opravljeno, istočasno nujno prispevalo k uresničevanju možnosti družbe, človeštva in celotnega kozmosa, bo dosegel novo samozavest in nov občutek edinstvenosti v preostanku svojega življenja« (Huxley 1951, 139).

Izvorni pomen transhumanizma pri Julianu Huxleyju pomeni odmik od evolucionistične ideje naravne selekcije k bolj metaforično razumljeni umetni selekciji, v okviru katere ima človek kot *homo sapiens* moč usmerjanja naravnih evolucijskih tokov. V zvezi s Huxleyjem bi lahko dejali, da uporablja koncept »refleksivne evolucije« (Fuller 2011, 103). Če se je Huxleyjev koncept transhumanizma, ki se odmika od klasične evolucionistične teorije naravne selekcije, intelektualno napajal iz klasične evgenike (vloga države v vzgoji rasnih vrst), potem to prav gotovo ne velja za najnovejše modele razvoja konvergentnih tehnologij, ki naj bi pripomogle h krepitvi človekovih umskih in telesnih zmožnosti. Avtorji NSF-jeve študije so ocenili, da bi lahko razvoj konvergentnih tehnologij že okrog leta 2030 pripeljal do tako radikalnih revolucionarnih sprememb človekovih telesnih in umskih zmožnosti, delovne produktivnosti ljudi, komunikacij in

izobraževanja, aeronavtike, prehranjevanja in kmetijstva, trajnega in inteligentnega okolja, da si tega danes ne moremo niti predstavljati (Bainbrige in Rocco 2002). Skratka, nova odkritja in njihova uporaba na področju konvergentnih tehnologij, kamor štejemo vzajemno in interaktivno razvijajoče se nano-, bio-, info- in kognitivne tehnologije, naj bi že v bližnji prihodnosti v temeljih zamajali naše refleksivno in izkustveno dojetje človeka kot prirodne vrste (Mali 2015). Strategija razvoja konvergentnih tehnologij v tem smislu predstavlja realni model anticipativnega družbenega usmerjanja vseh naprednih znanosti in tehnologij, v okviru katerega bi prišli do točke, ko bi se esencialne lastnosti človeka kot *homo sapiensa* lahko v celoti redefinirale oziroma postavile na nove temelje, na primer v smislu že predhodno omenjenih prenosov človekove zavesti na računalniške sisteme itd.

Sklep

Refleksije o vlogi novih naprednih tehnologij pri spreminjanju prirodnega bistva človeka, kakršne ponujajo dela Roccija Lupiccinija, Steva Fullerja, Raya Kurzweila in drugih avtorjev, ponujajo dokaj inovativne, četudi včasih še vedno precej spekulativne filozofske in širše družboslovne pristope, kar zadeva vprašanje različnih oblik življenja v prihodnjih transhumanističnih družbah. Ta vprašanja so v zadnjem času postala še posebej atraktiven predmet teoretskih razprav v okviru družbenih študij znanosti in tehnologije. Številna dela različnih disciplinarnih in nazorskih provenienc z različnih perspektiv elaborirajo možnosti preoblikovanja t. i. naravnih pogojev človekovega življenja, ki jih bo narekoval prihodnji razvoj novih naprednih znanosti in tehnologij. Ti filozofski pogledi so relevantni še iz enega razloga. Ne ostajajo na ravni poljudnih družbenih imaginarijev, kaj nas čaka v prihodnosti, temveč izhajajo iz vizij prihodnjega znanstveno-tehnološkega razvoja, ki se opirajo na realna dejstva družbenega in prirodnega sveta.

Literatura

Bainbridge, W. in Roco M., ur. 2002. *Converging technologies for improving human performance: nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science*. Dostopno prek: [http://www.wtec.org/Converging Technologies](http://www.wtec.org/ConvergingTechnologies) (28. junij 2016).

Buchanan, A. 2011. *Beyond humanity. The ethics of biomedical enhancement*. Oxford: Oxford University Press.

Fuller, S. 2011. *Humanity 2.0. What it Means to be Human Past, Present and Future*. New York: Palgrave Macmillan.

Fuller, S. 2013. *Preparing for Life in Humanity 2.0*. Hampshire in New York: Palgrave Macmillan.

Huxley, J. 1951. Knowledge, morality and destiny – The William Alanson White Memorial Lectures. *Psychiatry*, 14(2): 127–151.

Kurzweil, R. 2005. *The singularity is near: When humans transcend biology*. New York, NY: Viking.

Luppicini, R., ur. 2013. *Handbook of Research on Technoself: Identity in a Technological Society*. IGI Global; (1st edition).

Mali, Franc. 2010. Turning science transdisciplinary: is it possible for the new concept of cross-disciplinary cooperations to enter Slovenian science and policy?. V *Modern RISC-societies: towards a new paradigm for societal evolution*, (Complexity design society, vol. 14), ur. Lučka Kajfež-Bogataj, 461–474. Vienna: Echoraum.

Mali, Franc. 2016. The cognitive and practical relevance of technological visions. V *Perfecting human futures: transhuman visions and technological imaginations*, (Technikzukünfte, Wissenschaft und Gesellschaft), ur. J. Benjamin Hurlbut in Hava Tirosh-Samuelson, 179–194. Wiesbaden: Springer VS.

Mali, Franc. 2015. The need to rethink human enhancement discourse. V *Yearbook 2013 of the Institute for Advanced Studies on Science, Technology and Society*, (Technik- und

Wissenschaftsforschung, vol. 64), ur. Arno
BAMMÉ, 53-71. München; Wien: Profil.

Tomasi, A. 2013. A Run for your
[Techno]Self. V *Handbook of Research on
Technoself: Identity in a Technological Society*,
ur. R. Luppicini, 123-136. IGI Global.

Samo-poškodovanje kot kulturna praksa: manifestacija sproščanja tesnobe

Sebastian Pepelnak

Izvor samopoškodovanja je težko natančno določiti: ali gre res samo za konstrukcijo šibkega Jaza, ki ne obvladuje zahtev in pravil zunanjega sveta in zato sprošča notranjo napetost skozi samomutilacijo; ali gre za slabo samopodobo in samozavest, ker ne dosegamo družbenih in kulturnih idealov, zato plavamo v žalosti in obupu? Postavljanje vprašanj je pri tej temi še najmanjši problem; tudi če bi jih našli dvajset, bi pokrili zgolj manjši košček problema. Zabadanje, rezanje, spuščanje krvi in podobni pojmi skoraj vedno nosijo negativno konotacijo, a za nekoga – za nekoga, ki prakticira tovrstne prakse – znajo nositi kanček svobode in manifestacijo notranjega miru, vsaj za trenutek.

Pričujoče besedilo ni namenjeno preganjanju praktikantov niti ni namenjeno glorifikaciji tovrstnih dejanj, gre za zgolj en zorni kot, skozi katerega lahko samopoškodovanje vidimo/gledamo oziroma ga razumemo/razpravljamo o njem. Tema je vsekakor tabuizirana in stigmatizirana, saj o teh praksah ne smemo slišati oziroma se o njih ne smemo pogovarjati, ker bi tako lahko odprli prostor za razpravo, za artikulacijo biografske in kolektivne bolečine, za razumevanje. To nikakor ni želeno, saj na tak način rušimo sociokulturne ideale in pod vprašaj postavljamo »prijazne nasvete«, ki disciplinirajo naša telesa in um. Zakaj bi kdo aktivno in javno izpostavil dejstvo, da telo ni naravno – da je kulturna kategorija – in da ravno zaradi kulture obstajajo raznovrstne kulturne prakse, ki sistematizirajo naš vsak dan, ga osmišljajo in urejajo. Imperativ odklonskosti služi ravno temu, da se družbena zaloga znanja moralno (ne etično) opredeli do določene kulturne prakse in jo v primerjavi z Idealom naredi nesprejemljivo, neželeno in

predvsem prepovedano. Tako žrtve morajo molčati, saj, prvič, sploh ne smejo obstajati in, drugič, če bodo govorile, se bo praksa razširila. Ta pozicija je zgrešena, saj reproducira še večjo tesnobo zaradi simbolne anihilacije in promovira to, proti čemur se navidezno bori – zdravljenje oziroma discipliniranje teles posameznikov v »zdrava« telesa.

Pojav knjig o samopomoči (angl. *self-help*)

Ne beležimo le pojmljivega naraščanja debelosti, ki ogroža življenje (angl. *obesity*), ampak tudi povišano uporabo alkoholnih substanc in trdih drog ter porast motenj prehranjevanja, samopoškodovanja in samomorov. Ljudje živijo v vročici, v naglici, ki za sabo pušča sledi, njen rezultat pa je nova tržna niša – porast, promocija in produkcija knjig za samopomoč (Cottam v Gilman 2013). Zakaj le bi to bilo čudno, saj avtorji omenjenih knjig delijo zgolj svoje izkušnje o tem, kako osvojiti in živeti svoje lastno življenje – od tega, da sta ti svet in veselje naklonjena, do dnevne afirmacije pozitivnosti in pozitivnih misli. Vendar če so knjige za samopomoč simptom, odgovor na stanje, zakaj se ne vprašamo, od kod njihov nenaden porast. Samopomoč je zadnja postojanka pred koncem; vsaj tako se zdi, saj prejšnje sploh niso omenjene. Gre za silovito promocijo individualnosti, prevzemanja odgovornosti nad lastnim življenjem in prenehanja projekcije – projiciranja lastnega neuspeha na druge družbene akterje in institucije. Ali je proces razbremenitve družbe resnično prava pot? Na tem mestu lahko dodamo opazko: namreč, izogibanje družbenim spremembam se zdi lažja pot za družbo samo, torej se mora posameznik nujno prilagoditi na družbeno dialektiko, pa čeprav zna biti ta izredno kruta do nekaterih, predvsem nemočnih in depriviligiranih. Zakaj ustaviti stigmatiziranje, če pa se lahko žrtve prilagodijo? Zakaj prenehati s produkcijo ideala lepega telesa, če pa so ljudje neuspešni pri doseganju le-tega? Ustvarjanje hierarhije zdravih in nezdravih teles (ljudi) je ključno za produkcijo in

reprodukcijo družbe in tudi tukaj lahko samopoškodovanje najde svoje mesto: kot oddih, kot sprostitvev občutka krivde, da smo neuspešni, da nismo dosegli ideala, da ne spadamo v normo, da smo torej zunaj nje. Knjige za samopomoč so zgolj še en simbolični moment, ki želi znova reintegrirati, transformirati neuspešne v uspešne, da pozabijo, da je družba lahko krivična, in začnejo verjeti, da lahko sami, s svojo voljo itn. dosežejo svoj cilj, izpolnijo svoje sanje ipd.

Stigmatizacija samopoškodovanja

Najbolj prevalentna predsodka prakse sta, da gre za iskanje pozornosti in da to počno najstnice/ki. To ni ravno logično, saj če bi se posamezniki poškodovali zaradi iskanja pozornosti, zakaj torej to počno na skrivaj, nikomur ne povedo za to, kakršnokoli odkritje pa vodi v sramovanje in občutke krivde. Če bi bil to izraz iskanja pomoči skozi objektiv pozornosti, čemu to početi na skrivaj in zakrivati lastno početje? Očitno ne gre za zgoraj navedeni predsodek, ki pa se ga drži zelo razširjena trmasta stigma, ki jo zares vsi poznamo. Kot vemo, se stigma ohranja in reproducira tako, da jo stigmatizirani prevzamejo in se obnašajo v skladu s tem, kar od njih pričakuje peyorativno nastrojena verbalna večina – nadaljuje se torej cikel samopoškodovanja, saj se v preprosti in perverzni logiki na tak način ohranja pri življenju: rešitev je zato v ponavljanju, ne v ustavitvi. Stigma pa ima vsaj še en pomemben obstranski produkt – nositelja stigme ustrezno dehumanizira, ga razbremeni človečnosti in iz njega napravi nečastno tarčo, ki jo lahko brez skrbi in brez čustvenega napora empatije še vedno ustrahujemo, nadlegujemo in ponižujemo.

Kako misliti samopoškodovanje

Samopoškodovanje kot termin v osnovi obsega tri prevladujoče prakse: samozastrupljanje, samoožiganje in samorezanje; zadnji pojav je izmed treh najpogostejši nositelj stigme, medtem ko je določena oblika prvega v naši

kulturi popolnoma sprejemljiva. Pri vseh oblikah gre za namerno poškodovanje sebe, ki v siceršnjih okoliščinah ni sprejemljivo niti želeno. Sam obred nosi močno čustveno napetost, ki se manifestira kot čustven odziv na zahteve zunanjega okolja.

Samozastrupljanje (angl. *self-poisoning*) in samorezanje (angl. *self-cutting*)

Samozastrupljanje je prekomerno zaužitje substanc, ki spremenijo naše stanje zavesti: zaužitje prekomerne količine zdravniško predpisanih drog (»zdravil«), rekreacijskih drog in zastrupitev z alkoholom (Long in Tracey 2013). Slednje so najbolj pogoste, saj so poleg tega, da vodijo v nujno hospitalizacijo, hkrati tudi kulturno sprejemljivejša oblika samopoškodovanja, ker je uživanje alkohola kulturno sprejeta in naturalizirana oblika spreminjanja zavesti. Za nekatere je to morda povsem nesprejemljiva teza, saj pohodi naše prepričanje o tem, kakšni sta prava zabava in sprostitvev – s prisotnostjo velike količine alkohola, namreč. Vendar če samopoškodovanje relativiziramo in destigmatiziramo, potem lahko rečemo, da kakršnakoli namerna praksa, ki spreminja našo zavest, sodi v to kategorijo. Ker je alkoholizirano stanje posameznika kulturno sprejeto, se tu pogovor o pravi naravi stanja zavije v celofan in komunicira kot zabava in sprostitvev, torej drugače brano, kot sproščanje napetosti. Tukaj se očitno kaže ista nuja, ista artikulacija, kot velja za samorezanje: sproščanje napetosti, ki uteleša predvsem neobvladljive zahteve pričakovanj zunanjega okolja ali mogoče na primeru: posedovanje kulturno idealno lepega telesa, pripisovanje vrednosti kultu uspeha in uspešnih, kulturno zapisana pravila o (ne)izražanju čustev določenega spola itn. Pomembno je predvsem, da se naučimo reflektirati kulturne prakse okoli sebe in razumeti, kaj nam govorijo – komunicirajo. Dejstvo je, da kultura apropiira določena stanja zavesti kot normalna in jih sama od sebe relativizira, druga pa diabolizira in jih naredi nesprejemljiva, saj jih uvrsti med

različne motnje osebnosti, napačne konfiguracije psihičnega aparata in ostale različne teoretske predpostavke, ki jih družboslovne in humanistične (in druge) discipline lahko zavzamejo za svoja stališča.

Maksimizacija principa ugodja in posledična verjetnostna zasvojenost

Samorezanje se razlikuje od samozastrupljanja po tem, da prva praksa ne pomeni v celoti sproščanja napetosti, temveč obuja spomine nemoči, nevrednosti itn., ki prakso spodbujajo in premeščajo v vidno in fizično realnost. Telo torej postane risarsko platno, simbol, skozi katerega posamezniki komunicirajo svoje emocionalne bolečine. Pri samozastrupljanju pa ni vidnih fizičnih označevalcev, je zgolj odsotnost zavesti, »*hard-reset*« (Long in Tracey 2013), če temu lahko tako rečemo. Obe lahko postaneta zasvojenost, ker se sproščanje napetosti nikoli v resnici ne konča, saj se ta lahko relocira, transformira in znova pride na površje. Repetitivnost in sistematičnost posledično vodita v to, da praksa postane navada. Ritualizacija – ali spuščanja krvi ali vnašanja alkohola – postaneta simbolna momenta, postaneta nositelja ugodja. Nuja po ponavljanju lahko postane prioriteta. Vsakdan. In ravno ko pride ritual v vsakdan, postane praksa, paralelno pa izgubi na sami simbolni pomembnosti, kar posledično vodi v ugotovitev, da se bolečina stopnjuje in ohranja, ne pa dematerializira. Tukaj se šele pokaže pravi obraz zasvojenosti: v verjetju in vedenju, da s prakso, ki nam je nekoč nudila neko količino ugodja, ne moremo nikoli doseči prvega momenta, prvega spomina, ki je to prakso sprožil. Ujamemo se v krog ponavljanja, v linearno cikličnost stopnjevanja, saj vedno znova ugotovimo, da »*to ni to*« in »*še, še*« vodita in usmerjata zasvojenost, ki pa jo lahko ustavimo samo z drugim, velikim simbolnim momentom ali pa sploh ne.

Smo telo in telo imamo

Plessner (v Godina 1990) pravi, da je človeška narava ekscentrična in da nam je telo posredovano s pomočjo družbe in kulture, saj ti oblikujeta kognitivno in emocionalno shemo o tem, kaj naše telo (in telesa drugih) je, kaj predstavlja in kaj sploh pomeni. Govori o dvojni naravi človekovega telesa: hkrati smo telo (naša zavest se nahaja v njem) in telo imamo, saj z njim lahko manipuliramo (zglobljamo težo zavestno, se opijemo zavestno itn.). Torej lahko svoje telo obravnavamo tudi kot objekt (postane objekt naših libidinalnih investicij) in nanj projiciramo svojo tesnobo, nezadovoljstvo, anksioznost ipd. Pri tem omenimo še Kernberga (v Žižek 1987) in štiri temeljne poteze mejnega (angl. *borderline*) subjekta:

- 1) raznotera znamenja šibkosti jaza (nizek tolerančni prag tesnobe, najmanjša stvar lahko sproži strahoten plaz tesnobe), nezadostna zmožnost sublimacije (subjekt ni brez višjih vzgibov, vendar so le-ti sredstvo za doseganje nižjih vzgibov);
- 2) regresija k primarnim oblikam mišljenja (prevladujejo asociacije in površinske podobnosti, čeprav so na videz zmožni racionalnega razmišljanja);
- 3) regresija k primitivnim obrambnim mehanizmom (glavni obrambni mehanizem zrele osebe je potlačitev), saj Jaz ni dovolj močan, da bi opravljal integrativne funkcije (preizkus realnosti, združitve predstav o objektu), zato potlačitev nadomeščajo – razcep, projekcija in utajitev realnosti;
- 4) patološko razmerje do objekta, ki pomeni nezmožnost integriranja dobrih in slabih potez v enotno podobo objekta.

Za nas sta posebej zanimivi projekcija in nezmožnost integriranja dobrih in slabih potez v enotno podobo objekta (svojega telesa), če pri tem mislimo vzrok samopoškodovanja kot sproščanja tesnobe ob nedoseganju ideala lepega telesa. Ker ne obravnavamo primera (angl. *case study*) niti nimamo opravljene kvalitativne analize, je težko reči, ali bi bila projekcija tesnobe na lastno, nepopolno telo

res lahko pravi vzrok za samopoškodovanje. Lahko samo zgolj špekuliramo, da se ta dejavnika mejnega subjekta lahko pojavita pri nekaterih in spet ne pri drugih. Pomembno je izpostaviti, da mejni subjekt ni vsakdo, ki se samopoškoduje; gre zgolj za teoretični dodatek, ki bi nas lahko napeljal v poglobljeno razumevanje.

Notranja bitka ali sprava

Menninger (v Long in Tracey 2013) pravi, da posamezniki s tendenco do samopoškodovanja oziroma samodestrukcije substituirajo del sebe za celoto za zmago življenjske moči v večnem konfliktu Eros – Thanatos. Implicira, da je samopoškodovanje praksa, ki ohranja življenje in ne obratno. Tukaj je jasna distinkcija med samomorom in samopoškodovanjem: slednje je mehanizem ohranjanja življenja in cilja njegovega končanja ni zaslediti. Samopoškodovanje preprečuje samomor, zato nikakor ne moremo in ne smemo trditi, da prvo sledi drugemu. Napačno linearno razumevanje prakse vodi seveda v napačne zaključke. Zavedati se moramo, da posamezniki, ki to prakticirajo, nikakor nimajo želje končati svoja življenja (Long in Tracey 2013). Gre za obliko sprave z bolečino, medtem ko je samomor indikator, da je notranja bolečina nepremostljiva in iz nje ni nobenega izhoda.

Čas je za (popolno, če bi ta bila mogoča) destigmatizacijo, za holistični pristop k razumevanju samopoškodovanja, ker praksa ni ne enoznačna ne nedolžna. Namesto vzbujanja krivde in glorifikacije življenja – moramo razumeti. Namesto nestrinjanja in namernega spodbujanja samopoškodovanja – moramo vzbuditi empatijo. Hladna racionalnost v sicer kulturno obstoječem svetu nima mesta. Narativ racionalnih posameznikov je več kot zgrešen, saj destabilizira in zakrije življenje v

kulturi. Pojmi se prepletajo, so kompleksni in odvisni od konteksta, v katerem bivajo. Vedeti moramo, da različne prakse s sicer drugačnim potekom lahko stremijo k istemu cilju – sproščanju napetosti. Samopoškodovanje ni omejeno na določen spol, starost, osebnost, kulturo ipd.

Prej ko izločimo razumevanje na podlagi razuma in vzpostavimo razumevanje na podlagi empatije, prej bomo prišli do rešitev. V času, ko medsebojni človeški odnosi tonejo in smo priča vzponu digitalizacije in socialnih omrežij, ki tovrstne odnose po eni strani krepijo, po drugi pa zanemarjajo, moramo biti še posebej pozorni na dejstvo, da živimo v simbolnem svetu, kjer bivajo pomeni, ne samo besede. Kjer bivajo ideje in prakse, ne statistika in narava. Temelj človečnosti je življenje posameznikov v družbi, saj se šele z relacijo do drugih zares učlovečimo in zaživimo družbeno-kulturno življenje, ki pa ni samo harmonično, temveč tudi konfliktno.

Literatura

Gilman, Sander L. 2013. From psychiatric symptom to diagnostic category: self-harm from the Victorians to DSM-5. *History of Psychiatry* 24 (2): 148–165.

Godina Vuk, Vesna. 1990. Nature vs. Nurture. V *Antropološki zvezki* 1, ur. Vesna Vuk Godina, 77–115. Ljubljana: SSA pri SSD.

Long, M. in Tracey, A. 2013. We are all in this together: working towards a holistic understanding of self-harm. *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing*, 20: 105–113.

Žižek, Slavoj. 1985. »Patološki narcis« kot družbeno-nujna forma subjektivnosti. Ljubljana: FDV. Dostopno prek: <http://dk.fdv.uni-lj.si/dr/dr2Zizek.PDF> (18. junij 2016).

The Technological Malleability of our Selfhood

Dr. Toni Pustovrh

Introduction

The question of who we actually are and what the authentic or ideal self is supposed to be is among the oldest and most basic questions of the philosophical and religious inquiry into the nature of the human mind and consciousness. Much of the history of such inquiry was devoted to the subjective, first-person exploration and investigation of selfhood. Only in recent decades have the sciences of the mind, such as cognitive science and neuroscience, begun to identify the specific neural mechanisms from which the capacity of our selfhood, the subjective perception of our self, emerges on a moment-to-moment basis. This has become a rich field of inquiry and many theories and models have been proposed for how consciousness and selfhood are instantiated (for an overview, see Goertzel 2014). Regardless of the fact that we still do not even remotely understand how our various mental capacities function and operate, let alone how the mind and consciousness emerge from the physical substrate of the brain, we do know that our mental capabilities can be altered through various interventions. And this is important, as we humans have a tendency to instrumentalize both our environment and ourselves in the pursuit of our goals. And as technology allows us to alter not just our environment but also ourselves in increasingly profound ways, we can wonder in what ways our selfhood will be (further) altered in an age when we approach the capabilities to radically transform our minds and our bodies through technology.

In this short contribution we will first look at some characteristics and features of selfhood and the mechanisms through which it emerges. Then we will present a few examples of how our sociocultural environment,

especially our technology, is increasingly transforming and altering our mental capabilities and our selfhood, both in ways intentional and unintentional. We will conclude with some speculations of what we can expect as we attempt to expand the capabilities of our bodies and minds at the levels of individuals and societies.

Selfhood and Mind

Each of us presumably possesses an internal "space", a sense of "what it is like to be me", a conglomeration of mental abilities and traits which shapes and influences our thinking patterns, our behavior and actions in the wider world. We could call this chimerical mesh of mental traits, abilities and states our selfhood. While a general pattern or continuity that makes up our selfhood at least to some degree distinct from others' persists through time, it also changes with the passage of time. New experiences and knowledge can change our core beliefs and behaviors, and there are also internal and external events and influences due to which we can say that "we no longer feel like ourselves" or that we have "become a completely different person". This capacity to be something other than we are, or could be something that we are not, lies at the basis of our ability to transform ourselves, to become something that we are not (yet), at some future time. We could say that this is what typifies the human condition – to not be identical with what we are.

Still, when we try to define selfhood, we usually also run up against vaguely defined and far from understood concepts such as what is mind, what is consciousness, what is self-awareness, as well as against questions of what are the elements necessary for the emergence of selfhood? As we have mentioned, selfhood can be seen as the subjective experience of the self, of individuality, as well as of other-than-self. We should also distinguish it from a similar term, personhood, which confers the legal status of a person. Possessing selfhood

could be seen as a crucial element in deserving to be granted personhood.

Regarding the emergence of selfhood, we could say that the self comes into being at the interface between the inner biological processes of the human body and the perception and influences of the external environment. The self also has many facets that help make up integral parts of it, such as self-awareness, self-esteem, self-knowledge, and self-perception. Such psychological mechanisms as self-awareness, reflection and consciousness enable us to alter, change, add, and modify aspects of ourselves (Baumeister and Bushman 2011).

We could conceive of selfhood as based on the integration of the cognitive, affective and conative parts of the brain. The cognitive part is connected with intelligence, or cognitive abilities, the affective part deals with emotions and the conative part drives how we act based on our thoughts and emotions. It also necessarily includes a degree of consciousness, self-awareness and reflection that enable the subjective self-perception, and distinction between self and other.

There is still no widely accepted conceptualization of consciousness and no quantitative way to measure the degree of consciousness displayed or experienced during an interval of time. Thomas Metzinger (2010) provides a good description of what the characteristics and functions of conscious systems are:

"Every conscious system needs a unified inner representation of the world, and the information, integrated by this representation must be simultaneously available for a multitude of processing mechanisms. Conscious systems are system operating on globally available information with the help of a single internal model of reality."

As the brief overview above hints, the human mind emerges from the interaction of many faculties, capabilities and systems. At different times, in different circumstances, due to different influences and interactions, a different combination of such elements makes up what we might consider to be our "current" selfhood. Thus some parts of our selfhood change from moment to moment, others come "online" in different situations and circumstances, while still others are more stable, durable.

As both the hard and the soft sciences show us, the mind is a malleable thing. Various types of injuries, diseases and disorders can completely change our perceptions, alter our personality and selfhood, distort our thinking and our memories. As recent scientific investigations have shown us, the brain is extremely plastic, which has allowed us to adapt to our ever changing environment throughout our evolutionary past, and continually enables us to adapt to our rapidly changing present. At an individual, personal level, we can, at least with some critical reflection, see how we ourselves have (been) changed by the events and experiences throughout our lives, and examine how different we are today as compared to the children we used to be.

This adaptable selfhood is one of the key characteristics of the human species, which is also present, although at a far more rudimentary level, in higher animals. But we humans have a dual nature, we not only adapt, we also reshape our environment in order to adapt it to ourselves. However, this environment in turn again (re)shapes us.¹

Technology, selfhood and mental abilities

How we think, how we perceive ourselves, how our selfhood and mind are constituted, is strongly dependent on our sociocultural, and increasingly technological environment. The

¹ This is well captured in a quote by Winston S. Churchill from 1944: "We shape our dwellings and afterwards our dwellings shape us."

tools that we use to manipulate and perceive the world, either mental (language, writing, tools of thinking) or material (spears, pots, dwellings, transportation, computers), profoundly change how we view and categorize the world and how our own selfhood is structured. In this sense, humanity has been altering itself at a mental level practically since the dawn of tool use. In modern times, the influence of our technologies on our selfhood is becoming even more profound.

This is especially important since our existence is increasingly technologically mediated. In one sense we are niche constructors, as we shape, reshape and construct the (mental and physical) environments that we occupy. In the era of the Anthropocene we are reshaping vast parts of the planet's ecosystem (with both positive and negative consequences), and we are also shaping and reshaping ourselves, especially if we think of ourselves in terms of Homo Faber (Man the Maker) and Homo Ludens (Playing Man).

Throughout the modern era, we have been introducing devices that help us expand our mental abilities, such as books, newspapers, radio, television and finally computers together with the internet. All such devices have also (re)shaped our ways of thinking and perceiving the world, including our cognitive abilities. Especially with the latest wave of widespread tablets and smartphones, many have voiced concerns that computers and the internet are destroying our capabilities of concentration, sustained attention and general reasoning abilities (Carr 2011).

It is true that some of our cognitive abilities or features of our consciousness are already changing (to some degree) through the increasing use of smart devices. According to one study (Borghino 2015), we are less able to sustain deep, long-lasting attention. But on the other hand, we are more able of exerting short, intensive intervals of attention and of rapidly switching our attention. Our modes of thinking

re also changing, as we incorporate different types of external cognitive devices into our daily lives, we are not remembering as many things as we had to before the information revolution. But on the other hand we have much more of the world's knowledge available for instant recall, together with tools that can perform operations no human mind is capable of conducting.

We can also wonder whether the changes to our selfhood that the technological changes are bringing are only temporary or they will be permanent. But again remembering that practically all innovations throughout human history have altered us, we can also ask whether widespread literacy has already brought permanent changes to our nature. As the pop internet philosopher and thinker Jason Silva has noted: "The modern mind emerges from the feedback loops and tools we create, and the environments in which we create them. We think with our smartphones. We think on the internet. We think on the printed page."

In general, science and technology also give us a deeper understanding of the functioning of our bodies and minds, as well as the (potential) tools to reshape them in accordance with specific preferences, desires and goals.

As our selfhood, our mental abilities are the key tool that we use to plan, make decisions and (inter)act in the world, as well as the fulcrum through which we live and exist. They have long been a target of attempts to alter, expand and shift the mind in desirable directions. Anthropological studies increasingly show that many tribal cultures and also many ancient civilizations have employed psychedelic, mind altering plant and animal compounds in sacred, formalized rituals to expand their mental capabilities and alter their perceptions, the boundaries of their selfhood, in order to gain insights and achieve

altered states of consciousness.² We can observe a rich history of the use of psychedelics especially in the trends of the countercultural movements in the US in the 1970s, although the modern western civilization has had a continuous flirtation with psychedelic substances such as marijuana and opium even further back in its history (Miller 2014).

The latest of such trends is aimed at improving our cognitive abilities (attention, wakefulness, concentration, reasoning, learning, language, decision-making, etc.) through technological means. In this regard, we are talking about using prescription drugs that have been originally used to treat psychological disorders such as attention deficit and hyperactivity disorder, and narcolepsy, or general health conditions such as high blood pressure. Such drugs include Ritalin, Adderall, modafinil and propranolol. While they can be used to address such conditions in people with illnesses or disorders, they can have enhancing effects in healthy people (Pustovrh 2015). Similarly, devices that operate on the basis of magnetic fields and electric current and can alter neuronal functioning in the brain can be used for neuroscientific experimental and therapeutic purposes on the one hand, and for enhancement purposes in healthy subjects on the other (Pustovrh 2014). Such devices include transcranial magnetic stimulation devices and transcranial direct current stimulation devices.

Use of such drugs and devices by healthy individuals has thus resulted in the modification of cognitive abilities, for example through improvements in attention, memory, wakefulness, and improved mood, motivation, concentration and goal-directedness, as well as faster learning and sustained focus.

Further experiments have shown that it is possible to induce some modifications in

mental mechanisms that affect moral judgment. The drug propranolol has shown a reduction in implicit racial bias among jurors, while the TMS and tDCs devices have shown a reduced influence of beliefs on moral judgment of actions, changes in compliance with socially shaped sanctions and a reduction of the tendency to punish unfair behavior.

While these are just a few examples from experiments, many other projects and developments in neuroscience and neurotechnology show that the human mind, selfhood and various cognitive abilities can be enhanced, expanded or diminished through the application of technology.

Conclusion

As we have attempted to show with this brief and strongly simplified overview of selfhood and technology, the human mind and its faculties can be altered by the environments, tools and technologies that we construct, both inadvertently and intentionally. Throughout the history of the human species, we have been altering our selfhood just as we have been altering and instrumentalising plants, animals, environments and ourselves.

In the modern technological age, which some have started denoting as the beginning of the transhuman or posthuman age, where technology might allow us to alter ourselves purposefully with the aim of being alive longer, healthier, smarter and happier than before, we can conceive of interventions that will be able to profoundly alter our selfhood (More and Vita-More 2013). We might be able to induce "designer personalities" that are the best match for the current situation. For example, a personality or selfhood with high concentration and motivation for normally boring tasks, for work purposes, one with high extraversion for social events, or one with a high affinity for play and children for family activities.

² Especially in eastern religious and semi-mystical traditions knowledge systems exist that combine physical and mental practices that train the mind and body to respond and behave

in specific ways that lessen the suffering of the subject and the world around them, that is, train specific mood states and mental attitudes.

While such technologies might enable us to more surely and easily become the person we would like to be, and help us feel and experience things the way we would want, we should also be careful. Such capabilities could also lead to designer "combat personalities" to be induced by soldiers while on the battlefield. Market pressures might eventually coerce us to dwell 24/7 in a "work personality", one which would be entirely dedicated to the work tasks and might not even feel too discomforted at not having a personal life.

Human enhancement technologies promise to enhance our cognition and mood, expand our consciousness, increase our healthy longevity, our physical capabilities and intelligence, and connect our brains directly to machines and computers. This will presumably lead to modified humans, cyborgs, hybrid beings and posthumans with much greater morphological freedom (freedom of form and even cognitive architecture). Here, we might also pose questions of how technologically altered one would need to be to no longer be considered a member of the human species and how much of the biological human body can be replaced by artificial parts before selfhood is lost.

As we strive for a technologically-enabled trans- or posthuman state, we should thus be careful that we do not become post-human to a degree where we lose the capabilities that we generally value in our current human state, and that we do not inadvertently lose our capacity for selfhood and consciousness as an unintended side effect of technologically reshaping ourselves and our environment.

Literature

Baumeister, Roy F. and Brad J. Bushman. 2011. *Social Psychology and Human Nature*. 2nd ed. Belmont, CA: Cengage Learning.

Borghino, Dario. 2015. *Less zen, but more efficient: How the digital age is really affecting our brains*. Gizmag. Available at: <http://www.gizmag.com/smartphones-attention-span/37559/> (4th June 2016).

Carr, Nicholas. 2011. *The Shallows. What the Internet Is Doing to Our Brains*. W. W. Norton & Company.

Goertzel, Ben. 2014. Characterizing Human-Like Consciousness: An Integrative Approach. *Procedia Computer Science* 41, 152–157.

5th Annual International Conference on Biologically Inspired Cognitive Architectures. 2014. BICA. Available at: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877050914015439> (4th June 2016)

Metzinger, Thomas. 2010. *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*. Basic Books.

Miller, Richard J. 2014. *Drugged: The Science and Culture Behind Psychotropic Drug*. Oxford: Oxford University Press.

More, Max and Natasha Vita-More (Eds.). 2013. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Wiley-Blackwell.

Pustovrh, Toni. 2014. The neuroenhancement of healthy individuals using tDCS: some ethical, legal and societal aspects. *Interdisciplinary description of complex systems* 12(4): 270–279.

Pustovrh, Toni. 2015. Pharmaceutical cognitive enhancement: a question of pharmacology, neuroethics, regulation or personal choice? In: *Proceedings of the 18th International Multiconference Information Society - IS 2015*, October 8th-9th, 2015, Ljubljana, Slovenia: volume C. Ljubljana: Institut Jožef Stefan, 33-36. Available at: http://library.ijs.si/Stacks/Proceedings/InformationSociety/2015/IS2015_Volume_C%20-%20Kognitivna%20znanost.pdf (4th June 2016).

Transhumanism and counter-cultural conceptions of identity in the works of Harlan Ellison and Phillip K. Dick

Vinko Drača

Introduction: What is Transhumanism?

Before embarking on a quest to define the specific literary conceptualizations and reconceptualizations of transhumanist thought, we have to define the term itself: transhumanism as both a school of thought and a movement that aims to improve life of humanity in general.

As a specific anthropological and philosophical outlook transhumanism still stays inseparable from the postmodernist paradigms of the self. While the postmodernist approach to the concept of individual identity as a fragmented construct of, often conflicted, social and psychological elements defined by their context and by their inherent performativity, has certainly contributed to the articulation of transhumanist and posthumanist thought within academic discourse, the roots of transhumanism are deeply rooted in mythology. The earliest instance of transhumanism is from the Sumerian "Epic of Gilgamesh" which is dated to approximately 1700 B.C.E. and discusses a man's quest for immortality (Bostrom 2005, 1).

The first influential work of modern transhumanist philosophy was the work of British geneticist J. B. S. Haldane "Deadalus: Science and the Future". Haldane saw the potential of biology and advanced medicine to radically improve the quality of human life, but it was another biologist, Julius Huxley, who became famous as the founder of transhumanism, thanks to his article with the same name, in which he gave the first complete definition of the term:

„Up till now human life has generally been, as Hobbes described it, 'nasty, brutish and short'; the great majority of human beings (if

they have not already died young) have been afflicted with misery /.../ We can justifiably hold the belief that these lands of possibility exist, and that the present limitations and miserable frustrations of our existence could be in large measure surmounted /.../ The human species can, if it wishes, transcend itself — not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way, but in its entirety, as humanity“ (Huxley 2006, 17).

This definition brings up two main points that are the founding pillars of transhumanist thought: the first claims that the human state is imperfect, thus moving away from common anthropocentric notions present in western Christian and humanist thought. The second postulates that it is possible to transcend humanity itself – not merely by transcending the temporary position of the human species, but by creating some post-human entity that will surmount the limitations of humanity – limitations that are mostly biological in their source.

Here we have to take into account that, from the historical viewpoint, the very idea of humanity was proven to be mutable. For ancient Helens, for instance, only the male Greek-speaking population could be defined as human – women were considered property and people of other cultures were considered non-lingual barbarians, devoid of *logos* that defines humanity. For the male English-speaking population of the 19th century, people of other races and women were considered humans but such humans that are in the state of childhood – not-fully-humans existing somewhere in the borderlands of human race. The Modern era idea of humanity, closely tied to the developments of biology (genetics in particular), anthropology and paleontology, is often considered a fact, but if history is to be taken into account, humanity has always been a more or less inclusive construct. The very idea of transhumanism is that humanity is a transitional state. The transcendence of

humanity through the agency of humans themselves is a process rooted in history and can be a natural continuation of the human tendency for improvement of the so called “natural state of things”.

Transhumanism and the Counterculture of the 1960s

The world-wide Countercultural movement that erupted in the 1960s has probably been one of the most defining moments of the cultural history of the 20th century. New paradigms that have emerged in the fields of politics, literature and literary theory, music, film and everyday life have also had a profound impact on the concept of humanity itself. From the second-wave feminism to the often repeated slogan about “Revolution being about or lives”, the traditional conceptions of self were explored in many revolutionary ways. Amongst such, the extreme technological development opened a way for new perceptions of humanity. The relationship between the human self and the technological other became one of the staple themes of the 60s’ popular culture. TV shows such as “Star Trek” and movies such as “2001: A Space Odyssey” have gained their place within the cultural framework by building upon the anxieties and hopes that were caused by rapid technological developments. And while some writers such as Arthur C. Clarke and Aldous Huxley have painted this new world of technological modernity in dark, dystopian colors, for others technology represented hope. Despite the common countercultural fears about the dehumanizing aspects of technologization, and the re-emerging neo-pastoral cry for “joining nature”, some saw technological development as another harbinger of a better world, a way to improve not only our way of living, but the humankind itself. Richard Brautigan, one of the more

influential American poets of the countercultural movement, wrote in 1967:

I like to think (and
the sooner the better!)
of a cybernetic meadow
where mammals and computers
live together in mutually
programming harmony
like pure water
touching clear sky.

I like to think
(right now, please!)
of a cybernetic forest
filled with pines and electronics
where deer stroll peacefully
past computers
as if they were flowers
with spinning blossoms.

I like to think
(it has to be!)
of a cybernetic ecology
where we are free of our labors
and joined back to nature,
returned to our mammal
brothers and sisters,
and all watched over
by machines of loving grace.¹

In Brautigan's poetic vision, technologization is the tool that enables humanity's return to nature, by freeing it from its labors. The image of “a cybernetic ecology” is in tune with the growing interest of ex-hippies for new environment-friendly technologies, such as solar panels and hydrogen based fuels, which blossomed in the 1970s. The fact that many Silicon Valley innovators of the late 1970s and early 1980s were members of the countercultural movement in their youth says a lot about the complex relationship between the technological revolution and the growing

¹ Taken from: <http://allpoetry.com/All-Watched-Over-By-Machines-Of-Loving-Grace>.

social movement. Although the image of barefoot tree-loving hippies permeated popular culture, Woodstock-kids were fascinated with new technologies and many of them were also optimists regarding technology's potential to improve mankind. After all, Marshall McLuhan's famous saying about television freeing the mind from the linearity of the textual and the slogan "Better living through chemistry" used by San Francisco's acid-rock legends "Jefferson Airplane" play upon the same paradigm – technology, whether it is new global media or a new psychoactive drug, can not only improve human lives, but can also improve the experience of reality and thus redefine the human self. The transhumanist potential of technology was mostly debated upon in the growing field of science fiction, a literary and movie genre that emerged during the 1960s from the obscure world of fanzines, male-magazines and B-movies into the field of serious literature and movie blockbusters. Two of the canonical science fiction writers Harlan Ellison and Phillip K. Dick have written about Transhumanist themes, but in the works I have chosen for this analysis, they mostly touch upon those aspects of transhumanism that question the conceptions of identity which were dominant in the western culture from the early modern age, up to the 1960's.

Harlan Ellison's AM and the fears of rationality

Harlan Ellison, a controversial science-fiction and horror writer, published his short story "I have no mouth and I must scream" in 1967. The story has often been described as a vision of the post-apocalyptic Hell in which five humans are eternally tormented by a supercomputer named AM. The bodies of humans have been hideously disfigured and they are doomed to spend the eternity in the virtual reality that AM has created for them. In the gruesome finale of the story, Ted, the narrator, saves his companions from further torture by killing

them. As a punishment AM transforms him into:

"... a great soft jelly thing. Smoothly rounded, with no mouth, with pulsing white holes filled by fog where my eyes used to be. Rubbery appendages that were once my arms; bulks rounding down into legless humps of soft slippery matter" (Ellison 1967, 12).

Ted's gruesome transformation and his desire to scream, echoed in the final and also titular line of the story, tell of the defiance and invincibility of humanity. Humanity is further expressed through Ted's compassionate act. Indeed, the ability for compassion and empathy is the one thing AM, who is omniscient and nearly omnipotent, lacks; that handicap characterizes it as less than human. Empathy and the potential for creativity stay essential for humanity, and not even AM's final debasement of Ted's form can change that. Furthermore, Ted, by emphasizing with his technological torturer, shows that he can understand AM and comprehend the sources of his sadism – the level of comprehension AM can never have for humanity:

„We had given AM sentience. Inadvertently, of course, but sentience nonetheless. But it had been trapped. AM wasn't God, he was a machine. We had created him to think, but there was nothing it could do with that creativity. In rage, in frenzy, the machine had killed the human race, almost all of us, and still it was trapped. AM could not wander, AM could not wonder, AM could not belong. He could merely be. And so, with the innate loathing that all machines had always held for the weak, soft creatures who had built them, he had sought revenge. And in his paranoia, he had decided to reprieve five of us, for a personal, everlasting punishment that would never serve to diminish his hatred ... that would merely keep him reminded, amused, proficient at hating man. Immortal, trapped, subject to any torment he could devise for us from the limitless miracles at his command" (Ellison 1967, 8).

The ontological loneliness of the war supercomputer and its inability to use its nearly omnipotent artificial intelligence for anything constructive can be read in two ways – in one way Ellison warns about the growing reality of the dehumanized and all-powerful military-industrial complex. Cold war anxieties in Ellison's work are evident in the way the human creation first destroys most of the humanity and then dehumanizes its creators. This mirroring of the monster and its creator is a staple element of horror narratives featuring an over-reaching individual. But there is something other than cold war-era militarism being mirrored in Ellison's tale. The supercomputer AM is a cold, uncaring, rationality obsessed figure with the idea of perfecting itself:

„On the third day we passed through a valley of obsolescence, filled with rusting carcasses of ancient computer banks. AM had been as ruthless with its own life as with ours. It was a mark of his personality: it strove for perfection. Whether it was a matter of killing off unproductive elements in his own world-filling bulk, or perfecting methods for torturing us, AM was as thorough as those who had invented him—now long since gone to dust—could ever have hoped.“ (Ellison 1967, 2)

AM's focus on the rational side of its existence and its obsession with productivity and order are mentioned several times in the story. Although in many other aspects AM presents a sort of Old Testament God, defining AM as the technological other through the paradigms of cold reason refers to the modernist paradigm of humanity expressed in early modern philosophy of European rationalist philosophers. The Cartesian origins of AM's monstrosity are most clearly articulated in Gorrister's origin story of AM:

"At first it meant Allied Mastercomputer, and then it meant Adaptive Manipulator, and later on it developed sentience and linked

itself up and they called it an Aggressive Menace, but by then it was too late, and finally it called itself AM, emerging intelligence, and what it meant was I am ... cogito ergo sum ... I think, therefore I am" (Ellison 1967, 4).

With the development of sentience, the technological Other gains a voice of its own and dubs himself after the words of Rene Descartes. But this Cartesian paradigm of existence that relies on reason as the key element of ideal self is not enough for fulfillment: for Descartes, thinking is synonymous with existence but since AM only thinks, it can "merely be". This makes him only a machine – because humans have a capacity for compassion and an ability to turn towards each other. Ellison's interpretation of the Transhumanist Other as monstrous is exact only if post-human entities are formed in the ideological context of practicality and sterile aggression that is implied in the rationalist worldview. It was not AM's technological nature that is scary in Ellison's tale but the fact that he was created "only to think". In a way, Ellison finds naked reason, devoid of empathy, the source of everything destructive – in Ellison's world it is not the sleep of reason that produces monsters but the blind reliance on its transformative power.

The empathy's trap: Phillip K. Dick and the paradoxes of the artificial frog

Empathy and Cartesian aspects of humanity play an important role in another counterculture-era novel: Phillip K. Dick's "Do Androids Dream of Electric Sheep?", published in the year of 1968. Phillip K. Dick seems to take Ellison's idea about empathy signifying humanity and gives it a twist of his own – questioning the place of society in forming the very concept of "human" or "natural" in relation to artificial. In the post-apocalyptic world of Dick's novel, the trans-human artificiality exists in several metaphorical layers of the conflict with humanity. The first

layer of conflict is the resistance of rogue replicants (robots identical to humans that are sent to work on off-world colonies) to their human masters. The second layer of conflict manifests in the difference in social status between owners of real pets and those who can only afford electric animals. In Dick's future, empathy is considered the ultimate societal value and care for a living animal the way to show off one's empathy. However, because of the wide extinction real pets have become quite rare and expensive. People who cannot afford real pets secretly care for robotic ones. The first chapter dialogue between an owner of an electric pet and the repairman reveals the complexity of this choice:

"It's not the same," Barbour finished.

"But almost you feel the same doing it; you have to keep your eye on it exactly as you did when it was really alive. Because they break down and then everyone in the building knows. I've had it at the repair shop six times, mostly little malfunctions, but if anyone saw them - for instance one time the voice tape broke or anyhow got fouled and it wouldn't stop baaing - they'd recognize it as a mechanical breakdown." He added,

"The repair outfit's truck is of course marked 'animal hospital something.' And the driver dresses like a vet, completely in white" (Dick 1968, 7).

The protagonist of the novel Rick Deckard is a bounty hunter tasked with the retirement of rogue androids. The androids can only be differentiated from humans by taking the Voigt-Kampff Empathy test. The test consists of series of questions designed to measure empathic response, and it is not absolutely reliable. It is implied that androids can find a way to bypass it and that certain humans such as schizophrenics and schizoids display the "flattening of affect" making them test as androids (Dick 1968, 18). The social focus of empathy in the novel is further emphasized through the dominant religion of Mercerism which consists of a series of virtual reality

experiences in which worshippers connect via empathy-boxes to experience the sufferings of the religion founder Wilbur Mercer and find unity in the ritual of communal suffering. Through his search Deckard (the fact that his surname bears similarity with Descartes is telling) experiences an intimate relationship with an android and at first starts questioning his own humanity, and afterwards the very premise of empathy as a value enforced through religion and the hypocritical set of social rules. His final religious experience involves finding an artificial toad in the desert – on finding that his new pet is electrical he feels no regret realizing that "electric things have lives too" (Dick 1968, 110).

In the moment Deckard manages to empathize with the electric frog, he accepts empathy as a way of living and the fact that a different treatment of two life forms – organic and electric – makes empathy an empty social custom void of its potential to help people improve themselves. By becoming aware of the way conceptions of self are socially constructed, Deckard learns true empathy as an all-encompassing state of being that includes all entities including androids.

Conclusion

The conceptions of transhumanism imagined in the framework of 1960s counterculture are twofold – on the one hand there is fear of loss of humanity in the rapidly developing technologically advanced world. The other remains more positive in its interpretation, seeing human development through technology as one possible way towards attaining higher levels of consciousness. The works of Harlan Ellison and Phillip K. Dick were published in the years that represent the high tide of the countercultural movement in the narratives of historical memory. Both of these literary narratives are trying to speculatively define humanity through its relation with the technological Transhumanist Other. While Ellison manages to lay doubts upon the idea of humans as primarily

rationalist animals, Dick's novel reveals the concept of humanity as a social construct. The main idea permeating both literary works is the idea of empathy as a fixed point upon which some better human is to be built. In that light both of those narratives move away from the prevalent technophobic or technophilic attitude towards the idea of technologically improved intelligence, choosing instead to use themes of transhumanism to question humanity itself.

Literature

Bostrom, Nick. 2005. A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1).

Dick, Phillip K.. 1968. *Do Androids Dream of Electric Sheep?*. New York: Ballantine Books.

Ellison, Harlan. 1967. I Have No Mouth and I Must Scream. *Worlds of Science Fiction*.

Huxley, Julius. 1956. *Transhumanism*. Available at: <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/huxley/> (Retrieved 2006)

All Poetry. Available at: <https://allpoetry.com/All-Watched-Over-By-Machines-Of-Loving-Grace> (14th June 2016).

The spectrum of (in)sanity: A phenomenological approach to the Self in the case of schizophrenia

Dolores Trol

Introduction

The main phenomena which I would like to draw the attention to is the difference in an experience of “Self” in the case of schizophrenia. I will try to explain how it differs from the normal Self according to narratives. Through the essay I will raise some comparisons within the *normal* population, treated as sane, but the main aim here is the understanding of the diverse Self, which is normally observable and noticeable in mental illnesses. However, I am going to try to criticize the categorization of symptoms in the *Diagnostic and Statistical Manual*. I chose schizophrenia because in the everyday life a lot of people associate insanity with schizophrenia; therefore, I am presented with a great opportunity to raise such questions in the scientific field.

What is it like to be insane for a sane person and vice versa?

If sanity and insanity exist, how can we know where are the distinct borders between them? This is the main question of this essay. I think that we can ask ourselves in everyday life: how is sanity distinguishable from insanity? E.g.: While we are dreaming, we can experience some “strange” dreams; and when we wake up, we cannot distinguish if those dreams were true or not. Sometimes it also happens that people say: “*I’ve lost my temper for no good reason.*” Those examples show that sane people can react and behave in an insane way. Occasionally it also happens that we are anxious or sad, again for no good reason. Sometimes we can find it difficult to get along with other people – again, for no good reason. In everyday life we are, at times, surrounded by

dark news of terrorist attacks, murder trials, suicides, shocking accidents, where psychiatrists for the defense are contradicted by equally eminent psychiatrists for the prosecution on the matter of “being mad or sane”. Moreover, in public we can often hear moral judgments about what is right and wrong, what is sane or insane. This bipolar distinction can be therefore found in every part in our lives due to the communications and interactions in the world.

Similarly, insane people are not insane all the time. I think that bizarre behaviors upon which people with mental disorders are stigmatized as insane could be diagnosed on the basis of a small fraction of their total behaviors which are dysfunctional for the society. Considering such distinction of insanity and sanity, we have to bear in mind that what is normal in one culture may be seen as quite aberrant in another. However, in this essay this will not be the case. In the light of such questions regarding normality and abnormality I would like to highlight the fact that some behaviors are deviant or odd – that can raise the personal anguish which could be associated with mental illnesses, but not always. People who are diagnosed according to their present symptoms that psychiatrists can categorize on the basis of the formulation of the Diagnostic and Statistical Manual (DSM) of American Psychiatric Association are stigmatized on all levels. Once you are labeled as a patient with a mental disease, other people’s expectation that you will behave abnormally, or so to say insane, arises in all aspects.

A phenomenological account for the distinction of a different Self

At its core, the question whether the sane can be distinguished from the insane, in my opinion, lies in the field of phenomenology. Currently, the expression of being insane or sane is altered and not used in everyday life anymore. Some people say that it is politically incorrect in today’s societies; but with such

classification we can still distinguish between different minds (or selves) in a »unified world« as Heidegger expressed in a phenomenological way. As I mentioned before, at this point, science found a very promising account of phenomenology – the philosophical study of psychiatry which discusses conceptual, epistemological, ethical, ontological and social issues that arise in all these aspects of psychiatry. Moreover, phenomenology »describes and defines the nature and varieties of human experience rather than to give an account of causal mechanisms /.../ It is a study of lived experience and how things manifest themselves to us within and through such experience« (Sass 2010).

The same phenomena (psychopathology) has also been studied in other fields, such as abnormal psychology, clinical psychology, psychiatry, cognitive science or neuroscience (the nature of psychopathology), but from different perspectives. Other fields of studies are more focused on the causes and mechanisms of a distorted mind in psychopathology. Moreover, phenomenology gives the inside of a subject's existential changes. The sense of (un)reality or even the feeling of being (in)sane covers a lot of dialectical questions such as: where are the limits? How does an everyday experience differ from the experience of a mental disease? What makes sense of the real and unreal world? What is then the present or the absent in the perception of selfhood and, so to say, in my view of the world?

An ontological analysis of the Self

According to the view of the phenomenological theory, the core abnormality in a case of schizophrenia is the concept of self as a disturbance of consciousness which is normally an act of awareness. Heidegger said that we can notice such disturbances with condition »being there« (Dasein) (Sass 2009).

It is the stand point of two philosophical positions: divergence between the *autonomy* and *unity of thought* on one side, and the heteronomy and multiplicity on the other. More precisely, what is at work within the framework of thought is the difference between the discoveredness of beings and disclosedness of being. »This divergence is evident especially in the existential analysis of anxiety where Heidegger finds not a possible disruption of the integrity of the self, but an affirmation of the individual unity of its existence« (Kauba 2015). According to Heidegger, the world is primarily a region in which we dwell and around which we find our way.

Inquiring into the ontological structure of being-there, Heidegger departs from the conviction that this structure should be discerned by how we exist initially and for the most part, and not by some exceptional or ideal state. Ratcliffe refers to such experience as "existential feelings" due to the changeable sense of "reality" and of »belonging to the world« (Ratcliffe 2008; 2009). These feelings have been neglected due to the untidy list of feelings but we can find them especially in literature narratives¹.

»/.../ I stopped to listen, and at that instant a strange feeling came over me, a feeling hard to analyze but akin to something I was to know too well later – a disturbing sense of unreality. It seemed to me that I no longer recognized the school, it had become as large as barracks; the singing children were prisoners, compelled to sing. It was as though the school and the children's song were set apart from the rest of the world /.../« (Sechehaye and Rubin-Rabson 1951, 22).

Furthermore, I agree that the first-person experience is the narrative technique in which we can also find all expressions of selfhood. The Sechehaye's book quoted above is a report

¹ I can mention an example of the book: »*Autobiography of a schizophrenic girl: Reality lost and gained, with analytic*

interpretation« from Sechehaye, M., and Rubin-Rabson, G. T. (1951).

from the first-person perspective of her Self. I am pretty sure that we can find such implications of narratives in popular books. To give an example: in Kafka's *The Metamorphosis* we can find an unreal world combined with a real whiff and a real world with an unreal whiff. To go further, the relationship between the Self and the world is not always related to the world – it is also related to the differentiation between the Self and the others. As Ratcliffe (2009) points out, the existential feelings are many and diverse; therefore, we should treat them qualitatively and not in a quantitative manner. This is also the point where the problem of taxonomy occurs – the problem of the Diagnostic and Statistical Manual (DSM) of American Psychiatric Association, which will be presented later on. Back to phenomenology, the phenomenological description of sojourning in the disclosedness focuses primary on our common, everyday mode of existence. With such data, we could get the personal understanding of the subject – in which way and how she/he behaves and acts. Now the question “How the mind and the experience of oneself, others and the world work in schizophrenia?” rises up.

As Sass (2010) continues that »Phenomenology is concerned both with ways objects awareness are given in experience (Husserl called these noematic aspects which include the experiential content and mode) and also nature of the acts of awareness by which these objects and modes are formed (constituted) in the intentional stream of awareness (called noetic aspects)« (Sass 2010, 639; Zahavi 1999). According to this view, schizophrenia is treated as a disturbance of consciousness – especially in the sense of self or *ipseity* (another word for the self). Furthermore, the disturbed self (in terms of insanity) has three different aspects: (i) hyperreflexivity (Sass 2010) – where we could notice an exaggerated self-consciousness. What makes this feature different from the normal self is that normally we can inhibit the tendency for objectifying attention, but in the

case of schizophrenia, we cannot experience it as a part of oneself. Another feature is (ii) the diminished self-affection (Sass 2010) – where the subjects experience a distorted sense of existing as a living. Sass points out: »This two faced disturbance of ipseity disrupts the normal pre-reflective sense of existing as a self-presence that is the ‘I-center’ or ‘central point’ of psychic life – what, in Husserlian phenomenology, could be called the ‘source-point of the rays of attention’, ‘center of reception’, or ‘pole of the affection» (Barnett et al in Sass 2011, 639). The last different aspect from normal self is (iii) the “grip or hold” concept which Merleau - Ponty (1962) describes as a »perceptual field in which richness and clarity are in inverse proportion to each other« (*ibid.*, 318), thus providing a »spectacle as varied and as clearly articulated as possible«. In other words, it means that we perceive our own body as co-existing in the world (Sass 2010, 640). Such descriptions of the divided, disturbed, abnormal Self in the light of hyperreflexivity, the diminished self-affection and a loss of the perceptual/conceptual “hold” are attempts to characterize the Husserl's noetic and noematic infrastructures of different modes of experience and world in an objectified and alienated manner. Such experience pertains in a more fundamental sense of existing as an experiencing entity. It means that the people diagnosed as schizophrenic report a lack of ineffable self-affection as disorganization or obscurity of reality. Why is this important for science? I think that sometimes we try to cure only the causes, which are expressed in psychosomatic consequences. This is surely one aspect of how to deal with mental diseases, but in my opinion, if we call such diseases “mental” ones, another aspect of how to treat patients is also a psychotherapeutic technique. This is already used in practice. Therefore, I claim that phenomenological descriptions of someone's experience could give an insight into the inner world, where it can be said to “make sense” or “nonsense” in his own way of

existence. The contribution of phenomenology has really fruitful accounts – it combines psychiatric symptoms and psychological states which must not be treated as isolated fragments. Further studies of self-anomalies might help determine which features are more willing to change via psychotherapy and which psychological techniques have a potential for treatment.

Between “the Schizophrenic (insane) Self and the sane Self” – DSM as a milestone

According to Sass’s self-disorder hypothesis (2014) regarding schizophrenia, some exploratory studies show alternations of self-experience in conditions outside the schizophrenia spectrum in an unusual attitudinal stance. So to say, we could find some »similarities (e.g. alienation/reification of thoughts and bodily experiences, fading of self and world) as well as some important differences (e.g. absence, outside schizophrenia, of severe erosion of minimal self-experience or real confusion of self and other) in types of self-anomalies« (Sass 2014). Such evidence concludes that we can treat self-experience as an independent variable in both populations: non-schizophrenic and schizophrenic in an association with abnormalities of cognition, expression and neural functioning, which are already identified in the schizophrenic spectrum.

Can we also experience such a disturbed Self in normal life? I would say yes, but only when people are under too much stress, while using drugs or even if they are seriously traumatized. I think that normal population can also experience the “insane” Self in such manner – but the main difference compared to the mental diseases is that the normal population can still inhibit wrong stimuli and realize that this is unreal. Meanwhile, the insane/schizophrenic Self cannot have such an overview. In the Diagnostic and Statistical Manual (DSM) of American Psychiatric Association we can therefore still find a set of diagnostic criteria which indicate symptoms

present in certain conditions and for specific time periods (how long). I think that DSM is very important but also controversial.

Some of the issues I have with the DSM classification of mental disorders are whether this construction makes sense and whether it really reflects the natural distinctions in the brain. I believe it does. I aim to be critical without being antagonistic towards it. I see an immense practical importance that offers mental health professionals an opportunity to explore suspicious and conceptual problems with the DSM. Therefore I see a fruitful account of philosophers which can contribute to debates in their field of science concerning natural kinds, the effects of sociological factors in science and the theory-ladenness of classification. Such approach of psychiatry helps shed new light on old problems. Do biological factors determine whether something is pathological? Whether something is dysfunctional as a disorder at least as a value judgement? Is then schizophrenia also a natural kind of behavior? With a natural kind I mean everything that is ensured by the structure of the world. A concept of disease or illness picks out a variety of conditions that carry a negative connotation. For something to be a disease/illness, sufferers must be different from most people and worse off. A behavior that is symptomatic of a disease can be only distinguished from a behavior that is not by its failure to be under normal voluntary control. And if someone does not have normal control over their behavior, this is a danger not only for the society but also for the individual. Thus, something cannot be a disease just because it is bad for society, but also for the potential “patient”.

If we also look at some first-person reports, we can notice that there are difficulties with expressions, judgments of their bodily and mental states. A schizophrenic patient may sit around all day doing nothing and claim to be perfectly content. But we can notice that something has gone wrong with the individual’s ability to evaluate their condition.

Furthermore, some schizophrenics value their hallucinations to the extent that they would prefer to be schizophrenic rather than normal (Sass 2014). So to say, schizophrenics may say that a condition is good for them even when it is not.

At this point I agree with Sass that schizophrenia is a disorder in part of value-judgement. The self-disorder model, as Sass (2014) pointed out, offers an integrative and dynamic view of schizophrenia. It is congruent with recent trends in cognitive neuroscience and synthesized with ideas from classic European psychopathologists – including Minkowski and Blankenburg (Sass 2002).

Theoretical clarifications of this model concern “the intrinsic nature both of basic self-consciousness and of the schizophrenic anomalies which resists definition by conventional discourse; while a lack of consensus for conceptualizing selfhood and subjectivity. Many neurobiological, behavioral or commonsensical variables can be more reliably defined” (Parnas et al in Sass 2014). The consciousness and self-experience have become definite concerns in terms of subjectivity. This also places psychiatry at odds with contemporary neuroscience due to its ignorance towards a very important fact. A disturbed Self or ipseity is neither a quantifiable dimension nor some mysterious x-factor that cannot be analyzed. It goes even further, it is a notion which is comparable with approaches to brain/mind relationships of “embodied”/“embedded” nature of subjectivity and bodily experience (Sass 2014; Parnas et al 2012). A disruption of narrative continuity can also appear in other, not strongly pathogenetic levels (Sass et al 2011). The main impairment is seen in the basic sense of existing in the first-person perspective as I mentioned before. *“The advantage of ipseity hypothesis is that it is more compatible with fluctuating nature of schizophrenia symptoms, across time and situation. Self-affection is akin to an affect-state in which the sense of vital existence may wax or wane in conjunction with one’s perspective,*

orientation or attitude toward the world.” (Sass 2014). In other words, it is about the unstable existence in the world as the so called depersonalization. With depersonalization I mean all attitudes characterized by fear, distrust, horrible expectations and benevolent intentions. In this instance, such ambivalence leads to avoidance. On the other hand, normal individuals under certain abnormal circumstances, like introspection, meditation or sensory deprivation could experience the same. But I have already presented the main difference between normal and abnormal conditions. I still claim that we cannot distinguish sanity from insanity in psychiatric hospitals. Once you are diagnosed, you immediately get stigmatised. Therefore these patients are treated in a dysfunctional way in their everyday lives.

Conclusion

However, according to Sass (2013) and further to Ratcliffe (2014), problems in exploring the existential feeling of the Self or depersonalization in the light of schizophrenia (or self-disturbance) have faced a range of philosophical assumptions: (a) the distinction between the self, others, the world and the relationships among them upon all experiences; (b) the narrative reports of internal states and lack of linguistic expressions for bodily states due to dual poles and nature; (c) the input of a belief system which is confused in level of perception (as cognitive dissonance). How something *matters* to us shapes how we experience it and it is dependent upon our relations with specific objects or subjects; (d) the problem of the DSM, its symptom classification and assessment (in the case of the schizophrenic divided Self as the main topic of this essay). With this in mind, some self-disturbances are more precisely expressed than others, some of them do not have such a clear expression – we can find this also in the narratives of the normal population. The problem of objection regarding to “being sane or insane” raises a lot of questions

concerning the question “what is normal or abnormal in the society?”. The belongingness that we can find in narratives from both populations (normal and from patients with mental diseases) is a problem that they express through the feeling of strangeness. We can ask ourselves – if you know that you do not belong somewhere, do you know where you belong? However, what is important at this point, is a **sense** of others in a shared world, which also makes a substantial contribution to our ability to interpret, anticipate and explain others’ behavior. I still claim that the strangeness of self-disturbance is profoundly different from the strangeness in normal population. What I tried to highlight is the fact that no matter how strange we can feel we do not deserve a stigma of unacceptance in the world. Maybe this feeling of “being unacceptable, dysfunctional” is the biggest fear for the individual and also for the society.

In this essay I tried to combine and explain every limit of the feeling “being insane or sane”. Furthermore, I tried to stress the implications of phenomenology in the field of psychiatry. To do so, I tried to explain the reasons for the fruitful account of phenomenology of psychiatry. I explained that we have to show certain symptoms for a certain period of time regarding to the DSM. I focused on schizophrenia to show the distinction of the disturbed Self. Moreover, I tried to highlight the limits of the DSM. I converted those limitations to some philosophical assessments and philosophers. I quoted Sass’ model of self-disturbance because in my opinion it very precisely explains the terms of a divided mind. Considering the Sass model of self-disturbance, I also included Ratcliffe’s existential feeling because it is in a proper place and not worth overlooking – it is especially noticeable in the narratives of first-person experience. With the focus on such self-disturbances I tried to show that we can interpret, anticipate, explain and understand other’s behavior with the phenomenological approach more than from the third-person perspective. I think that such

understanding of mental illnesses can have profound implications for treatment in psychotherapy. In my opinion regarding to schizophrenia we still have to include all levels of the bio-psycho-socio model of individual. As I have written, such bio-psycho-socio model is comparable with the approaches to brain/mind relationships of “embodied”/“embeded” nature of subjectivity and bodily experience. Further research in the phenomenological account of self-disturbances and the mechanisms of its narrative, existential experiences in the inner world may also prevent some future dangers to society. I try to suggest that it would be beneficial to establish an SOS group of trained phenomenological experts with whom people could talk by telephone or the internet anonymously – people with mental problems and people who are in relationships with them. This would serve as prevention for the individuals and for the society as well.

Literature

- Atkinson, A. P., and Ratcliffe, M. 2012. Introduction to the Special Section on Emotions and Feelings in Psychiatric Illness. *Emotion Review*, 4(2): 119–121.
- Borda, J. P., and Sass, L. A. 2015. Phenomenology and neurobiology of self disorder in schizophrenia: Primary factors. *Schizophrenia research*, 169(1): 464–473.
- Kouba, P. 2015. *The Phenomenon of Mental Disorder*. Springer Switzerland.
- Laing, R. 2010. *The divided self: An existential study in sanity and madness*. Penguin UK.
- Parnas, J., Sass, L. A., & Zahavi, D. 2012. Rediscovering psychopathology: the epistemology and phenomenology of the psychiatric object. *Schizophrenia bulletin*, sbs153.
- Ratcliffe, M. 2008. *Feelings of being: Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. Academia.
- Ratcliffe, M. 2009. Existential feeling and psychopathology. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 16(2): 179–194.
- Ratcliffe, M. 2012. The phenomenology of existential feeling. *The Feeling of Being Alive*, 23–54.
- Sass, L. 2004. Affectivity in schizophrenia a phenomenological view. *Journal of consciousness studies*, 11(10–11): 127–147.
- Sass, L. A. 2002. Self and world in schizophrenia: Three classic approaches. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 8(4): 251–270.
- Sass, L. A. 2010. Phenomenology as description and as explanation: the case of schizophrenia. In *Handbook of phenomenology and cognitive science*, 635–654. Springer Netherlands.
- Sass, L. A. 2014. Self-disturbance and schizophrenia: Structure, specificity, pathogenesis (Current issues, New directions). *Schizophrenia research*, 152(1): 5–11.
- Sass, L., Parnas, J., and Zahavi, D. 2011. Phenomenological psychopathology and schizophrenia: contemporary approaches and misunderstandings. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 18(1): 1–23.
- Sechehaye, M., and Rubin-Rabson, G. T. 1951. *Autobiography of a schizophrenic girl: Reality lost and gained, with analytic interpretation*. New York City, NY, US: Grune & Stratton.
- Zahavi, D. 1999. *Self-awareness and alterity: A phenomenological investigation*. Northwestern University Press.
- Zahavi, D. 2008. *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective*. MIT press.

Self med liberalnim egalitarizmom in desnim libertarizmom: vloga samolastništva in pravičnosti

Faris Kočan

Pojem pravičnost že tisočletja zaseda pomembno mesto v zgodovini politične filozofije in družbe. Miller (1999, 21) je dejal, da lahko pravičnost ponuja številna različna pojmovanja, vseeno pa termin najdemo tako v grški kot krščanski misli. Obema strujama je bilo skupno to, da sta se navezovali na posameznika kot takega, na njegovo stanje duha in na dejanja, ne pa na družbo. Na političnofilozofskem polju preteče veliko vode, preden se rodi konkreten predlog za kakršnokoli distribucijo dobrin vsem človeškim bitjem na podlagi dejstva, da so ravno to – človeška bitja, ljudje (Fleischacker 2004, 7). Sprva se je na pravičnost gledalo skozi prizmo meritokratskega pojmovanja, za katerega je poskrbel Aristotel. Končno, dve tisočletji po antičnem mislecu, se je socialno pravičnost pričelo razumevati kot razdeljevanje dobrin vsem ljudem, ne samo zaslužnim. Ta socialni egalitarizem oziroma razumevanje njegovih podmen je tisto, kar sodobno teorijo socialne pravičnosti razločuje od starih teorij. Posebnost modernega pojmovanja socialne pravičnosti se kaže ravno v drugačnem razumevanju koncepta socialne pravičnosti, saj ta gradi na postulat, da skozi večino človeške zgodovine ni praktično nihče verjel, da bi morali vsi imeti zagotovljene osnovne potrebe. Pri redistribuciji je ključna vloga samolastništva.

Koncept samolastništva je eksistenčnega pomena pri razumevanju etičnih težav, ki nastanejo zaradi redistribucije dobrin v družbah. Sama klasifikacija samolastništva dopusti, da na površje priplavata dva pomembna identitetna elementa (Baiao 2014, 31). Pri prvem gre za spoštovanje in

uveljavljanje pomembnosti vsakega posameznika, da deluje glede na svojo lastno presojo. Ta element lahko razumemo kot osebno suverenost. Pri drugem pa je govora predvsem o tem, da bi moral biti koncept samolastništva razumljen kot odnos posameznika do njegove legitimno pridobljene privatne lastnine, ki je lahko odtujena zgolj na podlagi proste volje (ibid.). In prav na tej točki se odpreta teoriji, ki ju poznamo pod imenoma levi in desni libertarizem. Če je prvi teorija pravičnosti, ki je predana polnemu samolastništvu in egalitarnemu načelu vrednot ter naravnih virov, druga govori o tem, da človek sicer uživa polno samolastništvo, toda egalitarizma ni; privatna lastnina in svobodni trg sta tista, ki determinirata pravičnost. Med levim in desnim libertarizmom se ustvari vakuum, ki privede do liberalnega egalitarizma, katerega utemeljitelj je Rawls.

Teza, iz katere bom izhajal, je, da socialna entiteta, ki se žrtvuje za skupno dobro, ne obstaja. Obstajajo samo individuumi, ki se med seboj razlikujejo. Morala je tista, ki sooblikuje dejanja posameznika v družbi, hkrati pa poudarja naš ločen obstoj. Pravičnost torej ne izhaja iz egalitarnosti, ampak je komplement učinkovitosti.

Pričujoči prispevek je razdeljen na štiri dele. V prvem delu prikazujem zgodovino razvoja libertarizma skozi prizmo liberalistične misli. Drugi del pokriva Rawlsovo teorijo pravičnosti. V tretjem delu bom razgrnil teorijo Roberta Nozicka, najostrejšega kritika Rawlsa in liberalnega egalitarizma kot takega. Zadnji del prispevka je namenjen analizi tretje poti v libertarizmu, tj. oblikovanja distributivne pravičnosti znotraj liberalnega egalitarizma.

Razvoj libertarizma skozi zgodovino

Na samem začetku se lahko poigramo z mislijo, da sta skozi zgodovino obstajali zgolj dve politični filozofiji: svoboda in moč (Boaz 1997, 1). Pri svobodi gre za to, da morajo ljudje živeti svobodno ob premisleku, da enake pravice pripadajo vsem, moč pa na drugi strani zapoveduje, da lahko ljudje drugega prisilijo v

dejanje, ki ga ta sicer ne bi storil (ibid.). Ni presenetljivo, da je bila filozofija moči zmeraj močno orodje ljudi, ki so *de facto* v družbi posedovali nek položaj. Filozofija moči je imela v zgodovini več obrazov – cezarizem, orientalski despotizem, teokracija, socializem, fašizem, komunizem, monarhizem, *ujamaa*¹, država blaginje – in argumenti za vsakega izmed teh sistemov so se med seboj dovolj razlikovali, da lahko danes govorimo zgolj o elementarni podobnosti (ibid.). Filozofija svobode je bila v zgodovini prav tako poimenovana z različnimi imeni, vendar pa so si teoretiki znotraj le-te med seboj veliko bolj podobni, saj so vsi zagovarjali spoštovanje premis, ki jih danes samoumevno označujemo kot temeljne človekove pravice.

Prvi libertarec bi lahko bil kitajski filozof Lao Tzu², ki je dejal: »Brez prava bi človek neprekinjeno živel v harmoniji« (ibid.). Večina njegovih del kljub temu ni politične narave, saj se je bolj ukvarjal z vzhodno filozofijo. Tzujevemu delu *Tao Te Ching*³ navkljub pa vzpon libertarizma pripisujemo Zahodu. Obe zahodni struji, grška in judovsko-krščanska, sta prispevali k razvoju svobode. Po zapisih v Stari zavezi so Izraelci živeli brez kralja oziroma kakršnekoli avtoritete, vsakdanje življenje pa je temeljilo na vzajemni zavezanosti do Boga (ibid.). Kljub dejstvu, da so kasneje kralja vseeno imenovali, pa so bili Judje ena izmed prvih civilizacij, ki je razvila idejo, da je kralj podvržen 'višjemu' pravu. Pri drugih civilizacijah je bil namreč kralj zakon, saj je bil razumljen kot bog na zemlji (ibid.). Judje so denimo Egipčanom dejali, da je kralj vseeno

samo človek in da se vsakemu človeku sodi po božjih zakonih.

Koncept 'višjega prava' se je prav tako razvil v stari Grčiji. Prvi, ki je o tem pisal, je bil Sofoklej, ki je predstavil zgodbo o Antigoni⁴. Teza, da obstaja pravo, po katerem se sodi celo najvišji avtoriteti na ozemlju, se je razširila po celotni evropski civilizaciji (Boaz 1997, 15). Kasneje, ko je prišlo do neodvisnosti zahodne Cerkve, ki je bolj poznana pod imenom Rimokatoliška cerkev, so obeležili nastanek pomembnih institucij. Poleg prej omenjene cerkve je imela posebno mesto tudi država, zato je kmalu prišlo do spora med njima. Zaradi dejstva, da Cerkev ni imela absolutne moči, so trgovci, univerze in združbe stremele k razvoju pluralizma in civilne družbe.

Libertarizem je večkrat primarno viden kot filozofija ekonomske svobode, a prve zgodovinske vezi segajo v obdobje boja za versko strpnost. Zgodnji kristjani so pričeli z razvojem teorij strpnosti kot odgovor na preganjanje s strani rimske države. Eden izmed začetnikov je bil Tertullian, Kartazan, bolj znan kot 'oče latinske teologije', ki je svobodo opredelil kot temeljno pravico oziroma pravo, ki je del naravnega prava (Boaz 1997, 21). Povečan obseg trgovanja in razmah različnih verskih interpretacij ter civilne družbe sta pomenila, da je prišlo do sredstev za vpliv znotraj vsake skupnosti in da bo pluralizem terjal formalne omejitve oblasti. To je privedlo do treh izjemnih mejnikov, ki jih poznamo kot Magna carta libertatum⁵, Magdeburški zakon⁶ in Zlati bik (angl. *Golden Bull*).⁷ Vendar so bili ti trije dokumenti daleč od libertarizma – še vedno so izključevali veliko

¹ Leta 1967 je tanzanijski predsednik Nyerere razvil afriški model razvoja, ki ga danes pojmujejo kot afriški socializem (Ibbot 2014, 60). Ujamaa pomeni 'podaljšana družina', 'bratstvo' ali pa kar 'socializem' kot politični koncept, ki predvideva, da oseba postane oseba preko skupnosti (ibid.).

² Lao Tzu ali Laozi je bil stari kitajski filozof in pisatelj, ki je utemeljil filozofski taoizem. Gre za osrednjo figuro v kitajski kulturi, saj so njegova dela vedno našla prostor v boju proti avtoritarnim voditeljem.

³ *Tao Te Ching* je temeljno besedilo za tako filozofski kot verski taoizem. Gre za tekst, ki je močno determiniral druge šole, kot so legalizem, konfucianizem in kitajski budizem.

⁴ Antigona je v grški mitologiji herojinja in princesa. Bila je hči Ojdipa in Jokaste. Klasično različico njene sage opisuje istoimenska Sofoklejeva drama, ki je bila prvič izvedena leta 442 pr. n. št.

⁵ Magna Carta Libertatum ali Velika listina svoboščin je listina, ki je nastala leta 1215 v Angliji z namenom, da omeji moč angleških monarhov.

⁶ Magdeburške pravice je razvil Oto I., rimsko-nemški kralj. Temeljijo na stopnji notranje avtonomije mest in vasi, ki jih je zagotavljal lokalni veljak.

⁷ Zlati bik je bil dekret, izdan leta 1356 v Nurembergu in Metz, ki je popravil pomembne ustavne vidike Svetega rimskega cesarstva.

število ljudi pri uživanju svoboščin, predvsem Magna carta in Zlati bik, ki sta izključevala Jude. Vseeno gre za pomembne mejnike v evropski zgodovini, saj gre za prikaz dejstva, da so ljudje v Evropi razmišljali o svoboščinah (ibid.).

V 13. stoletju je Tomaž Akvinski, eden največjih katoliških teologov vseh časov, razvil argument za omejevanje moči suverena. Sledil mu je učenec Francisco de Vitoria, ki se je v 16. stoletju zavzemal za pravice Indijcev. Zapisal je, da ima vsak človek pravico do svojega življenja ter psihične in mentalne integritete. Vitoria in njegovi somišljeniki so tako razvili doktrino naravnega prava na področju zasebne lastnine, dobička, interesov in davkov, njihovo delo pa je zaznamovalo Huga Grotiusa, Samuela Pufendorfa in Adama Smitha ter njegove škotske kolege (Boaz 1997, 49).

Predzgodovina libertarizma 'višek razvoja' beleži v obdobju renesanse in protestantizma. Ponovno odkritje klasičnega poučevanja in humanizma, ki sta zaznamovala renesanso, je značilno za razvoj sodobnega sveta po srednjem veku. Največja dodana vrednost renesanse pri liberalni misli je odnos do moči, ki ga je utemeljil Machiavelli, italijanski državnik in politolog, ki je povedal resnico o politiki; temelj politike je moč in to je razlog, da politiki govorijo o pravičnosti (Boaz 1997, 56). Ta zdravi cinizem o politični moči je bil v italijanskem prostoru tema vse do poznega 19. stoletja. Po drugi strani pa je reformacija veliko pripomogla k razvoju liberalnih idej. Protestantska reformatorja Martin Luther in John Calvin sta bila liberalca, svoje ideje pa sta integrirala v družbeno življenje po 'boju' s katoliško cerkvijo in njenim monopolom (Boaz 1997, 58–60). Ta boj je sprožil liberalno misel med protestantskimi sektami, med drugim tudi med baptisti, ki so bili po večini navdahnjeni z liberalno mislijo. Ob koncu 16. stoletja je cerkev, ki je bila oslABLJENA zaradi lastne korupcije in vala reformacije, potrebovala

podporo s strani držav. Slabost cerkve je odprla pot absolutizmu, ki je do izraza prišel predvsem v Franciji in Angliji (Boaz 1997, 64). Monarhi so svojo moč izkoristili za krepitev birokracije, uvedbo novih davkov, vzpostavljanje vojske in utrjevanje svoje moči. Medtem ko sta Francija in Anglija krepili svoj absolutizem, pa je Nizozemska ostala liberalna in temelječa na verski toleranci, trgovinski svobodi in omejeni osrednji vladi. Kraljevemu absolutizmu so se uprli v Angliji, ko je prišlo do velike koncentracije intelektualne skupine pritiska s svojimi liberalnimi idejami (Boaz 1997, 79). Prvi upornik je bil John Milton, ki je leta 1644 izdal *Areopagitico*⁸, v kateri je postavil tezo, da je svoboda najboljša šola visoke morale. Ta morala je božja takrat, ko jo človek svobodno izbere. Po Miltonu se je za liberalizem borila tudi skupina, imenovala Levellers⁹, a nobenemu od njih ni zares uspelo (ibid.).

Rojstvo liberalizma lahko pripišemo veličastni revoluciji. John Locke je upravičeno obravnavan kot prvi resnični liberalec in oče moderne politične filozofije. Po Locku so ljudje upravičeni do svobode in imajo pravico do življenja ter lastnine (Boaz 1997, 82). Te ideje so posvojili mnogi po Evropi, vendar je stara celina kljub temu ostajala ujeta v absolutizmu. Šele 18. stoletje je bilo zaznamovano s strani liberalizma. Začetek je naznanil francoski pisec Voltaire, ki je ubežal francoski tiraniji in se preselil v Anglijo. Voltaire je v Angliji videl koncept verske strpnosti, reprezentativno vlado in močan srednji razred (Boaz 1997, 86). Poleg Locka je pomemben še Adam Smith, ki je danes viden kot libertarec, skupaj pa sta oblikovala postulate za moderni svet. Smithov največji doprinos k libertarni teoriji je razvoj ideje spontanega reda. Velikokrat slišimo, da obstaja konflikt med svobodo in redom, Smith pa je dejal, da so človeški odnosi spontani in da naj ljudje stopajo v interakcijo svobodno ter

⁸ Gre za govor Johna Milтона angleškemu parlamentu, ki je nasprotoval konceptu licenciranja in cenzure. *Areopagitica* je bila najbolj vplivni in čustveni odgovor na zatiranje, saj je Milton zahteval pravico do svobode govora in izražanja.

⁹ Skupina Levellers je bila politično gibanje med angleško civilno vojno, ki se je zavzemala za suverenost, volilno pravico in enakost pred zakonom ter versko toleranco.

zaščitijo svoji pravici do svobode in lastnine. S Smithovo teorijo sistematičnosti in spontanosti so bili postavljeni temelji za liberalizem. Te temeljne ideje lahko danes uvrstimo v naravno pravo, čeprav njegove ideje – posameznikova svoboda, omejena vlada in prosti trg – slednjega presegajo (Boaz 1997, 93).

Tako kot angleško je tudi obdobje ameriške revolucije zaznamovala močna ideološka razprava. Ameriško 18. stoletje je bilo v znamenju liberalnih idej. Amerika praktično ni imela alternativnih tokov, razen konzervativnih liberalcev (Boaz 1997, 104). Kakorkoli, prednjačili so radikalni liberalci, eden izmed njih pa je bil Thomas Paine, liberalni misijonar, ki se je sicer rodil v Angliji. Kasneje je pomagal tudi Francozom pri njihovih zahtevah. Njegova knjiga *Zdrava pamet* (angl. *Common Sense*) je doživela velik uspeh, a ne zgolj zaradi dejstva, da je kar kričala po samostojnosti. *Zdrava pamet* je poudarjala tudi radikalno libertarno teorijo za upravičevanje naravnega prava in neodvisnosti. Paine je bil prvi, ki je ustvaril ločnico med družbo in vlado (Boaz 1997, 106). Razvil je idejo, da je civilna družba obstajala pred vlado in lahko zato ljudje miroljubno vstopajo v interakcije z namenom stvaritve spontanega reda. Njegova dela so navdahnila tudi Jeffersona, ki je nekatere ideje kasneje vključil v ameriško ustavo. Liberalna misel se je nadaljevala tudi v 19. stoletju, predvsem zaradi mislecev, kot so bili Bentham, Goethe, Constant in Batistat. Ob prelomu stoletja pa je prišlo do zasuka: klasični liberalizem je dobil nove oblike, predvsem kolektivizem in državno moč. Kaj se je zgodilo? Veliko teoretikov govori o dejstvu, da so se liberalci polenili, nekaj pa jih kot odgovor na to vprašanje navaja, da je večina liberalnih intelektualcev verjela, da je liberalizem zaprt sistem. In takrat je prišlo do zasuka, ki ga danes imenujemo socializem. Obdobje najbolje opiše Herbert Spencer v svoji knjigi *Prihajajoče suženjstvo* (angl. *The Coming Slavery*), ki je izšla ob njegovi smrti, natančneje leta 1903. Liberalci so se bali, da bo stoletje

miru v Evropi doživelo svoj konec, kar se je resnično zgodilo leta 1914, ko je prišlo do prve svetovne vojne. Liberalizem sta zamenjala statizem in nacionalizem, zaradi česar je prišlo do povečanega obsega davkov, cenzure, procesa nacionalizacije in centralnega načrtovanja (Boaz 1997, 106–9).

Na pogorišču obeh vojn je vzniknil moderni libertarizem, ki so ga zaznamovali ameriški intelektualci (Boaz 1997, 113). Prvi je bil urednik *Nove republike* Herbert Croly, ki je pisal o obljubljenem ameriškem življenju. Njegova obljuba je obsegala ekonomsko svobodo s kančkom discipline. Večina liberalcev je bila preslišana, vseeno pa je obstajala splošna intelektualna težnja po vladi, ki bi končala veliko depresijo. Amerika bi si jo zaradi zmage v drugi svetovni vojni lahko privoščila. Navkljub temnim oblakom nad libertarizmom so misleci v Avstriji še zmeraj stavili na liberalne ideje. Eden izmed njih je bil Ludwig von Mises, avstrijski ekonomist, ki je leta 1934 zaradi nacistične represije prebegnil v Švico, šest let pozneje pa v Ameriko (Boaz 1997, 121). Kasneje je napisal knjigo z naslovom *Socializem*, v kateri je pokazal, da socializem ne more funkcionirati brez zasebne lastnine. Njegov učenec Friedrich Hayek je kasneje dobil Nobelovo nagrado na področju ekonomije. Mises ni vplival samo na Hayeka, ampak tudi na Roepkeja, ki je bil glavni arhitekt 'nemškega ekonomskega čudeža' v 50. in 60. letih prejšnjega stoletja. Toda Hayek je bil tisti, ki je mlade navdušil nad libertarnimi idejami. Njegove knjige so bile redno kritizirane s strani socialistov in levičarjev, leta 1988 pa je izdal knjigo, v kateri je spregovoril o spontanem redu in dejal, da je žalostno, da intelektualci verjamejo, da lahko ustvarijo boljšo ekonomijo ali družbo kot kaotične interakcije na milijone ljudi. Razvoj 'avstrijske šole' je pomenil, da libertarne ideje ostajajo žive. V temnem letu 1943, ko je bil svet globoko v vojni, je v Ameriki znova prišlo do razvoja modernega libertarnega gibanja. Zasluge za to je imela Rose Wilder Lane, ki je pisala o ameriškem individualizmu in sklenila, da je ta vir napredka

v svetu. Desetletje kasneje je Ayn Rand napisala eno izmed največjih uspešnic na področju libertarizma, ki jo je poimenovala *Objektivnost* (Boaz 1997, 134). Navkljub dejstvu, da je bila libertarka, pa se vsi libertarci niso strinjali z njenimi pogledi glede metafizike, etike in vere. A. Rand tako kot Mises in Hayek predstavlja pomembnost imigracij ameriškega libertarizma. Mises je ubežal nacistom, A. Rand pa komunistom, ki so prišli na oblast v Rusiji. Po A. Rand je o libertarizmu pisali tudi Friedman, ki je leta 1976 prejel Nobelovo nagrado za svojo argumentacijo politične svobode, ki ne bi mogla obstajati brez zasebne lastnine in ekonomske svobode. Kasneje se mu je pridružil še Rothbard, ki je gradil na teoretski strukturi moderne libertarne misli. Libertarci so ga primerjali z Marxom in Leninom, saj se je večkrat posluževal radikalnih gibanj (Boaz 1997, 135–8).

Libertarizem je dobil zagon leta 1974 s harvardskim filozofom Robertom Nozickom, njegovo delo pa bomo razgrnili v nadaljevanju. Danes je intelektualni razvoj libertarnih idej še zmeraj prisoten, predvsem preko libertarnih revij in možganskih trustov. Najvidnejši so predvsem zaradi tradicionalne nepokorščine centralizirani obliki vlade v Ameriki.

Rawlsova teorija pravičnosti

Celotna sodobna politična filozofija 20. stoletja je do leta 1971, ko je izšlo delo *Teorija pravičnosti* Johna Rawlsa, vpeta v pozitivizem in pragmatizem. John Rawls je z objavo svoje knjige pričel s preporodom politične in moralne filozofije, saj je ta hitro postala izhodišče pregleda sodobnih teorij pravičnosti. Njegova teorija pravičnosti še danes velja za eno najpomembnejših del s področja etičnega dela politične teorije, saj je bil Rawls prvi, ki je ponudil alternativo utilitarizmu. Rawls je bil prepričan, da utilitarizem v naši družbi deluje kot zamolčano ozadje. Na samem začetku izpostavi dejstvo, da v politični filozofiji prevladujeta dve skrajnosti: na eni strani utilitarizem, na drugi pa intuicionizem, pri

katerem gre za nepovezано zmedo idej in načel (Strahovnik 2004, 438).

Glavni cilj Rawlsove teorije pravičnosti je poskus sistematizacije in analize našega že obstoječega občutka za pravičnost (Rawls 1971, 276). Ukvarja se s tem, kako na podlagi pravičnosti kot poštenosti utemeljiti konkretne družbene odnose. Družba je zares dobro urejena takrat, ko je osnovana na splošnem pojmovanju pravičnosti. To pomeni, da gre za družbo, v kateri vsakdo sprejema načela pravičnosti in ve, da drugi sprejemajo enaka načela, in v kateri se temeljne institucije zavedajo svoje odgovornosti pri uresničevanju tega načela (Jamnik 1998, 78). V svoji teoriji Rawls ne opredeli določenega tipa vlade ali ekonomskega sistema, saj želi predvsem razgrniti načela, ki bi morala biti del družbenega ustroja. Ta načela opisujejo pravice in dolžnosti ter način delitve dobrin (Rawls 1971, 290). Ključnega pomena so pogoji, v katerih so ta načela sprejeta, pravilen postopek ter poudarek na racionalnosti in moralni enakopravnosti vseh članov. Rawls se torej ukvarja s proceduralno pravičnostjo, ki obstaja v pravičnih političnih in pravnih procesih. Da bi vse te elemente lahko zaobjel, si zamisli hipotetično situacijo, ki jo imenujemo kar izhodiščni položaj, v kateri naj bi prišlo do sprejetja načel pravičnosti (Rawls 1971, 305).

Njegova osrednja misel pri razumevanju pravičnosti je, da morajo biti »vse primarne družbene dobrine – svoboda, možnost, dohodki, bogastvo in podlaga samospoštovanja – razdeljene enako, razen če neenaka razdelitev ene ali vseh dobrin ni v prid tistim v najneugodnejšem položaju« (Rawls 1971, 303). Rawls torej ni za odstranitev vseh neenakosti v družbi, temveč le tistih, ki nekoga postavljajo v slabši položaj. Neenakosti so dovoljene, če izboljšajo začetni delež nekoga, ne pa če posežejo po pravičnem deležu z namenom žrtvovanja za povečanje skupne koristnosti, kar sicer zagovarjajo utilitaristi (ibid.). Rawls med drugim trdi, da sta človeško dostojanstvo in pravica do izbire lastne življenjske poti sveta.

Argument družbene pogodbe in izhodiščni položaj

Pri argumentu družbene pogodbe gre predvsem za prvotni položaj, iz katerega bi družba izhajala (Adlešič 1998, 439). Takšen položaj Rawls poimenuje izhodiščni položaj, argument pa zahteva, da si zamislimo neko naravno stanje pred nastopom politične avtoritete, v katerem je vsakdo prepuščen samemu sebi in v katerem ni višje avtoritete. V tem položaju bi vsak imel možnost izbrati načela, ki bodo delovala kot uravnalka za družbeno življenje v prihodnje. Rawls s tem pozove k izvedbi miselnega eksperimenta in nas naproša, naj se dogovorimo, v kakšne vrste družbi bi si resnično želeli živeti; s pomočjo hipotetične družbene pogodbe naj se kot namišljene pogodbene stranke dogovorimo, katero izmed tradicionalnih pojmovanj pravičnosti se nam zdi najbolj pošteno (ibid.). Rawls ne sledi ustaljeni poti in naravnemu stanju ne posveča veliko pozornosti, saj se zaveda, da mu teoretiziranje o nedokazljivem ne bi pomagalo pri utemeljevanju osnovnih načel pravičnosti. Družbeno pogodbo in izhodiščni položaj opiše kot popolnoma hipotetična dogodka. Osredotoči se predvsem na moralno trditev o odsotnosti naravne podrejenosti med ljudmi. Družbena pogodba je v njegovi teoriji uporabljena kot sredstvo za dokaz, da bi v izhodiščnem položaju vsak izbral njegova načela pravičnosti (ibid.). Rawls si za razlago svojega izhodiščnega položaja izbere razlago naravnega stanja, kljub temu pa verjame, da običajno naravno stanje v resnici ni izhodiščni položaj enakosti. V naravnem stanju imajo nekateri večjo pogajalsko moč kot drugi, bodisi več talentov bodisi več fizične moči, torej si že v izhodišču niso enaki in zaradi tega sama razlaga naravnega položaja ni pravična (Rawls 1971, 11). V želji po izenačitvi pogajalskega izhodišča v izhodiščnem položaju Rawls vpelje pomembno predpostavko. Pravi, da morajo biti pogodbene stranke med procesom odločanja o izbiri vodilnega načela pravičnosti postavljene za t. i. tančico nevednosti. Ta strankam ne omogoča

vnaprejšnjega vpogleda v naravne sposobnosti, talente, fizično moč in premoženje drugih, zaradi česar jim je onemogočeno predvidevanje položaja le-teh v prihodnosti. Tančico nevednosti si lahko razlagamo kot garant za nepristranskost. Izhodiščni položaj je tako za Rawlsa sredstvo, s katerim dosegamo objektivnost pri razpravljanju o pravičnosti ter presežemo kratkoročnost osebnih interesov.

Pri odločitvi posameznikov o tem, katera načela izbrati, je treba v prvi vrsti prepoznati primarne dobrine, ki jih lahko razdelimo na družbene in naravne (Kymlicka 2005, 107). Družbene primarne dobrine so tiste, ki jih neposredno razdelijo družbene institucije, tj. dohodek in blaginja, možnosti in pooblastila, pravice in svoboščine. Naravne primarne dobrine pa so dobrine, kot so na primer zdravje, inteligenca, življenjski zagon, domišljija in naravni talenti. Rawls na ta način pride do sklepa, da bi ljudje v izhodiščnem položaju izbrali njegovi načeli pravičnosti, ki sta temelj pravičnosti kot poštenosti in se glasita (Rawls 1971, 301):

Prvo načelo: Vsak mora imeti enako pravico do najširšega skupnega sistema enakih temeljnih svoboščin, ki je združljiv s podobnim sistemom svoboščin za vse.

Drugo načelo: Družbene in ekonomske neenakosti morajo biti urejene tako, da so najbolj koristne za tiste, ki so najbolj zapostavljeni, in hkrati vezane na dolžnosti in mesta, ki so v pogojih poštene enakosti odprta vsem.

Takšna načela in ujemanje le-teh Rawls poimenuje reflektivno ravnotežje, saj se oseba, preden pride do ravnotežja, giblje po osi izhodiščnega položaja in morda doseže tisto točko, ki izraža razumljive pogoje sožitja in hkrati ustreza trdnim moralnim sodbam (Rawls 1971, 21). Do reflektivnega ravnotežja oseba pride samo takrat, ko stori vse, da uskladi svoja prepričanja o družbeni pravičnosti. To soglasje se imenuje ravnotežje, ker se nekatera načela prekrivajo s presojami, reflektivno pa, ker človek hitro uvidi, katerim

načelom presoje ustrezajo (Ule 2004, 383). Rawlsova metoda reflektivnega ravnotežja je torej način iskanja in vzpostavljanja ravnotežja med moralnimi prepričanji. Pravičnost kot poštenost temelji na skrbno pretehtanih sodbah, zato bi bila v pogojih negotovosti edina možna odločitev le racionalna (ibid.). Navkljub močnemu poudarku na osebnih pravicah in svoboščinah pa Rawls med svoja načela ne vključi pravice do lastnine, kar je poglobljena kritika njegove teorije s strani libertarcev oziroma Roberta Nozicka. Pravica do lastnine nad produkcijskimi sredstvi je po Rawlsu sekundarne narave, saj je podrejena načelu razlike. Zaradi takšne podreditve lastniških pravic drugim prioritetam so Rawlsa libertarni misleci označili za filozofskega predstavnika socializma (Škerlep 2004, 422).

Načelo enakopravne svobode

S prioriteto svobode Rawls cilja predvsem na prednost načela enakosti svobode pred drugim načelom pravičnosti. Glede na dejstvo, da sta načeli v leksičnem redu, morajo biti v prvi vrsti izpolnjene zahteve svobode. Osnovne državljanske svoboščine po Rawlsu so politična svoboda, svoboda vesti in mišljenja ter svoboda posedovanja lastnine (Rawls 1971, 240). Na vprašanje, ali je katera od teh svoboščin omejena, Rawls ne ponudi odgovora, ampak zapiše, da je svoboda lahko omejena le s svobodo kot tako (ibid.). Vse svoboščine morajo biti torej po Rawlsu enakopravne, če pa niso, potem mora biti svoboda tistih, ki imajo manj svobode, bolj zavarovana. Načelo, ki utemeljuje svobodo, se dotika racionalnega elementa, ki ga je v politično filozofijo vpeljal Kant (Rawls 1971, 251). Gre za avtonomijo, bistvo te pa je, da subjekt sam sebi predpiše razumna moralna pravila. Oseba avtonomno deluje takrat, ko so njena načela delovanja izbrana v skladu z naravo avtonomije. Posameznik je po Rawlsu cilj in ne sredstvo, njegove individualne pravice pa so postavljene v samo središče teorije pravičnosti (Adlešić 1998, 444).

Načelo enakih možnosti in načelo razlike

Rawls skuša z drugim načelom rešiti problem neenakosti, zato dodaten pomen pripiše enakim možnostim in položaju tistih, ki so najbolj zapostavljeni. Če želimo vse osebe obravnavati enako in jim omogočiti izvorno enakost možnosti, se mora družba posvetiti tistim, ki so znotraj nje v slabšem položaju. Tukaj gre torej predvsem za to, da morajo tisti, ki imajo posebne naravne danosti, zares sodelovati s svojimi talenti, da izboljšajo položaj tistih, ki takšnih talentov nimajo (Rawls 1971, 101). Načelo razlike je torej v tem primeru lahko poštena osnova za sodelovanje in sklepanje dogovorov. Načelo enakih možnosti pomeni, da ima vsak možnost izboljšati svoj položaj ne glede na to, kakšen je njegov vpliv ali mesto v družbi, načelo razlike pa je tisto, ki ima vlogo varovalke. Naloga družbe je, da naredi vse korake, ki so potrebni za zavarovanje osnovne stopnje naravnih možnosti in preprečevanje možnosti konfliktov.

V tem načelu se skriva socialna razsežnost Rawlsove teorije, kar pomeni, da ga lahko umestimo med zmerne liberalistične teoretike. Rawls za razliko od liberalcev smisla vsega ne vidi v povečanem prostoru osebne svobode, ampak osebno svobodo razlaga skozi prizmo pravičnosti.

Robert Nozick in teorija upravičenosti

Robert Nozick, politični teoretik libertarne usmeritve, je eden najostrejših in najrelevantnejših Rawlsovov kritikov, saj je svoj političnofilozofski opus skoraj v celoti zasnoval na kritiki dela le-tega (Franc 2004, 3). Njegovo najpomembnejše besedilo je *Anarhija, država in utopija*, ki je pravzaprav odgovor libertarcev na *Teorijo pravičnosti*. Osrednja točka Nozickove teorije, ki je predstavljena v prvem stavku njegove knjige, se glasi: »Posamezniki imajo pravice in so reči, ki jih posamezniku ne sme storiti nobena oseba ali skupina« (Nozick 1974, 9). Pri razumevanju Nozickove teorije se je treba zavedati, da so svoboda in naravne pravice ljudi percipirane

najvišje vrednote. Iz tega izhajata koncept samolastništva in zagovor minimalne države. Pravice, na katere se ta nanaša, so pravice do osebne lastnine. Nozickov tip družbe izhaja iz Lockovega pojmovanja naravnega stanja, razlika pa je predvsem v tem, da je to stanje v sklepnih fazi omejeno z mehanizmi minimalne države (Franc 2004, 6). Ljudje imajo že od vsega začetka naravne pravice, zato Nozick glede izhodiščnega položaja pri Rawlsu meni, da bi se v takem stanju državna oblast vzpostavila kar sama od sebe, s pomočjo nevidne roke. Pri naravnih pravicah po Nozicku je problematična predvsem njegova negativnost, saj Nozick pravi, da ima vsak človek pravico braniti le-te. To pa še ne pomeni, da jih ima tudi pravico uveljavljati, saj nobena državna institucija ni samoumevno zadolžena za to. Edina lastnost, ki determinira državo, je ta, da ima monopol nad represijo, ki jo uporablja, ko so ogrožene pravice. Nozick na tak način svobodo razlaga skozi prizmo negativne pojavnosti.

Nozick v svoji knjigi predstavi štiri stopnje nastanka države in tako na izviren način opiše, kako bi do minimalne države sploh prišlo. Verjame, da bi v primeru Lockovskega naravnega stanja družbe vseeno morala nastati minimalna država in da popolna anarhija ni mogoča (Nozick 1974, 194). Nozick pravi, da je »minimalna država najboljše država, ki je lahko upravičena. Kakršnakoli obsežnejša država avtomatsko krši pravice ljudi« (ibid. prav tam). Za vzpostavitev države ni potrebna nobena druga institucija kot tista, ki skrbi za preprečitev nasilja; sploh pa ne socialna, ki bi se ukvarjala z različnimi oblikami pomoči. Nozick se tako zavzema za minimalno obdavčitev posameznikov – takšna obdavčitev je upravičena, saj je denar namenjen vzdrževanju institucij, ki so potrebne za zaščito (policija in pravosodni sistem). Sam ne predvideva javnega šolstva, javnega zdravstvenega sistema, javnega prevoza, javnih cest in parkov; vse naštetu spada v kategorijo prisilnih obdavčitev (ibid.). Država se ne sme vmešavati v prosti trg.

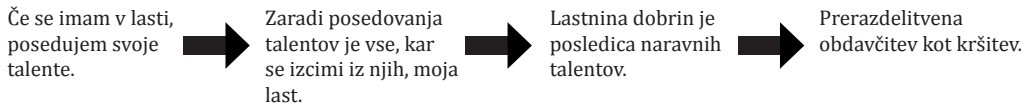
Takšna konceptualizacija države naleti na kritike tudi znotraj libertarne teorije, natančneje s strani Rothbarda, ki pravi, da bi se najprej moral vzpostaviti anarhizem in šele nato lahko pride do oblikovanja države (Rothbard 1977, 56).

Samolastništvo

Nozick predstavi načelo samolastništva kot interpretacijo obravnavanja ljudi kot smotrov na sebi, kar temelji na Kantovi filozofiji, na katero se naslanjajo tudi Rawls in utilitaristi (Nozick 1974, 104). Po Nozicku libertarna družba posameznikov ne obravnava kot orodje ali vire, temveč kot osebe z individualnimi pravicami. Utilitarizmu takšne teorije ne uspe izpeljati, saj dopušča, da so nekateri ljudje žrtvovani zaradi večje koristi drugih. V tej točki se Rawls in Nozick strinjata, saj imajo posamezniki pravice, ki jih družba mora spoštovati (ibid.). Točka, kjer se teoretika razhajata, pa se dotika najpomembnejših pravic posameznikov. Po Rawlsu je to pravica do določenega deleža družbenih sredstev, po Nozicku pa so to pravice nad samim seboj oziroma pravice, ki tvorijo samolastništvo.

Logika povezave po Nozicku je naslednja:

Ilustracija 1: Prirejeno po Nozick (1974, 81).



Rawls je usodno napako storil pri razvoju teorije, ki se je dotikala talentiranih, saj je dejal, da imajo talentirani korist od svojih naravnih danosti le takrat, ko to koristi družbeno zapostavljenim (Kodelja 2004, 398). Nozick v Rawlsovem načelu razlike vidi nedopusten napad na lastninske pravice nadarjenih do koncepta samolastništva. Nozick Rawlsu prikimava pri dejstvu, da osebe niso zaslužne za svoje talente, vendar to še ne pomeni, da zato niso upravičene lastnice teh naravnih danosti (ibid.). Nozick verjame, da Rawlsova načela uvajajo določeno stopnjo lastništva nad osebami in njihovimi dejanji ter delom. Ta načela vsebujejo premik od klasične ideje liberalcev o samolastništvu h konceptu delnih lastninskih pravic nad drugimi (Nozick 1974, 172). To Rawlsovo liberalno egalitarno stališče ne obravnava ljudi kot enakih, kot smotrov na sebi. Rawlsov odgovor na Nozickovo kritiko je bil, da Nozickova teorija ni dozvetna za obdarjenosti.

Meni, da ni pravično, da hendikepirani stradajo, ker v svobodni menjavi drugim ne morejo ponuditi ničesar. Rawls se v skladu s teorijo liberalnega egalitarizma tako zavzema za obdavčitev svobodne menjave in za pomoč tistim, ki so v socialno podjarmljenem položaju.

Teorija upravičenosti

Nozickova teorija upravičenosti je sestavljena iz treh glavnih načel (Kymlicka 2005, 160):

1. Načelo menjave: vse, kar je pravično pridobljeno, lahko svobodno menjamo.
2. Načelo pravične prvotne pridobitve: primarna distribucija, pri kateri Nozick upošteva Lockovo teorijo primarne distribucije, pri čemer je nekoliko prilagodil pogoj 'dovolj in enako dobrega'¹⁰.
3. Načelo poprave krivic: nihče ni upravičen do pridobitve, ki jo je pridobil v nasprotju z načelom pravične in prvotne pridobitve ter načelom pravične menjave. Vsaka neupravičena pridobitev je podvržena sankcijam.

Nozickova teorija pravičnosti kot upravičenosti je zgodovinska zaradi dejstva, da presoja o pravičnosti porazdelitve na podlagi tega, kako je do nje prišlo. V tej točki pride do kritike Rawlsa, saj naj bi njegova teorija temeljila na načelih končnega stanja.¹¹ Pri teh načelih je pravičnost porazdelitve odvisna od tega, kako so dobrine porazdeljene v določenem časovnem odseku. Pomanjkljivost takšnega dognanja je jasna, saj se ne vpraša, ali si je kdo svoj delež tudi zaslužil.

¹⁰ Vsaka pridobitev je po Noziku (1974, 174–82) upravičena takrat, ko je pridobljena v okviru pravične primarne distribucije.

¹¹ Nozick svoji teoriji pravi zgodovinsko pojmovanje pravičnosti, ker za določitev pravičnosti ni drugega merila kot je merilo zgodovine (ibid.). Nozick zavrača liberalne in socialistične teorije,

ki pravičnost opredeljujejo s končnimi stanji, kakršna so zadovoljevanje potreb, povečanje koristi ali nagraditev zaslug. Po mnenju Nozicka Rawlsovo poimenovanje pravičnosti spodbija liberalne pravice posameznikov.

Nozick zavrača teorije končnega rezultata (med katere uvršča tudi Rawlsovo teorijo), ki pravi, da je določen način distribucije pravičen in ga je zaradi tega treba vzpostaviti. Nekatere izmed teorij končnega rezultata se ukvarjajo denimo samo z vprašanjem, koliko dobrin naj dobijo določene skupine posameznikov, pri tem pa so imune na način, po katerem se je določeno (lastniško) stanje vzpostavilo. Nozick pravi, da proizvodnje in distribucije ni mogoče ločiti, saj gre za dva, v temeljih povezana fenomena. Teza, da se nekaj proizvaja in da se pri tem poraja vprašanje, kako dotičen proizvod razdeliti, naj bi bila napačna (Nozick 1974, 243). Po Nozicku imajo posamezniki že ob samem nastanku proizvodov upravičeno lastniško razmerje. Redistribucija je lahko zgolj prostovoljna, saj v nasprotnem primeru grobo krši svobodo individuuma, ki je upravičen do teh izdelkov že na samem začetku. Nozickovo načelo distribucije se glasi: »Od vsakogar, kolikor se odloči dati, in vsakomur, kolikor mu je drugi namenil.« Za distribucijo so eksistenčnega pomena redistributivni mehanizmi, ki pa jih Nozick vidi kot orodje za doseganje nesvobode, saj je utopično verjeti, da bi se mehanizmi vzpostavili ob svobodnih interakcijah posameznikov. Najpogostejši mehanizem redistribucije je obdavčitev prihodkov, to pa Nozick enači s prisilnim delom (ibid.). Logika je sledeča: če posamezniku z obdavčitvijo odvzamemo določen del prihodkov, mu posredno odvzamemo tudi določeno število delovnih ur, zato je obdavčitev prihodkov enaka prisili, saj določeno delo opravi zaradi drugega namena, kot ga je izbral sam.

Pravičnost in svoboda v levem libertarizmu

Peter Vallentyne v svojih razpravah o libertarizmu obravnava pravičnost kot tisto, kar »moralno dolgujemo drug drugemu«, oziroma pravi, da o pravičnosti govorimo takrat, ko oseba v odnosu ne krši nikogaršnjih pravic (Vallentyne 2007a, 1–2). Pravičnost je torej tesno povezana s svobodo, še več, pravičnost se ukvarja z razdeljevanjem

svobode (ibid.). Levi libertarizem se osredotoča na individualne svoboščine in pravi, da je dejanje pravično takrat, ko niso kršene nikogaršnje liberalne pravice, slednje pa izhajajo iz uveljavljanja izvirnega polnega samolastništva ter iz moralne moči pridobitve lastniških pravic nad nezasedenimi zunanjimi rečmi (Vallentyne 2007a). Levi libertarizem glede vrednosti samolastništva desnemu prikimava, a z drugačnim poudarkom. Levi libertarci verjamejo, da bi moralo biti načelo samolastništva kombinirano z načelom enake delitve prvotno neprilastčenega zunanjega imetja. Če smo še bolj natančni, lahko zapišemo, da se desni in levi libertarizem ločita v pojmovanju moči agentov glede prvotno nezasedenih naravnih virov. Doktrina desnega liberalizma zapoveduje, da si naravne vire lahko prilasti tisti, ki z njimi pomeša svoje delo ali pa jih enostavno označi za svoje. Levi libertarizem pa po drugi strani trdi, da naravni viri pripadajo vsem, in tisti, ki si jih prilastijo, morajo ponuditi ustrezno nadomestilo tistim, ki tega niso mogli storiti. Gre torej za koncept kompenzacije, ki pa že sovпада s splošnim okvirjem egalitariščne redistribucije (Vallentyne 2007a, 19–20).

»Noben človeški subjekt ni ustvaril naravnih virov in zato ni nobenega razloga, da bi srečnež, ki bi si prvi prilastil pravice nad naravnimi viri, lahko izkoriščal vse koristi, ki jih viri zagotavljajo. Tudi ni nobenega razloga za misel, da so posamezniki moralno upravičeni do uničevanja ali monopoliziranja naravnih virov, kot se jim zahoče« (Vallentyne 2007a, 18–9).

Naravni viri, kot so na primer zemlja, voda, morje, rudnine in zrak, torej niso rezultat človeškega dela, zato njihova vrednost (v egalitariščni maniri) pripada vsem nam (Vallentyne 2007b, 21). Na tem postulatju temelji velik del levega libertarizma. Kymlicka (2005, 185) je ključno razliko med levim in desnim libertarizmom prepoznal predvsem v

točki upravičenosti do vseh prihodkov, ki izvirajo iz tržne menjave.

Liberalni egalitarizem in levi libertarizem kot oblika le-tega

Če se libertarizem osredotoča predvsem na svobodo kot etično načelo pravičnosti, pa liberalna enakost predstavlja teorijo egalitarizma, ki ga najbolje osmišlja Rawls s svojo teorijo pravičnosti. Rawlsovski liberalni egalitarizem si z Nozickom deli mnenje, da so ljudje moralno enaki, zato je treba omejiti načine, na katere bi se posameznike zlorabljal v korist drugih ali v splošno družbeno korist. Rawls in Nozick se razhajata pri pravici ljudi kot smotrov na sebi, saj je Rawlsu bolj kot samolastništvo pomembna pravica do deleža družbenih sredstev (Kymlicka 2005, 166–7).

Liberalni egalitarizem kot etično načelo pravičnosti pojmuje enakost in zagovarja idejo, da bi se morala država poleg varovanja in zagotavljanja svobode posamezniku boriti za vzpostavljanje enakih možnosti in sredstev (Kymlicka 2005, 154–5). Liberalne egalitariste družijo »skupna slutnja o odstranitvi neizbranih neenakosti in ustvarjanju prostora neenakostim, ki izvirajo iz izbir, za katere so ljudje sami odgovorni« (ibid.). Tukaj se liberalni egalitarizem razlikuje od tradicionalnega libertarizma, saj slednji stavi na izbire in pravi, da so življenja ljudi skupek dobrih in slabih izbir. Liberalni egalitarizem se sicer tako kot libertarizem strinja s spoštovanjem posameznih odločitev, a poudarja, da se vseh neenakosti ne da pripisati zgolj izbiram.

Vallentyne, Steiner in Otsuka so prikazali, kako lahko levi libertarizem predstavlja obliko liberalnega egalitarizma. Barbara Fried (2004, 210) je zapisala, da je levi libertarizem umeščen v prostor med dvema glavnima vejama sodobne politične filozofije – nekeje med tradicionalnim libertarizmom na desni in egalitarizmom na levi. Zgoraj navedeni avtorji so dokazovali, da »različne oblike levega-libertarizma vključujejo različne premisleke glede 'skoraj-polnega' samolastništva in

različnega naslavljanja egalitarnega samolastništva naravnih virov« (Vallentyne 2003, 110). Njihov sklepn argument pravi, da je levi libertarizem pravzaprav oboje, tako oblika libertarizma kot tudi oblika liberalnega egalitarizma.

Levi libertarizem in egalitarni liberalizem se glede samolastništva strinjata pri vprašanju varnosti. Če smo natančnejši, lahko zapišemo, da se strinjata pri vprašanju obsega pravic, ki se nanašajo na varovanje kršenja le-teh. Glede naravnih virov se strinjata, da gre za občo last, v osrčju pa gre za načelo pravičnosti, ob tem, da levi libertarizem bolj poudarja izenačenje upravičenosti do naravnih virov, medtem ko liberalni egalitarizem poudarja izenačenje kvalitete življenja. Glede normative dorečenosti lahko zapišemo, da se levi libertarizem osredotoča na naravne pravice subjektov do posedovanja samih sebe in pravice do lastnine, liberalni egalitarizem pa poudarja pošteno distribucijo sredstev med ljudi (Vallentyne 2003). Navkljub dejstvu, da se liberalni egalitarizem in levi libertarizem v določenih točkah razlikujeta, si še vedno delita podobna izhodišča. To, kar levi libertarizem 'naredi' za obliko liberalnega egalitarizma, se kaže v dveh točkah. Prva točka pravi, da so naravni viri v občih lasti po načelu enakosti, druga pa verjame v polno samolastništvo določitve obsega pravic in svoboščin, ki jih imajo subjekti nad sabo (ibid.).

Sklep

Idejo pravičnosti prvič srečamo v stari Grčiji, a kot posebno svetinjo, ki sčasoma postane božanska norma sveta in družbe. Aristotel je bil tisti, ki je prvič opredelil povračilno pravičnost, s katero je skušal doseči, da se ljudem omogoči čim bolj enakovredne izhodiščne možnosti. To idejo je nadgradil John Rawls, ki je v svojem delu *Teorija pravičnosti* utemeljil pravičnost kot poštenost, zaradi česar pride do ideje, da je pravičnost eksistencialno pripeta družbenim institucijam, zaradi katerih država doseže objektivnost pri redistribuciji sredstev in omogočanju enakovrednih izhodišč. Takšna

pravica je t. i. proceduralna pravičnost, kar pomeni, da je pravično tisto, o čemer bi se lahko vsi sporazumeli. Kriterij pravičnosti postane splošno soglasje, ki ga lahko dosežemo glede najbolj splošnih načel našega sobivanja in pravil. Takšno utemeljevanje koncepta pravičnosti je naletelo na hude kritike, med drugim tudi s strani Nozicka, ki je Rawlsu očital osredotočenost na makrostrukturo, medtem ko o odnosih v družbenem mikrookolju ne pove ničesar. Nozickova argumentacija proti egalitarizmu ima temelj v upravičenosti ljudi do njihovih naravnih talentov in dobrin, ki si jih sami prilastijo. Nozick meni, da gre pri Rawlsovem načelu razlike za državno redistribucijo družbenega bogastva tistim, ki so v družbi šibkejši, zato hitro pride do tretje smeri, ki sliši na ime egalitarni liberalizem in nastopa kot podpora socialni državi. V dobi globalizma je koncept samolastništva skorajda izginil, saj so ljudje zaradi vse pogostejših interakcij in soodvisnosti držav umeščeni v sistem tržnega gospodarstva, kjer so za življenje potrebne dobrine, ki si jih brez dela človek ne more prilastiti. Veliki teži Rawlsove teorije pravičnosti kot nepristranskosti navkljub pa danes ne moremo govoriti o družbenih strukturah, ki se žrtvujejo za skupno dobro, kljub normam in pravilom v družbi, ki pa so predvsem zaradi kapitalističnega modela še vedno posledica moralnih prepričanj in splošno sprejetih konsenzov. Tretja pot, ki jo imenujemo liberalni egalitarizem, stremi k proceduralni pravičnosti, a je mogoča samo tam, kjer se udeležujejo individuumi, ki čutijo pripadnost do širšega družbenega sistema. Družbeni sistem ni neka nesprejemljiva ureditev onkraj človekovega nadzora, temveč je vzorec človeškega delovanja.

Literatura

- Adlešič, Gregor. 1998. Rawlsova teorija pravičnosti. *Socialno delo* 11(6): 441–7.
- Baiao, Antonio. 2014. Are Chamberlain and Gretchky entitled to their earnings? Accessing the debate between self-ownership and taxation. *Revista de Filosofia & Ciencia* 11(1): 31–58.
- Boaz, David. 1997. *Libertarianism: A Primer*. New York, London, Toronto, Sydney in Sinapur: The Free Press.
- Fleischacker, Samuel. 2004. *A Short History of Distributive Justice*. Harvard: Harvard University Press.
- Fried, Barbara. 2004. Left-Libertarianism: A Review Essay. *Philosophy & Public Affairs* 32(1): 66–92.
- Franc, Milan. 2004. Nozickova teorija pravičnosti: pravičnost kot upravičenost. *Analiza* 8(4): 3–20.
- Ibbot, Ralph. 2014. *Ujamaa – the hidden story of Tanzania's socialist villages*. Dar es Salaam: Soma Book.
- Jamnik, Anton. 1998. *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.
- Kodelja, Zdenko. 2004. Izobraževanje in Rawlsova načela pravičnosti. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 32(217/218): 393–401.
- Kymlicka, Will. 2005. *Sodobna politična filozofija, Uvod*. Ljubljana: Krtina.
- Miller, David. 1999. *Principles of Social Justice*. Harvard: Harvard University Press.
- Nozick, Robert. 1974. *Property, Justice and the Minimal State*. Stanford: Stanford University.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts in London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rothbard, Murray Newton. 1977. Robert Nozick and the immaculate conception of the state. *Journey of libertarian studies* 1(1): 45–57.
- Strahovnik, Vojko. 2004. Rawls o dveh pojmovanjih moralnih načel. *Časopis za kritiko znanosti* 32(217/218): 436–47.

Škerlep, Andrej. 2004. Pravičnost in javni um pri Rawlsu in Habermasu. *Časopis za kritiko znanosti* 32 (217/218): 420–35.

Ule, Aljaž. 2004. Ali je reflektivno ravnotežje mogoče družbeno posplošiti? *Časopis za kritiko znanosti* 32 (217/218): 381–92.

Vallentyne, Peter. 2003. Self-Ownership and Equality. Brute Luck, Gifts, Universal Dominance, and Leximin. V *Real Libertarianism Assessed: Political Theory After Van Parijs*, ur. Andrew Reeve in Andrew Williams, 29–52. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Vallentyne, Peter. 2007a. Distributive Justice. V *Companion to Contemporary Political Philosophy*, ur. Robert Goodin, Philip Pettit in Thomas Pogge, 1–26. Oxford: Blackwell Publishers.

Vallentyne, Peter. 2007b. Left-Libertarianism and Liberty. V *Debates in Political Philosophy*, ur. Thomas Christiano in John Christman, 1–28. Oxford: Blackwell Publishers.

Prikaz lokalne samouprave (*self-governance*) na Slovenskem

Barbara Meglen

Republika Slovenija in ostale republike bivše Socialistične federativne republike Jugoslavije so na področju ureditve lokalne oblasti v svetu poseben fenomen. Zaradi samoupravljalvskega principa, ki se je uvedel v bivši državi Jugoslaviji, se za ureditev lokalne oblasti in vodenja uporablja izraz lokalna samouprava (angl. *local self-government*). V preostanku sveta imajo države drugače oblikovano lokalno sfero. V Veliki Britaniji poznajo t. i. *shires* ali okrožja, ki imajo povsem drugačno vlogo, kot jo imajo naše občine. V slovenskem medijskem prostoru se večkrat pojavlja vprašanje, čemu je potrebnih 212 občin – enot lokalne samouprave. Dejstvo je, da s takšnim številom enot lokalne samouprave sodimo med države v svetu, ki imajo zelo majhne enote najnižje ravni oblasti, vendar ima to tako svoje prednosti kot slabosti. V svojem prispevku bom poskušala orisati značilnosti/lastnosti slovenske lokalne samouprave in ugotovila, čemu so se pojavile take značilnosti enot lokalne ravni oblasti, s treh vidikov: institucionalnega, kulturnega in zgodovinskega.

Lokalna samouprava je ključni element v političnem sistemu evropskih liberalnih demokracij (Stoker v Brezovšek 2014). Za učinkovito in učinkovito vladanje v lokalni skupnosti sta potrebni predvsem lokalna zavest prebivalcev in možnost sodelovanja pri oblikovanju javnih politik na lokalni ravni.

Prepoznavanje lokalne skupnosti s strani države je nujno potrebno za njihov pravni obstoj, s čimer pridobijo pravico do odločanja pri določenih zadevah, v katere se država ne umešava/interferira, vendar jim priskrbi vire za njihovo upravljanje (Brezovšek 2014). Lokalne skupnosti imajo torej le toliko moči, kot je podpira oziroma subvencionira država (Virant v Brezovšek 2014).

1. Lokalna skupnost in pomen lokalne demokracije

Že de Tocqueville je poudarjal pomen lokalne uprave, ki omogoča decentralizacijo in izvajanje nekaterih državnih dejavnosti na najnižji točki. Prav tako poudarja elemente direktne demokracije, ki se lahko izvajajo le na najnižji ravni v državi, torej na lokalni ravni.

Za družbe, ki se definirajo kot demokratične, je pričakovano, da promovirajo tri glavne vrednote, in sicer svobodo, enakost in skupnost (Holland 2007). Razlika je le v tem, kako posamezniki pojmujejo skupnost, vendar je po avtorju ključnega pomena, da se ustvarjajo manjše skupnosti, kjer se lahko goji kultura demokratičnega.

Z vidika demokratične ureditve bi bilo idealno, če bi prebivalci lokalnih samoupravnih enot sprejemali vse odločitve neposredno z uporabo instrumentov neposredne lokalne demokracije. Kljub temu da je to težko izvedljivo, je to na lokalni vseeno lažje kot na nacionalni ali državni ravni. V občinah imajo občani štiri instrumente neposredne demokracije: zbor občanov, referendum, ljudska iniciativa in pravica do peticije.

Narava volitev na lokalni ravni je bistveno drugačna kot na nacionalni ravni. Tu veliko bolj šteje poznavanje kandidatov, tudi reelekcija županov je pogost pojav. Prav tako je strankarski boj šibkejši.

Pri lokalni skupnosti gre za družbeno skupnost na območju enega ali več med seboj povezanih naselij, v bistvu gre za naravno življenjsko skupnost, ki je nastala s poselitvijo na nekem območju. Lokalne skupnosti se med seboj razlikujejo po številu prebivalcev, velikosti naselja in tudi pripadnosti tej lokalni skupnosti (Vlaj v Brezovšek 2014, 15).

Glavna značilnost samouprave je decentralizacija in prostovoljnost njenega oblikovanja. Lokalna skupnost, ki je nujno potrebna za obstoj lokalne samouprave, je temeljna skupnost ali celica v naši skupnosti, kjer naj bi se izvajali najbolj demokratični procesi odločanja glede javnih politik. Poleg tega so značilnosti lokalne samouprave

avtonomija, samostojnost, decentralizacija in demokratizacija ter zavest prebivalcev lokalne samouprave, da so med seboj povezani in da jih družijo skupni interesi in pripadnost (pripadnost je v manjših in ruralnih okoljih mnogo višja kot v večjih, urbanih okoljih, saj so ljudje tam med seboj manj povezani).

Občina je po definiciji temeljna in osnovna oblika lokalne samouprave, ki je nastala iz naravne težnje po večji funkcijski mobilnosti in učinkovitosti. Občina je temeljna lokalna skupnost, ki je v okviru ustave in zakonov samostojno opredeljena in ureja zadeve in izvršuje naloge, ki so nanjo prenešene z zakonom.

2. Institucionalne značilnosti slovenske samouprave

Lokalna samouprava vsebuje teritorialno, funkcionalno, organizacijsko, materialno-finančno in pravno prvino. Zraven se lahko prišteje še lokalna zavest, ki je pomemben faktor pri uresničevanju lokalne samouprave. Kaže se v občutku pripadnosti in medsebojne solidarnosti prebivalcev lokalne skupnosti (Vlaj v Brezovšek 2014, 13):

»/.../ je oblika samostojnega urejanja in reševanja življenjskih potreb prebivalstva v določenih, praviloma ožjih krajevnih okvirih in na organiziran, vendar neoblasten način« (prav tam, 14).

Lokalna raven samoupravljanja v Sloveniji ima posebno ime in se imenuje občina. V splošnem delimo ureditev lokalne ravni na dva različna tipa, in sicer na anglo-saksonskega, ki temelji na načelu centralizacije in ne priznava polne avtonomije lokalnih enot; ter kontinentalnega, ki temelji na načelih decentralizacije in avtonomnosti (Brezovšek 2014). Za kontinentalni tip so značilne majhne občine, ki so se začele razvijati v 18. stoletju, torej v času oblikovanja sodobne države, ki temelji na vedno večji birokratizaciji in specializaciji, s čimer se je pojavila potreba po oblikovanju nove ravni oblasti, ki bo ljudem oblast približala na najosnovnejši ravni.

Občina ima tri glavne sestavine:

- Občina je najnižji tip lokalne samouprave.
- Občina mora imeti položaj samoupravnosti.
- Občina je vedno oblikovana v okviru zgodovinsko in naravno nastalega naselja lokalne skupnosti.

Glavni elementi lokalne samouprave, ki v bistvu definirajo pojav tega elementa ravni upravljanja, so:

1. TERITORIALNI – lokalna skupnost mora biti teritorialno določena, da postane subjekt lokalne samouprave.
2. FUNKCIONALNI – predstavlja pravico lokalne skupnosti, da ima priznano področje svojih bistvenih nalog, ki so v interesu prebivalcev na tistem območju.
3. ORGANIZACIJSKI – predstavlja pravico lokalne samouprave, da si izvoli predstavnike, ki so organizirani poljubno.
4. MATERIALNO-FINANČNI ELEMENT – lokalni samoupravi pripadajo materialna in finančna sredstva.
5. PRAVNI ELEMENT – lokalne samouprave imajo status pravne osebe (povzeto po Brezovšek).

Naloge občin so:

- Lastne naloge – lokalne zadeve, ki jih lahko občine določajo same v svojih statutih.
- Lokalne zadeve, ki so določene s strani države, ki se določajo s področnimi zakoni – to so izvirno prenesene naloge
- Začasno prenešene naloge so naloge, ki jih država začasno prenese in jih občine opravljajo začasno.

V Republiki Sloveniji poznamo dve vrsti občin, in sicer mestne in navadne. Prve morajo imeti status mesta, vsaj 20 000 prebivalcev, zagotavljati morajo vsaj 15 000 delovnih mest, morajo biti gospodarsko in kulturno središče svojega območja, prav tako je zanje značilno strjeno urbano naselje. Šest od 11 mestnih občin v Sloveniji te pogoje dejansko dosegajo. Prav tako poznamo še posebni status mesta oziroma občine, kjer se nahaja glavno mesto, in

občin z romskim občinskim svetnikom, ki jih je v Sloveniji 20. Občine se imajo pravico razdeliti na krajevne ali vaške skupnosti oziroma mestne četrti.

Organi občin:

Občinski svet je najvišji odločevalski organ, ki je voljen vsaka 4 leta in je sestavljen iz 7–45 občinskih svetnikov, ki so izvoljeni po večinskem ali proporcionalnem sistemu. Občinski svet je pristojen za odločanje o vseh zadevah, ki so v pristojnosti občine, sprejema statut in občinske odloke ter prostorski načrt. Prav tako sprejema proračun in zaključni proračun, ki ga predlaga župan. Zadolžen je tudi za nakup in prodajo občinskega premoženja. Vse akte razen proračuna lahko predlaga katerikoli svetnik, notranje pa se svet deli na odbore in komisije.

Župan je občinski predstavnik navzven ter najvišji in izvršilni organ v občini. Prav tako je zadolžen za vodenje občinskega sveta in je vodja občinske uprave. Je tudi varuh ustavnosti in zakonitosti v občini.

Nadzorni odbor opravlja nadzor nad razpoložljivim občinskim premoženjem ter nadzoruje proračunska sredstva in poslovanje z njimi.

Občinska uprava je sestavljena iz enega ali več organov občinske uprave. Občinski svet na predlog župana organizira notranjo strukturo občine, vodi in usmerja župana, ki pa v praksi za izvajanje nalog pooblasti direktorja občinske uprave. Več sosednjih občinskih uprav se lahko med sabo poveže in uvede skupne organe.

3. Zgodovinski pregled oblikovanja lokalne samouprave na Slovenskem

O prvih zametkih lokalne samouprave na Slovenskem lahko govorimo od časa srednjega veka. Prva mesta, ki so pridobila mestne listine in statutarno pravo, so bila večinoma na obali, kjer so bili ostanki rimskih mest. Ta mesta so lahko po statutarjem pravu sama izvolila sodstvo in mestni svet (Brezovšek 2014).

V 18. stoletju je habsburška monarhija ustanovila kresije oziroma upravna okrožja, ki

so bila ustanovljena za lažje obvladovanje teritorija, ki so ga nadzirali okrožni glavarji. Šele leta 1771 z ustanovitvijo katastrov, ki so nastali zaradi pobiranja davkov in oblikovanja rezervnih vojaških enot, lahko govorimo o nekih lokalnih enotah, ki jih je bilo v tistem času na našem ozemlju 3500 (Brezovšek 2014).

S prihodom Francozov in Ilirskih provinc je prišlo do združitve katastrskih občin, s čimer so se povečale osnovne enote lokalne samouprave. Tisti, ki je bil na čelu merije, prvostopenjske upravne državne oblasti, se je imenoval mer ali župan. Meje teh enot so se ohranile vse do leta 1848 in marčne revolucije, s katero so ljudje zahtevali tudi samostojen položaj občin, ki ga je marčevska ustava tudi prinesla. Leta 1849 je bil sprejet tudi občinski zakon, ki je prinašal temeljna načela glede lokalne samouprave vse do konca prve svetovne vojne (Brezovšek 2014).

S sprejetjem vidovdanske ustave 28. junija 1921 je bila zapisana pravica do lokalne samouprave, na podlagi česar je bilo na območju Slovenije ustanovljenih 1073 občin in dva okraje. Do naslednjih sprememb na področju lokalne samouprave je prišlo leta 1933, ko je bil sprejet prvi zakon o občinah, ki je občino opredelil, uveljavil kriterij števila prebivalcev in opredelil njene organe (Brezovšek 2014).

Po drugi svetovni vojni je v Jugoslaviji lokalna oblast potekala na povsem drugačen način. Temeljila je na ljudskih odborih, ki so bili razdeljeni v tri različne stopnje: okraje, mestne četrti in mesta. Glavni organi so bili ljudski odbori s 100 do 200 člani. V času do osamosvojitve se je v Socialistični federativni republiki Jugoslaviji zamenjalo veliko različnih ureditev lokalne samouprave, v katerih so občine imele različen položaj. Po letu 1974 in sprejetju nove ustave so bile občine namenjene za razreševanje bazičnih potreb in interesov skupnosti ter so predstavljale neposredno lokalno demokracijo.

Z osamosvojitvijo leta 1991 je bilo na slovenskem ozemlju 1200 krajevnih skupnosti in 62 občin. Formalnopravna uvedba lokalne

samouprave se je začela leta 1993 z Zakonom o lokalni samoupravi, ki mu je leta 1994 sledil Zakon o referendumu o občinah, iz katerega je nato sledil Zakon o ustanovitvi 147 občin 3. oktobra 1994. Formalnopravno so občine začele delovati s 1. januarjem 1995.

Leta 1998 je nastalo 45 novih občin, leta 2002 je nastala še ena občina, leta 2006 pa je pravico do ustanovitve dobilo še 17 občin. Leta 2010 je prišlo do zadnje spremembe števila občin na končno 212 občin.

4. Kulturne značilnosti

Kulturne značilnosti posameznega naroda segajo več generacij v preteklost (Godina 2014), zato bi bilo za raziskovanje značilnosti lokalne samouprave na Slovenskem smotrno pogledati v plemenske značilnosti starih Slovanov, ki so naselili naš prostor.

Staroslovansko družbo so zgodovinarji videli kot rodovno-plemensko družbo z značilnimi notranjimi sorodstvenimi enotami: rodovi, bratstvi in župami. Vse skupnosti so se povezovali zgolj občasno in zgolj v obrambne namene. Na čelu plemena je bil knez, na čelu župa pa župan. Slovani so se avtonomiji nižjih družbenih enot odrekli le občasno in v zvezi z določenimi jasno opredeljenimi cilji oziroma interesi (Godina 2014).

Slovanska družba je poznala le delitev med Slovane in patriarhalne sužnje, čeprav je med samimi Slovani že prihajalo do razslojenosti glede na gmotno premoženje. Ta se je poglobila v času stalne naselitve. Družbeno organizacijo Slovanov zgodovinarji opisujejo kot organizacijo brez centralne oblasti. Obstajalo je namreč več kraljev, med njimi pa je vladala anarhična nesloženost. Vse javne zadeve so skupno urejali v veči, ki je staroslovanski izraz za zbor ali skupščino, na kateri so se sestajali pripadniki širše ali ožje skupnosti, sprva gotovo rodovne in plemenske skupnosti. Jedro družbene organizacije so predstavljale majhne, visoko avtonomno preživetveno organizirane skupine, ki so samostojno odločale o vseh bistvenih zadevah vsakdanjega življenja. Kljub naselitvi Slovanov na našem območju v

zgodnjem srednjem veku je bilo slovensko ozemlje zaradi geografskih značilnosti redko poseljeno. Skupine naseljencev so bile med seboj prostorsko ločene z velikimi območji neposeljenega sveta, iz česar se lahko oblikuje argument avtonomnosti majhnih skupnosti. Za slovensko območje v tistem času sta torej značilni družbena nepovezanost in nepoštenost (Godina 2014).

Obstajala je velika povezanost znotraj skupnosti, kar je zahteval njihov način poljedelstva, saj je moralo ob razvitem požigalništvu zemljo obdelovati večje število ljudi, članov rodov ali velikih družin. Po Vilfranovih besedah je šlo za pogosto obliko gospodarske povezave v velike družine ali kasneje imenovane zadrage (Godina 2014).

Tudi po naselitvi slovenskega prostora se je med Slovani ohranila rodovno-plemenska ureditev družbe, v kateri so vladali očetovski, domači odnosi, ne pa formalni odnosi. Največje družbene enote so bile kneževine, ki so imele značilno strukturo. Nastale so praviloma ob porečju velikih rek, kjer je nastalo tudi upravno središče kneževine s knežjim dvorom. Poleg knežjega dvora so kneževino sestavljali še župe, dvori in neizrabljen svet. Kneževine so vodili knezi, ki predstavljajo tipičen staroslovanski element v staroslovanski družbi, saj so bili nativni staroslovanski plemenski starešine, ki so že ob naselitvi načelovali plemenom ali večjim delom plemen. Knezova oblast se vedno bolj navezuje na neko ozemlje. Knez sprva ni bil državni poglavar. To pozicijo je imel med staroslovanskimi knezi le karantanski knez. Posebnost tega kneza je tudi v tem, da je pri prevzemu oblasti moral skozi obed ustoličenja, ki se je ohranil vse do leta 1414. Ustoličenje je po Vilfranovih besedah sestavni del družbe in prava na slovanskem ozemlju, s čimer se je še daleč v obdobje fevdalizma ohranila staroslovanska demokracija (Godina 2014).

Temeljna družbena enota v staroslovanski družbi je župa. Večina slovenske družbe je bila pred prevlado zemljiških gospodstev organizirana v župah. Ponavadi je šlo za neko

naselitveno ozemlje, zaokrožen zemljepisni okoliš, ki se je praviloma razvil v upravno ozemlje. Pojavljajo se vprašanja o tem, ali je župa prvotno pomenila neko rodovno enoto ali plemenski drobec pod vodstvom župana. K ozemeljski župi spada tisti svet, ki ga v okviru nekih danih naravnih meja člani skupnosti obdelujejo ali pa uporabljajo za pašo svoje živine. Na bolj naseljenem področju je bilo žup več kot na manj poseljenem območju (Godina 2014).

Večino prebivalstva župe so predstavljali svobodni posamezniki, svobodnjaki. Več žup je bilo združenih v pleme, ki ga je vodil knez. Sprva so bile župe osebne sorodniške zveze, ki so bile izraz negospodarskih rodovno-plemenskih povezav brez posebnega stika z odločanjem o zemljišču. Temu se reče osebna župa, ki se nato spremeni v ozemeljsko župo, ko se rodovno-plemenska skupnost trajno ustali na določenem področju in se začne spreminjati v skupnost. V novi naselitveni skupnosti postane kraj prebivanja za pripadnost neke osebe župi odločilnejši od porekla od rojstvu. Zemlja v župah je bila v kolektivni lasti in so jo skupaj obdelovali. Župe so vodili župani, ki so bili izvorno starešine sorodnikov. Vzporedno s procesom teritorializacije žup so župani postajali iz starešin sorodnikov starešine ozemeljsko vezanih skupin prebivalcev. Ni jasno, kako so bili župani nastavljeni, ali so bili voljeni, ali so jih postavljali knezi, ali je bila njihova funkcija dedna (Godina 2014).

Z zornega kota politične ureditve se obdobje od naselitve Slovanov na slovensko ozemlje do leta 820 deli na dve podobdobji: prvo, ko še ni bilo države, naši predniki so še vedno živeli v rodovno-plemenski družbi; in drugo obdobje, ko država že obstaja in razvije elemente fevdalizma. V času države se izoblikujejo prvi dve državi na našem območju, in sicer Samova plemenska zveza in Karantanija, nato pa začnejo le-te izgubljati svojo samostojnost. Kljub temu se v fevdalizmu še vedno ohranjajo nekateri elementi staroslovanske družbene ureditve, čeprav so se pojavili dvori, kosezi in dajatve. Z družbeno reorganizacijo se vzpostavi

trdna krajinska organizacija, ki pomeni umestitev slovenskega ozemlja v okvir srednjeveške nemške države, ki je trajala vse do začetka 18. stoletja. Posledica tega je bila, da je bilo plemstvo na slovenskem območju večinoma nemške narodnosti, Slovenci pa so bili kmetje, ki so se počasi odrekli svobodi (Godina 2014).

Vaška avtonomija in samouprava sta bili predvsem ekonomski, saj so se zborovanja vaščanov ene vasi omejevala na gospodarske zadeve vasi, v katere gospostvo praviloma ni imelo interesa posegati. V tej samoupravi so bile ključne soseske, ki predstavljajo »glavni tip samouprave slovenskega kmeta v zgodovini«, kar velja še za 18. stoletje. Kadar je hotelo na zborovanjih urejati zadeve gospostvo, jih je praviloma organiziralo na višjih enotah, npr. uradih (Vilfran v Godina 2014).

V hubnem sistemu v 13. stoletju se je ohranila samouprava v obliki večje, ki je praviloma zasedala letno, kar dokazuje dajatev večina, ki je ob zasedanju večje pripadala zemljiškim gospodom. Fevdalna veča pa vendar ni več zbor svobodnjakov, ampak ljudi, ki tvorijo posebno krajevno, stanovsko, poklicno ali interesno skupnost. Ko se je pojavila nova skupnost, se je pojavila tudi nova večja. V fevdalizmu so večje ostale organi avtonomije in samouprave, saj so sprejemale pravila za določeno skupnost in skrbele za izvajanje teh pravil. Opravljale so tako upravne kot zakonodajne in sodne zadeve. Veče so zasedale na prostem, ponavadi pod lipo (Godina 2014).

Skozi fevdalizem se je koncentracija oblasti na ravni zemljiških gospostev vedno bolj krepila, in sicer do te mere, da so državne funkcije skoraj v celoti prešle na zemljiška gospostva, ki so postala tako rekoč polna oblast na zemlji, kar je trajalo skoraj do začetka 19. stoletja. Za ta proces je bistveno obdobje med 11. in 13. stoletjem, ko je kraljevska oziroma cesarska oblast oslabela. Zemljiška gospostva so oblikovala tudi lastne izvršilne organe, ki so po potrebi nastopali s silo (Godina 2014).

5. Zaključek

V svojem delu sem želela deskriptivno prikazati institucionalne značilnosti slovenske lokalne samouprave in delovanje občin ter poskušala dejansko stanje preveriti iz izhodišča zgodovinskega razvoja lokalne samouprave in kulturnih značilnosti slovenskega naroda. Kljub temu da se je pri Slovanih kazala neka povezava z idejo o manjših skupnostih, kjer se o zadevah skupinsko odločajo, in da se je ta tradicija ohranila skozi zgodovino daleč v srednji vek, se zdi, da so glavni osnutki lokalne samouprave nastali zaradi političnih in institucionalnih sprememb, do katerih je prišlo v času oblikovanja moderne države.

Tako se zdi, da od kulturnih značilnosti iz časa Slovanov ni ostalo veliko, razen imena za vodjo občine, župana.

Literatura

Brezovšek, Marjan. 2014. *Local Self-government in Slovenia: Theoretical and historical aspects*. Ljubljana: Založba FDV.

Godina Vuk, Vesna. 2014. *Zablode postsocializma*. Ljubljana: Beletrina.

Holland, D. 2007. *Local Democracy Under Siege: Activism, Public Interests, and Private Politics*. New York University.

Ali bi morali živeti v matrici?

Anže Ipavic

Simulacija je virtualen svet, ki ga je za razliko od današnjih virtualnih svetov težko ločiti od resničnosti brez pogleda na vsebino, saj zavzema vse človeške čute. Trenutno je simulacija še vedno krepko izven meja naše tehnologije.

V tem eseju bom zagovarjal tezo, da bi bilo življenje v simuliranem svetu, podobnem tistemu iz filma *Matrica*, zaželeno za določene ljudi. Iskal bom podobnosti in razlike med *Matrico* in Nozickovim strojem za izkustva, ter predlagal povsem verjetne spremembe, ki bi idejo virtualnega življenja naredile bolj privlačno.

V prvem delu eseja bom predstavil argument za priključitev na stroj za izkustva, nato bom prestavil Nozickove tri razloge, zakaj naj se ne priključimo na stroj za izkustva. Nozickove razloge bom poskušal ovreči ali zaobiti tako, da bom na podlagi uporabe današnjih virtualnih tehnologij sklepal o tem, kako bi namesto stroja za izkustva ustvarili 'matrici' podobno simulacijo, vključitev v katero bi bila zaželena. Najpomembneje je, da pokažem, da razlogi proti priključitvi na stroj za izkustva niso relevantni, ko gre za virtualne resničnosti, ki so izboljšane z določenimi lastnostmi sodobnih načinov uporabe virtualnega za zabavo in komunikacijo pa tudi tekmovanje in poslovanje.

V drugem delu eseja bom primerjal stroj za izkustva, *Matrico*, 'resnični svet' in simulacijo po kriterijih, kot so: svoboda posameznika, posameznikovo vedenje o obstoju virtualnega sveta in sposobnost izhoda iz tega sveta, pravila sveta in pristen človeški stik oziroma stik z naravo.

V nalogi predpostavljam, da je človeško bivanje resnično mogoče le v možganih. To pomeni, da se kljub obstoju resničnega sveta ali pa neposredne povezave možganov s strojem doživljanje, izkustvo in misli odvijajo ter spomini shranjujejo v človeških možganih. Bitje, ki bi živelo na povsem nemožganskem mediju, v tem primeru ne bi veljalo za človeka.

Stroj za izkustva

Nozick v svojem miselnem eksperimentu opiše »stroj za izkustva«. Ta stroj je zmožen izoliranega posameznika prepričati v laž, namreč da živi življenje, ki si ga (morda podzavestno) najbolj želi. Na primer, če si posameznik želi, da bi bil poročen s fotomodelom, imel genialnega otroka, bil multimilijonar in prejemnik Nobelove nagrade, potem bi ga stroj lahko prepričal, da je vse to res. Posameznik bi torej verjel v laž. V resnici ne bi bil poročen bogat, in kar je zelo pomembno, ne bi vedel, da je v stroju za izkustva. V tem pogledu je posameznik suženj stroja za izkustva in ni svoboden, saj se ne more osvoboditi prijetnega ujetništva, ki se ga ne zaveda. Prav tako posameznik ne bi imel »pristnega človeškega stika«. Interakcija bi potekala zgolj med njim in strojem. Namen stroja za izkustva v miselnem eksperimentu je, da osebi da prijetna izkustva in jo osreči ter jo prepriča, da živi dobro življenje.

Namen Nozickovega miselnega eksperimenta je pokazati, da se ljudje zavedamo, da dobro življenje vsebuje več kot le možganska stanja, ki jih lahko ustvarja in manipulira stroj za izkustva.

Argument, ki ga predloži Robert Nozick proti etičnemu hedonizmu

Argument gre nekako tako¹:

sklep. Šesta premisa nasprotuje absurdnemu sklepu, podprtemu v naslednjem odstavku. Osmo premisa sklene, da mora biti hedonizem neresničen, saj je peta premisa edina, ki ni resnična po definiciji ali pa podprta z dobro razlogo, torej edina sporna.

¹ Formulacija argumenta je moja priredba oblike, ki sem jo našel na Wikipediji. Formulacija na Wikipediji je pomanjkljiva oblika *reductio ad absurdum*. Premisa 1 je resnična po definiciji hedonizma. Druga premisa je prav tako resnična po definiciji. Četrta predpostavi resničnost hedonizma in omogoči absurden

1. (premisa) Če je izkušanje toliko ugodja, kolikor je mogoče, vse, kar je za nas pomembno, potem, če nam dejanje X prinese več ugodja kot dejanje Y, nimamo razloga, da ne bi delali X namesto Y.
2. (premisa) Če se priključimo na stroj za izkustva, nam bo to prineslo več ugodja, kot če se ne priključimo nanj.
3. (Iz 1 & 2, hipotetični silogizem) Če je izkušanje toliko ugodja, kolikor je mogoče, vse, kar je za nas pomembno, potem nimamo razloga, da se ne priključimo na stroj za izkustva.
4. (premisa, *reductio ad absurdum*) Izkušanje toliko ugodja, kolikor je mogoče, je vse, kar je za nas pomembno.
5. (Iz 3 & 4, *modus ponens*) Torej nimamo razloga, da se ne priključimo v stroj za izkustva.
6. (premisa) Vendarle imamo razlog ali razloge, da se ne priključimo v stroj za izkustva.
7. (5 & 6, *reductio ad absurdum*) Imamo razlog in nimamo razloga, da se priključimo v stroj za izkustva. To je protislovje.
8. (iz 7) Ena premisa je napačna. To je 5.

Razlogi, da se ne priključimo na stroj za izkustva

Robert Nozick je svojo knjigo napisal v času, ko je bila virtualna resničnost v primerjavi z današnjo zelo primitivna. Danes je virtualna resničnost pogost pojav, ki se uporablja tako za vojaške kot za civilne namene. Primer so računalniške igre, ki simulirajo okolje in življenjske situacije ter posameznikom dajejo izbiro, kako se odzvati, in možnost vplivati na virtualni svet. Torej, kot bomo videli, je **izbira** v središču problemov stroja za izkustva, kar iz argumenta in celo razlogov, da se ne priključimo na stroj za izkustva, ki jih je podal Nozick in jih bomo sedaj pregledali, ni očitno razvidno.

1. Želimo početi določene stvari, ne le izkusiti, kako bi bilo, če bi jih naredili.

"Le zato, ker si želimo narediti stvari, si želimo izkusiti, kako bi bilo narediti te stvari" (Nozick, 43).

Včasih stvari, ki si jih želimo, niso najboljše za nas. Če gre za umor, nemoralno dejanje ali dejanje s trajnimi posledicami, je bolje, da tega dejanja ne naredimo. Zato je tudi bolje, da imamo zgolj izkustvo takšnega dejanja. Vendar če bi uporabili stroj za izkustva, dejanja teh ljudi ne bi mogla biti nemoralna po nobenem kriteriju – ti ljudje namreč ne bi imeli izbire.

2. Hočemo biti oseba določene vrste.

"Nekdo, ki plava v kadi, je neodločen brezobličnež" (Nozick, 43).

V filmu *Matrica* večina človeštva prebiva v kadeh. To so ljudje, ki podzavestno sprejemajo virtualni svet in se ga ne zavedajo. Vendar za njih ni mogoče reči, da so brezoblični, brezosebni. V svojih življenjih se namreč vseeno soočajo z izzivi, borijo se drug z drugim, delajo za svoje preživetje, varnost.

V virtualnem svetu *Matrice* se pojavljajo tudi ljudje, ki so bili osvobojeni virtualnega sveta in se vanj spuščajo le za kratek čas z namenom osvoboditve ostalih. Zanje je še težje reči, da so neodločni. Tako v resničnem kot virtualnem svetu se s stroji in programi borijo na življenje in smrt.

Nozickov stavek je treba bolj natančno popraviti: "Nekdo, ki ne uveljavlja svoje volje in nima izbire, je neodločen brezobličnež."

Morda pa je Nozicka motilo, da bi oseba dejansko **izbrala** življenje, v katerem ne bo svobodna, torej imamo na voljo dve formulaciji: »Oseba, ki izbere, da bi živel v kadi, je neodločen brezobličnež;« ali pa:

»Oseba, ki izbere, da ne bo uveljavljala svoje volje in ne bo imela izbire, je neodločen brezobličnež.«

Druga možnost se zdi bolj natančna in tudi zveni kot nekaj, kar bi morda izjavil Jean Paul Sartre.

3. Priključitev na stroj za izkustva nas omeji na stvarnost, ki jo je ustvaril človek (omejuje, kaj lahko ustvarimo).

"Ni nobenega dejanskega stika z globljo resničnostjo, čeprav je izkušnjo mogoče simulirati." (Nozick, 43)

Po eni strani to drži, vendar je ta problem trivialen v primerjavi s tem, da človek sploh ne more uveljavljati svoje volje. Torej stroj preprečuje, da bi oseba karkoli sploh ustvarila. Vendar po drugi strani ne omejuje, kaj lahko ustvarimo. Pravzaprav so naše možnosti glede tega v virtualnem svetu neomejene, vendar ne, če smo znotraj stroja za izkustva, kar pa, kot bomo videli, ne velja tudi za ostale virtualne resničnosti. Okolje in življenje v stroju je navdihnil resnični svet. Vsa živa bitja kot tudi neživa narava v stroju za izkustva so produkt človeštva, vendar hkrati kopija narave brez človeka, podobno kot npr. fotografije, slike, videoposnetki in virtualni svetovi v videoigrah.

Resnični svet

V resničnem, fizikalnem svetu vladajo fizikalna pravila, ki smo jim neizogibno podrejeni. V tem smislu smo nesvobodni. Drugi pomen svobode je, ali smo zmožni uveljavljati svojo voljo. Izkaže se, da smo tega delno sposobni, čeprav je naša volja kot vse fizikalne stvari podrejena določenim fizikalnim vplivom.

Izhod iz tega sveta je mogoč, in sicer s samomorom, ponoven vstop v ta svet pa je bodisi nemogoč oziroma zanj ne vemo. Torej ima posameznik le dve možnosti: vztrajati v istem svetu kot vsi ostali ljudje ali pa ga trajno zapustiti, brez znanja o tem, ali kamorkoli odhaja ali pa za vedno preneha obstajati.

Posamezniki lahko spreminjajo svet okoli sebe v skladu s pravili, ki vladajo v tem svetu. Ta pravila ločujem na socialna (zakoni, kulturne vrednote in prepričanja) in fizikalna (fizikalni zakoni). Ta delitev ni delitev po tipu pravil, ampak zgolj po nivoju: socialna pravila so posledica fizikalnih pravil. Vendar se tukaj pojavi relevantna razlika: socialna pravila smo sposobni prekršiti, vendar se moramo potem

soočiti s takšnimi ali drugačnimi posledicami ali se jim izogniti.

Fizikalnih pravil ne moremo prekršiti. Za določene fizikalne učinke so potrebna določena fizična dejanja, npr. če hočeš imeti hišo, jo moraš zgraditi; če hočeš leteti, moraš ustvariti ali pridobiti napravo, ki ti bo to omogočila. Tega ni mogoče zaobiti. Fizikalni zakoni so absolutni.

Posameznikovo vedenje o obstoju simuliranega sveta je brezpredmetno v realnem svetu (predpostavimo, torej, da ne živimo v nekakšni simulaciji).

Morda je najbolj očitna vrлина fizičnega sveta pristen človeški stik. Ko objamemo prijatelja, se naša telesa »dejansko« dotikajo, to ni le občutek ali simulacija, to je resnični dogodek v fizikalnem svetu. Pri človeškem stiku gre za interakcijo dveh človeških bitij, torej za povezavo med njunimi možgani, za kar v stroju za izkustva ne gre. Vendar mislim, da to pomeni, da virtualna realnost, v kateri komunicirajo živi ljudje, ni **kvalitativno** inferiorna tej fizični povezavi, saj v vsakem primeru možgani komunicirajo **posredno** (tudi v primeru fizičnega stika). Zaželeno je, seveda, da je stik čim bolj 'pristen', da komunikacija poteka preko čim več kanalov, čutov, nivojev sporočanja. Zaenkrat resnični svet ponuja mnogo bolj polno sporočanje kot katerakoli virtualna alternativa. Vendar je pri simulaciji ta prednost vprašljiva. Morda bi se dalo v simulaciji ustvariti tudi tip neposredne komunikacije z možgani, ki je danes v resničnosti neobstoječa.

Matrica

Matrica iz filma *Matrica* je simuliran svet, ustvarjen kot zapor za človeštvo. Deluje kot operacijski sistem ali krovni program, znotraj katerega deluje množica manjših programov, ki se posodablajo in zamenjujejo. Ti se pojavljajo kot osebe in lahko sodelujejo z Virom (superinteligenca, ki nadzira Matrico in verjetno vse stroje) ali pa delujejo po svoji volji.

Prvi dve verziji Matrice

Prva verzija Matrice je bila po besedah njenega avtorja, programa Arhitekt, mojstrovina. Zgodba namiguje, da je bila neke vrste raj, v katerem ni bilo veliko trpljenja.

Problem prve verzije je bil, da ljudem ni ponujala izbire, kar je povzročilo, da so jo množično zavrnil. Matrica je postala nestabilna in propadla. Arhitekt je ustvaril tudi drugo izvedbo Matrice, ki je bila temačna, ljudje v njej pa so bili trpinčeni. Zaradi pomanjkanja izbire je tudi druga verzija propadla.

Orakljeve verzije

Kasnejše verzije je ustvaril ali soustvaril program, ki se imenuje Orakelj. Intuitivni, iracionalni program, antiteza Arhitekta, je ljudem ponudil prikrito, podzavestno izbiro: sprejeti ali zavrniti Matrico kot resnični svet.

To je povzročilo, da je velika večina človeštva Matrico sprejela. Ljudje, katerih um se ni mogel soočiti s krutostjo resnice, so ščitili Matrico, ker jim je nudila varnost. Manjšina pa je nenehno zapuščala simulacijo in se borila proti strojem. To so bili posamezniki, ki so imeli željo po iskanju resnice in moč, da so resnico prenesli. Ker tudi te verzije sčasoma postanejo nestabilne, so potrebni »Tisti«, da periodično resetirajo Matrico in inherentno nestabilnost Matrice simbolično vrnejo (kot ostanek pri enačbi) k Viru ter na novo zgradijo mesto Zion, ko stroji iztrebijo upornike.

Filmska verzija

Film se odvija v času šeste ali osme zaporedne izvedbe Matrice. (Zionu naj bi namreč pretilo že šesto iztrebljenje. Ni znano, kdaj je mesto bilo prvič uničeno: bodisi ko je propadla prva Matrica bodisi ko je propadla prva Matrica, ki jo je ustvarila Orakelj.)

Matrica simulira življenje v času konca 20. in začetka 21. stoletja. Življenje je dokaj mrko. Odvija se v enem samem velemestu, kjer ljudje dnevno garajo za preživetje v korporativnem sistemu, ki spominja na vzhod ZDA.

V Matrici ljudje komunicirajo med seboj, njihove interakcije so v tem pogledu dokaj

pristne (ovira jih pomanjkanje znanja o resničnem svetu), vendar so njihove interakcije z resničnim svetom močno otežene. Ljudje ne soustvarjajo sveta, v katerem bivajo. Če porušijo stavbo, Matrica zgradi novo. Množično zavračanje Matrice lahko povzroči njen propad, vendar je lahko to le podzavestno.

Zavestno upiranje Matrici v obliki organiziranih izgrediv ali terorizma je nemogoče. Svoboda ljudi je implicitna, močno okrnjena: bodisi sprejmejo svet in njegove omejitve bodisi se podzavestno uprejo (skoraj zagotovo ne po svoji zavestni volji) in trpijo posledice. Kazni so večinoma znotraj Matrice: izbris spomina, vsaditev lažnih spominov, poškodbe simuliranega telesa.

Človeška simulacija

Človeška simulacija je simuliran svet, ki bi ga lahko ustvarilo človeštvo. Bistvo, v katerem se človeška simulacija razlikuje od matrice strojev, je, da ljudje vanjo niso ujeti ter vanjo lahko vstopijo in iz nje izstopijo po svoji volji. Vendar ima lahko to pravilo zelo pomembne izjeme, ki so morda potrebne za določene cilje, ki bi jih želeli doseči s simulacijo resničnosti. Dogajanja znotraj matrice ljudi so, kot bomo videli, večinoma odvisna od dogovora, ki je sklenjen, preden posameznik vstopi.

Predlagam, kar razumem kot najbolj uspešne koncepte današnjih virtualnih resničnosti:

- svoboda sodelujočih posameznikov, da v svetu ravnajo, kot želijo (četudi izkusijo posledice);
- možnost svobodne, zavestne in informirane izbire, v kateri simulaciji in pod kakšnimi pogoji bodo posamezniki preživljali čas;
- zmožnost, da pred vstopom v simulacijo in po njem soustvarjajo in trajno sooblikujejo simulirano resničnost ter jo prilagajajo svojim potrebam;
- sistem strežnikov, ki daje posameznikom svobodo, da ustvarijo svetove povsem po svojih merilih ter vanje povabijo natanko tiste in toliko ljudi, kot si želijo;

- zmožnost, da se ljudje v simulaciji družijo in spoznavajo ter navežejo globoke, smiselne stike;
- možnost demokratskega, transparentnega ustvarjanja in soupravljanja strežnikov;
- svoboda, da se posamezniki lahko kadarkoli odločijo, da zapustijo simulacijo, in niso prisiljeni, da v njej ostanejo.

Takšne simulacije bi npr. lahko omogočile ustvarjanje družb na način, ki ga je predlagal John Rawls. Prav tako ne predstavljajo omejitvev pri stiku z naravo: ni nezamisljivo, da bi iz simulacije oseba lahko komunicirala z zunanjim svetom preko nekakšne konzole, s kakršno komuniciramo danes z virtualnimi svetovi. Tako kot je stik z drugimi ljudmi v resnici stik med možgani na posredni način, je stik z naravo prav tako komunikacija, ki se začne in konča v možganih. Torej se osebi ni treba s telesom dotikati predmetov v resničnem svetu, ampak to lahko poteka posredno (npr. preko daljinsko upravljanega robota).

Od pomembnih kriterijev, ki sem jih naštel, v ospredje postavljam le svobodo posameznikov pred vstopom v simulacijo in po njem. Razlog za to je, da so ostali kriteriji manj ključnega pomena: Včasih si namesto človeškega stika želite samoto in za zares nepozabno izkušnjo bi se bili začasno pripravljani odpovedati stiku z naravo (morda celo svobodi?). Morda bi želeli začasno živeti brez višjih užitkov ali pa celo brez nižjih, da bi znali primerno ceniti tako ene kot druge. Morda bi si za doživetje določenega izkustva celo za določeno obdobje prepričali izstop iz simulacije.

Pomembno je, da so posamezniki dobro obveščeni, v kaj se spuščajo ob vstopu v simulacijo. Določene simulacije, ki bi po dogovoru delovale po pravilih, ki bi omejevala posameznike, bi bile zaradi narave pravil lahko zelo nevarne.

V jedru simulacije sta torej svoboda in varnost posameznikov. Katera od teh dveh zaseda prvo mesto, ne morem odgovoriti. Vem

le, da se danes ljudje prostovoljno spuščajo v marsikaj nevarnega in se odpovedujejo marsičemu. Človek, ki je skočil z letala, si ne more naslednji trenutek premisliti in prekiniti padca. Prav tako tega ne morejo storiti potapljači na dah in razni profesionalni športniki: sledijo namreč finančne ali legalne posledice za kršenje pogodb.

Razlogi, da se priključimo v človeško matrico

1. Več užitka in zabave kot v resničnem svetu. Nič ni prepovedano, nič ni nemogoče.
2. Lahko se učimo o sebi, o svetovih, ki obstajajo, in svetovih, ki ne obstajajo.
3. Lahko pridobimo koristne izkušnje za resnični svet (se učimo, igramo, treniramo, simuliramo, tekmujejo).
4. Bolj varno kot resnični svet.
5. Ista kvaliteta življenja ne glede na planet, na katerem v resnici bivamo.
6. Zmanjša škodljive vplive na okolje in na druga bitja v vesolju.
7. Lahko nam skozi izobilje pomaga ugotoviti, kaj je v resnici pomembno.
8. Lahko smo bogovi ali pa karkoli drugega.

Razlogi, da se ne priključimo v simulacijo

1. Resnični svet nas potrebuje kot aktivne arhitekta resničnosti (vplivati moramo na svet iz moralnih vzgibov, npr. prepričati vsako nesmiselno trpljenje).
2. Zapiramo se in se omejujemo na lastne stvaritve (svet mora vplivati na nas).
3. Preživetje človeštva ima prednost pred vsem, kar matrica ponuja. Matrica pa nas lahko izpostavi eksistencialnim tveganjem.
4. Matrica sama po sebi predstavlja eksistencialno tveganje.
5. Matrica ne more biti dovolj prepričljiva simulacija sveta zaradi pomanjkanja globine in informacij, ki so v resničnem svetu prisotne, a nezaznavne.
6. Ko bomo razvili matrico, bomo že tako napredni, da bo nekoristna. Vse njene ugodnosti bomo uživali v resničnem svetu.

7. Naš svet je simulacija, ki bi jo morali najprej zapustiti, ne pa ustvarjati novih, globljih.

Zaključek

V eseju sem opisal simulirano resničnost stroja za izkustva in Matrice ter predstavil simulirano resničnost, ki bi jo lahko uporabljali v prihodnosti. Podal sem razloge za in proti, vendar zaradi omejitev nisem mogel prikazati podrobne analize. Predstavil sem pregled razlogov, ki jih je podal Nozick, da se ne priključimo na stroj za izkustva, in pokazal, da jih ni mogoče uporabiti proti simuliranim resničnostim, če bodo te uporabljene na podoben način, kot se danes uporablja virtualnost. Ustvaril sem pregled in primerjavo resničnega sveta in simuliranih svetov po več pomembnih kriterijih.

Literatura

Buchanan, A. 2011. *Better than human; the promise and perils of enhancing ourselves*. New York: Oxford University Press.

Cartledge, P., Millett, P. 2003. *Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society*. New York: Cambridge University Press.

Gordijn, B., Chadwick, R. 2008. *Medical enhancement & posthumanity*. New York: Springer.

Heilinger, J. C. 2009. *The debate about 'human enhancement' and its anthropological dimension*. Oxford: Oxford University Press.

Irwin, William, ur. 2002. *The Matrix and Philosophy. Welcome to the Desert of the Real*. Carus Publishing Company.

Stanford Encyclopedia of Philosophy. Dostopno preko: <http://plato.stanford.edu/entries/hedonism/> (6. junij 2016).

Thomas Nadelhoffer. 2011. *How the Experience Machine Works*. Dostopno preko: <http://philosophycommons.typepad.com/xphi/2011/02/how-the-experience-machine-works.html> (6. junij 2016).

Tabela primerjave

	Resnični svet	Stroj za izkustva	Matrica	Človeška matrica
Obstojnost, trajnost sveta izven posameznika	DA	NE	DA	DA
Lahko spreminjam svet	DA (do neke mere)	NE	Komajda (pravila se da zaobiti)	DA/po dogovoru
Svoboda posameznika	Da (znotraj širokih mej)	NE	DA (znotraj ozkih mej)	DA (skoraj absolutna svoboda)
Simulacija je vidna	/	NE	NE	DA/Po dogovoru
Lahko zapustim svet	Samomor	NE/periodično	NE/stežka	DA/Po dogovoru
Pristen človeški stik	DA	NE	DA	DA/Po dogovoru
Stik z naravo (Druge zavestne oblike življenja)	DA	NE	? (programi, stroji)	DA/Po dogovoru + programi
Višji užitki	DA	DA	DA	DA
Trpljenje	DA	NE/Po programiranju	DA/Po programiranju	Po dogovoru
Razvoj/rast osebe	DA	Morda	DA	DA

Teror *selfie* – mediji in terorizem v digitalni sferi

Domen Savič

Informacijska doba je hkrati doba boja za pozornost. Po eni strani se večja število digitalnih in klasičnih medijskih kanalov, po katerih vsebine prihajajo do uporabnika, po drugi mora uporabnik vse pametneje razporejati čas, ki ga namenja konzumiranju medijskih vsebin. Dobe, ko so mediji uredniško kurirali vsebine in jih v omejenem obsegu ter vnaprej predvidenem časovnem okviru dostavljali končnim odjemalcem, so mimo. Medijski uporabnik je sam svoj urednik.

Terorizem se je kot oblika boja za geografsko in kulturno prevlado razširil tudi na področje množičnih medijev in spletnega komuniciranja. Teroristi niso več zgolj obupani posamezniki, manjše skupine slabo organiziranih upornikov, temveč tudi vse bolj organizirane, dobro financirane in komunikacijsko zelo podkovane enote, ki uporabljajo enaka orodja za širjenje svojih sporočil kot klasične medijske hiše oziroma digitalni domorodci.

Tako ni nič nenavadnega, da so teroristične skupine, kot je na primer aktualna ISIS, zelo hitro posvojile nove tehnologije, s katerimi širijo svoja sporočila tudi po digitalnem prostoru. Borci ISIS prek omrežij Facebook, Twitter in Snapchat objavljajo videoposnetke in fotografije obglavljanj, propagandne govore in pozive k sveti vojni, komunicirajo med seboj in izvajajo odnose z javnostmi.

Slaba in dobra tehnologija

Tehnodeterministični odnos zahodne družbe do lastnih težav v odnosu do socialnih, spolnih in ostalih družbenih tem je mogoče najbolj očiten in transparenten prav na področju terorističnega družabnega marketinga. Je Facebook orodje zla ali orodje za povezovanje med prijatelji? Je Twitter orodje za promocijo svobode govora ali rekrutacijski center za teroriste? So spletni dnevniki naslednja

evolucijska stopnja razvoja množičnih medijev ali podzemlje kriminalcev? Hitro ugotovimo, da slabe tehnologije ni, so le slabi uporabniki. A po isti logiki tudi dobre tehnologije ni. *Selfie* je pač samo *selfie*. Twitter je pač samo Twitter. Facebook ne bo rešil problema družbe.

Zato so toliko bolj bizarni poskusi politizacije tehnologije in doseganja političnih ciljev z regulacijo tehnologij. Cenzuro spletnih komunikacij ter zahteve po odpravi enkriptacijskih orodij s strani evropskih in ameriških oblasti bi lahko poenostavljeno primerjali z zahtevami po ukinitvi kladiv, ker se ta lahko uporabljajo tudi za umor.

Razumljivo je, da se bo boj za pozornost vršil na vaškem trgu. Na mestu, kamor zahaja največje število različnih ljudi, ki bodo različno dojemljivi za ideje interesnih skupin. Razumljivo je, da bodo dobri in slabi ljudje tehnologijo uporabljali za različne namene. Razumljivo je, da si bodo ti nameni nasprotovali med seboj.

Usmerjanje pogleda

Teroristi so se končno naučili uporabljati digitalne množične medije. Pozivi k sveti vojni, k maščevanju nad krivoverci, k samoorganizaciji se širijo po istih kanalih kot vaše slike hamburgerja, kot vaši videoposnetki mačk in kot vaši zapisi o zlomljenih srcih. Je torej za dosego ciljne javnosti res pomemben medij? Digitalizacija medijske sfere, skoraj nični vstopni stroški pri uporabi orodij za množično komuniciranje in vedno večja vseprisotnost nam sporočajo samo eno: »Sami ste odgovorni za medijsko realnost, v kateri živite.«

A zahodne vlade se v zadnjem času vedno bolj ukvarjajo z izkrivljanjem pogleda. S cenzuro digitalnega komunikacijskega okolja, kamor ne smejo niti slučajno zaiti teroristična sporočila oziroma kjer se kulturni boj bije predvsem s cenzuriranjem druge in ne s promocijo lastne kulture.

Cenzura digitalnih orodij in sporočil teroristov je pravzaprav nezaupnica lastnemu ljudstvu. Je nezaupnica lastni kulturi in

lastnemu načinu življenja. S cenzuro sporočamo: teroristična sporočila so virus, proti kateremu nimamo cepiva. Zato bomo raje začeli trpinčiti lastni organizem in ga tako poskusili pripraviti do tega, da uporabniki ne bodo niti pomislili na obisk Terrorism Twitterja.

Družba konstantnega šoka

Da so z uporabo družabnega spleta in vseh tehnologij, ki so na voljo, tudi teroristi začeli komunicirati z najširšim občinstvom, je torej jasno. Hkrati je zanimivo, da so se teroristi podredili tudi drugim medijskim zakonitostim naše civilizacije in nam v svojih medijskih nastopih servirajo samo še *vrhunce*.

Rezanje glav, razstreljevanje vojaških baz, zažiganje zastav ... Vse skupaj je kratko, učinkovito, brez širšega konteksta in izredno šokantno. Teroristi nam v posnetkih ne razlagajo ozadja boja. Ne razlagajo nam podrobnosti, ne razlagajo nam vzrokov in posledic.

Teroristi torej igrajo našo igro oziroma nas silijo v to, da se z njimi ukvarjamo na lastnem igrišču. Ironično bi lahko rekli, da se teroristi pravzaprav na vse kriplje trudijo, da bi se integrirali v našo kulturo in nam svoje sporočilo dostavili v obliki, ki jo bomo najbolje razumeli.

Da bi torej nevtralizirali teroristično propagando v množičnih medijih, se moramo začeti ukvarjati z lastno medijsko kulturo in ne s cenzuro. Začeti se moramo ukvarjati z vprašanjem reprezentacije medijskih vsebin in vprašanjem kulturnega okvirja, ki ga projicirajo na medijsko občinstvo, in ne z omejevanjem pogleda. Moramo se torej začeti ukvarjati sami s sabo.

Mediji terorja

Aktualne debate o cenzuri in medijski represiji v imenu svobode so tako višek priznanja nesposobnosti reševanja družbenih problemov in po drugi strani zmaga terorističnih skupin, ki se s svojimi sporočili integrirajo v našo družbo.

Padli smo v lastno past vseprisotnih poceni komunikacijskih tehnologij, s katerimi smo se namenili reševati probleme neizobraženosti, izoliranosti in ekonomske izdvojenosti. Vso pozornost smo usmerili v tehnologijo in ne vsebino komuniciranja ter tako pozabili, da je tehnologija neodvisna od sporočila, ki ga komuniciramo prek nje.

Teroristi pa to izkoriščajo v svoj prid.

Literatura

Angwin, Julia. 2015. *Dragnet Nation: A Quest for Privacy, Security, and Freedom in a World of Relentless Surveillance*. New York: Times Books.

Državljan D. Dostopno prek: <http://www.drzavljan.si/> (30. junij 2016).

Koppel, Ted. 2015. *Lights Out: A Cyberattack, a Nation Unprepared, Surviving the Aftermath*. Crown/Archetype.

Kvas, Barbara. 2015. Francija cenzurira nevshečne spletne strani. Dostopno prek: <http://www.e-demokracija.si/2015/03/23/francija-cenzurira-nevshečne-spletne-strani/> (30. junij 2016).

Rawlinson, Kevin. 2015. EU plans new team to tackle cyber-terrorism. Dostopno prek: <http://www.bbc.com/news/technology-31851119> (30. junij 2016).



PRISPEVKI

Jaz skozi čas

Primož Mlačnik

Uvod

V pričujočem prispevku bomo poskušali delovati po arheološki metodi intelektualca Michela Foucaulta in po vzoru Luke Zevnika, kulturologa in interdisciplinarnega raziskovalca, ki je Foucaultov genealoški pristop pionirsko prenesel na področje preučevanja sreče. O zgodovinskem fenomenu Jaza bomo poskusili razmišljati na poglobljen način, pri čemer se bomo gibali v razcepu med dvema *resničnima fikcijama*, kratkima, a resnima pripovedima o zgodovini, »/.../ o pomenih in praksah, ki tvorijo izkušnjo Jaza v zahodni kulturi« (Foucault v Zevnik 2014; Geertz v Zevnik 2014). Na strani zgodovine idej bomo skušali zgodovinsko umestiti rojstvo in epohalen razvoj človekovega odnosa do sebe in drugih pojmov, ki tvorijo kontekst Jaza, na strani zgodovine misli pa bomo skušali ugotoviti, kdaj ter zakaj je postal fenomen Jaza problematičen. Ukvarjali se bomo torej z družbeno skonstruiranimi pomeni in pojmi, ki tvorijo diskurz Jaza in pristope k njegovemu raziskovanju (Foucault v Zevnik 2014, 33).

Ker ne bomo skušali odgovarjati na vprašanje, kaj Jaz je, ne bomo strogo ločevali med različnimi definicijami in sorodnimi pojmi, kot so duša, razum, zavest, sebstvo, subjektivnost ipd. Na področju raziskovanja Jaza namreč obstaja ogromno pristopov in modelov (npr. kartezijski, kognitivni, psihosocialni, fenomenološki, psihoanalitični, filozofski, eksistencialni, nevrološki, antropološki, religiološki ...), ki nam morda več povedo o *duhu časa*, o zgodovinskih družbenih procesih, o vlogi Jaza v družbeni konstrukciji realnosti in o reprezentacijah Jaza kot pa o njegovi naravi oziroma univerzalnem bistvu.

V splošnem bomo raziskovali zgodovinski diskurz Jaza, ki ga tvori *zahodnjaška kultura*, tj. hibridni paket naracij in orodij, ki uravnavajo eksistencialno izkustvo in vsebujejo ideje, ki so se razvile o Zahodni Evropi skozi zgodovinske procese renesanse, humanizma, razsvetljenstva, francoske revolucije, protestantizma in kapitalizma. (Debeljak 2009, 44). Izhajamo iz teze, da Jaz postaja vse bolj podoben *čistemu označevalcu*, »/.../ kamor nenehno projiciramo različne pomene, ki pa nam zaradi svoje preobremenjenosti s pomeni razkriva, da se pomeni označevalca nikakor ne nanašajo na neko resničnost zunaj jezika« (Barthes v Stanković 2006, 69).

Na tem omejenem prostoru bomo delili omejeno zalogo diskontinuiranega znanja ter simbolnemu polju Jaza in Drugega skušali podariti nekaj izvirne estetske in znanstvene vrednosti, pri čemer lahko domnevamo, da se nam bo fokus izmikal kakor smisel posameznikovega življenja ali srčika njegove biti, da nas bo z vsakim odstavkom manj in da bomo na koncu besedila najbolj popolni, če parafraziramo verze pokojnega pesnika Marka Pavčka.¹

Jaz v antični Grčiji

Glede na literarne in zgodovinske vire (npr. Platonovi dialogi) so Jaz naslavljali že v antični Grčiji (in kasneje v Rimskem cesarstvu) preko dveh med seboj povezanih načel oziroma imperativov »skrbi zase« in »spoznaj se«, tj. prek odnosa do etike in odnosa do resnice, ki sta bili med seboj tesno povezani. »Skrb zase je bila v grško-rimskem svetu modalnost, v kateri se je individualna svoboda – ali, do določene mere, družinska svoboda – odsevala kot etika« (Foucault 2007, 243). Skrb zase »/.../ je predstavljala eno od pomembnejših načel v mestnih državah, eno od pomembnih pravil v družbenem in zasebnem življenju ter enega od temeljnih načinov življenja« (Foucault 2007, 262). V praksi je pomenila sposobnost vladanja

¹ Pavček, Marko. 1981. Z vsako pesmijo me je manj. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

v družini, sposobnost učiti se, skrbeti za drugega in zatreti samoljubje (Foucault 2007, 245).

Ker je skrb zase pomenila (politeistični) odnos do Boga in božja modrost človeško modrost, je posameznik skrbel zase prek stoiških in asketskih praks branja in pisanja dnevnikov ter pisem, kjer je uril logično mišljenje, spomin, introspekcijo in spretnost poslušanja drugega; pripovedoval o duhovni izkušnji, pripovedoval o sebi, izpraševal in očiščeval vest, meditiral in sebe skušal umestiti znotraj neke kulture (Foucault 2007, 228). Skrb zase je torej že takrat paradoksalno pomenila odpovedovanje samemu sebi, ki je kot pogoj odrešitve kasneje postalo del krščanske morale.

Načelo »spoznaj se« je bilo vklesano v notranjosti delfskega Apolonovega svetišča (Šinigoj 2015, 17. april) in je imelo več moralnih konotacij: »ne predstavljaš si, da si Bog (Foucault 2007, 262) in »/.../ prepoznati svoje talente in sposobnosti z namenom, s presoyo izpolnjevati svoje dolžnosti« (MacIntyre v Baumeister 1987, 165). Kot je razvidno iz Platonovih dialogov, načelo »spoznaj se« ni pomenilo »odkrij svoje bistvo« (Platon v Šinigoj 2015, 17. april), ampak je impliciralo posameznikov proces izboljševanja in Jaz dojemalo kot proces postajanja, kar je osrednja konceptualna misel, ki jo delijo npr. Sokrat, Kierkegaard, Sartre in Foucault (Marisco 2010).

Polje Jaza v antični Grčiji je bilo torej neločljivo povezano z resnico, moralo, modrostjo, bogovi, introspektivnimi praksami branja in pisanja, askezo, učenjem, samoodrešitvijo, politično emancipacijo, skrbjo za družino in širšo skupnost ter samoizpolnitvijo, ki pa se ni romantično nanašala na najgloblje potenciale posameznikove Biti, ampak tisto, kar je že dano, na izpolnjevanje ponotranjenih družbenih norm – rečeno s freudovsko psihoanalizo – na zahteve Nadjaza (Freud 1987, 332).

Jaz v srednjem veku

Med zgodovinarji že dolgo poteka razprava o tem, da se v srednjem veku ljudje niso ukvarjali s samoopredeljevanjem tako, kot to počnemo danes, saj namreč »/.../ obstajajo skromni dokazi, da so se /.../ v srednjem veku posluževali introspekcije in izkušali notranje probleme« (Baumeister 1987, 165). Ljudje naj bi se prepoznavali kot posamezniki le v okviru družbenih vlog v hierarhiji, kot pripadniki širšega kolektiva, različnih družbenih slojev, pri čemer se je »/.../ krepil le občutek pomembnosti za posamezno človeško življenje« (prav tam, 163). Kljub temu pa bi do tega vprašanja morali ostati ambivalentni vsaj zaradi bogate srednjeveške literature, ki so jo deloma napisali anonimneži, deloma pa izjemni, že renesančni misleci, ki so »živeli pred svojim časom«.

Nemogoče je poenostavljeno interpretirati, zakaj Jaza v srednjem veku niso naslavljali kot v antični Grčiji, zakaj srednjeveški posameznik domnevno ni gojil nobenega posebnega odnosa do sebe. To se zdi čudno ne le zato, ker si razvoj od antične Grčije in Rimskega cesarstva najraje predstavljamo v linearni in akumulativni maniri, tj. brez diskontinuitet in zlomov, ampak ker je doba trajala tisoč let. Začudenju bi lahko sicer marksistično pritrjevali; z zatiranjem posameznikovega Jaza imata gotovo veliko opraviti fevdalizem in lažna zavest. Brez poglobljene analize pa lahko vsaj domnevamo, da je bil posameznik v srednjem veku, ki seveda ne zaobjema homogenega prostora in časa, odvisen od skupnosti, podrejen cerkveni avtoriteti, Bogu in fevdalnemu gospodu. Na domnevno srednjeveško »zatiranje« ali neukvarjanje z Jazom, na *egoistično askezo* je prav gotovo vplivala krščanska morala, v okviru katere odrekanje samemu sebi paradoksalno pomeni pot do odrešitve (Foucault 2007, 265).

Po drugi strani pa obstaja mnogo dejavnikov, ki srednjeveški neproblematizaciji Jaza oziroma njegovemu individualnemu neobstoju nasprotujejo. Historicistično bi lahko domnevali, da so Jaz skušali uprizarjati

heretiki, melanholiki in čarovnice, vaški revolucionarji oziroma vsi tisti, ki so se zaradi odklonskega vedenja znašli na grmadi. Zagotovo pa sta antični načeli »skrbi zase« in »spoznaj se« doživljali hudo krizo in deformacijo, kar se kaže pri zaostrovanju oblasti do posameznikovega odnosa do resnice in do modrosti, nad katerimi si je *a Deo rex, a rege rex* primat lastil monarh. Represivni odnos do resnice in modrosti, ki nasprotuje individualnemu Jazu, se je manifestiral tudi na povsem praktične načine; s posvajanjem in razvijanjem rimskega prava ter paradoksalne diferenciacije znotraj mučiteljstva; s hkratnim zakonodajnim razvojem varnostnih mehanizmov, ki so preprečevali zlorabo mučenja, in izumljanjem novih naprav in tehnik mučenja (Wisniewski 2010, 22).

Jaz v renesansi

Od srednjega veka naprej se je individualistično dojanje Jaza razvijalo vzporedno z vedno večjim vplivom avtobiografij, naraščajočo priljubljenostjo družinskih slik, portretov in zrcal, prepoznavanjem otrošva kot pomembnega dejavnika za osebnostni razvoj, pojavom meščanstva in rojstvom zasebnosti (Braudel 1973), razvojem introspektivne literature in gledališča (Belk 1984, 753).

V času renesanse, kulturno-umetniškega preporoda zanimanja za antično grško kulturo in umetnost, ki je postavilo temelje za znanstveno revolucijo in protestantsko reformacijo, se proti srednjeveškemu kolektivismu in v nasprotju »/.../ s cerkvenim dojanjem posameznika kot šibkega in iracionalnega bitja« (McClinton 2006, 11) oblikuje humanistični ideal *uomo universale*, ideal posameznika kot merila vseh stvari. Področje individualnega Jaza tako zavzame privilegirano mesto diskusije, v katero se vračata antični grški načeli »skrbi zase« in »spoznaj se«, ki pa se še vedno artikulirata v odnosu do vprašanja božje ljubezni in usmiljenja, a hkrati tudi do duše, dobrega in lepote (Castellano 2002). Od točke, kjer se je

posameznika pričelo obravnavati vzporedno oziroma neločeno z Bogom, se je sčasoma posameznik od Boga tudi ločil, odnos do resnice in modrosti pa je postajal vse bolj sekularen, pluralen, kompleksen in problematičen.

Kot piše Zevnik, se prav v tem času pričnejo pod cerkvenim vplivom razvijati *studia humanitatis*, humanistične vede ali *artes liberales*, ki so se ukvarjale z vprašanji, kako dobro živeti in kako ustvariti civiliziranega človeka. Z osredotočanjem na sekularne aktivnosti (slovnica, retorika, poezija, zgodovina in moralna filozofija) so humanisti (ter kasneje protestanti, razsvetljenci in romantiki) delegitimirali odrešitev v posmrtnem življenju, kar pomeni, da je koncept Jaza postopoma prevladal nad konceptom Boga (Zevnik 2014, 79).

Razsvetlenski in romantični Jaz

V času razsvetljenstva eksistencialno izkustvo posameznika zaznamuje ekonomski, družbeni, intelektualni, politični in tehnološki razvoj, ki prispeva k oblikovanju empiricizma, racionalizma in demokratičnih vrednot, zaradi katerih se zlomi hierarhični družbeni in politični red. V skupku družbenih procesov, ki jih eden od očetov sodobne sociologije imenuje *odčaranje sveta*, »/.../ izkoreninjanje magičnega, praznovernega oz. religijskih praks pred-modernih družb« (Borradori 2003, 23), se artikulirajo številni dualizmi (duša – telo, objektivnost – subjektivnost, javno – zasebno, indukcija – dedukcija, cerkev – država), ki jih povezuje skupna vera v znanost in napredek, ki v posameznikovem odnosu do resnice in modrosti sčasoma izpodrine vero v Boga in posmrtno življenje, pri čemer pastoralno oblast nad posameznikom prevzame oblikovanje nacionalne države (Zevnik 2014).

Z zornega kota izpolnitve potencialov posameznika in rojstva sodobne srece kot iskanja zadovoljstva v življenju do smrti sta razsvetljenstvo in romantika zgolj dva nasprotujoča si odgovora na delegitimizacijo koncepta posmrtnega življenja. Razsvetlenski

odgovor se preko racionalistično-utilitarne miselnosti osredotoča na maksimiranje užitek in minimiziranje bolečine, romantična miselnost pa na egoistični hedonizem (Zevnik 2014, 109). Če so razsvetljenski misleci vsakdanje življenje afirmirali in prispevali k razvoju javne sfere (družabne diskusije v salonih, *književna republika*, popularizacija izobraževanja ...), so romantični misleci vsakdanje življenje použili in ga hkrati dopolnjevali ter mu nasprotovali s kulturo pisanja pisem in z zatekanjem v svetove notranjega emigrantstva (izražanje sentimentov, introspekcija ...) (Debeljak 1989, 48). Razsvetljenci so svoje delo utemeljevali na induktivnem sklepanju in znanstvenem pristopu, romantiki pa na »avtentičnem« izkustvu in načelu *ex nihilo*. Razsvetljenci so bili usmerjeni v prihodnost, romantiki pa so poveličevali preteklost; razsvetljenci so se navduševali nad tehničnimi izumi, romantiki pa nad naravo.

Delegitimizacija koncepta posmrtnega življenja ne povzroči le razcepa v načinih doseganja zadovoljstva v življenju do smrti, ampak Jaz sooči z minljivostjo življenja in povzroči krizo smisla, v okviru katere Webrovo *odčaranje sveta* pridobi novo konotacijo. Občutek nepovratne, a neznane izgube artikulira faustovski sentiment razočaranosti nad nezadostnostjo človeškega znanja in poznavanja resnice. Reprerentacije Jaza pričnejo obvladovati dualizmi, eksistencialno izkustvo se razdvoji in posameznikov odnos do sebe postane ambivalenten – rojeno je svetobolje.

S tega zornega kota je romantično slavljenje ustvarjalnega, avtentičnega in genialnega Jaza, prepuščanje intuiciji, temperamentu in drugim narcisističnim kapricam v resnici artikuliranje želje po Jazu kot nesmrtni tvorbi. Če je bila v antični Grčiji »skrb zase« opredeljena s samoopovedovanjem, ki vselej pogojuje razkritje Jaza oziroma modrost (Foucault 2007, 283), potem ni naključje, da so romantiki Jaz dojemali kot skrivno, nedostopno, a čudovito bistvo. S Foucaultovimi besedami:

»'Spoznaj se' je v moderni dobi postalo temeljno načelo« (Foucault 2007, 266). Antičnogrškemu konotativnemu pomenu lahko dodamo vejico in klicaj: »Ne, predstavljaš si, da si Bog!«

Odtujeni Jaz 19. stoletja

V 19. stoletju posameznikov ambivalentni odnos do sebe zaostrojuje vedno večji razkorak med izpolnitvijo posameznikovih potencialov ter zahtevami hitro spreminjajoče se družbe in spreminjajočih se funkcij družbenih institucij (funkcije družine postopoma prevzemajo država, izobraževalni sistem ...). Konfliktno razmerje med represivno družbo in ustvarjalnim posameznikom oblikujejo številne vojne, oblikovanje nacionalnih držav, rast velikih mest, rast anonimnosti, zasebnosti in individualizma, slabljenje družbene solidarnosti in kohezije, procesi urbanizacije in industrializacije ter z njimi kapitalistični način proizvodnje, ki po Karlu Marxu, enem od številnih mislecev, ki so artikulirali prevladujočo eksistencialno izkušnjo diskrepance med posameznikom in družbo (Kierkegaard, Hegel, Mills, Simmel, Toennies, Nietzsche ...), poleg izkoriščevalskih, nepravičnih družbenoekonomskih razmerij proizvaja tudi lažno in odtujeno zavest, ki ta razmerja reproducira.

K ambivalentnim reprezentacijam Jaza in izkušnji (samo)odtujenja je prispeval tudi Charles Darwin s teorijo evolucije, ki je izvore človeka dokončno postavila iz sfere božanskega v sfero naravnega, živalskega sveta, s tem zadala močan udarec vzvišenosti viktorskega srednjega razreda, skupaj s prvimi antropološkimi odkritji kompleksnosti »prvinskih primitivnih« družb podala legitimen argument proti kolonializmu in postavila temelje za problematizacijo puritanske sublimacije seksualnosti, ki jo je raziskoval Sigmund Freud. Po analizi inhibiranih posameznikov je sklenil, da posameznikov Jaz ni le razpet med nagone (Ono) in represivne družbene norme (Nadjaz),

ampak tudi le delno dostopen zavesti ter iracionalen.

Romantični sentiment je pomembno vplival na razvoj potrošništva in oglaševanja, ki je izkoristilo krizo posameznikovega odnosa do modrosti, resnice in sebe. Romantični obrat od racionalnosti k čustvom je prispeval k razvoju *samoiluzivnega domišljjskega hedonizma* (sprva se je razvijal vzporedno z gotskimi romani) oziroma ponovnemu začaranju izkušnje (sanjarjenje, strast za eksotično ...), kar je odločilno vplivalo na razvoj kulture porabništva (Campbell 2001, 119), ki v popačeni, fantazmatični obliki vrača vero v razum, resnico in družbeni napredek, v katerem bo imel Jaz odločilno vlogo.

Jaz v 20. in 21. stoletju

Porabništvo oziroma potrošništvo lahko zato razumemo kot katalizator revolucije, ohranjevalnik baterije nepravilne družbene ureditve, ki uprizarja fantazmo, »/.../ ki ne le da konstituira našo željo, priskrbi njene koordinate, ampak nas dobesedno nauči, kako želiti« (Žižek 1997, 94). Romantično razdvojenost med ideale in resničnost, lacanovsko rečeno med simbolnim in realnim, in za tem še odtujeni Jaz, ki ga muči krivda, sta izkoristili tako državna oblast kot tudi oglaševalska industrija², ki je pričela naslavljeni področje Imaginarnega, področje posameznikove (seksualne) želje, ki Jaz napravi najbolj ranljiv in podredljiv, ustvarja iluzijo možnosti samoaktualizacije, ki ne le da naj bi bila možna znotraj obstoječih razmerij moči, ampak jo bodo omogočili prav sebični interesi posameznikov. Korporativni kapitalizem uspe prav zato, ker pričnejo podjetja nezavedno željo povezovati z (odvečnimi) množično proizvedenimi dobrinami. Kruh, igre, obljube užitka in sreče – vse to je postalo politično orodje kaznovanja, nadzorovanja in zadovoljevanja množic (Curtis 2002).

Na fantazmi samoaktualizacije, ki v svojih mnogoterih reprezentacijah enači Jaz bodisi z državnim aparatom, narodom, etnijo, ekonomskim dobičkom, versko skupnostjo ali z voditeljem, pa so se razvile tudi vse Velike zgodbe oziroma ideologije 20. stoletja, ki so obvladovale prvo in drugo svetovno vojno. Po drugi svetovni vojni je sledilo novo *odčaranje sveta*: distopičnost, konec Velikih zgodb, izguba vere v napredek, zavrnitev univerzalnega kriterija resnice, nezaupanje v množice, razveza vrednostnih sfer (Debeljak 1989). Enigmatično preučevanje nacizma, fašizma, komunizma, ki so jih skušale razvozlati humanistične, družboslovne in psihoanalitične znanosti s študijami družbenoekonomskega in političnega sistema, a tudi s študijami socialnega karakterja, gospodinjstev, osebnosti in vzgoje, je pomembno vplivalo na rekonceptualizacijo in reprezentacijo Jaza.

Oblikovali so se številni različni psihosocialni in kognitivni (danes tudi nevroznanstveni) pristopi k preučevanju Jaza, ki pa še vedno temeljijo na srednjeveški miselnosti (vključno s psihoanalizo), ki jo je kritiziral renesančni satirični kritik Francois Rabelais, tj. na težnji, da »/.../ pod vsakim videzom iščemo 'pomen', ujemanje z globljimi moralnimi ali teološkimi skrivnostmi« (Mandžarevič v Rabelais 1998, 210).

Prav na prepričanju, da je srčika Jaza nekaj notranjega, utelešenega, središčnega, bistvenega in dobrega, česar ne smemo zatirati, ampak osvoboditi, samoizraziti in samoraziskati, se razvijejo teorije o Jazu kot o performativnem, uprizarjenem in fluidnem, ki hkrati razlagajo in upravičujejo globalizirani, razpršeni, postmoderni, grandiozno labilni Jaz (ki ga npr. Žižek po ugotovitvah ameriških psihiatrov imenuje patološki narcis), na katerega je zaradi negativnih učinkov permisivne vzgoje opozarjala že Anna Freud (Curtis 2002).

² Do leta 1950 je že večina ameriških oglaševalskih podjetij zaposlovala psihoanalitike (Curtis 2002).

Iskanje Arhimedove točke Jaza, ki se manifestira v maksimah samoaktualizacije (npr. *izrazi se* (kako?), *bodi to, kar si* (kaj sem?) *in ustvari se* (s čim?)), danes posledično prispeva k razmahu depresivnih in anksioznih motenj, saj nagovarjanje k zavračanju posameznikovih kulturnih, družbeno skonstruiranih identitet vodi v spoznavanje Jaza kot *čistega označevalca*, nevzdržne, travmatične, z jezikom neobdelane, alienirane praznine, ki jo idealni tip postmodernega posameznika skuša zapolniti bodisi z iskanjem performativnih in transcendentnih izkustev bodisi s potrošno materialnih dobrin, insignij oblasti.

Mislim, torej ...?

Priča smo ateistični različici (hedonističnemu ali avanturističnemu) odpovedovanju samemu sebi z namenom doseganja odrešitve, kar Žižek imenuje zahodni budizem (Žižek 2001), v katerem je skrb zase izenačena s spoznavanjem samega sebe oziroma načelo realnosti z načelom ugodja, ki v visoko individualizirani družbi, kjer posameznik s sebičnimi dejanji *zavestno* prispeva k družbeni blaginji, Adam Smithovo *nevidno roko* spreminja v dogmatični etični imperativ.

Ker pa življenje in družbena realnost zahodnjaških družb nista niti enovita niti črnobela in ker v svojem kritičnem pesimizmu nočemo biti preveč prepričljivi, moramo na prevladujoče dogmatične sentimente odgovoriti s tistimi, ki dajejo upanje in vero v pravično družbo in neproblematični Jaz, v civiliziranega človeka in v dobro življenje. Vsem, ki so se že naveličali samoraziskovanja in samoizražanja, bi lahko v maniri popularnih revij o življenjskem slogu svetovali: berite knjige, pišite pisma, izprašujte svojo vest in poskusite ne biti srečni. Za naslednjih 300 let bo morda zadostovalo.

Literatura

Baumeister, F. Roy. 1987. How the Self Became a Problem: A Psychological Review of Historical Research. *Journal of Personality and Social Psychology* 52 (1): 163–176. Dostopno prek: <http://persweb.wabash.edu/facstaff/hor-tonr/articles%20for%20class/Baumeister%20self%20as%20problem.pdf> (20. junij 2016).

Belk, W. Russel. 1984. Cultural and Historical Differences of Self and Their Effects on Attitudes Towards Having and Giving. *Advances in Consumer Research* 11: 754–763. Dostopno prek: EBSCOHOST (20. junij 2016).

Borradori, Giovanna. 2003. *Philosophy in a time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas nad Jacques Derrida*. Dostopno prek: google.books.si.

Campbell, Colin. 2001. *Romantična etika in duh sodobnega porabništva*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Castellano, Daniel. 2002. *The Renaissance Concept of Self*. Dostopno prek: <http://www.arcaneknowledge.org/histschol/renaissance.htm> (20. junij 2016).

Curtis, Adam. 2002. *The Century of Self*. BBC (dokumentarni film).

Debeljak, Aleš. 1989. *Postmoderna sfinga*. Celovec; Salzburg: Wieser.

---. *In Praise of Hybridity: Globalization and the Modern Western Paradigm*. Dostopno prek: <http://www.eurozine.com/articles/2009-11-23-debeljak-en.html> (20. junij 2016).

Foucault, Michel. 2007. *Življenje in prakse svobode: izbrani spisi*. Ljubljana: ZRC SAZU.

Freud, Sigmund. 1987. *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: ŠKUC.

Marisco, Richard. 2010. The Care of Self in Foucault and Socrates: Rescuing the Socratic Relation to Truth to Promote new Modes of Being. *Haverford College*: Diplomsko delo. Dostopno prek: http://thesis.haverford.edu/dspace/bitstream/handle/10066/6144/2010MarsicoR_thesis.pdf?sequence=1 (20. junij 2016).

McClinton, Brian. 2006. Humanism in the Renaissance. *Humani* 97(98): 10–16. Dostopno prek: <http://humanistni.org/filestore/image/Humanism%20in%20the%20Renaissance.pdf> (20. junij 2016).

Rabelais, François. 1998. *Gargantua*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Sinigoj, Boris. 2015. Spoznaj samega sebe. *KUD Logos*. Dostopno prek: <http://kud-logos.si/2015/spoznaj-se/> (20. junij 2016).

Stankovič, Peter. 2006. *Politike popa: uvod v kulturne študije*. Ljubljana: FDV.

Zevnik, Luka. 2014. *Critical Perspectives in Happiness Research: The Birth of Modern Happiness*. Švica: Springer International Publishing.

Wisnewski, Jeremy. 2010. *Understanding Torture*. Edinburgh: Edinburgh University Press. Dostopno prek: GoogleBooks.

Žižek, Slavoj. 1997. *Kuga fantazem*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

---. 2001. From Western Marxism to Western Buddhism. *Mapping Conversations 2*. Dostopno prek: <http://www.cabinetmagazine.org/issues/2/western.php> (20. junij 2016).

Sam, samostojen (?) in (samo)zaposlen. Kakšen je sprejemljiv *self* današnjih iskalcev zaposlitve in kdo ga oblikuje?

Zala Turšič

Ko se oseba dandanes znajde v situaciji iskanja zaposlitve, ne manjka nasvetov z vseh strani, kako naj se tega loti. Pri tem se lahko obrne najmanj na Zavod Republike Slovenije za zaposlovanje, različne agencije za posredovanje dela in spletne portale s podobno funkcijo. Z blagim cinizmom bi lahko pripomnili, da očitno trg na tem področju odlično deluje ter da množičnost usmeritev in priporočil iskalcem zaposlitve le odgovarja velikemu povpraševanju – število registriranih brezposelnih v Sloveniji vztraja nad 100 000 (ZRSZ 2016). Vsebinsa besedil z nasveti je redko analizirana ali kritično ovrednotena – prav začetek tovrstnega raziskovanja je osnovni cilj tega članka. Krajšo diskurzivno analizo nekaterih tipičnih besedilih nasvetov za iskanje zaposlitev na portalih za posredovanje dela bom povezala s predstavitev družbenoekonomskega konteksta, v katerem ta besedila nastajajo, ter prikazala, kakšno vlogo tovrstni nasveti igrajo v oblikovanju in ohranjanju družbenoekonomske realnosti.

Kje smo?

Za analizo diskurza nasvetov iskalcem zaposlitve je treba razumeti kontekst trga dela kot tudi vpliv širše družbene in ekonomske ureditve. To, da se nasveti (in ponujene rešitve) vedno osredotočajo na posameznika in izpopolnjevanje ter dodatno usposabljanje (Costa in Brunila 2016, 20), je namreč le del procesov individualizacije in izolacije posameznikov in s tem del zahtev po fleksibilnosti trga dela. Čeprav procesi fleksibilizacije potekajo že najmanj od 70. let minulega stoletja, pa se je pozornost na te

trende preusmerila predvsem z začetkom finančne krize leta 2007 in z njenimi posledicami. Te so bolj jasno pokazale sodobno delavsko realnost, hkrati pa se je pod pretvezo prilagajanja negotovostim še bolj utrdilo prenašanje odgovornosti za (ne)uspeh, (ne)zaposlenost in (ne)obstoje socialne varnosti na posameznika. Tudi če trdimo, da je argument, da je v sedanjem produkcijskem procesu neizogibno zmanjšanje pravic delavstva in njihova večja fleksibilnost, le retorično zavajanje (Močnik 2015), se ne moremo izogniti dejstvu, da je tovrstno razlaganje trga dela široko sprejeto in ima zelo realne učinke.

V članku raziskujem, kako k procesu normalizacije (in s tem ohranjanju) stanja pripomorejo posredniki delovne sile, v mojem primeru spletni portali. Njihova vloga že sama po sebi temelji na vzdrževanju trenutnih družbenih odnosov in porazdelitvi moči, ne pa na njihovem preizpraševanju, saj jim motiviranje iskalcev zaposlitve, da se osredotočajo predvsem na iskanje dela, prinaša dobiček. Ti portali (npr. mojazaposlitev.si, najzaposlitev.si, zaposlitev.info) namreč delodajalcem nudijo različne možnosti za objavo, kontakt z iskalci zaposlitve in druge podobne storitve, medtem ko druge (mojedelo.com) iskalcem celo prodajajo knjige, namenjene iskanju zaposlitve. Izhajam iz ugotovitve, da lahko dominantna prepričanja v družbi razberemo ne le v besedilih, ki jih proizvajajo institucije države, ampak širše v splošno sprejetih in neproblematiziranih idejah, normah, navadah, in podobno – pri tem se navezujem predvsem na Gramscijev koncept hegemonije (Gramsci 1971). Besedila, kot so analizirani nasveti, so tako del sporočil, dostopnih iskalcem zaposlitve, ki naj bi oblikovali njihovo dojemanje samih sebe. Pri tem je pomembno predvsem prilagajanje definicije in razumevanja samega sebe, možnosti in uspeha na način, ki ustreza predvsem ideji posameznika, ki uspešno proizvaja in uspešno troši oziroma je pripravljen najmanj sodelovati

v kapitalistični akumulaciji (Rosa 2015, 77) – v primeru delavca torej prodati svojo delovno silo.

Značilnosti sodobnega trga delovne sile, kot so fleksibilizacija, pomanjkanje varnosti in stalnosti dela, nizko in neredno plačilo, negativno vplivajo na delavke in delavce. Opisani delovni pogoji sami po sebi prek stalnosti prekarizacije in negotovosti poskrbijo za to, da so ljudje (ob)vladani skozi stalen občutek negotovosti in strahu pred brezposelnostjo (Lorey 2015). Poleg tega se normalnost situacije utrjuje prek določenih pravil obnašanja in delovanja, ki naj bi jih posamezniki ponotranjili na področju dela. Njihov pojav ni nekaj, kar je značilno šele za zadnja (neoliberalna) desetletja, temveč se v kapitalizmu od posameznikov ali družbenih skupin vedno pričakuje, da bodo sprejeli določene tehnike, obnašanje in vzorce mišljenja. Ti predstavljajo predpogoj za aktivno delovanje v specifičnih situacijah, v katerih se posameznik znajde (Dörre 2015, 23), vključno z iskanjem zaposlitve in delom samim.

Obstoj besedil, celo celih knjig in tečajev, namenjenih iskanju dela ter pridobivanju kompetenc za izboljšanje lastne zaposljivosti, sam po sebi, brez vpogleda v vsebino, kaže na individualiziranost ter ideal prilagodljivosti in stalnega izpopolnjevanja posameznika. Ultimativni cilj bi bil dosežen, če tovrstni nasveti posameznikov ne bi spremenili le v vedno bolj učinkovite človeške vire, ampak bi vse to posameznik počel celo iz lastne želje in tako popolnoma ponotranjil ta prizadevanja (Dardot in Laval 2013, 289). Stanje iskalcev zaposlitve, v večini primerov gre za brezposelne osebe, ter zahteve, s katerimi se soočajo s strani potencialnih delodajalcev, države in širše družbe, so dobro raziskani, predvsem v kontekstu neoliberalnega kapitalizma. Kot že omenjeno, v tem obdobju lahko opazimo (tudi) povečano osredotočenje na posameznika in prenos odgovornosti za njegovo življenje – pa naj gre za zaposlitev ali kaj drugega – na njega samega, pri čemer ostaja

zastrito dejstvo, da dejansko dolgoročno izboljšanje življenja ljudi ne more biti doseženo na individualni ravni (Lorey 2015, 90). Tovrstno osredotočanje na stalno izpopolnjevanje posameznika in izboljševanje samega sebe nasproti drugim seveda ustreza tako oblastem kot tudi delodajalcem, prvim predvsem zaradi tako imenovanega socialnega miru, oziroma vsaj manjšega števila tistih, ki se takemu stanju upirajo, drugim pa zato, ker stalni strah pred brezposelnostjo tako tistih, ki delo iščejo, kot tistih, ki ga že imajo, omogoča lažje upravljanje z ljudmi in večje izkoriščanje brez posledic za nosilce družbene moči.

Odnosi dominacije in podrejenosti delavcev se tako ohranjajo na različne načine, med drugim prek oblikovanja figure »zaželenega« delavca. Ta figura se spreminja skozi čas in glede na situacijo na trgu delovne sile, pri čemer je za današnja tržna gospodarstva značilen novi ideal osebe, ki je preračunljiv posameznik in produktiven delavec (Dardot in Laval 2014, 286). Opažamo lahko preobrazbo figure delavca v figuro podjetnika. Ta ideja seveda ne vpliva le na delavke in delavce, ampak oblikuje tudi pričakovanja vseh tistih, ki delo šele iščejo. Brezposelni so tako pod stalnim pritiskom strogih pravil in pogojev, ki so usmerjeni predvsem v oblikovanje posameznika kot podjetnika oziroma osebe s podjetniškimi zmožnostmi in pristopi (Dörre 2015, 47). Ta poudarek je ključen – čeprav v članku raziskujem nasvete za iskanje zaposlitve, je ključen podjetniški diskurz, ki se ne pojavlja le v nasvetih za potencialne podjetnike, ampak prežema tudi zaposlitveno sfero. Prisotnost tega diskurza v besedilih, tudi ko ne gre za podjetniško tematiko, lahko odseva dejstvo, da je iskanje profita in razumevanje samega sebe v terminih kapitalističnega proizvodnega sistema del vsakdana, kjer posameznik postane podjetnik svojega življenja (De Sá Mello da Costa in Saraiva 2012, 592). Ta razlaga se sklada z Brownovo (2003) interpretacijo neoliberalnega kapitalizma, v katerem je ključni akter trg, ki se mu prilagaja tudi država

in po načelih katerega naj bi delovali tudi posamezniki. Tudi on pri tem izpostavlja predvsem zahteve po individualizmu, protošništvu, fleksibilnosti in podjetništvu.

To samomenedžiranje oziroma samonadzor ima več funkcij, med drugim tudi prevzete odgovornosti za neuspeh s strani posameznika. Ena izmed prisodob, ki dobro ustreza podobi posameznika v neoliberalnem kapitalizmu, je posameznik kot podjetje, ki deluje v konkurenci z drugimi, se izpostavlja različnim tveganjem in v primeru neuspeha – zaradi do te točke domnevno svobodnih odločitev – sprejme odgovornost za neuspeh (Dardot in Laval 2014, 290).

Kdo smo (lahko)?

Pregleda in analize treh besedil nasvetov iskalcem zaposlitve sem se lotila z analizo diskurza, vendar v omejenem obsegu. Tako se na primer ne ukvarjam z interaktivnimi aspekti besedila – torej s tem, kako se posamezniki na njih odzivajo in kako so sprejeta – niti s slovničnimi aspekti, pač pa se osredotočam predvsem na t. i. izkustveni aspekt besedila, torej dele, ki odstirajo ideološke aspekte besedil (Fairclough 1989, 112–113). Analizirala bom besedišče samih tekstov, pri čemer se bom osredotočila na elemente *vsezmožnosti* (*angl. all-capable*), *fleksibilnosti*, *inovativnosti* in *učinkovitosti*, ki so prepoznani kot štirje izmed konceptov v podjetniškem diskurzu (Costa in Brunila 2016, 20).

Izbrala sem besedila, ki so tipična, splošno dostopna in imajo podobno obliko (kratko in jedrnato naštevanje), saj zaradi omejenosti s prostorom v prispevek težko vključim različne oblike besedil ter poglobljeno in vseobsegajočo analizo. Besedila so dostopna na spletnih portalih zaposlitev.info, najzaposlitev.si in mojazaposlitev.si. Po začetni analizi konteksta, v katerem se ta besedila proizvajajo in učinkujejo, se bom tako v drugem delu osredotočila na prisotnost podjetniškega diskurza v nasvetih za iskanje zaposlitve.

Analiza besedil je pokazala prisotnost vseh omenjenih elementov podjetniškega diskurza, ki pa se kažejo v različnih oblikah.

Fleksibilnost je v javnem diskurzu pogosto povečevana lastnost delavk in delavcev, za katero v realnosti stojijo predvsem slabe plače, negotovost in slabe delovne razmere (Bradley v Mrčela in Ignjatović 2015, 352) ter spreminjanje reguliranega trga dela na račun slabšega položaja delavstva (Breznik 2013, 177). Kljub temu je zahteva po fleksibilnosti že močno normalizirana, njene elemente pa lahko v nasvetih opazimo v različnih oblikah, ki se primarno nanašajo na:

- aktivno prilagajanje posameznika zahtevam in pričakovanjem delodajalca:

»/.../ boste lahko spremenili svoj življenjepis tako, da bo kar se da, ustrezal zahtevam (op. a. vsi poudarki so avtoričini) podjetja« (zaposlitev.info).

»Vsak življenjepis in spremno pismo, ki ga pošljete, mora biti prilagojen tako, da ustreza zahtevam /.../« (ibid.).

- ter širši družbeni »realnosti«:

»/.../ se moramo odločiti, ali bomo iskali svojo bodočo zaposlitev, samo na področju, ki nas zanima ali se dotika naše izobrazbe. Priporočljivo je razširiti iskanje na širše področje in si tako povečati možnosti zaposlitve« (najzaposlitev.si).

Pri drugem primeru je poleg nasveta, ki meri na prilagoditev posameznika dejstvu, da je malo verjetno, da bo uspel dobiti zaposlitev na področju, za katerega je izobražen oziroma kjer si želi delati, zanimiv poudarek na svobodni izbiri posameznika, ali se bo odločil za to, da izbiri omeji le na eno področje. Tovrstno **poudarjanje svobodne izbire** je

absurdno ob dejstvu, da je podzaposlenost¹ razširjen pojav in da posameznikom pogosto preprosto ni omogočeno primerno delovno mesto, zaradi česar so za preživetje prisiljeni v kakršnokoli delo. Diskurz, kot smo mu priča zgoraj, pa to nezmožnost izbire povsem zabriše in s tem odgovornost za odločitev za »razširitev iskanja dela« preloži na posameznika. Ob tem tudi preprečuje preizpraševanje *statusa quo* in potencialen upor. Podobno idejo svobodne izbire najdemo še pri nasvetih o komunikaciji, ki se začnejo z »Ne glede na to, katero karierno pot *ste si izbrali* /.../« (mojazaposlitev.si) in ponovno utrjujejo prepričanje, da na področju posameznikovega dela obstaja široka možnost izbire. Najbolj od realnosti današnjih iskalcev zaposlitve oddaljen pa se zdi nasvet, v katerem nas opomni, da »ne pišemo prošnje za delo, saj *nikogar ne prosimo za delo*, ampak pišemo ponudbe za delo« (najzaposlitev.si).

Inovativnost je naslednja značilnost podjetniškega diskurza, ki jo je mogoče najti v besedilih, skriva pa se predvsem v nasvetih, ki ciljajo na to, da mora posameznik narediti vse, kar je v njegovi moči, da se pokaže kot drugačen, celo »*boljši od drugih*« (najzaposlitev.si). Svetujejo nam: »Ne poslužujte se *splošnega pristopa*« (zaposlitev.info), ker vas to pomanjkanje edinstvenosti takoj lahko izloči iz tekme. Pomemben del nasvetov se nanaša tudi na t. i. spletno identiteto, v kateri moramo »*še bolj izstopati*« in delati na tem, da »postane naš profil *bolj zanimiv*« (prav tam). Elemente inovativnosti lahko opazimo še v nasvetih, ki poudarjajo nujnost izstopanja v kontekstu velike konkurence. Kot zapišejo na enem od portalov:

» *Izredno pomembno je, da je naša ponudba iskrena, zanimiva, ter da odstopamo od drugih. Morda ponudbo pošiljamo na*

papirju, ki ni povsem bele barve, morda se lahko predstavite s pomočjo interneta ali pa na popolnoma vaš način – bodimo unikatni!« (najzaposlitev.si).

Element **vsežmožnosti** se deloma prekriva z zgoraj prikazanima elementoma fleksibilnosti in inovativnosti, predvsem v pripravljenosti kandidiranja in opravljanja različnih del ter prilagajanja posameznemu delodajalcu. Poleg tega lahko preberemo tudi različne nasvete, kako lahko svojo vsestranskost pokažemo potencialnemu delodajalcu:

»*Če hočete še bolj izstopati /.../ Vstavite dokumente, slike, povezave do primerov vašega dela/.../ LinkedIn uporabite tudi za pisanje bloga o vaših delovnih izkušnjah/.../«* (zaposlitev.info).

Kot zadnji element podjetniškega diskurza si oglejmo še primere poudarjanja pomena **učinkovitosti**. Ti se navezujejo predvsem na nasvete, kako naj iskalci kar najbolj učinkovito – torej v čim večjem številu, čim hitreje in čim bolj kakovostno – oddajo prošnje za delo.

»*To storite, še preden vidite, da ima podjetje razpisano prosto delovno mesto, saj podjetja nemalokrat začnejo iskati ustrezne kandidate pred samo objavo prostega delovnega mesta!*« (zaposlitev.info).

»*Da bi od LinkedIn-a iztržili čim več, kar se da, boste morali storiti kaj več, kot le naložiti svoj življenjepis in čakati!*« (ibid.).

»*/.../ je zelo pomembno, da se odločimo, da je iskanje službe naše delo /.../«* (najzaposlitev.si).

»*Ponudbo pišemo kot da je prva in kot da je zadnja, vanjo vložimo vse svoje znanje in ves naš trud/.../«* (ibid.).

¹ Pod pojem podzaposlenost spadajo različni pojavi – od dela na delovnem mestu, ki zahteva nižjo izobrazbo od naše, do omejenega obsega dela (Livingstone 2016, 47). V tem primeru

imam v mislih povezavo med izobrazbo in delovnim mestom, ki tej ne ustreza.

»Naredite si seznam svojih kontaktov kot so npr. profesorji, sorodniki, prijatelji, ki bi vam lahko koristili pri iskanju zaposlitve /.../« (mojazaposlitve.si).

Elementi podjetniškega diskurza potrjujejo vdor tovrstnih diskurzivnih praks na področje zaposlovanja. To je posledica dogajanja na področju trga delovne sile, kjer lahko spremljamo procese fleksibilizacije, prenašanja odgovornosti na posameznike in, konec koncev, prekarizacije delavstva. Poleg tega lahko potrdimo, da diskurz, ki deluje predvsem v smeri normalizacije prekarizacije in stalne negotovosti ter ohranjanja *statusa quo*, širijo različni akterji, v tem primeru posredniki dela. Kot sem omenila na začetku članka, gre tukaj za akterje, ki od tega stanja profitirajo, saj delodajalcem zaračunavajo za objavo oglasov. Zanimivo bi bilo raziskati tudi, kako uspešen je tovrsten diskurz in do kakšne mere se prenaša naprej na uporabnike teh spletnih strani.

Med ključki je treba poudariti še tisto, česar v analiziranih besedilih ni – ravno to nam namreč pogosto poda najpomembnejše informacije o tem, kaj je sprejemljivo in kaj ne ter čigavi interesi se zrcalijo v besedilu (Ogbor 2000, 607). V primeru nasvetov za iskanje zaposlitev popolnoma umanjka omemba plačila, delovnih pogojev ali kateregakoli drugega elementa dela oziroma zaposlitve, ki je za posameznika sicer izjemnega pomena. Nikakor očitno ni sprejemljivo, da se kot iskalec zaposlitve ukvarjaš s temi vprašanji ali se o njih pogajaš s potencialnim delodajalcem. Podjetniški diskurz zamegljuje razmerja moči v družbi, predvsem razmerje med delavcem in delodajalcem, ki je neenako in kot tako zahteva z delodajalske strani zaščito in spoštovanje pravic – vse tisto, o čemer pri podjetništvu večinoma ni govora. Lahko bi celo rekli, da ti nasveti v večji meri opisujejo stanje samozaposlenih kot pa zaposlenih delavk in delavcev, kajti podjetniški diskurz istočasno tudi izključuje govor o socialnih in delavskih

pravica. S tem se ohranja stanje, v katerem se od posameznikov v neoliberalnem kapitalizmu pričakuje, da iščejo individualne rešitve za sistemska nasprotja (Bauman 2001, 23) ter da se namesto postavljanja same ekonomske ureditve pod vprašaj prilagajajo sistemu, se učijo novih spretnosti, motivirajo, aktivirajo ter, končno, vključujejo v delo ali vsaj aktivno iskanje zaposlitve (Leskošek in drugi 2013, 204).

Ugotovitve tega članka predvsem odpirajo nadaljnja vprašanja in pozivajo k raziskovanju drugih aspektov zaposlovanja in z njim povezanega *selfa*. Zanimivo je na primer vprašanje, kako iskanci zaposlitve sprejemajo analizirana sporočila, ki jih pridobivajo prek portalov in drugih posrednikov nasvetov o zaposlovanju. Zanimiva je tudi (morebitna) preslikava posredovanih napotkov na medosebne odnose. Funkcije nadzora namreč ne opravljajo le institucije – državne, gospodarske in civilnodružbene –, ampak v veliki meri tudi posamezniki med sabo. Ti imajo aktivno vlogo v tem, da vplivajo drug na drugega in ostajajo notraj dovoljenega in zaželenega ter tako normalizirajo ta nadzor (Lorey 2015, 35). Zadnji poudarek in možnost nadaljnega raziskovanja na tem področju so prostori potencialnega upora. Kljub temu da strah pred brezposelnostjo in izgubo zaposlitve vedno znova prepriča ljudi, da sprejmejo *status quo* (Dörre 2015, 59), pa obstajajo številni primeri zavračanja in upiranja opisanim diskurzom in njihovim predpostavkam.

Literatura

- Bauman, Zygmunt. 2001. »Consuming life«. *Journal of Consumer Culture* 1: 9–29.
- Breznik, Maja. 2013. Delavci iz druge roke. V: *Revščina zaposlenih*, ur. Vesna Leskošek, Simona Smolej, Liljana Rihter, Ružica Boškič, Barbara Kresal in Maja Breznik, 171–201. Ljubljana: Sofia.
- Brown, Wendy. 2003. Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy. *Theory and Event* 7(1): 1–25.
- Costa, Sari Mononen-Batista in Kristiina Brunila. 2016. Becoming entrepreneurial: Transitions and education of unemployed youth. *Power and education* 8(1): 19–34.
- Dardot, Pierre in Christian Laval. 2013. *The new way of the world: on neoliberal society*. London: Verso.
- De Sá Mello da Costa, Alessandra in Luiz Alex Silva Saraiva. 2012. Hegemonic discourses on entrepreneurship as an ideological mechanism for the reproduction of capital. *Organization* 19(5): 587–614.
- Dörre, Klaus. 2015. The New Landnahme: Dynamics and Limits of Financial Market Capitalism. V: *Sociology, Capitalism, Critique*, ur. Klaus Dörre, Stephan Lessenich in Hartmut Rosa, 11–67. London: Verso.
- Fairclough, Norman. 1989. *Language and power*. New York: Longman, Inc.
- Močnik, Rastko. 2015. Razredna narava javnega dolga. V: *Javni dolg – Kdo komu dolguje*, ur. Maja Breznik in Rastko Močnik, 5–14. Ljubljana: *cf.
- Rosa, Hartmut. 2015. Capitalism as a Spiral of Dynamisation: Sociology as Social Critique. V: *Sociology, Capitalism, Critique*, ur. Klaus Dörre, Stephan Lessenich in Hartmut Rosa, 67–98. London: Verso.
- Leskošek, Vesna. 2013. Sklep. V: *Revščina zaposlenih*, ur. Vesna Leskošek, Simona Smolej, Liljana Rihter, Ružica Boškič, Barbara Kresal in Maja Breznik, 201–207. Ljubljana: Sofia.
- Lorey, Isabell. 2015. *State of Insecurity: Government of the Precarious*. London: Verso.
- Mojazaposlitev.si. *10 nasvetov kako najti zaposlitev*. Dostopno prek: <http://najzaposlitev.si/blog/10-nasvetov-kako-najti-zaposlitev/> (30. junij 2016).
- Mojedelo.com. Zaposlitveni priročnik kako uspešno iskati zaposlitev?. Dostopno prek: <https://www.mojedelo.com/karierni-nasveti/zaposlitveni-prirocnik-kako-uspesno-iskati-zaposlitev-3200> (30. junij 2016).
- Mrčela, Aleksandra Kanjuo in Miroљub Ignjatović. 2015. Od prožnosti do prekarnosti dela: stopnjevanje negativnih sprememb na začetku 21. stoletja. *Teorija in praksa* 52(3): 350–381.
- Najzaposlitev.si. *Iščete prvo službo? Preberite 10 osnovnih nasvetov za večji uspeh*. Dostopno prek: <https://www.mojazaposlitev.si/kariera/iscete-prvo-sluzbo/> (30. junij 2016).
- Ogbor, John O. 2000. Mythicizing and Reification in Entrepreneurial Discourse: Ideology-Critique of Entrepreneurial Studies. *Journal of Management Studies* 37(5): 605–635.
- Zaposlitev.info. *6 korakov, ki vam bodo v pomoč pri iskanju nove zaposlitve*. Dostopno prek: <http://www.zaposlitev.info/kariera/6-korakov-ki-vam-bodo-v-pomoc-pri-iskanju-nove-zaposlitve/> (30. junij 2016).
- ZRSZ – Zavod Republike Slovenije za zaposlovanje. Obvestilo za javnost – maj 2016. Dostopno prek: http://www.ess.gov.si/_files/8675/Trg_dela_maj_2016.pdf (29. junij 2016).

Razmerje med posameznikom in družbenimi strukturami v družbah z neoliberalističnimi ekonomskimi ureditvami

Rok Tramšek

Vprašanje podvrženosti posameznikovega delovanja, tako vedenja kot samega razmišljanja, je že dolgo v interesu raznih socioloških smeri. Verjetno najbolj znani, med seboj nasprotujoči si opredelitvi, metodološki individualizem in metodološki holizem, sta vsaj do neke mere podvrženi redukcionizmu in kot takšni posamično ne moreta nuditi zadovoljive razlage na omenjeno vprašanje. Namen tega eseja ni zagovarjanje ene ali druge smeri ali katerega izmed poskusov njenih sintez in presekov kakor tudi ne vrednotenje neoliberalizma kot ekonomske doktrine. Gre bolj za uporabo obeh pogledov pri raziskovanju vloge posameznika znotraj sodobne zahodne, neoliberalne družbe, pri čemer je neoliberalizem mišljen bodisi kot že uveljavljen model ekonomskega upravljanja bodisi kot model, h kateremu družba stremi.

Že Max Weber je preučeval »duh kapitalizma« kot temeljčega na protestantski etiki, ki je zelo individualistično usmerjena. Poudarjanje vloge posameznika, zlasti njegove odgovornosti za lasten ekonomski položaj v trenutni različici kapitalizma, nakazuje precejšnjo nagnjenost k individualističnemu pogledu na razmerje med posameznikom in družbeno strukturo. Skozi esej bomo poskusili uvideti, ali ta podvrsta kapitalističnega produkcijskega načina dejansko omogoča večje uveljavljanje posameznikov, se pravi omogočanje njihove vloge kot oblikovalcev in določevalcev družbenih struktur in razmerij (preskok od zgolj subjektov do agensov), ali pa je kot sistem za posameznika omejujoč in proizvaja s strani struktur determiniranega posameznika.

Z namenom izogniti se prevelikemu poudarku na razpravi individualizem – holizem bomo skozi esej kot glavno vodilo vseeno upoštevali nekakšno predpostavko delne pravilnosti oziroma uporabnosti obeh pogledov. Točka osredotočanja bo torej, kateri izmed obeh bolje razloži posameznikovo delovanje znotraj neoliberalizma, ne pa, kateri je primernejši za razlago posameznika nasploh. Za nadaljnje razmišljanje na tem področju pa je treba najprej vsaj orisati siceršnji odnos med posameznikom, bodisi kot subjektom bodisi kot agensom, in družbeno strukturo, kakor tudi vsaj nekoliko pojasniti, kaj neoliberalizem sploh je oziroma kot kaj ga večinoma pojmuje.

*

Kot rečeno, obstajajo različne pozicije pri obravnavi posameznikovega delovanja in razmerja do družbenih struktur. Pri poskusu določitve tega razmerja znotraj struktur, ki jih proizvaja neoliberalistični ekonomski model, pa je vseeno treba najti neke okvirje, znotraj katerih lahko nadalje sklepamo v takšno ali drugačno smer. Nekaj primernih izhodišč ponudi Pierre Bourdieu s konceptoma habitus in polje. Zlasti habitus, ki ni določen niti s strani struktur niti ni rezultat posameznikovega delovanja, temveč že sam predstavlja nekakšno razmerje med obojima, ki pa nato določa nadaljnje delovanje posameznika kakor tudi njegovo dojetje in vrednotenje (Stankovič 1999), se zdi primeren pojem pri pojasnjevanju delovanja posameznikov znotraj dane družbene strukture. Drugi koncept, na katerega bi se v tem kontekstu dalo opreti in ki ga bomo v nadaljevanju še uporabili, pa je ideologija, kot jo opiše Louis Althusser, se pravi kot predstava imaginarnega razmerja med posamezniki in njihovimi realnimi existenčnimi razmerami (Althusser 2000, 89–90). Vendar preden preidemo k bolj konkretni analizi, vsaj orišimo, kaj v bistvu neoliberalizem sploh je.

Neoliberalizem kot političnoekonomska usmeritev ima svojo genezo v poskusu kompromisa med socialističnim planiranjem in t. i. *laissez-faire* ali liberalnim kapitalizmom, ko se je slednji ob velikem borznem zlomu leta 1929 izkazal kot neučinkovit in nevaren za stabilnost družbe. Takšen kompromis je kot temelj zahteval močno državo, ki je zmožna regulirati ekonomske procese (posledično po drugi svetovni vojni v Evropi pride do izoblikovanja modela socialne države). Treba je razlikovati med pravkar omenjenim neoliberalizmom in med prevladujočo usmeritvijo znotraj političnoekonomskega upravljanja zadnjih desetletij, torej neoliberalizmom, o katerem govori esej. Verjetno največji teoretik slednjega je ekonomist Milton Friedman, čigar doktrina je postala razširjena zlasti v času administracije Ronalda Reagan v ZDA in vlade Margaret Thatcher v Veliki Britaniji kakor tudi med režimom Augusta Pinocheta v Čilu v 70. in 80. letih prejšnjega stoletja. Tukaj gre v bistvu za negacijo prvotnega neoliberalizma, saj zagovarja vrnitev k liberalnemu tipu kapitalizma. Glavni značilnosti (ali zapovedi) sodobnega neoliberalizma sta politika deregulacije in vzpostavitev prostega trga, oboje na račun zmanjšanja vloge in pristojnosti države. Tukaj se že nakaže paradoksalnost neoliberalistične ideologije kot celote. Realizacija navedenih stremenj namreč privede do manjše vloge suverene države, slednja pa je znotraj sodobnih zahodnih političnih sistemov ravno glavna platforma za participacijo posameznikov (demokracija je namreč močna toliko, kolikor je močna država). Če se ne vzpostavijo nadomestni mehanizmi, pride do manjše možnosti uspešnega angažiranja posameznikov. Ekonomist Paul Krugman kot eno izmed petih bistvenih točk, ki jih uvaja neoliberalizem, šteje tudi dejstvo, da slabe ideje uspevajo, ker so v interesu vplivnih skupin. Ena izmed stalnic neoliberalizma je, da imajo načrtovalci korist, čeprav je subjekt pri tem oškodovan (Chomsky 2005, 33–34). Pri tej točki se je vredno vsaj

malce ustaviti, saj če priznavamo njeno resničnost, ne moremo mimo binarnosti, ki jo nakazuje. V neoliberalni družbenoekonomski postavitvi so nekateri posamezniki dejansko v poziciji agensov (prej omenjeni načrtovalci), medtem ko so drugi kot posamezniki omejeni na položaj subjekta. Vprašanje, ki sledi, je, na kateri poziciji je večji del posameznikov in torej ali neoliberalizem dovoljuje družbeno-kulturne pogoje, ki omogočajo (ali celo spodbujajo) večjo angažiranost posameznika in posledično njegovo sooblikovanje družbenih struktur.

*

Gotovo je res, da ima sodobni posameznik na voljo dostop do precejšnjega števila različnih informacij, kar mu omogoča delovanje na najrazličnejših področjih (čeprav to ni posledica ekonomske ureditve, temveč predvsem tehnološkega razvoja), vendar slednje še ni dokaz, da je mogoče dejansko angažiranje do takšne mere, da bi posameznik bolj determiniral družbeno-kulturna delovanja in prakse kot pa obratno. Težko je opredeliti, kakšni bi naj bili indikatorji, ki dejansko kažejo na eno ali drugo pozicijo posameznika, vendar je treba poudariti, da večja individualizacija kot takšna še ne pomeni večje moči oziroma vloge posameznika v razmerju do družbenih struktur. Možen indikator, ki bi vsaj nakazal, v katero smer se nagiba stanje, je socialna mobilnost. Če primerjamo države z bolj socialno naravnanim tipom kapitalizma (npr. Avstrija in Danska), z državami z bolj neoliberalističnim ekonomskim modelom (npr. ZDA, Velika Britanija), je višina posameznikovega dohodka bistveno bolj odvisna od dohodka njegovih staršev ravno v slednjih (Causa in Johansson 2010). Če upoštevamo socialno mobilnost kot indikator razmerja med posameznikom in družbenimi strukturami, lahko iz tega sklepamo, da je posameznik v družbah z neoliberalističnim ekonomskim modelom bolj podvržen

determinizmu s strani obstoječih družbenih struktur.

Glede na to, da je, kot rečeno, poudarjanje posameznikove odgovornosti eden izmed temeljev neoliberalistične ideologije, je vredno torej raziskati, ali gre zgolj za ideologijo ali pa opisuje dejansko stanje stvari, se pravi, da ni prisoten zgolj imperativ iznajdljivosti in pripravljenosti za sprejemanje tveganih odločitev posameznika, temveč so ustvarjene tudi možnosti za dejansko angažiranje. Glavna razlika med posameznikom industrijske moderne in med sodobnim človekom je, da je bil prvi družbeno pomemben zgolj kot nosilec raznih socialnih vlog in identitet, medtem ko je drugi pomemben kot osebno specifičen posameznik s svojimi vsakdanjimi hotenji, navadami itd. (Ule 2000, 61–62). Vendar iz slednjega še ne sledi, da ima posameznik znotraj družbe večjo moč za angažiranje in soustvarjanje družbenih struktur. Zdi se namreč, da se z večjo angažiranostjo (npr. samozaposlitve, prekarne oblike dela) ne pridobi večja socialna ali politična moč ali boljši življenjski pogoji v širšem smislu, temveč je večja angažiranost postala nuja za ohranitev teh pogojev ali celo za sam obstoj posameznika. Problem sodobne individualizacije je, da za videzom aktivacije in osamosvajanja posameznikov v njihovem vsakdanjem življenju dejansko stoji globalna pasivnost, ki se najbolje kaže ravno v potrošniško oblikovanih vzorcih življenjskih stilov (Ule 2000, 63), tako značilnih za sodobni zahodnjaški tip kapitalizma. Gre torej za to, da je individualizacija v smislu večje vloge posameznika vsekakor prisotna, vendar kot takšna še ne pomeni večjega vpliva posameznika na razne družbeno-kulturne procese, ki strukturirajo njegovo vsakdanjost. Tukaj je morda na mestu, da preidemo k bolj konkretni oceni posameznikovega delovanja znotraj diade individuum – družbena struktura.

*

Kakor vsakršno drugo posameznikovo dožemanje in reflektiranje okolja, v katerega je postavljen in znotraj katerega deluje, je tudi samorazumevanje posameznika v sodobni zahodni družbi vsekakor vpeto v širši družbeni kontekst. Proces internalizacije realnosti kot prve faze primarne socializacije in pojmovanje, ki temu sledi, ni posledica posameznikove lastne konstrukcije smisla, temveč gre za to, da posameznik prevzame svet, v katerem živijo drugi (Berger in Luckman 1966/1988, 121–22). Morda gre tukaj za precej očitno stvar, ki je ne moremo prenesti na vsesplošno sprejemanje odgovornosti posameznika, vendar vseeno nakaže, da je opomenjanje in dožemanje okolja odvisno od družbenih struktur, kar se kaže tudi v težavah posameznikov, ki so odrasli in svojo primarno socializacijo doživeli (govorimo o slovenskem prostoru) v času pred sprejetjem neoliberalističnega ekonomskega nazora (in ekonomskega determinizma nasploh), da bi dejansko razumeli in sprejeli dogmo odgovornosti posameznika za vso njegovo situacijo. Takšno razumevanje vendarle ni samoumevno in mora že samo po sebi biti posledica širših družbeno-kulturnih kakor tudi zgodovinskih ozadij, prisotnih v ključnih trenutkih posameznikove internalizacije realnosti, ki ga obdaja. Omenimo še manj samoumevno determinanto posameznikovega udejstvovanja v družbi – njegovo identiteto. Posameznikova identiteta (ki kasneje sama vpliva na njegovo delovanje) je med drugim tudi posledica družbenega delovanja posameznika, to je kontinuitete njegovih posamičnih dejanj, ki pa so odvisna tako od posameznikovih individualnih kakor tudi od družbeno-kulturnih ozadij (Ule 2000, 160–61).

Posameznikovo ravnanje kot takšno ne more nikoli biti odvisno zgolj od njega samega in je torej vpeto v širši družbeno-kulturni kontekst, iz katerega ga ne gre izolirati. Posledično je tudi posameznikova odgovornost vpeta v širša družbena ozadja. Za ponazoritev lahko uporabimo šolski sistem. Če se omejimo na slovenski družbeni prostor, se je izkazalo,

da šola kot institucija in šolski sistem kot celota v praksi reproducirata ustaljena družbena razmerja in strukture. Mednarodne raziskave so pokazale, da so interne ocene v šolah izrazito subjektivne in so v zelo veliki meri odvisne od otrokovega družbenoekonomskega ozadja. Statistični podatki tako kažejo, da so otroci visoko izobraženih staršev bistveno uspešnejši pri internem ocenjevanju (RTVSLO 2016, 30. maj). Slednje je nemara povezano tako z uporabo jezikovnega koda (otroci nižjih slojev uporabljajo praviloma restriktivni kod, otroci srednjih in višjih slojev pa elaborirani kod), kar ima pri šolskem ocenjevanju izrazit vpliv, kakor tudi z večjo angažiranostjo višje izobraženih staršev v izobraževalnem procesu. Ocene posledično močno vplivajo na otrokovo identiteto in nadaljnje izobraževanje ter kot takšne močno determinirajo posameznikovo pozicijo znotraj družbe.

Iz tega sledi, da vzgojno-izobraževalne ustanove (re)producirajo družbeno razslojenost in kot družbene institucije določajo posameznika in ne obratno. Omeniti velja tudi siceršnji paradoks moderne permissivne šole. Ta je po eni strani zavezana upoštevanju individualnih potreb, po drugi strani pa zavzema zmeraj več funkcij, ki so zgodovinsko spadale v domeno družinskega okolja, s čimer širi nadzor nad posameznikom. Prav tako ravno ta permissivnost proizvaja posameznika, ki ni nikoli zares odrasel in ne more samostojno funkcionirati brez pomoči terapevtskih znanj in institucij družbe (Salecl 1991, 112–13). Razvidno je torej, da ravno že ustaljene družbene prakse in strukture v precejšnji meri določajo posameznikov življenjski potek, in sicer kljub poudarjanju individualizacije, značilne za neoliberalne družbe. V bistvu družbene institucije že v relativno zgodnji socializaciji navajajo posameznika na odvisnost od družbe in onemogočajo njegovo kasnejšo učinkovito angažiranost (to je v ostrem nasprotju z discipliniranim, vztrajnim posameznikom stare buržoazije, ki ga omenja tudi Weber).

Tukaj je primerno mesto, da se navežemo na Althusserja in na njegovo pojmovanje ideoloških aparatov države, h katerim spada tudi institucija šole. S tega vidika torej ne preseneča, da šolski sistem reproducira obstoječe družbene strukture in da pomaga pri ustvarjanju, nujni angažiranosti navkljub, pasivnega posameznika, ki se je tem strukturam nezmožen uspešno upreti. Tukaj bi lahko že zavrgli mit zase odgovornega posameznika kot tipičnega predstavnika neoliberalne družbe. Pa vendar se poraja še vprašanje, od kod izvira ta vseskozi in z vseh smeri ponavljana mantra o izključno lastni odgovornosti za svoj materialni položaj. Zanimiv odgovor ponovno ponudi Althusserjeva razlaga ideologije kot predstave imaginarnega razmerja med posameznikom in njegovim dejanskim položajem. Ljudje si v ideologiji ne predstavljajo svojih realnih eksistenčnih razmer, temveč svoje razmerje do teh razmer (Althusser 2000, 89–90). Če se torej navežemo, poudarek na individualizaciji znotraj neoliberalistične ideologije ni tako zelo prisoten, ker bi opisoval ali reflektiral dejansko stanje, temveč ker predstavlja razmerje med posameznikom in njegovimi dejanskimi razmerami. Povedano drugače, neoliberalistična ideologija nakaže, kako si ljudje predstavljajo svoje imaginarno razmerje do raznih struktur in procesov, ki determinirajo njihovo delovanje, to pa je individualizirano. Posameznik je dejansko prepuščen samemu sebi, a je njegovo navidezno avtonomno delovanje podvrženo družbeno-kulturnim procesom, ki v resnici določajo to, kar se dojema kot produkt tega delovanja.

Literatura

Althusser, Louis. 2000. *L. Althusser, Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba / *cf.

Berger, Peter in Thomas Luckmann. 1966/1988. *Družbena konstrukcija realnosti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Causa, Orsetta in Johansson, Asa. 2010. Intergenerational Social Mobility in OECD Countries. *OECD Journal of Economic Sciences*. Dostopno preko: <https://www.oecd.org/eco/growth/49849281.pdf> (19. junij 2016).

Chomsky, Noam. 2005. *Profit pred ljudmi*. Ljubljana: Založba Sanje.

Salecl, Renata. 1991. *Disciplina kot pogoj svobode*. Ljubljana: Krt.

Stanković, Peter. 1999. Praksa, habitus in polje. *Teorija in praksa* 36 (2): 230–242.

Ule, Mirjana Nastran. 2000. *Sodobne identitete - V vrtincu diskurzov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Vidic, Jana. *Povej mi, kdo so tvoji starši, in povem ti, kje se boš šolal*. Dostopno prek: <http://val202.rtvsl.si/2016/05/botrstvo-41/> (19. junij 2016).

Individualizacija odgovornosti

Tinca Lukan

Individualizacija je zgodovinsko protisloven proces. Opredelimo jo kot spremembo oblik razmerij med individuumom in družbo. Za predmoderno obdobje je veljalo, da je bil vladar viden in vseprisoten, posameznik pa skrit in vpet v vnaprej dane norme in močno povezan s skupnostjo. Z modernizacijo, katere neločljiv element je individualizacija, se vladar skrije, na piedestal pa stopi posameznik s svojimi ravnanji. Pride do novega, vladnostnega tipa oblasti, ki temelji na notranjosti vednosti. Drugače rečeno, stvarjem se ne vlada več od zunaj, kot je to počel suvereni vladar, ki o vladanem ljudstvu ni vedel ničesar, vlada se od znotraj (Foucault 2015, 66–67). Proces individualizacije se razvija na več nivojih: individuum se osvobodi zgodovinsko vnaprej danih norm in vezi s skupnostjo, reši se rodovnih, razrednih, stanovskih in nacionalnih tradicij. Prva posledica je izguba tradicionalne varnosti, druga je nova oblika vključevanja v družbo.

Pojavijo se nove oblike življenja, ki so po eni plati osvobajajoče, saj so presegle prejšnje nevarnosti in tveganja ter povečale življenjske možnosti za smeri, v katere lahko posameznik deluje. Vendar individualizacija še ne pomeni emancipacije, ker se pojavijo nove odgovornosti, nova tveganja in nevarnosti v drugačni, bolj prefinjeni obliki. Gre zgolj za spremembo življenjskih položajev in biografskih vzorcev. Pojavi se svet abstraktne pravice in ponudbe, na voljo imamo enormno število izbir, nimamo pa odgovora, katera izbira je prava oziroma najboljša (Ule 2000). Individualizirana družba nas uči, da je vse v naših rokah. Na osebnih ravneh se premise skrajno individualizirane družbe kažejo na življenjskem poteku. Okoliščine, ki so še v prvi polovici 20. stoletja klicale po kolektivnem

političnem delovanju, se danes prikazujejo kot nesrečne zgodbe posameznika, ki jih je zmožen in odgovoren rešiti le sam.

Proces individualizacije ni pojav 20. stoletja, je pa v obdobju 70. let prejšnjega stoletja dobil dodaten zagon z implementacijo **neoliberalne** ekonomske paradigme, katere posledice se manifestirajo povsod, še posebej v samih življenjskih vzorcih ljudi. Neoliberalna ekonomska paradigma vse človeško delovanje spravi v domeno trga, poleg tega pa promovira in vzame za svoje zahteve študentskih protestov leta 1968, ki so zahtevali svobodo posameznika in človeško dostojanstvo (Harvey 2012, 8).

Neoliberalizem želi vladati družbi. Osrednje zanimanje postane družbena politika, vladanje se preseli v družbeno okolje, njegova naloga pa je, da poskrbi, da je trg mogoč; s tem igra osrednjo vlogo splošnega uravnavanja družbe. S trgom se vladanje vzpostavi, ker pa je konstrukt in nikakršna naravna danost v družbi, zahteva nenehno ustvarjanje. Na tej točki preidemo na polje konkurence. Ker osnova družbe preneha biti blagovna menjava, ki jo nadomestijo mehanizmi konkurence, se spremeni sama družba. Posledično se pojavi novi *homo economicus*, ki ni več človek menjave in potrošnik, ampak se vzpostavlja kot človek podjetja in proizvodnje (Foucault 2015).

Sistemi predneoliberalnega vladanja se od neoliberalnega razlikujejo na točki vladnega poseganja. Novi tip vladanja ne posega v učinke trga, ne popravlja uničujočih učinkov, ki jih ima trg na družbo. Ta točka poseganja, ki se razlikuje od prejšnjih sistemov vladanja, državi omogoča uresničitev cilja, ki je nastanek tržnega uravnavanja celotne družbe. Osrednjo vlogo pri tem igrajo mehanizmi konkurence (Foucault 2015, 136–138). Posledično se odvisnost od trga pojavi v vseh dimenzijah življenja. Individualizirani položaji postanejo odvisni od trga, razredne razlike in družinske povezave so že veliko pred neoliberalnim vladanjem stopile v ozadje, posameznik se izloči iz tradicionalnih in preskrbovalnih

navezav, vendar se to zamenja za prisile trga (dela). Posledično individuum postane odvisen od izobrazbe in potrošnje. Pojavijo se prisile, da lastno življenje oblikujemo sami, tudi na področjih, kjer nimamo nikakršnega vpliva, ampak gre preprosto za produkt razmer. Institucionalni položaji, ki posameznika determinirajo, niso več dojeti kot dogodki in razmere, ampak zgolj kot posledica odločitev, ki jih je sprejel sam (Beck 2001). V teh družbenih okoliščinah vznikne novi subjekt, imenovan **homo economicus**, ki je podjetnik samega sebe. Hkrati je subjekt in objekt investicije in dohodka, je sam sebi lasten kapital, lasten proizvod in samemu sebi vir dohodka. Je subjekt podjetja in proizvodnje (samega sebe). Je produkt neoliberalnega vladanja, ki si vlada sam, to vladanje pa temelji na odnosu do samega sebe. Njegova plača je povračilo za določen kapital, ki ga poseduje: imenuje se človeški kapital. Da izoblikujemo človeški kapital, ki bo prinašal dohodek, moramo upoštevati imperativne vlaganja vase, v svoje zdravje, v izobraževanje, v naše zmožnosti mobilnosti. Vse to pomeni investicijo. Migracija, ki jo posameznik izvrši, je investicija, migrant pa postane vlagatelj in posledično podjetnik samega sebe (Foucault 2015, 245–247).

Če je bil neuspeh v preteklosti dojet kot božja volja ali višja sila oziroma nekaj, na kar ne moremo vplivati, je danes s pomenom človeškega kapitala poraz razumljen zgolj kot osebni poraz. Biografija ljudi se osvobodi iz vnaprej danih pogojev, postane odprta in odvisna od odločitev posameznika. Za delovanje ljudi vezanost na družbene razrede stopi v ozadje, pojavi se individualizirana eksistenčna oblika, ki ljudi sili v to, da same sebe zaradi lastnega materialnega preživetja naredijo za središče svojih lastnih življenjskih načrtov in načina življenja (Beck 2001). Posameznik postane sam svoj akter posredovanega zagotavljanja eksistence in temu ustreznega načrtovanja organizacije biografije. Biografijo sestavimo sami in moramo jo sestaviti sami, kar nas navdaja z

občutki neizmerne odgovornosti. Pojavijo se nove forme pripisovanja krivde ob neuspehih (Salecl 2011, 48). Zunanje vzroke preoblikujemo v lastno krivdo, sistemski problemi so dojeti kot osebni poraz. Vse z utemeljitvijo, da se nismo dovolj potrudili, nismo vložili dovolj energije v nekaj, kar je za naše družbeno delovanje nujno potrebno. Družbene težave se sprevržejo v osebno nezadostnost, občutek krivde in strahove. Imperativ je posedovati nekaj; tisti, ki nima, ki ne poseduje, pa si je kriv sam, kar pomeni, da razloge za njegovo neuspešnost, za njegovo revščino kaže iskati v njem samem. Izguba zaposlitve postane osebna smola, neuspeh v šoli se razume samo kot pomanjkanje sposobnosti in dela, brezposelni so si sami krivi, kaj se pa niso sposobni preseliti v tujino, kjer službe so. Če diplomant družboslovja ne dobi zaposlitve, si je kriv sam, ker se je vpisal na študij neuporabnih znanosti. Če posameznik zbolí, si je kriv zgolj sam, ker ni dovolj investiral v svoje zdravje. Pri tem gre za ideologijo zdravizma, ki pravi, da smo posamezniki izključno sami odgovorni za svoje zdravje; bolezen postane posameznikov greh, kriv je, ker je ni preprečil (Kamin 2006). Vse zgoraj naštetó je morda v nekaterih primerih resnično vsaj do neke mere, zagotovo pa razlogov ne gre iskati samo v posamezniku, s tem pa zanemariti strukturne razloge. Družbene krivice se kažejo kot individualne in niso več zaznane v svoji družbenosti. V družbi je vseprisotna miselnost o individualnih dosežkih, ki legitimirajo družbene neenakosti (Beck 2001). To dobro ponazori glorificiranje (ekonomskih) dosežkov posameznikov in kreiranje podjetniških superzvezdnikov, ki nam sporočajo, da lahko vsakdo doseže vse, hkrati pa zanemarijo dejstvo, da je večina uspešnežev odraščala v družinah, ki posedujejo veliko vseh vrst kapitala. Vladajoča ideologija proizvaja zmagovalce in poražence, vsak posameznik pa naj bi bil za svoje stanje odgovoren sam, pri čemer se zanemarija strukturne dejavnike, ki jasno kažejo, da nimamo vsi enakih možnosti, kaj šele izhodišč.

Literatura

Beck, Ulrich. 2001. *Družba tveganja: na poti v neko drugo moderno*. Ljubljana: Založba Krtina.

Foucault, Michel. 2015. *Rojstvo Biopolitike*. Ljubljana: Založba Krtina.

Harvey, David. 2012. *Kratka zgodovina neoliberalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Kamin, Tanja. 2006. *Zdravje na barikadah: Dileme promocije zdravja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Salecl, Renata. 2011. *Izbira*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Ule, Mirjana. 2000. *Sodobne identitete – V vrtincu diskurzov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Novi v mestu: Ljubljana in (multikulturni) urbani *self*

Maša Arko

»Ljubljana ni zelo multikulturna ... Integracija je težka,« ugotavlja Widad Tamimi, mlada italijanska pisateljica palestinsko-judovskega rodu, ki z družino že pet let živi v Ljubljani (Tamimi v Senica 2016). Tudi etiopski pisatelj, pesnik in novinar Girma T. Fantye, pregnan iz svojega izvornega okolja, zdaj v zavetju slovenske prestolnice kot varovanec ICORN-ove mreže zatočišč za preganjane pisatelje podobno doživlja (ne)odprtost našega glavnega mesta: »Prav zato mi je Ljubljana ljuba, ima svoje posebne svetovljanske značilnosti. Je zelo mirno mesto z veliko krasnimi hišami in zgradbami, ki jih doživljam povsem nevsiljivo. In je tudi zelo varno mesto, skozi katero se lahko sprehodiš kadarkoli, v kateremkoli času dneva. Čeprav prebivam tukaj že leto in pol, pa se še vedno počutim kot gost. Mislim, da se tako verjetno počutijo vsi izgnanci. Kakorkoli, nekega dne bo treba oditi« (Fantye v Šmid 2015).

Kako mesto – kulturnospecifična prostorsko-časovna enota – komunicira z lastnim uporabnikom, ki poseduje določene kulturne iztočnice? Kako uporabnik (odjemalec) znotraj te entitete zaznava prostorske značilnosti, ko vandra po ulicah, ko se nasmeji mimoidoščemu – Ljubljančanu, ki je nemara ravno namenjen po nakupih na sobotno ljubljansko tržnico? Kako *potrošnik* mesta percipira njegove arhitekturne značilnosti, recimo Fabianijevo secesijsko fasado? Kakšen učinek ima nanj truma japonskih turistov, ki na Tromostovju pozira s palicami za *selfije*? Kako doživlja urbani diskurz Ljubljane? Kako si lahko posameznik izbori svoj prostor v specifičnem mestu, kraju, metropolisu, megalopolisu? Je lažje biti 'gost' v *uradno* multikulturnem Londonu kot v mali (ne bistveno multikulturni) provincialni Ljubljani? Ali 'novi' uporabniki mesta – bodisi novi

prebivalci bodisi novi (ponavljajoči se) kratkotrajni obiskovalci (recimo dnevni delovni migranti) – občutijo multikulturnost v mestnem narativu, na kakšen način in kaj so *multikulture* znotraj mesta? Kaj pomeni heterogenost mesta v relaciji z multikulturnostjo? Je *privzemati* ruralno znotraj urbanega kulturni pluralizem? Je za srednješolca iz Moravč Ljubljana lahko primerljivo *tuja* in *nova* kot za migranta iz Sirije? Kako se znotraj konzumacije mesta formulira lastna (urbana) identiteta posameznika? In ali je percipiranje malega mesta, kot je Ljubljana, sploh nujno konzumacija urbanega? Kakšni so lahko ukrepi in apropiacije posameznika v prostoru ter kje so omejitve njegovih prostorskih praks? Ali je ob *nemultikulturnosti* nujna akulturacija prišleka oziroma kaj so njene alternative? In nenazadnje, kako sploh razmišljati o prostorskospecifičnih gradnikih posameznikovega urbanega sebstva?

Na vsa zastavljena vprašanja sicer ne bomo uspeli odgovoriti, so pa smiselni okvir za (nadaljnje) preiščevanje o individualnih učinkih prostorov in krajev, pretakanju vplivov mesta na posameznika in obratno, o urbanih procesih ter prizoriščih, o stičiščih mnogoterih kulturnih predispozicij in (*prostorski tvornosti*) posameznikove identitete znotraj teh abstraktnih družbenih tvorbo.

Produkcija prostora – urbani diskurz

Razprava o produkciji prostora, simbolni sporočilnosti v procesu *prostorske konzumacije* s strani uporabnika in hkratnemu učinkovanju uporabnika nazaj na *produkcijo* prostora se ne prične z migranti, sploh pa ne šele z letošnjimi perečimi migrantskimi tokovi, ki so se dotaknili tudi naših nacionalnih meja in v našo prestolnico prinesli 'nove' obraze različnih etničnih, religijskih in kulturnih pripadnosti. Obravnavanje družbene dimenzije prostora je staro toliko, kolikor je star 'prostor'. Prostor, nosilec kompleksne akumulacije družbenega koda, se producira na osnovi »človeških nagnjenj, namenov, jezika« skozi (prostorski)

diskurz oziroma kodifikacijo in rekodifikacijo *prostorsкости* ter je rezultat »interakcije subjekta in prostora oziroma njegovega okolja,« v svoji detajlni analizi o produkciji prostora ugotavlja Lefebvre (2007, 16–17). Prostor ni avtonomna produkcija narave, temveč je družbeni konstrukt, soustvarjen s strani različnih razredov, države, institucij, urbanih planerjev. A hkrati ponuja prostor tudi priložnost upora proti hegemonijam elit, priložnost (ponovnega) pollaščenja prostora s strani nižjih razredov, zavzemanje ulic, dopušča intervencije in strategije (oziroma po de Certeauju – taktike), ki naj bi vzniknile od spodaj navzgor. »Institucije kreirajo mesto, posameznik pa ima možnost ubrati bližnjico (angl. *cut across*) skozi to normativno shemo (angl. *norm map*)« (Certeau 1988, 217–19).

Prostor je torej živ *organizem* in hkrati stičišče mnogoterih družbenih nazorov; gre za neke vrste razgiban medkulturni dialog prostora in družbenih skupin. Prostor je sam po sebi torej večkulturn, pluralen, njegovo družbeno tkivo je fluidno, spreminjajoče se; potemtakem je ves čas v nastajanju in izginjanju. Morda lahko navsezadnje govorimo o *multikulturalnosti* prostora/mesta *per se*. Fluidnost prostorskih značilnosti mesta je čedalje bolj izrazita – sploh v luči globalizacijskih učinkov in razpredanja moči multikorporacij vsepovsod po mestnem tkivu, še posebej od 70. let prejšnjega stoletja naprej. Kot ugotavlja Castells (1986, 13–17), celo sama *teritorialnost* mesta¹ izgublja na pomenu. Kot pravi, gre za proces »abstrakcije mesta,« za razkroj historičnega pomena in izginjanje kulturnih korenin prostora; dobesedno smo priča transformaciji »prostora krajev« v »prostor tokov.«² Ker je avtoriteta korporacij brezprostorska (angl. *placeless*), abstraktna in *ahistorična* ter je ni moč obvladovati, se posamezniki ob teh procesih obračajo na identifikacijo znotraj manjših entitet – znotraj svojih mestnih četrti (Castells 1986, 18) – in v

teh okvirih pogledujejo za svojimi kulturnimi identifikatorji. Gre torej za celostno preobrazbo kulturne *valuacije* mesta; hkrati na dolgi rok pogoji za obstoj mesta nasploh izginjajo. Podobno opažata (znani slovenski urbani sociolog) Zdravko Mlinar in Janez Štebe (2004, 14): »do sedaj se je o nacionalnih, regionalnih in lokalnih identitetah razpravljalo preveč statično, kot da gre za nekakšne (vnaprejšnje) danosti, enkrat za zmeraj.« Prostorska identifikacija prebivalcev se v resnici zrcali v toku odpiranja družbenih procesov v svet, ki »temelji na tehnoloških in političnih spremembah in se kaže v mobilnosti oziroma tokovih ljudi, dobrin, kapitala in informacij. Ti prehajajo do zdaj utrjene okvire teritorialne organizacije družbe v lokalnem, regionalnem, nacionalnem in nadnacionalnem merilu« (ibid., 11). (Krajevni) učinki globalizacije so torej ambivalentni – *deteritorializacija*, torej odpravljanje »teritorialnih identitet«, hkrati pa pod določenimi pogoji globalni družbeni tokovi odpirajo možnost za »še večje uveljavljanje« prostorskospecifičnih identifikacij, lokalnih narativov ipd.

(Moderne) kolektivne kulturne in urbane identitete

Kaj se torej zgodi, ko trčita *identiteta prostora* in *identiteta posameznika v prostoru*, dve heterogeni družbeni entiteti? Kako nastopi posameznik s svojim predispozicijskim kulturnim kodom znotraj takšne fluidne družbeno-kulturno-politične tvorbe? Posameznikova identiteta se zlije s prostorsko identiteto oziroma s kolektivnimi identitetami v prostoru (ter obratno), največkrat skozi družbena omrežja, na plečih prostorske organizacije, v okviru delovanja in praks vsakdanjega življenja – kje in kako se odvija posameznikov delovni čas, kako se v prostor umešča njegova *rezidentialnost* (domovanje) ter kje v zasebnem in javnem prostoru se

¹ Z *mestom* Castells v tem primeru misli bolj *tipična* (večja) urbana središča – velemesta Zahodne Evrope in Severne Amerike. Z njegovo teorijo tako lahko le deloma interpretiramo

mesto, kot je Ljubljana, ki se je procesu intenzivne urbanizacije, ki je sledila fazi industrializacije, v veliki meri izognila.

² »Space of localities to space of flows.«

uveljavlja v svojih prostočasnih aktivnostih? Kako ti družbeno-kulturni vzorci prostora postanejo gradniki posameznikove identitete in obratno, kako obstoječa, razvijajoča se identiteta *individuuma* učinkuje nazaj na produkcijo prostora? In kako znotraj te dihotomije nastopa heterogenost oziroma multikulturna narava prostora?

Identifikacija posameznika znotraj družbeno-kulturnega konteksta poteka skozi *samoumeščanje* sebe v nekem redu. V razmerju med človekom in družbenim kontekstom se vzpostavlja »*enotnost in sočasnost socialnih konstrukcij*. Pravimo, da so ta videnja sestavina *intersubjektivnosti*, za več oseb enako relevantne primarne socialne stvarnosti« (Ule 2009, 460). Na osnovi lastne biografske *mnogoterosti* posameznik interpretira doživljanja v okolju ter konstruira bolj ali manj povezano celoto predstav in »občutkov o sebi, o svojih tipičnih socialnih naravnostih in strategijah.« Sebstvo (*self*) oziroma identiteta posameznika je torej »družbeno posredovana psihološka struktura posamezne osebe« (ibid., 465). Bauman glede modernih identitet (v luči nadnacionalnih družbenih sil, o katerih razpravlja tudi Castells) izpostavlja ravno to – kako tipično nedovršene so in kako so odvisne od aktivne formulacije, za kar sta potrebni emancipacija in samoodločnost posameznika. Posledično je posameznik (znotraj skupin in znotraj lastnega družbenega *miljéja*) izrazito individualiziran. Gre tako rekoč za preigravanje tokov globalizacije in individuacije (Bauman 2001, 144). Se pravi, identitete posameznika znotraj *zeitgeista tekoče* moderne niso več *togo* vpete (angl. *embedded*) v neke strukture, prostore. V posameznikovem razvoju potekajo namreč kot neskončen, nedokončan 'živiljenjski projekt'. Individuum je celo zaradi te *brezprostorski* in historičnih diskontinuitet posledično večkrat (in ne samo v adolescenci) v krizi identitete in s tem soočen z negotovostjo, kronično anksioznostjo (ibid., 146–8). Pa vendarle, ugotavlja Bauman, kakor so gradniki identitet fluidno globalni, so naša dejanja še

vedno lokalna. Prostorski gradniki identifikacije torej niso (še) zanemarljivi.

Če torej soočimo tezi Castellsa in Baumana, lahko sklenemo, da so *prostorske identitete* kot tudi *identitete posameznika v prostoru* od 70. let prejšnjega stoletja dobile nove, fluidne razsežnosti in tako *tekoče* trkajo med seboj, se prelivajo in determinirajo eskalacijo medsebojne pretočnosti. Oba se strinjata pri vprašanju, ali prostorske značilnosti posameznikovo identiteto še vedno uokvirjajo ali pa je njegova identiteta popolnoma neodvisna od nekih *fizičnih* kulturnih dejavnikov: tendence kažejo na to, da bo pri razpravljanju o konstituciji posameznikove identitete prostorska razsežnost vendarle še vedno ključnega pomena.

Tudi Hočevar (2000, 15) opozarja, da razprava o preobrazbi sodobnih mest ob procesu »dramatičnega razširjanja prostorsko-časovne dostopnosti v svetovnem-globalnem merilu zahteva temeljito spremembo prevladujočega teritorialnega pojasnjevanja družbeno-prostorske organizacije sodobnih mest« ter ugotavlja podobno kot prejšnja avtorja – obstajata namreč »nasprotujoči si prepričanja o dolgoročnih procesih urbane preobrazbe« (ibid., 17). Na eni strani gre za tezo o tem, da urbani procesi niso *endogeni*, temveč del širših globalnih družbeno-ekonomsko-političnih procesov. To hkrati pomeni »slabitev *partikularnosti* urbanega – homogenizacijo prostorskih *enot*«, »deteritorializacijo« in »izginjanje družbene potrebe po mestih« (ibid., 16). Drugi argument pa je, da so ravno zaradi nadnacionalnih družbenih vzgibov mesta še bolj medsebojno razločljiva in notranje raznovrstna (heterogena), torej jih ti procesi bogatijo in ne slabijo. Tako ni nujno, da izginjajo njihova avtonomija in sami pogoji obstoja. Kar se tiče uporabnikov prostora – urbanih prebivalcev in obiskovalcev ter njihovih identifikacij – pa Hočevar (2000, 19) pojasnjuje (podobno Baumanovemu argumentu), da je opaziti izrazito transformacijo urbanih identitet: »mesto ('mestnost') se s svojimi specifičnimi

lastnostmi v razmerah naraščajoče univerzalizacije dostopnosti iz nujne potrebe in vnaprejšnje danosti preoblikuje v reflektivno življenjskostiško izbiro posameznikov, skupin oziroma organizacij.« Na ravni posameznika je v mestu torej prisotna specifična oblika individualizacije – izrazita samorealizacija v smislu izbire prostora bivanja, dela, prostočasnih aktivnosti, konzumacije kulture ipd.

V širšem prostorsko-časovnem kontekstu družbenega razvoja in razvoja posameznikovih identitet, kot opozarja Ule, (2009, 474–5), *individuacija* (oz. *individualizacija*) le ni nekaj popolnoma novega oziroma ni specifična identitet posameznika, ki bi odlikovala le moderno ali celo pozno moderno. Opaziti je namreč nekakšno »periodično pojavljanje povečanega zanimanja ljudi za samonadzor in za nadzor obnašanja drugih« (ibid.), med drugim tudi v starem Rimu, pri prvih kristjanih in na začetku moderne (16–17. stoletje). Torej se je treba previdno sklicevati na napovedovanje prihodnosti *zmage* individualiziranosti (in s tem *brezprostorski*) znotraj *dihotomije* 'tradicionalnih' praks identitet, ki človeka interpretirajo v smislu skupnosti, rodbine, pripadnosti, ter na drugi strani 'modernih' praks, ki naj bi človeka opredeljevale le v smislu individualnosti in avtonomije. Kot kaže, so vse nam poznane družbene oblike poznale »določene metode za identifikacijo subjektov glede na norme določene skupnosti (rasa, populacija, rod, razred, delovna skupnost)«, ki jih lahko označimo tudi kot 'prostorske kulturne identifikatorje', a so bile hkrati vedno prisotne tudi metode diferenciacije, ki so ljudi individualizirale (ibid.). Lahko torej predvidevamo, da 'prostorsko-kulturni' gradniki identitet ne bodo kar izpuhteli, najverjetneje pa se bodo transformirali v svojem značaju in razsežnostih.

Evropski, slovenski in ljubljanski kulturni narativi – potenciali multikulturalnosti

Kako se na določenem ozemlju (re)konstruirajo in prepletajo širše kolektivne kulturne identitete, lahko motrimo skozi zgodovino konstitucije (fluidne) *evropske identitete*. Kdo so Evropejci v Evropi in kako so se na kulturnih presečiščih državnih, nacionalnih in etničnih kulturno-družbenih partikularnosti, celo nacionalnih stereotipov, razvile kolektivne kulturne determinante *evropskosti*? Debeljak (2004, 2) se zatre v potankosti teh večsmernih procesov 'dolgega trajanja', mentalnih prizorišč in kolektivnih metanarativov, ki slonijo na specifičnem heterogenem kulturnem referenčnem okviru ter ugotavlja, da »kultura, s svojimi srčnimi navadami in simboličnim vedenjem, s svojo vizualno reprezentacijo ter jezikovnimi *idiosinkratičnostmi*, domala predstavlja poslednjo sfero človekove aktivnosti, ki je sposobna ohraniti določene značilnosti kolektivnega življenja«. Ugotavlja, da obstajata dve vrsti kolektivnih narativov – zgodba zgodovine in vizija umetnosti (ibid., 8), katere ključno vrednost družbenega povezovanja je prepoznal že Aristotel. Če povzamemo, so kulturni identifikatorji ključni pri izgradnji neke nacionalne oziroma nadnacionalne kolektivne identitete.

Za konstitucijo *slovenske identitete* je, kot pravi Debeljak (2004, 9), še posebej izrazito navzoča ključna vloga kulturne identitete. Preigravanje interpretacij kolektivnih dilem predvsem v kontekstu dolgotrajnega bivanja *pod* avtoriteto nasprotnika in posledično značilne konstante sporočilnosti »pravice do izhoda« (ibid.) se zrcali skozi najrazličnejše nacionalne mitološke ekspresije – literaturo, likovno umetnost, glasbo ipd. Konstitucija naroda in državnosti je za slovenske kolektivne imaginacije torej značilno zasidrana v kulturnih strukturah in jeziku ter ne recimo v ekonomskih vizijah in vojskovanju (kot na primer v kakšnih drugih evropskih državah).

Kot pritrjujeta tudi avtorja Čopič in Tomc (Čopič in drugi 1997, 255) v svojem

sistematskem pregledu zgodovinskega razvoja kulturne krajine in kulturne politike na Slovenskem, je »obstoj naroda v tem pogledu vsakodnevni plebiscit pripadnikov naroda« in hkrati tako za Slovence na presečišču zgodovinskih predpogojev »želja po ohranjanju specifičnega kulturnega delovanja kot celovitega izraza življenja nacionalne skupnosti za zdaj nedvomna in nesporna.« Če posplošimo, gre za »tisočletno nadomeščanje državatvornosti s kulturo,« za kar se je uveljavil izraz 'kulturni sindrom'. Aktualno in zgodovinsko motrenje sovpadanja poteka tranzicijskega razvoja države, osamosvajanja in hkratnega vpenjanja v nadnacionalne entitete, evropsko integracijo, z zgodovinsko značilnostjo ekonomske in politične perifernosti ter dodatno izpostavljenostjo multikulturnim vplivom nam razkriva, da je v razvoju kolektivnih identitet morda zaznati »erozijo etnične identitete« (ibid., 28), hkrati pa krepitev ključne vloge kulturne identitete, kulture kot substituta nacionalnega razvoja. Slovenija je na križpotju najpomembnejših evropskih kulturnih smeri našla svoj lastni kulturni profil in vzpostavila stabilno kulturno infrastrukturo. Tipična značilnost osrčja kulturne identitete je v luči dolgoletne *podjarmljenosti* »nenehen boj med strahom pred izolacijo in strahom pred tujo prevlado« (ibid., 287). Lahko torej sklepamo, da kulturne identitete Slovencev niso tako prožne za vpijanje novih tokov, ki bi izvirali iz drugih kulturnih imaginarijev. Slovenska identiteta torej ni najbolj odprta za multikulturnost? Zunanji *ocenjevalci*³ opozarjajo, da naj se v luči mednarodnih implikacij slovenska kultura odpre »novemu evropskemu izzivu« in da »kulturna identiteta ni stabilna vrednota. Kot normativ in ne opisni izraz, stabilna in nespremenljiva kulturna identiteta ne obstaja in ne sme obstajati ... Osamitev Slovenije do mednarodnih tokov ne zagotavlja, da bo dobila svojo kulturno identiteto. Prej nasprotno«

(ibid., 374). A kot opažajo, so za naš prostor značilni neke vrste defenzivna drža do lastne kulture in kulturnih identitet, nepluralnost kulturnih akterjev ter občutek neprožnosti v kulturni krajini.

Vzporedno je v naši državi in mestih zaznati tudi zelo nizko stopnjo kulturne heterogenosti (ne sicer v smislu umetniške produkcije) – Slovenija je narodnostno dokaj homogena država z zelo nizko stopnjo urbanizacije prebivalstva (Čopič in drugi 1997, 24). Hkrati tudi ti (manj intenzivni) »socialnoprostorski procesi urbanizacije samoumevno še ne povzročajo tudi kulturnih procesov urbaniziranja oziroma 'pomestenja',« ugotavljata Uršič in Hočevar (2007, 8). Razglabljanje o *heterogenosti* in na splošno o karakteristikah ljubljanskih urbanih identitet znotraj presečišča Wirthove klasifikacije *urbanega*, ki deluje v treh predpogojih: *heterogenost*, *zgoščenost* in *številčnost* prebivalstva (Wirth 1938), ter na premici dihotomije mestno – podeželsko, ki po Williamsu (1973) ponazarja dva različna družbeno-kulturna sistema, pokaže, da podeželje vse bolj pridobiva lastnosti urbanosti in obratno, mesto postaja protiurbano. »Izginjajo torej ostre meje med mestom in podeželjem« (Uršič in Hočevar 2007, 13). Z zgodovinskega vidika sta industrializacija in urbanizacija Ljubljane v primerjavi z evropskimi mesti nastopili z zamudo, mesto pa se je razširilo na mnoge bližje vasi (Šiška) – *ponotranjilo* ruralnost. V Sloveniji ne beležimo izrazitega pomestenja, ampak prej suburbani presežek – številčno izseljevanje iz mestnih središč na suburbana območja. »Skupni imenovalec vrste javnomnenjskih raziskav« slovenskih prostorskih vrednot je, da je večja priljubljenost bivanja v manj gosto naseljenih območjih. Le 3,2 % ljudi bi živel v mestnem središču večjega mesta z nad 50.000 prebivalci« (ibid., 71–73), beleži pa se tudi zelo

³ Znotraj publikacije (Čopič in ostali 1997) je objavljeno uradno Poročilo evropske strokovne skupine v sklopu Sveta za kulturno sodelovanje (Svet Evrope, Strasbourg).

značilna nemobilnost – nepripravljenost na selitve iz svojega izvornega življenjskega okolja. Mestno središče Ljubljane glede na svoje značilnosti sicer »predstavlja največji možni približek urbanosti kot načina življenja v Sloveniji.« (ibid., 76). Preplet različnih kulturnih vzorcev (*multikulturalnosti*), odtisnjenih v ljubljansko mestno mrežo, lahko interpretiramo skozi kulturno-zgodovinsko analizo prostora in *geopolitično* genezo mesta. Kot že omenjeno, so nacionalne identitetne vzorce – in tako hkrati tudi mestne (urbane) identitete – namreč determinirali konstantni boji za avtonomijo slovenskega naroda in obstoj njegove kulture znotraj konstantnega pretoka nadnacionalnih kulturno-političnih avtoritet.

Ljubljana ima multikulturalnost že v svojem DNK-ju; tja se je vtisnila v procesu geneze mesta, kot ga v glavnem poznamo še danes. Obdobje razcveta na prehodu iz 19. v 20. stoletje je bilo eno najzanimivejših obdobjev v zgodovini evropskih mest in tudi Ljubljane. To je bil čas »velikih političnih in družbenih sprememb, emancipacijskih prizadevanj narodov in nacionalnih gibanj, hitre mestne rasti in razvoja meščanstva, kulturnega razcveta in novih idej v umetnosti.« (Mihelič in ostali 2016, 34). Ob popisu prebivalstva 1896 je Ljubljana štela komaj 26.879 prebivalcev. Do leta 1910 se je to število skoraj podvojilo. V prvi polovici 19. stoletja je bilo ljubljansko meščanstvo večinoma nemško in nemščina je bila uradni jezik mesta. Slovenščina se je začela uveljavljati šele v drugi polovici stoletja, odnosi med nemškim in slovenskim prebivalstvom so bili napeti in slovenska avtonomija se je v mestu krepila z ustanavljanjem lastnih kulturnih ustanov. Do velikega ljubljanskega potresa leta 1895 je bila Ljubljana tipično provincialno mesto znotraj avstro-ogrske monarhije, ki pa se je pod vplivom modernih arhitekturnih in urbanističnih slogov iz Dunaja ter *multikulturalnim* vplivom sosednjih mest

(Gradec, Celovec, Trst, Budimpešta ipd.) v razmahu 50 let razvilo spremenjeno podobo in se transformiralo v »politično, upravno in kulturno središče« (ibid., 12–13). Vplivni akterji tistega časa – recimo arhitekta Maks Fabiani in Jože Plečnik ter župan Ivan Hribar – so ključno oblikovali še dandanes značilno identiteto Ljubljane in dvignili raven kakovosti življenja Ljubljčanov. Ljubljana se je torej iz provincialnega *homogenega* kraja preobrazila v *heterogeno* mesto, po drugi svetovni vojni pa sicer skozi rigidno dirigirano prostorsko preobrazbo socialistične Jugoslavije in monumentalistično zasnovano arhitekturo, nizko stopnjo urbanizacije, pretirano vmešavanje politike ter nenazadnje pomanjkanje finančnih sredstev za urbani razvoj v svojem urbanem razvoju nekako stagnerala (Uršič in Hočevar 2007, 35–39). Od osamosvojitve smo pa, kot že rečeno, priča novim vzvodom kulturnih pretokov, mestnega vpenjanja v nadnacionalne in globalne strukture, evropsko integracijo, neoliberalne dikcije potrošništva, opazne so globalizacije prenekaterih globalnih trendov. Heterogenost in multikulturalnost mestu pridodajo še vedno aktualni procesi (pre)oblikovanja kolektivnih urbanih identitet priseljencev bivše Jugoslavije. Nenazadnje se v mestu soočamo tudi z novimi migrantskimi tokovi iz revnejših držav oziroma iz vojnih žarišč arabskega in afriškega območja.

'Novi' v prostoru in urbani self

»Si ti iz Ljubljane?« / »Mhm.« / »Torej Janez?« / »Janez, ja.« / »Dobro, saj to ni nič hudega,« poteka dialog v filmu *Čefurji raus!* (Vojnović 2013) med Markom Đorđićem, sinom priseljencev iz bivših jugoslovanskih republik v Sloveniji, in naključnim bosanskim gospodom, s katerim se z vlakom peljeta v Bosno. Marko je (srbski) Bosanec, živeč v Sloveniji, kjer ga Slovenci kličejo *čefur*, njemu lastni rojaki (poosebljeno v liku sopotnika na vlaku) pa ga slabšalno poimenujejo *Janez*⁴. Kdo je torej

⁴ *Janez* kot slabšalno poimenovanje Slovenca, nakazujoč na preprosto (morda celo *kmetavzarsko*) naravo naroda, s strani prebivalcev bivših republik Jugoslavije.

Marko? Ni ne Bosanec ne Slovenec, v nobenem prostoru ni več *dobrodošel*. Njegova identiteta ne naleti na pritrjevanje ne na eni ne na drugi strani, morda ker nosi v sebi grenke politične konotacije, zgodovinsko zagrenjenost razpada (utopične) države. Tako je posameznik (nemara zaradi sistemskih 'krivic') vsepovsod soočen z uporom, nesprejemanjem drugačnega, njegove *hibridne identitete*, ki je zrcalo nove multikulturne realnosti. Marka – posameznika – znotraj prostora, konkretnije v okvirih mesta Ljubljane, preveva klasična dilema urbane kulturne identifikacije sekundarne generacije migrantov, ki pa (če obrnemo Hočevarjevo tezo o moderni urbani identiteti) seveda (za razliko od večine drugih someščanov) ni njegova refleksivna izbira, ampak vnaprejšnja danost, nujnost – njega, predvsem pa njegovih staršev, ki so se bili primorani priseliti v Ljubljano. Priseljenci so bili (omejeno, skoraj *getoizirano*) umeščeni v (urbano) soseseško Fužine, kjer so si kot posamezniki in kot družbeno omrežje na novo, s pretrganjem vezi z lastnim krajem in družino konstituirali 'nove' lastne ter kolektivne kulturne identifikacije.

To je zelo nazoren primer prevpraševanja 'novega' (posameznika) in 'novih' (skupin) v mestu, ki na presečišču lastnih specifičnih kulturnih predispozicij in njemu/njim tujih prostorskih identitet po svoje (re)producirajo prostor, lastno soseseško – urbano prizoriščnost (Hočevar 2000) – ter s tem nenazadnje preoblikujejo tudi samo karakteristiko urbanosti, mesta kot celote (Ljubljane). Mladi so že tako ali tako 'novi' v mestu, kjer recimo skozi refleksije izvornih prostorskih in družinskih nazorov iščejo lastne identitete ter obenem reproducirajo mesto, ga *konzumirajo* po svoje. Tako si tudi v filmu *Čefurji raus!* glavni karakterji oblikujejo lastne prostorske prakse – recimo posedanje pred blokom, nagajanje na mestnih avtobusih, popivanje ter tudi vandalizem znotraj in izven lastne soseseške. Hkrati v vse te kodifikacije trči še vzgib zahodne evropske multikulturalnosti in amerikanizacije – ko Marko recimo sanja o

košarkarskem uspehu v ameriški košarkarski ligi NBA ipd.

Kot pojasni M. Lukšič-Hacin (1999), gre pri izseljencih za sekundarno socializacijo, v drastičnih primerih slabe integracije tudi za akulturacijo, kjer se etnična in kulturna identiteta posameznika ter kulturne iztočnice izvornega okolja brišejo, preoblikujejo, resocializirajo. Stopnja multikulturalnosti, kulturne pluralnosti in ohranjanja kulture izseljencev, s tem pa tudi preprečevanja prevelike *frustriranosti*, je odvisna predvsem od *multikulturnega* tolerančnega praga države gostiteljice. Slovenija in Ljubljana *multikulturalnost* torej nekako spoznavata na novo. Nena Močnik (2016, 215–18) ugotavlja, da se znotraj postjugoslovanskega konteksta slovensko (kot tudi hrvaško, bosansko, srbsko ipd.) vsakdanje življenje, prej umeščeno v posebne tvorbe koeksistence različnih jugoslovanskih kultur in načela »bratstva« (in *jedinstva*), izvija iz te (zastarele) *jugoslovanske multikulturalnosti* ter se redefinira znotraj evropskega konteksta – transformira se od *bratstva* k *multikulturalizmu*. In kot opozori Močnikova, si vse države bivše Jugoslavije v aktualnem *uvažanju* evropskega in globalnega multikulturalizma lahko še vedno za vzor jemljejo uspešnost prejšnje konceptualizacije sobivanja.

A vsak nov uporabnik mesta ni hkrati tudi marginaliziran. Vprašanje je, kako *uspešno* se novinec spopade s kompleksno (heterogeno) urbano tvorbo prepletajočih se kulturnih narativov in hkrati umešča sebe v ta kontekst, kako zgradi svoj urbani *self* – kako v vsej družbeni fluidnosti presoja urbane identitete glede na lastne identitetne podstat. To je zgodba posameznika, ki kot 'nov' oziroma tujec prvič zaznava mesto kot fenomen *multipli*h stimulansov ter na *novo* konstituira percepcije razsežnosti prostorske »blizu in daleč.« Hkrati je to zgodba o *kulturnem šoku* (prvih) priseljencev iz ruralnih območij oziroma manjših mest v novonastala ogromna, kozmopolitanska mesta, o katerih je na začetku prejšnjega stoletja ob razmahu

industrializacije in naraščanju urbanizacije značilno razpredal že eden prvih sociologov Georg Simmel. Poudarjal je pomen prelivanja različnih simbolnih narativov v procesu izgradnje lastnega jaza znotraj *metropolisa*, ki ustvarja agresivne psihološke pogoje v posameznikovem procesu »rapidnega teleskopiranja spreminjajočih se podob,« (Simmel 1971, 325). Je tudi zgodba pohajkovalca, *flâneurja* – urbane ikone pariških ulic po Walterju Benjaminu – idealnotipski primer *urbane identitete* Pariza v sredini 19. stoletja. Izhajajoč iz pisarij Baudelaira in drugih »protourbanih literatov«, *flâneur* vandra po pariških ulicah in se »počuti domače med arkadami in pasažami«, hkrati pa mu množica zagotavlja »neke vrste azil anonimnosti« (Trček 2011, 83–85). Je tudi zgodba o Holly Golightly – gospodične *flâneuse*, iz podeželja v New York priseljene revne, a izredno lepo oblečena (v malo črno oblekico) pohajkovalke po urbanem tkivu velemesta. Holly konzumira newyorško raznolikost ter jo hkrati tudi soustvarja, poskuša živeti urbano, organizira eklektična druženja v svojem stanovanju na Manhattnu, zajtrkuje pri Tiffanyju, kjer neskončno hrepeni po prestižnem nakitu (Blake 2007/1961). Tako tudi sodobni *novi obrazi* v mestu, prebivalci in drugi uporabniki ter nenazadnje migranti nepretrgoma z mestom in so-uporabniki razvijajo medkulturni dialog, kar predstavlja njihovo konstanto urbane identifikacije. *Urbani self* se formira na presečišču urbanega in ruralnega ter hkrati nacionalnega ter nadnacionalnega oziroma na stičišču lokalno-globalnih družbeno-kulturnih tokov.

Literatura

Bauman, Zygmunt. 2001. *The individualized society*. Cambridge: Polity.

Castells, Manuel. 1986. The New Urban Crisis. V *The Quality of Urban Life*, ur. Dieter Frick, 13–18. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Certeau, Michel de. 1988. *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.

Čopič, Vesna, Gregor Tomc in Michael Wimmer. 1997. *Kulturna politika v Sloveniji*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Debeljak, Aleš. 2004. *The hidden handshake: national identity and Europe in the post-communist world*. Lanham(etc.): Rowman & Littlefield.

Edwards, Blake. 1961/2007. *Breakfast at Tiffany's* (Film, videoposnetek). Škofljica: Blitz film & video distribution.

Hočevar, Marjan. 2000. *Novi urbani trendi: prizorišča v mestih – omrežja med mesti*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Lefebvre, Henri. 2007. *The production of space /Henri Lefebvre; translated by Donald Nicholson-Smith*. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell. Dostopno prek: https://monoskop.org/images/7/75/Lefebvre_Henri_The_Production_of_Space.pdf (15. september 2016).

Lukšič-Hacin, Marina. 1999. *Multikulturalizem in migracije*. Ljubljana: ZRC SAZU, Založba ZRC.

Mihelič, Breda, Jelka Pirkovič in Gojko Zupan. 2016. *Fabianijeva Ljubljana: portret mesta = Fabiani's Ljubljana: portrait of a city*. Ljubljana: Mestna občina.

Mlinar, Zdravko in Janez Štebe. 2004. Odpiranje v svet v zavesti Slovencev: mobilnost in identifikacija v prostoru tokov. V *S Slovenkami in Slovenci na štiri oči: ob 70-letnici prof. Nika Toša*, ur. Brina Malnar in Ivan Bernik, 11–53. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK.

Močnik, Nena. 2016. Brotherhood and unity goes multiculturalism: legacy as a leading path toward implementations of new European

multiculturalism. V *Titoism, self-determination, nationalism, cultural memory: volume two, Tito's Yugoslavia*, stories untold, ur. Gorana Ognjenović in Jasna Jozelić, 215–251. New York: Palgrave Macmillan.

Senica, Nika. 2016. Widad Tamimi: Ljubljana ni multikulturno mesto, integracija je težka. Vprašalnik Ljubljanolisa: »Strah vedno pride kot nasprotje znanja. Zelo bi pomagalo, če bi vsak Slovenec begunce spoznal.« *Delo*, 6. januar. Dostopno prek: <http://www.delo.si/novice/ljubljana/widad-tamimi-ljubljana-ni-multikulturno-mesto-integracija-je-tezka.html> (15. september 2016).

Simmel, Georg. 1971. *Georg Simmel: On Individuality and Social Forms. Selected Writings. Edited and with an Introduction by Donald N. Levine*. Chicago: The University of Chicago Press.

Šmid, Aina. 2015. Girma T. Fantaye. *Glasilo Mestne občine Ljubljana*, 20(2–3): 25. Dostopno prek: www.ljubljana.si/file/1685397/glasilo-ljubljana_02_2015.pdf (15. september 2016).

Trček, Franc. 2011. *Lomopohajkovelec: nizkotehnološka globalna subkultura v dobi tehnokulture*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV.

Ule, Mirjana. 2009. *Socialna psihologija: analitični pristop k življenju v družbi*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Uršič, Matjaž in Marjan Hočevar. 2007. *Proturbanost kot način življenja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Vojnović, Goran. 2013. *Čefurji raus!* (Film, videoposnetek). Ljubljana: Kolosej. Dostopno prek: <http://www.mojvideo.com/video-cefurji-raus-2013/59b47788138ff8c92f34> (15. september 2016).

Williams, Raymond. 1993. *The country and the city*. London: The Hogarth Press.

Wirth, Louis. 1938. Urbanism as a Way of Life. *The American Journal of Sociology* (44): 1–24. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/2768119> (10. maj 2016).

Alin Kostiov

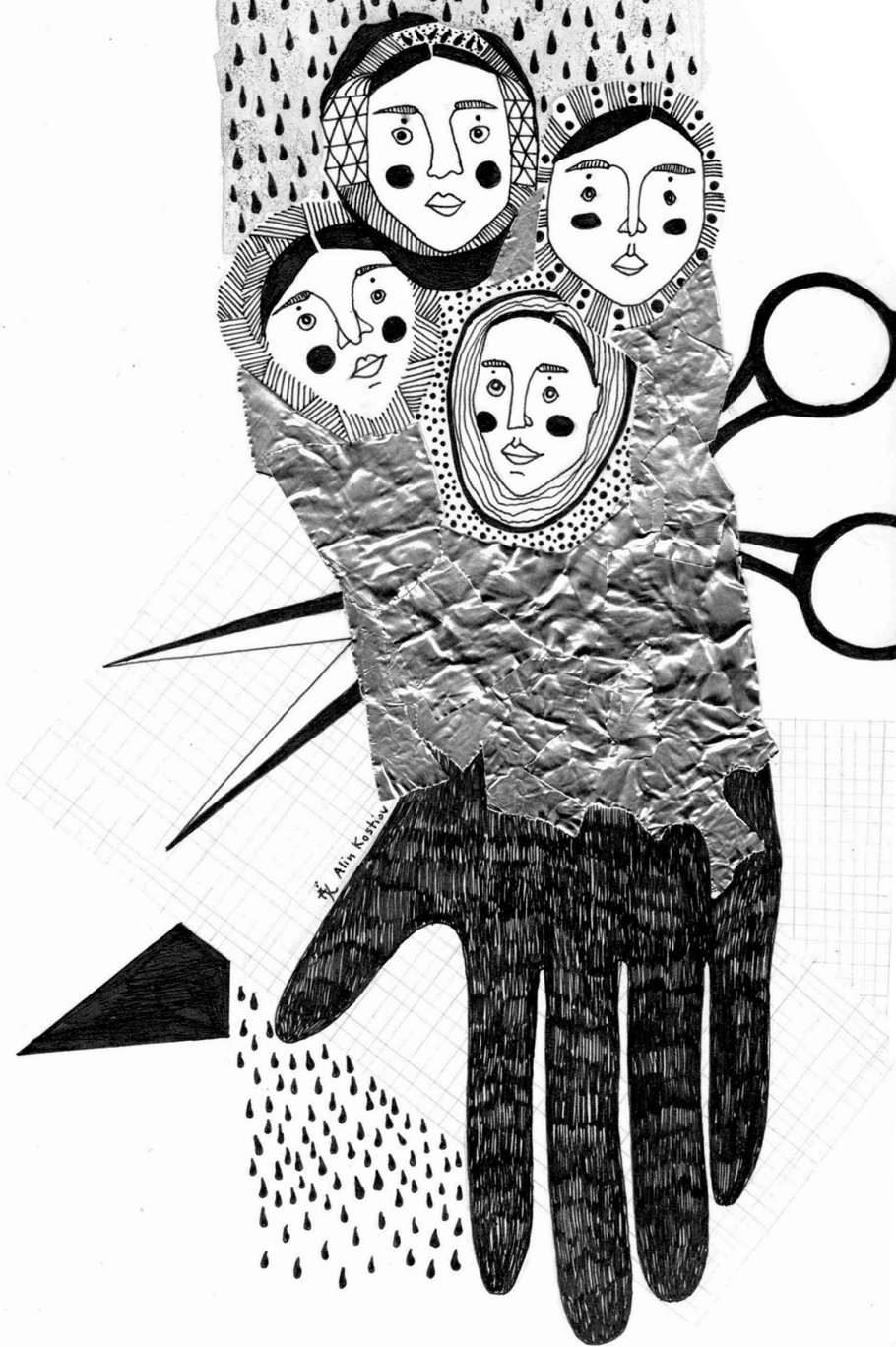
... je rojena v Ljubljani, 30.6.1993. Obiskovala je osnovno šolo Ledina, kasneje pa se je vpisala na Gimnazijo Moste. Od nekdaj si je želela biti arhitektka, zato se je kasneje preizkusila v sprejemnih izpitih na Fakulteti za arhitekturo. Uspešno jih je opravila in se na željeno fakulteto tudi vpisala. Poleg študija je od nekdaj rada risala in imela veliko zanimanje za umetnost nasploh. Kot majhna je obiskovala glasebno šolo, kjer je osem let igrala violino, poleg tega pa je plesala balet. Z ilustriranjem se ukvarja na dnevni ravni. Zanimajo jo vse tehnike risanja. Najbolj tiste, ki so ji najmanj domače. Do sedaj je imela tri skupinske razstave in dve samostojni.
/alin.kostiov@gmail.com



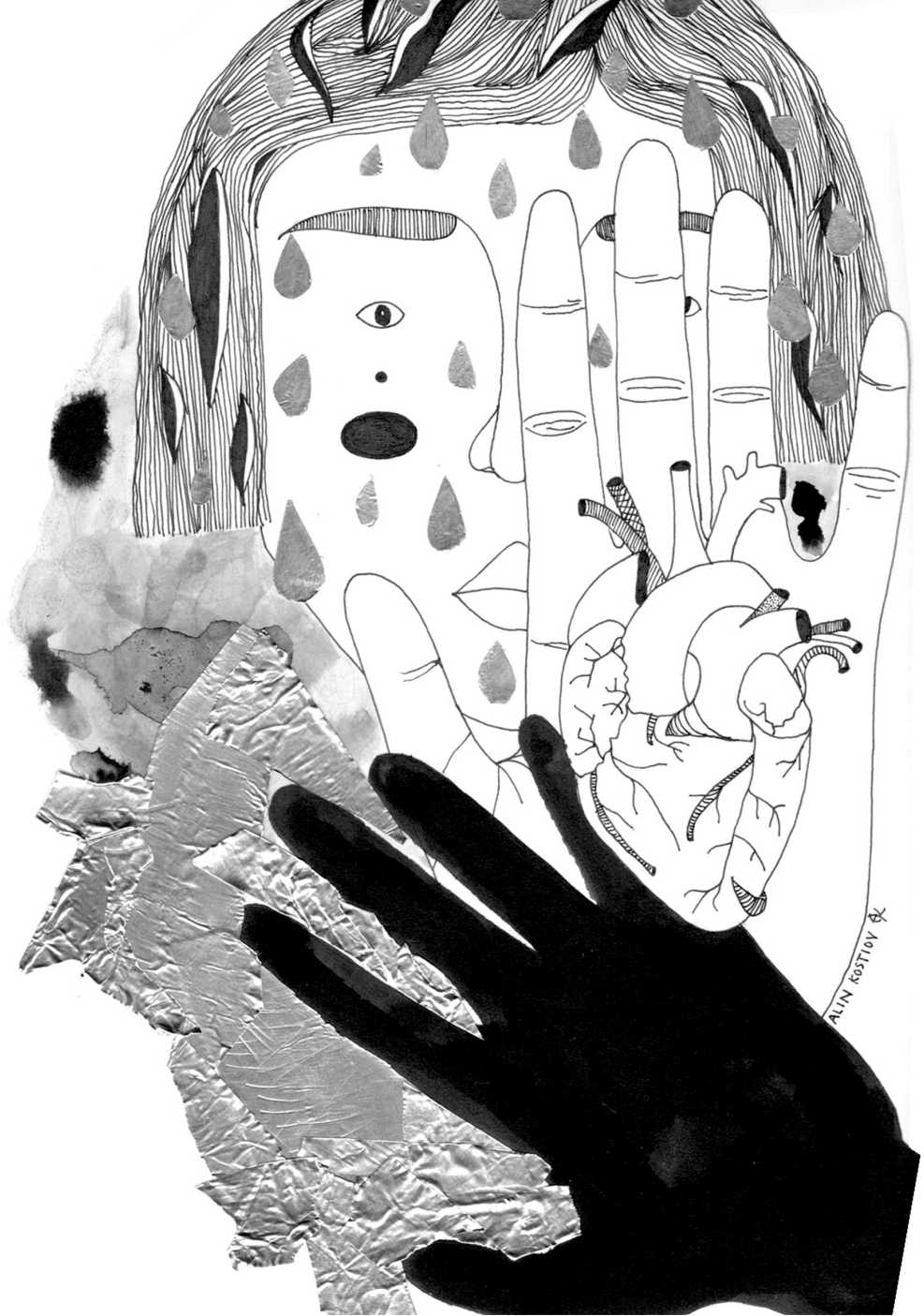
GALERIJA



AK16/2
Tehnika: tuš, rotring



AK16/10
Tehnika: tuš, rotring, kolaž



AK16/11

Tehnika: tuš, rotring, kolaž



AK16/3
Tehnika: tuš, rotiring

In memoriam: Aleš Debeljak

1961 – 2016



'Ta pesem je zate, brezimni. Ki razdražljiv in bolan od monotonega čakanja na kdovekaj še vedno tavaš skoz letne čase. In ne pišeš dnevnika. Še nihče ga ni, ki je kakor ti. Prepuščen si sebi. In nostalgiji po prihodnosti...'

(Ta pesem je zate, Aleš Debeljak)

Večno hvala za entuziazem.

**Katedra za kulturologijo FDV, Društvo kulturologov Kult.Co,
študenti in študentke kulturologije**

Zahvala sponzorjem in partnerjem:



Univerza v Ljubljani
Fakulteta za družbene vede



