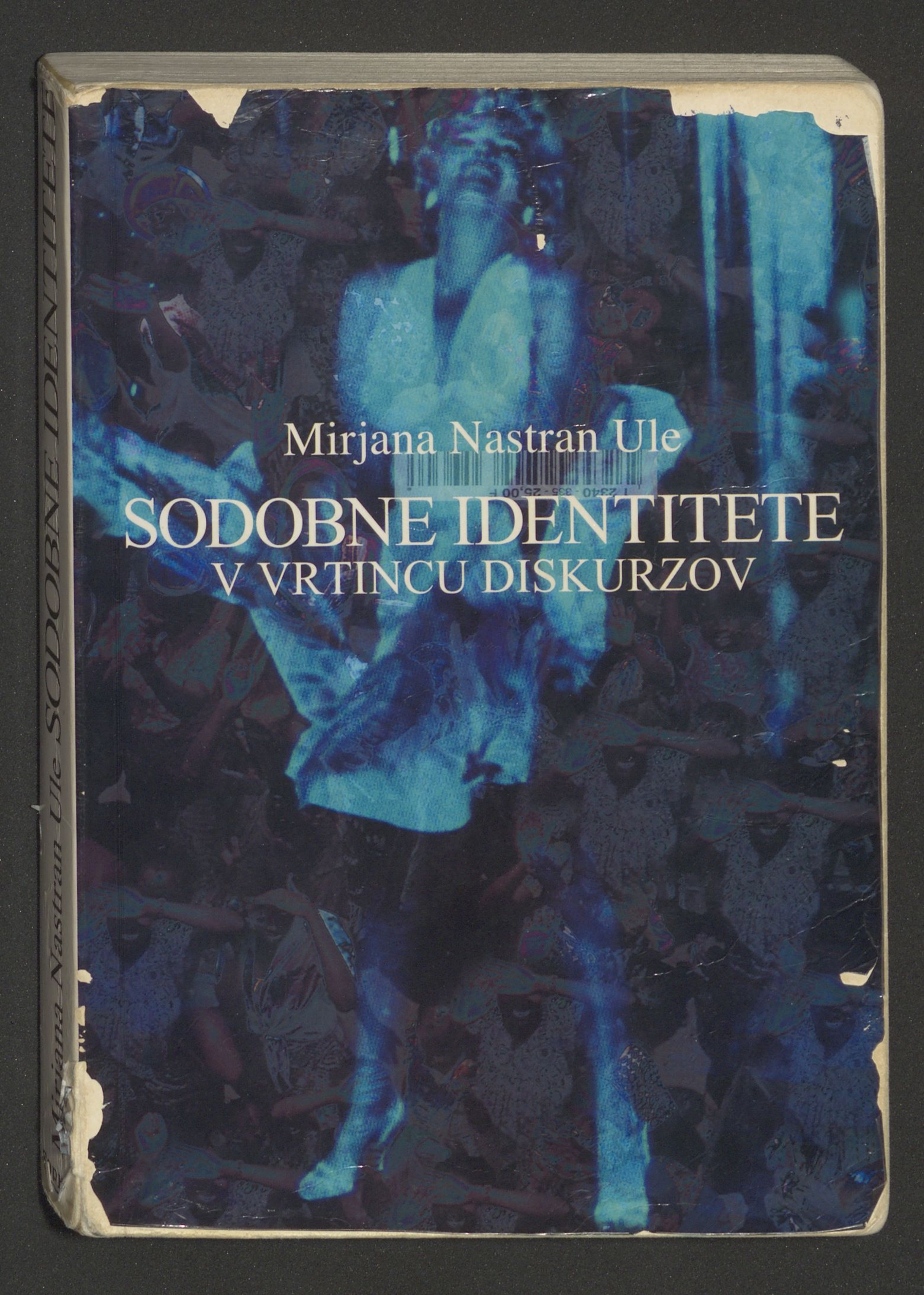
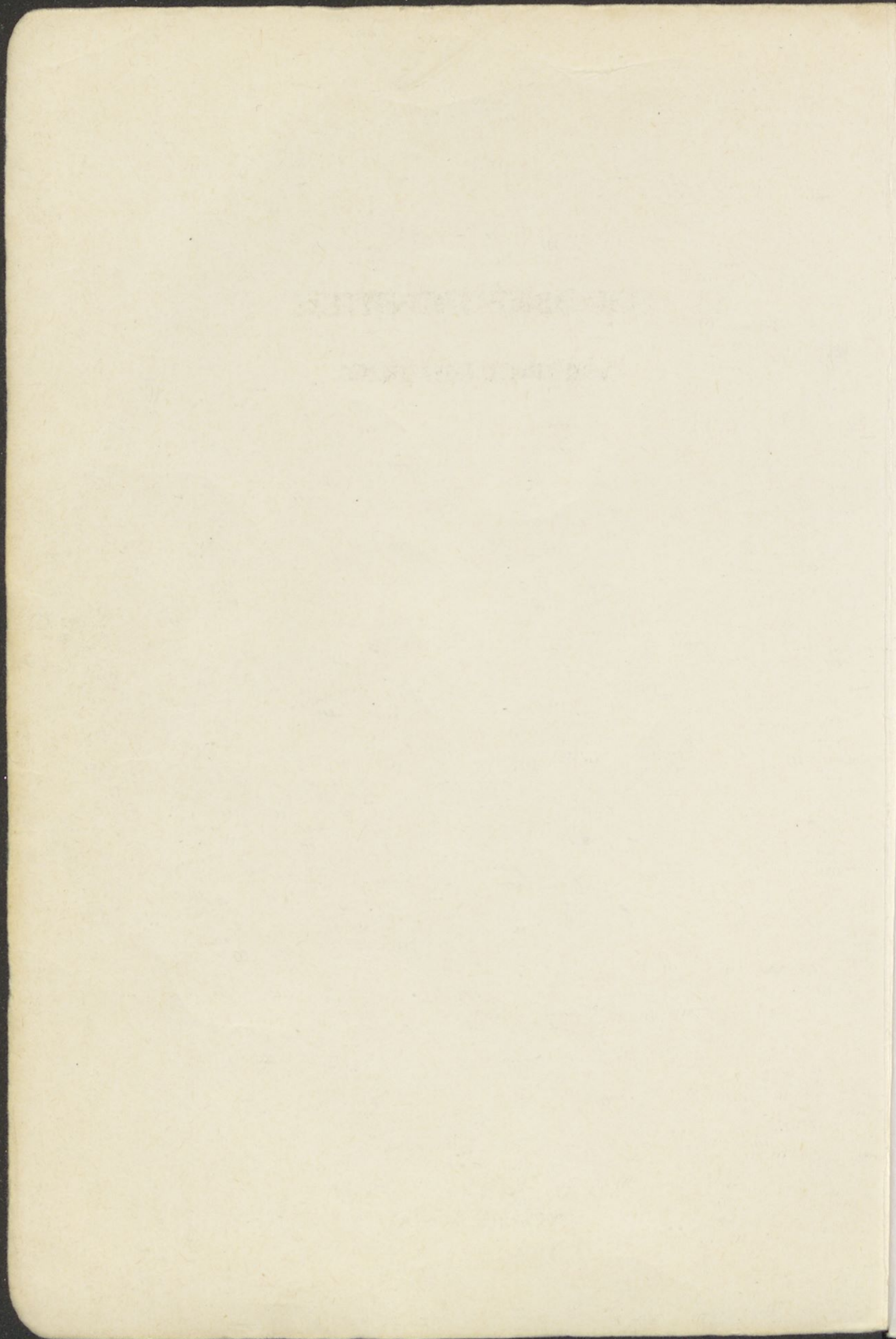




Mirjana Nastran Ule

SODOBNE IDENTITE
V VRTINCU DISKURZOV

Mirjana Nastran Ule SODOBNE IDENTITE



SODOBNE IDENTITETE

V VRTINCU DISKURZOV

Zbirka

SOPHIA 6/2000

BELEŽKA O AVTORICI

Mirjana Nastran Ule je redna profesorica socialne psihologije in predstojnica Centra za socialno psihologijo na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani. Doktorirala je leta 1984 na oddelku za psihologijo Filozofske fakultete v Ljubljani s temo Protislovja družbene konstrukcije osebnosti. Raziskovalno se ukvarja z analizo življenjskega poteka, identitete, komunikacije, predsodkov, študijami mladine itn.

Njena pomembnejša dela so: Od krize psihologije h kritični psihologiji (Ljubljana, DE, 1986), Mladina in ideologija (Ljubljana, DE, 1988), Socialna psihologija (Ljubljana, ZPS, 1992), Psihologija vsakdanjega življenja (Ljubljana, ZPS, 1993), Pri(e)hodnost mladine (z. V. Miheljak) (Ljubljana, DZS, 1995), Psihologija tržnega komuniciranja (z M. Kline) (Ljubljana, FDV, 1996), Mladina v devetdesetih (ur.) (Ljubljana, ZPS, 1996), Predsodki in diskriminacije (ur.) (Ljubljana, ZPS, 1999), Socialna ranljivost mladih (ur.) (Maribor, Aristej, 2000) in Temelji socialne psihologije (III. izdaja) (Ljubljana, ZPS, 2000).

Mirjana Nastran Ule

SODOBNE IDENTITETE

V VRTINCU DISKURZOV



Znanstveno in publicistično središče
Ljubljana, 2000



+ 442894
6(2000).

FINANČNA PODPORA

Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije

442894

08-12-2000

0200020022

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

316.6

ULE, Mirjana

Sodobne identitete – V vrtincu diskurzov / Mirjana Nastran Ule. –
Ljubljana : Znanstveno in publicistično središče, 2000. – (Zbirka
Sophia ; 2000, 6)

ISBN 961-6294-27-X

I. Nastran Ule, Mirjana glej Ule, Mirjana

109783552

a

KAZALO

UVOD	1
IDENTITETA V PREHODU	5
Odčaranje sveta	5
Vzpon modernizma	6
Življenjski svetovi moderne	11
Od romantične do moderne vizije sebstva	14
Proizvodnja individualnosti	18
Moderno oblikovanje življenjske zgodbe in individualne kariere	20
Moderno sebstvo kot refleksivni projekt	25
Od avtonomnega k udomačenemu subjektu	28
Refleksivnost »druge moderne«	33
Radikalna modernizacija	36
Produkcija novih tveganj in negotovosti	39
Globalizacija bogastva, lokalizacija revščine	43
Dramaturgija družbenega izključevanja	47
Redefinicija individualnega v času globalizacije	49
Individualizacija življenjskih potekov	57
Biografije negotovosti namesto biografij blagostanja	61
Vloga tradicije v aparatih refleksivne moderne	67
Mikroprakse vsakdanjega življenja v produkciji modernega sebstva	73
Avtoriteta in avtonomija	77
IDENTITETNI DISKURZ I	82
Epistemologija pojma identiteta	82
Identiteta kot pre(i)poznavanje	83
Poskus urejanja diskurzne ařene identitete	87
Identiteta kot proces družbenega samoumeščanja subjekta	94

Psihoanalitski diskurz identitete in sebstva	100
Notranji svet in razvojna središča	101
Freudova teorija identitete	103
Asociiranje in disociiranje: tiha refleksija identitete	106
Teorija objektnih odnosov	109
Nastanek doživljaja identitete	113
Nezavedno kot neidentično	123
Modeli psihosocialnega razvoja identitete	126
Eriksonova teorija identitete	127
Identitetni statusi v adolescenci	133
Moratorijski status mladosti	136
Postadolescentni identitetni status mladosti	140
Negotovost ali identitetna zmeda v mladosti	148
Kultura narcizizma	152
IDENTITETNI DISKURZI II	155
Konstrukcija identitete v interakcionističnih teorijah	155
Identiteta kot realizacija družbenega delovanja posameznika	160
Govor in mišljenje	166
Identiteta kot družbena konstrukcija subjekta	173
Teorije identitetnega ravnotežja	175
Teorija stigmatizirane identitete	180
IDENTITETNI DISKURZI III	187
Identiteta - institucija, ki govori in je nagovorjena	187
Identiteta kot institucija	188
Kako ubežati identitetam ali identitetna politika brez identitet	193
Identiteta kot zgodba, narativnost identitete	196
Identiteta kot avtopoetski proces	203
Identiteta kot avtobiografija	209
Identitetni projekti in moralni horizonti identitete	216
Vpletenost drugih v identitetne zgodbe	220
Pripovednost vsakdanjega identitetnega dela	223
Pripovednost, kontekstualnost identitete in multikulturalnost	231
Identitetne zgodbe v mehanizmih družbene moči in nadzorovanja	235

IDENTITETNE SPREMEMBE V POZNI MODERNI	241
Identitetni projekti kot socialne zgodbe v pozni moderni	241
Brezdomni subjekt pozne moderne	244
Identitetna prenaseljenost.....	249
Konec velikih zgodb.....	257
Sprememba delovnih karier v pozni moderni.....	261
Izguba ontološke varnosti subjekta pozne moderne.....	270
Razsrediščeni subjekt pozne moderne	277
Ali je pluralni subjekt res tako zelo moderen pojav?	279
Identitetna brkljarija subjekta pozne moderne.....	283
Stilizacija življenja, stilizacija identitete	287
Identitetni kapitali	289
Pluralizem življenjskih stilov	293
Življenje kot pohajkovanje	297
Kako misliti identitete v pozni moderni?	302
V vrtincu identitet.....	310
 KATALOG POJMOV	 321
 LITERATURA.....	 327
 STVARNO IN IMENSKO KAZALO.....	 337

UVOD: IDENTITETE KOT ZNAMENJA ČASA

Andreju, Aljažu, Jerneju

UVOD: IDENTITETE KOT ZNAMENJA ČASA

Identiteta je v zadnjem desetletju ponovno postala eno od privilegiranih področij intelektualnih razprav. O njej govorijo psihologi, sociologi, antropologi, zgodovinarji, filozofi ... Seznam tem je veličasten: od diskusij o moderni in identiteti do postmodernističnih poudarjanj razlik, od feminističnih dekonstrukcij spolnih socialnih konvencij do zmede okrog ponovnega oživljanja nacionalizmov in etnicitet kot pomembnih političnih moči. Kamorkoli se obrnemo, se srečamo z diskurzom o identiteti, pa ne samo o identiteti kot taki, govor je tudi o spremembah, o preoblikovanju obstoječih identitet, pojavljanju novih identitet, o novih identitetnih politikah in identitetnih projektih.

Identiteta ni sodoben pojav, čeprav so se ravno v moderni dobi identitetni diskurzi tako razrasli, da včasih že grozijo z izpraznitvijo pojma. Ideja identitete se pojavi že v antičnih tekstih (»spoznaj samega sebe«, napis na vhodu v preročišče Delfi) in se skozi vso nam znano zgodovino uporablja tako v vsakodnevnem življenju kot v učenjaškem diskurzu, kjer zadeva mnoge znanstvene discipline.

Veliko je dobrih razlogov za ukvarjanje z identiteto – predvsem vsebuje visok potencial diagnoze časa. O identiteti se toliko govori zato, ker ni več samo po sebi razumljivo, kaj identiteta pomeni in iz česa je narejena. Za mnoge ljudi je danes vse prej kot enostavno odgovoriti na vprašanje »kdo sem?«. Mnogim je težko o sebi pripovedovati povezano zgodbo. Če bi že sestavili pripoved, bi bila zlepljena iz različnih in medsebojno protislovnih zgodb.

Teh problemov se tudi ne da več tolmačiti kot probleme posameznega subjekta. Sploh pa se jih ne da spraviti pod okrilje ene znanstvene discipline, ker so postali tako interdisciplinarno povezani in soodvisni. Beremo jih kot kazalce sociokulturno spremenjenih

pogojev za oblikovanje in raziskovanje identitete. Napredek v tematiziranju identitete v vsakdanjih kulturnih kontekstih kot tudi na strokovnih scenah nam lahko služi kot dokaz, da nastaja velika potreba po pojasnitvi identitete, kot tudi za to, da želimo doseči neki konsenz v pojasnilih.

Pogosta raba pojma identiteta kaže, da je postalo oblikovanje identitete v sodobnih družbeno-kulturnih pogojih zelo zahtevno. Identiteta ni samo stvar znanstvenih razprav, zavzela je osrednje mesto tudi v političnih, medijskih, tržnih razpravah. Tržniki že dolgo vedo, da prodajati stvari pomeni tudi prodajati identiteto: »novi imidž« je sinonim za »novi jaz« in pot do nove identitete pogosto vodi skozi nakupovalne centre. Ljudje jo iščejo v različnih trgovskih, psihoterapevtskih ali fitnes centrih, kozmetičnih salonih, središčih nove duhovnosti in spiritualnosti itd.

Diskurzi, ki se danes nanašajo na identiteto, so relativno novi in značilni za post- ali pozno moderno. Kako razpravljamo o identiteti, je sicer zgodovinsko in kulturno pogojeno, vendar je res, da je ob koncu stoletja govor o identiteti dosegel nov zalet z razpravami o individualizaciji in globalizaciji, s sofisticiranjem komunikacijskih tehnologij, z demografskimi spremembami itd.

Med najbolj mamljivimi privlačnostmi študija identitete je, da omogoča visoko stopnjo družboslovne imaginacije, ko se nanaša na drame, sanje in perspektive vsakdanjega življenja. To je tudi najboljši način, da povežemo javne zadeve in zasebne probleme. Vzpodbuja nas, da uporabimo ene, da osmislimo druge. Z identiteto se redno ukvarjamo v naših vsakdanjih življenjih, npr. z ogroženo identiteto, zmedeno identiteto, krizo identitete, z izgubo identitete itd.

Človeškega življenja si ne moremo predstavljati brez nekega vedenja o tem, kdo so drugi in kdo smo mi, kdo sem jaz sama. Prva stvar, ki jo naredimo, ko srečamo tujca, je, da ga identificiramo, da ga lociramo na našem mentalnem zemljevidu. Rezultat ni vedno uspešen, zmotne identitete so pogoste, tudi identitetne zmede so pogoste.

Najbolj osnovno vprašanje, ko se začnemo ukvarjati s tememi identitete, je definiranje pojma identiteta. Oxfordski slovar angleškega jezika se opira na latinski koren besede identitas (idem –

isti) in izpostavlja dva osnovna pomena pojma identitete: koncept istosti (npr. to je identično temu), in koncept posebnosti, razločevalnosti (distinctiveness). Oba koncepta skupaj pa predpostavljata konsistentnost oz. kontinuiteto v času.

Proučevanje identitete z vidika istosti nam pokaže dve pomembni karakteristiki: podobnost in razliko. Če še naprej analiziramo koncept, vidimo, da je identiteta nekaj aktivnega, ni preprosto tukaj, vedno mora biti ustvarjena, zasnovana. Je obenem praksa in proces, in je lahko razumljena samo kot proces, kot bivanje ali nastajanje. Nikoli ni končana in nikoli dokončna.

Vse človeške identitete so na neki način socialne identitete. Drugače tudi ne gre, ker so vezane na pomen, ki ni esencialna lastnost besed ali stvari. Pomen je vedno izid strinjanja ali nestrinjanja, vedno stvar konvencij, dogovorov, inovacij, vedno do neke mere deljen in do neke mere izpogajan. Identiteta je reflektivna, socialno konstruirana skozi interakcije in institucije.

Sedaj že imamo precej elementov za enostavno definiranje identitete, ki ga ponujamo za uvod v knjigo: npr. identiteta kot način, na katerega se posamezniki ali kolektivitete razlikujejo v primerjavi z drugimi posamezniki ali kolektivitetami. Identitete so sestavljene iz podobnosti in razlik – to sta dinamična principa identitete in srce socialnega življenja.

Vse zgoraj postavljene dileme so bile motivacija za pripravo knjige. V knjigi skušamo odgovoriti na vprašanja o tem, na kakšne načine danes oblikujemo identiteto, ali klasične teorije identitete lahko ustrezno zapopadejo ta proces in kaj novega se nam zarisuje na identitetnem obzorju. Poskušamo tudi odkriti tiste družbene spremembe, ki so odgovorne za to, da so se identitetne osnove spremenile in da je v sodobnem življenju postalo tako aktualno razmerje med subjektivnim notranjim svetom in zunanjimi pritiski k normalnosti.

Ljubljana, 22. oktober 2000

IDENTITETA V PREHODU

ODČARANJE SVETA

Dvajseto stoletje je potekalo v znamenju odstiranja tančic s sveta in življenja. Odnos do sveta in odnos do sebe sta postala mnogo bolj prozaična. Romantična vizija identitete sebstva, ki pripisuje temu globoke duševne lastnosti, kot so strast, duhovnost, moraličnost, se je umaknila racionalnemu besednjaku, ki identiteto gradi na zavestnih namerah, stališčih, odločitvah.

Čeprav gre za svetovni proces, si pod pojmom *modernizacija* največkrat zamišljamo oblikovanje novoveškega evropskega in nato modernega ameriškega sveta. Pojem moderne ali modernizacije se nanaša na sklop zgodovinskih procesov, ki so se kopičili in se medsebojno krepili: na oblikovanje ekonomskega kapitala in izkoriščanje vseh vrst resursov za pridobivanje kapitala, na razvoj produkcijskih sil in povečevanje produktivnosti dela, na uveljavljanje centraliziranih nacionalnih držav, na širjenje političnih pravic ljudi, na urbanizacijo, uvajanje formalne šolske izobrazbe, na sekularizacijo vrednot in družbenih norm itd.

Proces, ki je v 20. stol. očitno postal svetovni pojav, pa pridobiva ob vstopanju v novo stoletje novo obliko, ki ji nekateri pravijo pozna ali visoka moderna ali refleksivna moderna, drugi spet postmoderna itd. Ta nova stopnja modernizacije očitno daje slovo svoji zgodovinski predhodnici, novoveški modernizaciji na evropskih tleh, množični industrializaciji in celo zahodnemu racionalizmu ter razsvetljenstvu, ki naj bi duhovno poganjala klasično moderno. Arnold Gehlen je to dogajanje pomenljivo izrazil z besedami: »Premise razsvetljenstva so mrtve, le njihove posledice še tečejo dalje« (Habermas, 1985: 11).

Jürgen Habermas vendarle opozarja na nevarnost, da bi videz sprememb zamenjali z dejanskostjo, npr. videz razcepa med družbeno in kulturno modernizacijo oz. videz golega funkcioniranja ekonomije in države, tehnike in znanosti, ki naj bi se združili v sistem, na katerega domnevno ne moremo več vplivati in teče dalje po svoji logiki. Producira se vtis nekake pozgodovine ali »konca zgodovine«, kot pravi Fukuyama, v kateri so se zaključile in izčrpale vse ideje, utopije, projekti in programi. To je stališče neokonservativnih teorij pozne moderne, ki bi rade ohranile nezadržno rast kapitalizma brez motečih kritičnih in emancipatornih gibanj. Seveda so mogoče še druge postmoderne, ki želijo zavreči zahodni racionalizem, ki naj bi bil le prikrita oblika volje po moči, ter preseči subjekt, ki se je dal vpreči v voz instrumentalnega uma. Sem sodijo tudi nekateri filozofski in estetski programi, ki propagirajo popolni spoznavni, estetski, vrednotni relativizem, nekakšen univerzalni »anything goes«, ki uživa v happeningu, montaži atrakcij in moči metafor ter metonimij.

Vendar, ustavimo se najprej še pri modernizaciji in izpostavimo vsaj nekaj njenih splošnih značilnosti, ki jih zagovarjajo sodobni eminentni družboslovci in so po mojem mnenju nujne predpostavke za razumevanje psiholoških sprememb pri subjektih sodobnih družb.

Vzpon modernizma

Romantična zamaknjenost je slaba družba za ekonomsko ekspanzijo zahodnega sveta, pravi Kenneth Gergen (1991). Zato je ob koncu 19. stol. romantična energija začela pešati. Ideje objektivne preverljivosti in racionalne uporabnosti so bile popolnoma neromantične. Znanost, ki je začela doživljati ekspanzijo, je bila neromantična. Ko se je študij človeškega mišljenja na začetku 19. stol. definiral kot znanost, ko so udeleženci sprejeli metode, meta teorije in manire naravoslovnih znanosti, se je horizont dramatično spremenil.

Vodilno metaforo modernizma je torej oskrbela znanost. Racionalnost, opazovanje, razvoj, napredek, vsi ti modernistični vodilni motivi so vsebovani v podobi stroja. Veliko je bilo razlogov za čaščenje

stroja v moderni. Ne samo, da stroj generira velikanski dohodek za lastnike in upravljalce, stroj proizvaja delovna mesta in to je pomembna podlaga za moderne nacionalne ekonomije. Stroj je tudi kot metafora navdušujoč. Omogočil je, da so prišli produkti, kot so telefon, pralni stroj, hladilnik, v vsako hišo in to so zopet stroji, ki zamenjujejo fizična dela in odpirajo nove vznemirljive možnosti. Fascinacija s stroji se je odrazila tudi v umetniških in estetskih tokovih tega časa. Nič čudnega torej, da slavni modernistični arhitekt Le Corbusier pravi: »Hiša je stroj, v katerem živimo« (Gergen, 1991: 37). Optimizem, ki je sledil tem spremembam, je povzročil to, kar mnogi imenujejo »velika zgodba napredka« ali »velika zgodba modernizma«. *Velika zgodba* (grand narrative) je soznačnica za eno od kontinuiranih vzpenjajočih se gibanj, dosežkov, zmag, izboljšav k istemu cilju.

Moderna so tudi institucije in načini vedenja, družbeni redi, ki so začeli vznikat v pofevdalni Evropi in so v dvajsetem stoletju hitro postali svetovno zgodovinski. Po mnenju mnogih teoretikov moderne od Webra in Durkheima dalje je moderna posttradicionalni družbeni red. To pomeni, da moderna ruši različne vrste tradicij: rodovne, nacionalne, stanovske, razredne, mitično-religiozne itd. in uvaja nove oblike življenja, ki se močno razlikujejo od podedovanih. Te spremembe so zahtevale od ljudi sprotno in splošno refleksijo lastnega početja, doživljanja in razmišljanja. Zlasti Ulrich Beck in Anthony Giddens poudarjata, da v moderni refleksiji ne gre le za vsakdanji miselni nadzor posameznikov nad lastnim početjem, temveč za potrebo po stalnih revizijah človekove socialne dejavnosti in materialnih odnosov z naravo glede na nove informacije in novo znanje. Ključno vlogo v tej refleksiji moderne igrajo prav družbene vede (Beck, 1986; Giddens, 1991).

Po Giddensu moderna zajema dve osi:

- *modernizacijo oz. industrializacijo*, ki zajema tudi družbene odnose, nastale zaradi novega proizvodnega procesa;
- *kapitalizem*, ki zajema sistem blagovne proizvodnje, tržne konkurence in oblikovanje trga delovne sile.

Poleg tega k moderni sodi še nastanek obsežnih aparatov nadzora (Foucault, 1982) in informacijskih sistemov za koordinacijo družbe-

nih dejavnosti (Giddens, 1991). Sisteme nadzora moramo razlikovati od obsežnih sredstev nasilja v okviru industrializacije vojne.

Značilnost moderne je tudi pojav močnih nacionalnih držav kot posebnih oblik teritorialnosti in nadzora, ki monopolizirajo nadzor nad sredstvi represije.

Za modernizacijo so nadalje značilne birokratske ustanove, ki koncentrirajo in omogočajo reflektivni nadzor nad socialnimi odnosi v nedoločenih prostorsko-časovnih razdaljah. Te ustanove ločujejo prostor in čas in ju nato ponovno povezujejo med seboj. Moderna uvede formalne metode merjenja prostora in časa, vpelje strogo nadzorovanje delovnega časa in ločene prostore za različne življenjske dejavnosti. Vse te inovacije so potrebne za natančno koordiniranje dejavnosti mnogih ljudi, ki fizično niso nujno prisotni na istem mestu.

Temu sledi razstavljanje socialnih institucij. Ne gre le za diferenciacijo podsistemov, kot to razlaga npr. sistemska teorija, temveč za izločanje socialnih odnosov iz lokalnih kontekstov in za njihovo ponovno artikuliranje v nedoločenem prostoru in času, npr. v fizikalno merjenem prostoru in času. Razstavljanje socialnih institucij poteka s pomočjo abstraktnih sistemov, npr. simbolnih sistemov in ekspertskih sistemov. Poglavitna abstraktna sistema moderne sta denarni sistem in moderna znanost.

Abstraktni sistemi so močno odvisni od zaupanja ljudi vanje. Zaupanje npr. omejuje domet tehničnega znanja in znanja ter znanosti sploh. Zaupanje ni le prepričanje v upravičenost posameznih odločitev. Je več, je splošno stališče, ki utemeljuje odločitve. Moramo se odločiti zaupati. Tu pa vstopa v igro bolj ali manj metodična refleksija odločitev. Vendar se zaupanje upira zgolj racionalnemu odločanju, ker vsebuje element vere. Zaupanje stopa v dialektično napetost s tveganji in s psihološko varnostjo posameznikov in skupin. Po eni strani moderno življenje osvobaja ljudi od mnogih nevarnosti, ki so poprej bremenile njihovo vsakdanje življenje, po drugi pa so se pojavila nova tveganja in nevarnosti, in to tako na lokalni kot na globalni ravni. Hrana npr. je lahko zastrupljena z umetnimi dodatki, onesnaženo okolje nas lahko usodno ogrozi...

Za moderno je značilno, da izjemno poveča število različnih življenjskih alternativ, npr. možnosti, ki ponujajo posamezniku uspeh ali socialno promocijo oz. število izbir, smeri delovanja itd. V tradicionalnih družbah je bila življenjska pot večine članov dokaj predvidljiva in je ponujala le malo resničnih alternativ, pa še te so bile povezane z veliko tveganja in možnostjo socialnega propada. Šele z industrializacijo, modernejšim in hitrejšim prometom, z neznan-skim povečanjem trga blaga in trga dela, se je izoblikoval tudi širok spekter možnosti in izbir za posameznika, celo za člane nižjih družbenih slojev. Obenem se je neznansko povečala prostorska in socialna mobilnost prebivalstva. Ta proces je spremenil pogled posameznika na lastno življenje: spremenil je identiteto, ni bil več zavezan določenemu kraju bivanja, določenim navadam, pravilom vedenja, verovanjem. Življenje je začel doživljati kot priložnost, ki se ponuja in jo mora izkoristiti, kolikor se le da. Te spremembe nikakor niso bile le emancipatorne, kot se zdi ob površnem opazovanju, temveč so prinesle tudi vznemirljive nepovratne izgube.

Ralf Dahrendorf, ki je razvil tezo o modernizaciji kot proizvodnji individualnih in družbenih možnosti in priložnosti, opozarja predvsem na izgubo globokih in trajnih družbenih vezi med ljudmi, ki so jih posameznikom omogočale ali, bolje, nalagale tradicionalne družbe in kulture (Dahrendorf, 1994). Za Dahrendorfa so možnosti več kot le predpostavke delovanja in manj kot konkretni napotki za načine delovanja. Pojem življenjskih možnosti je osrednjega pomena tako za razumevanje moderne družbe kot tudi za vsako liberalno teorijo. Vendar pa ta koncept, kot ga razume Dahrendorf, ni enostaven^{*}: življenjske možnosti so funkcija priložnosti in globokih socialnih povezav. Priložnosti so možnosti izbire, alternative delovanja, ki so dane v socialnih strukturah, in so vedno specifične kombinacije pravic in dolžnosti. Civiliziranost modernih družb se kaže tudi v tem, da imajo ljudje na razpolago različne možnosti, torej tudi različne pravice in odgovornosti. Cilj moderne politike osvobajanja je ustvarjanje več življenjskih možnosti za več ljudi.

Smisel življenjskih možnosti ni samo v priložnostih in v izbirah,

^{*} Dahrendorf je pojem življenjskih možnosti tematiziral v knjigi *Lebenschancen* (1979).

ki jih omogočajo. Možnosti so vezane tudi na koordinate, ki določajo smisel priložnosti. Svet ponuja vedno več izbire, nimamo pa vedno odgovorov na vprašanje, kakšen smisel je v tem, če izberemo neko in ne kako drugo priložnost. Kako naj zaupam svojim izbiram? Kako naj si moderni človek pomaga v teh situacijah? Kako naj se reši iz zagate multiplih priložnosti brez jasnih koordinat in definicije smisla? Dahrendorf najde rešitev v »notranjem kompasu«, ki ga posamezniki imajo (ali pa nimajo). David Riesman je ta notranji kompas podobno imenoval »notranje vodstvo«. Analitiki moderne navajajo še druga pomagala, npr. pripadnost družini in soseski, subkulturnim skupinam, cerkvi. Vsa premišljanja te vrste nas vodijo nazaj k nečemu, kar nas nekako zavezuje: npr. religija, obligacija. Pri tem gre za vzpostavljanje vezi: za »ligare«, »povezati«. Tako pride Dahrendorf do pojma *ligature*. Ligature so torej globoke kulturne vezi, ki usposablja ljudi za to, da najdejo svojo pot skozi svet priložnosti, da najdejo smisel v svojih izbirah, da zaupajo svojim izbiram (Dahrendorf, 1994: 234).

Moderna ni rušila le moči kraljev in fevdalne aristokracije, temveč je rušila tudi tradicionalne oblike sreče, idilike. Te so danes skoraj nerazumljive, predvsem pa neponovljive. Že Marx in Engels sta ugotavljala, da je buržoazija povsod tam, kjer je prišla do gospostva, porušila vsa fevdalna, patriarhalna, idilična razmerja. Zato je za Dahrendorfa moderna v osnovi prelom z ligaturami starih časov. Moderna je odpravljala idiliko preteklosti z njenimi posvečenimi območji vred. Človek moderne je plačal svoj izhod iz »neodraslosti po lastni krivdi« (v kantovskem smislu) z izgubo stalnih/stabilnih odnosov v trdnih stanovskih strukturah. In kaj nastopa namesto njih? Ne veliko, po mnenju analitikov moderne. Alexis de Tocqueville v svoji kritični analizi ameriške civilne družbe in moderne civilizacije ugotavlja, da se dogaja nezadržna revolucija, ki premaga vse ovire in koraka le še dalje skozi ruševine, ki jih je sama ustvarila (Tocqueville, 1969: 12). Obenem ugotavlja paradoksalne posledice te

»nezadržne revolucije, ko se religiozni ljudje borijo proti svobodi in privrženci svobode napadajo religijo, ko plemeniti in velikodušni duhovi častijo suženjstvo, medtem ko nizkotni in podvrgljivi pridigajo neodvisnost. Častni in razsvetljeni občani postajajo sovražniki vsega napredka,

nasprotno pa možje brez patriotizma ali morale nastopajo kot apostoli civilizacije in napredka» (Tocqueville, 1969: 17).

Kaj torej stopi v moderni na mesto minulih idiličnih razmerij? Za Tocquevilla je to vsekakor »heroičen realizem človeka«, ki je pripravljen zreti v oči nevzdržni dejanskosti. Za Marxa je to »cash nexus«, čisti svet ponudb, ki z (manipuliranimi) dražljaji predstavlja edino smer signalov. Tudi drugi so sledili tej maniri, vzdignili so jo do teorije. Tu je Nietzsche veliki primer: »Bog je mrtev«. Del eksistencialistične tradicije je imel vsako delovanje za »acte gratuit«, za igrajoči zasnitek v nič. Ob koncu tega sveta brez ligatur se pojavljajo napačni bogovi, kot so npr. tisti, ki zapeljejo v norost in mnogi so jim sledili tja do Jonestowna. Dahrendorf pripominja, da je množični morilski samomor 916 ameriških pristašev očeta Jonesa v Gvajani lahko simbol in simptom sveta brez ligatur.

Obenem pa ravno Dahrendorf opozori, da so tudi drugačne tradicije razumevanja modernega sveta, tradicije brez nostalgije in tudi brez cinizma. Kant je gledal na novi svet s ponosno samozavestjo: »Sapere aude!« To je postalo geslo razsvetljenstva. Kant je pisal pol stoletja pred Tocquevillom. Webrova hvala racionalnosti je nastala pol stoletja po »Komunističnem manifestu«. Če so zlomljene tradicionalne ligature, ne cvetita le znanost in tehnika, temveč nastane tudi država nasploh kot politična ustanova, z racionalno sestavljeno ustavo, racionalno sestavljenim pravom in racionalno sestavljenimi pravili: zakoni usmerjajo upravljanje, in končno je bil rojen moderni kapitalizem. Torej svet abstraktne pravice in ponudbe, svet življenjskih možnosti, o katerih se prej ni dalo niti misliti.

Življenjski svetovi moderne

Razpadanje tradicionalnih ligatur v procesu modernizacije je družbeni, manifestni vidik globokega procesa opuščanja religioznih, mitično-magijskih, organsko-celostnih, kvalitativnih pogledov na svet in na človeka ter njihova zamenjava z znanstvenimi, posvetnimi, instrumentalno-izračunljivimi pogledi na svet in človeka. Temu procesu pravimo »odčaranje« tradicionalnega sveta. Pojem je uvedel

Max Weber v svojih analizah modernizacijskih procesov. V tem procesu gre tako za pridobitve kot za izgube, nikakor ne le za napredek, kot mislijo navdušeni zagovorniki modernizacije, ali le za izgube, kot pravijo konservativni kritiki moderne.

Weber se je spraševal, zakaj je bil proces družbene in kulturne modernizacije izpeljan le v Evropi, čeprav so bili mnogi nastavki za tak proces tudi drugod, npr. na Kitajskem. Evropa je na začetku modernizacije v razvoju znanosti, tehnike, izobrazbe celo znatno zaostajala za mnogimi vzhodnimi deželami. Njegova teza je bila, da je v Evropi prišlo do notranje povezave med razvojem racionalnega mišljenja in delovanja ter družbenimi reformami, ki so odpirale pot globalnemu uveljavljanju racionalnega mišljenja in delovanja ter ponotranjene etike dela. Zato se je zgodilo odčaranje sveta, raztapljanje religioznih pogledov na svet in nastanek profane kulture (Weber, 1973). Z moderno znanostjo, s sodobnimi umetnostmi in z oblikovanjem moralnih in pravnih teorij, ki so temeljile na avtonomnih moralnih načelih, so nastali tudi specifični kulturni in vrednotni sistemi, ki so omogočili napredek znanosti, razvoj umetniškega ustvarjanja in obsežne procese družbenega osamosvajanja različnih potlačenih in marginaliziranih skupin.

Po Weberu se je v procesu sekularizacije zahodne kulture dogajalo tudi osamosvajanje ključnih funkcionalnih podsistemov modernih družb, ki so institucionalni okvir kapitalističnega gospodarstva, industrializacije in birokratizacije družbenega upravljanja. Ti ključni podsistemi so denarno-tržno gospodarstvo, moderna nacionalna država, moderno formalno pravo, ločitev zasebne od javne sfere. V bistvu je šlo za institucionalizacijo instrumentalne racionalnosti, ki skuša s čim večjim dobičkom in čim manjšimi stroški, seveda uspešno, realizirati določene cilje.

Pod vplivom modernizacije vseh družbenih sfer se je spreminjalo tudi vsakdanje življenje ljudi, vzorci delovanja, mišljenja, čustvovanja. Habermas govori o razpadu celostnega življenjskega sveta predmodernih družb v moderni in o ločitvi življenjskega sveta od družbenega sistema (Habermas, 1981b: 230). V moderni prihaja namreč do vse večjega ločevanja družbenega sistema oz. sistemov od vsakdanjega sveta posameznikov, in sicer predvsem iz dveh razlo-

gov: naraščanja kompleksnosti teh sistemov in racionalizacije vsakdanjega sveta. Življenjski svet je po Habermasu celota prepričanj in implicitnih vednosti ljudi, ki tvorijo nujno nevprašljivo ozadje njihovih vsakdanjih komunikacij in praktičnih dejavnosti. Ker se vse ostalo družbeno delovanje ljudi gradi na vsakdanjem znanju, komunikacijah in praktičnem delovanju v vsakdanjem svetu, je bil življenjski svet v predmoderni družbi nujna podlaga vsega ostalega družbenega življenja.

Življenjski svet družb ob vstopu v proces modernizacije je praktično sovpadal z družbenim sistemom, ki je bil tedaj seveda manj kompleksen. Zaradi diferenciranja družbe na razne podsisteme in tudi zaradi notranje slabitve integracijske moči življenjskega sveta, je moderni življenjski svet postal eden od družbenih podsistemov: *podsistem zasebnosti*. Paradoksalno je, da je življenjski svet tudi v moderni še vedno tisti družbeni podsistem, ki definira obstoj celotnega družbenega (makro)sistema, saj se v njem dogaja reprodukcija človeškega rodu in temeljna socializacija vsakega posameznika.

Družbeni sistemski mehanizmi so se torej v moderni vedno bolj ločevali od tistih družbenih struktur, ki so sicer omogočale družbeno integracijo, zlasti podružbljanje posameznikov. Tako se je npr. socializacija posameznikov ločila od dela, javnega delovanja, trga. Poleg tega se je notranje še dalje diferencirala na družinsko vzgojo in zunajdružinsko (šolsko) izobraževanje. Za povezavo med ločenimi družbenimi podsistemi so poskrbeli različni mediji oz. posredniki; od denarja, državne oblasti do množičnih medijev (tisk, TV, radio, danes internet itd.). Vendar tudi ti mediji predstavljajo lastne podsisteme, tako da je kaka »celostna« integracija moderne družbe in prav tako »celostna« vključitev posameznika v družbo povsem nemogoča.

Tudi vrednote in norme, ki jih priznava večina ljudi modernih družb, npr. vrednote demokracije, človekovih pravic, tolerance, spoštovanja vsake osebe, solidarnosti, načel pravične menjave ipd., ne morejo omogočiti stabilne in celostne integracije modernih družb. To je pomembna razlika od predmodernih družb, ki so bile v tem smislu veliko bolj *integrativne*, kjer je človek tako rekoč že z rojstvom oz. socialnim stanom pridobil razmeroma trdno in trajno mesto

v družbi z vnaprej določenimi pravicami in dolžnostmi ne glede na osebne kvalitete.

Od romantične do moderne vizije sebstva

Kulturnemu življenju v 20. stol. sta dominirali dve razlagi sebstva; iz 19. stol. smo podedovali romantični pogled na sebstvo, ki pripisuje temu globoke duševne lastnosti, kot so poduhovljenost, kreativnost, moraličnost. Ta besednjak je bistven za oblikovanje intimnih odnosov, posvečenih prijateljstev in velikih življenjskih namenov. S pojavom modernizma v zgodnjih desetletjih 20. stol. pa je bil romantični besednjak ogrožen. Za moderniste ključne karakteristike sebstva ne rastejo iz globine duha, ampak iz naše sposobnosti razmišljanja, zavestnih namer. V modernističnih predstavah človeka je ta predvidljiv, racionalen, intencionalen.

Romantična vizija sebstva je temeljila na moralnih občutkih, lojalnosti in notranji duhovni izpolnjenosti. Ta perspektiva daje močan poudarek nevidni duhovni moči, ki ostaja globoko v osebi, in ki daje pomen življenju in odnosom. V 20. stoletju je bila ta perspektiva prekrita z modernističnim pogledom na osebnost, v katerem sta glavni sestavini človeškega funkcioniranja opazovanje in sklepanje. To, kar nas resnično poganja, za romantike eksistira v misteriozni globini. Tako prijateljstvo kot ljubezen sta delo duše. Za romantike je bilo to bistvo strast, inspiracija, duhovnost, kar naj bi bilo vse prirojeno, podedovano; bilo naj bi naravni instinkt posameznika. Z izumiranjem romanticizma pridejo te razlage na slab glas. Modernistična podoba znanstvenega razvoja ponuja alternativne rešitve. Če je znanje in vedenje zgrajeno na osnovi opazovanja, zakaj potem človeško obnašanje ne bi bilo posledica zunanjih vplivov?

Vendar kot pravi Gergen: »Nobeno poročilo iz romantičnega slovarja o sebstvu ne bi bilo popolno brez omembe Sigmunda Freuda«. Freud je bil tranzicijska figura med romantično in modernistično čutnostjo in njegov pomen je v mnogočem povezan prav z njegovo sposobnostjo, da poveže oba nasprotna diskurza. Kulturno ozračje za Freudovo teorijo se je pripravljalo več kot stoletje. Notranji vir je

bila predvsem energija želje in še bolj središčno želja po seksualni zadovoljitvi. Te misteriozne strasti so se v modernističnih razmerah spremenile v kvazibiologistični diskurz »libidinalnih impulzov«; romantične globine duše so se spremenile v »nezavedno« (Gergen, 1991: 37).

Freud je res edinstveno pomemben za tranzicijo od romantike k modernizmu. Moč gonov za vsako akcijo, energija onega, vse naj bi bilo prisotno že od rojstva. Obenem pa je Freud ta koncept povezal s pomenom odnosov med otrokom in starši. Oslabljen represija onega je posledica prepovedi in družbenih omejitev (grožnje s kastracijo). S tem romantičnim nazorom o dobri naravi človeka, ki jo pokvarijo pogoji okolja, nadaljujejo Erich Fromm, Karen Horney, Carl Gustav Rogers. Za vsakega od njih so socialni pogoji vzrok nevroz. Podobno velja za depresijo, ki ni obravnavana kot naravni ali instinktivni impulz, kot je bila »melanholija« za romantike, ampak kot rezultat pogojev, v katerih posameznik ne more opravljati racionalne kontrole nad dogodki.

John Watson, začetnik modernistične verzije psihologije, je Freudovim konceptom zoperstavil tezo o socialni produkciji osebnosti in o vlogi zgodnjih učnih izkušenj ob tem. Človeška aktivnost po Watsonu sledi dogodkom v okolju. Na kratko: ni posledica dednosti, ampak opazovanj in posnemanj okolja. V popularnem priročniku za starše Watson piše:

»Posebej lahko je oblikovati emocije v tem zgodnjem obdobju. Privoščil si bom naslednjo enostavno primerjavo: izdelovalec jekla vzame vročo maso, jo da na nakovalo in jo začne oblikovati po svojih predstavah. Včasih vzame težko kladivo, drugič lahkega, včasih udarja po kovinski masi s težkimi udarci, drugič se je komaj dotika. Tako neizogibno začnemo od rojstva oblikovati emocionalno življenje naših otrok. Kovač ima tu vse prednosti. Če je njegov kos mase neroden in težak, če ga napačno oblikuje, lahko metalni kos ponovno da na ogenj in proces se začne znova. Pri otroku pa ni nobene možnosti, da bi začeli znova. Vsak 'udarec', naj je pravilen ali nepravilen, ima svoj učinek« (Gergen, 1991: 43).

Če metafora kladiva in kovinske mase leži v centru modernističnih koncepcij osebe, potem je avtonomna zanesljivost znak zre-

losti odraslega človeka. Dober stroj je odporen na kvarjenje in funkcionira zanesljivo; podobno naj bi bil pravilno oblikovan odrasel človek, vreden zaupanja, trden, konsistenten. Takoj, ko ga spoznamo, vemo, kaj lahko pričakujemo od njega. Njegove besede naj bi bile avtentičen izraz tega, kar je v resnici sedaj in kar bo v prihodnosti.

Gergen kot osrednji modernistični tekst o sebstvu in identiteti omenja popularno delo iz petdesetih let, knjigo »Osamljena množica« znanega harvardskega psihologa Davida Riesmana (Riesman, 1966). Tekst naj bi izjemno dobro ujel modernističnega duha tedanjega časa in napovedal njegov zaton. Riesman v svoji knjigi analizira karakterne tipe, ki so značilni za posamezna historično-geografska področja. Izpostavi predvsem dva tipa: vase usmerjeni (inner-directed) in k drugim usmerjeni (other-directed). Prvi je v bistvu podoba modernističnega človeka. Izvori (dejavnosti) so v njem samem; vanj so vsajeni zgodaj v življenju prek odraslih in usmerjeni k prav določenim ciljem. Vedenje od znotraj vodenega človeka nadzira psihološki giroskop, sestavljen s pomočjo staršev in ostalih avtoritet, ki mu pomaga ohranjati občutljivo ravnotežje med zahtevami notranjih ciljev in protislovji zunanjega sveta. Riesmana najbolj zanima drugi tip – k drugim usmerjen tip človeka. Ta je brez notranjega vodnika. Njegove dejavnosti usmerja neposredno socialno okolje. Riesmanova antipatija do k drugim usmerjenega človeka se kaže v izboru lastnosti, ki jih pripiše temu tipu: »površinski, konformističen, uklanja se moči skupine, poseduje nenasitno željo po odobravanju«. Kot pravi Gergen: »To je modernistična evaluacija tega, kar lahko imenujemo zgodnja oblika postmoderne mentalitete« (Gergen, 1991: 44).

Podobno občudovanje obvladanega, zanesljivega, trdnega človeka srečamo v večini psiholoških ekspertiz in tekstov. V skrbi, da bi bil vrednotno nevtralen, znanstveni opis neizogibno sprejme in vzdržuje vrednote svojih zagovornikov. Zato ni čudno, da so med hegemonijo modernizma psihološke raziskave konstantno slikale črno sliko posameznikov brez »močnega moralnega značaja, odgovornosti, konsistentnosti«. Kot primer navaja Gergen znane eksperimente Salomona Ascha o socialni konformnosti, kjer so poskusne osebe v skupini ocenjevale in primerjale dolžino premic. V večini primerov

(preko 60%) so poskusne osebe brez pomisleka izbrale očitno napačen odgovor samo zato, ker so tako odgovorili drugi pred njimi (Ule, 2000). To vedenje je Asch in tudi raziskovalci za njim označili kot konformistično in ga izenačil s strahopetnostjo. Seveda bi lahko še na drugačen način razložili ta fenomen; poskusne osebe v Aschevih eksperimentih, ki so svoje odgovore prilagodile skupinskemu mnenju, bi lahko označili kot socialno preobčutljive, socialno integrativne ali harmonije iščoče, ampak v času, ko je bilo zaželeno »stati za svojimi lastnimi prepričanji«, ne bi bila taka razlaga nikoli resno sprejeta.

Raziskovalci na univerzi Yale so proučevali, zakaj so ljudje tako lahkoverni do propagandnih sporočil, zakaj ne sledijo svojim lastnim ugotovitvam in dejstvom. Obsežna raziskovanja so razkrila glavni razlog – osebnostno hibo. Če ljudje posedujejo osnovno samozaupanje, zaključujejo raziskovalci, potem so odporni na »sladke besede zlih duhov sveta« (Gergen, 1991: 45). Najmočnejši argument za retoriko avtonomne in trajne strukture osebnosti je dalo gibanje inteligenčnega testiranja. Če domnevamo, da osebe vsebujejo neko strojem podobno jedro, ki je gibalo človeške dejavnosti, locirano ne daleč od površja (zavesti), potem naj bi se to dalo meriti. In če se to jedro da meriti, potem se s tem da racionalno razložiti človekovo obnašanje in napovedati delovanje človeka in družbe v prihodnosti. To je inspiriralo celo takega kritičnega misleca modernizma, kot je Theodore Adorno in njegove sodelavce v Berkeleyu, da so merili avtoritarno osebnost. Vzeli so kombinacijo lestvic in testov, izdelali profil rigidne osebe, etnocentrične in konservativne, poslušne avtoritetam. Ta profil osebnosti, po njihovem mnenju, ni odgovoren samo za nacizem v Nemčiji, ampak je tudi profil rasista v Združenih državah (Gergen, 1991: 46).

Obenem pa se je pozitivno obnašanje pripisovalo stabilnim dispozicijam. Harvardski psiholog David Mc Clelland je uspeh nacionalne ekonomije v Ameriki pripisal osebnostnemu tipu, ki ima visoko razvito storilnostno motivacijo. Na osnovi tega je izvedel obsežno testiranje, da bi ugotovil, kako pri otrocih okrepiti in razviti tako vrsto osebnostnih tendenc. Mc Clelland je s sodelavci razvil celo program, s katerim bi pomagal ekonomsko nerazvitemu svetu, kot je npr. In-

dija, pri razvoju ekonomsko uspešnih osebnostnih značilnosti. V vsem tem delu je prisotna fascinacija z veliko zgodbo o napredku moderne.

Mnogi so na prehodu v moderno obžalovali izgubo romantičnega diskurza. Nasprotno pa so bili drugi očarani z njegovo zamenjavo z modernizmom. V mnogih ozirih je moderni diskurz bolj optimističen in bolj demokratičen. Romantični individuum je ostal misterij. Moderno sebstvo je nasprotno dostopno, prisotno tu in zdaj, stoji za vsako dejavnostjo. Ni plod inspiracije, velike strasti; je zanesljivo in verodostojno. Modernistično sebstvo ne prekriva svojih motivov z močnimi emocionalnimi dramami. Njegovi motivi vodijo njegove aktivnosti in njegov glas je pošten in odkrit. Ni treba čakati na naravno obdarjenega, navdahnjenega posameznika, ki bo odrešil narod ali skupnost. Prepričuje nas, da smo vsi ustvarjeni enako in na starših in vzgojnih institucijah je, da ustvarijo dobre državljane. S pravo vzgojo in s pomočjo znanosti se lahko uresničijo naše sanje.

PROIZVODNJA INDIVIDUALNOSTI

Kakšne so bile posledice modernizacije, zlasti posledice odčaranja sveta in racionalizacije življenjskega sveta za posameznika, za njegov subjektni ustroj? Nedvomno so se ljudje znašli pod pritiskom novih dilem in vprašanj, na katere ni bilo jasnih, enoznačnih, zanesljivih odgovorov. Na religiozne, kulturne ali socialne tradicije se pri tem niso mogli več zanašati, novih okvirov smisla pa ni bilo na voljo. Toda ti problemi se niso zastavljali ljudem le na samem začetku modernizacije ali v njenih ključnih, prelomnih obdobjih, ampak gre za vprašanja, ki vedno znova vznemirjajo modernega človeka. Niklas Luhmann npr. navaja tri takšna vprašanja oz. paradokse subjekta moderne:

- *vprašanje izvirnosti oz. enkratnosti*: Kako to, da se rodimo kot originali in umremo kot kopije?

- *vprašanje pluralnosti identitete*: Kako to, da se in-dividuum tj. »ne-deljivi«, vse bolj definira z deljivostjo?
- *vprašanje refleksije lastne biografije oz. življenjske kariere*: Kako to, da nič, kar sem počel do sedaj, ne določa tega, kar sem, vendar pa to, kar počnem sedaj, določa to, kar sem bil?

Luhmann je izrecno tematiziral prvi dve vprašanji. Tretje pa je analiziral pod nazivom »problem kariere«. Prav slednji problem je po njegovem mnenju značilen in problematičen za ljudi sodobnih družb (Luhmann, 1994). Ta vprašanja oz. problemi zajemajo temeljne eksistencialne dileme modernega subjekta, če se ta tega zaveda in to reflektira ali pa ne. Osrednja značilnost moderne subjektivnosti je nenehna težnja k razvoju individualnosti. Ta težnja se kaže zlasti skozi tri prizadevanja posameznikov/ic:

- *težnja po originalnosti* in prizadevanje, da bi ubežali kopiranjju;
- *iskanje identitete* in težnja po obvladovanju pluralnih sebstev v posamezniku/ci;
- *prizadevanje po življenjski karieri* v najširšem smislu.

Originalnost je seveda bistveno povezana z individualnostjo. Moderna se gradi na originalnosti, avtonomnosti, individualni nezamenljivosti subjektov. Moderna od tu črpa svojo ustvarjalno energijo. Toda, na kaj naj se pri tem nasloni posameznik ali posameznica? Zdi se, da je to najlažje doseči tako, da poiščemo modele zunaj sebe, da preprosto posnemamo druge. To sicer pomeni vsaj začasno odpoved idealu originalnosti, izvirnosti ter pristajanje posameznika na svojo kontingentnost (Luhmann, 1994).

Na motivih socialne primerjave in imitacije modelnih oseb pravzaprav temelji občudovanje in kritika individualizma. Že zgodnji novoveški romani pričajo o tem, da so se ljudje zavedali zapeljive nevarnosti pridobivanja individualnosti skozi posnemanje drugih. Obilo primerov nam nudi literatura tedanjega časa: npr. Don Kihot, ženski romani v 17. stol. Že zgodaj se je uveljavila razlika med *posnemanjem narave*, ki se je zdela nekaj originalnega in cenjenega, in *posnemanjem drugih ljudi*, kar je veljalo za izgubo individualnosti ali vsaj originalnosti. Ta razlika je bila zlasti poudarjena v ro-

mantiki. Individualnost naj bi si pridobili samo z originalnostjo, ne s posnemanjem. Toda ob tem se je že zgodaj zastavljalo osnovno vprašanje, ki je ogrožalo projekt individualizacije: Kako to, da se rodimo kot originali in umremo kot kopije? Zdi se, kot da izgubimo na originalnosti, če smo v stiku s kulturo, izobrazbo. Le geniji se zdijo izjeme od tega pravila. Ti ohranjajo originalni odnos do vsega, obenem pa vendar služijo kot podlaga za posnemanje drugim ljudem.

Moderno oblikovanje življenjske zgodbe in individualne kariere

Vzporedno z izgubljanjem pomena narave kot izvora zunanje in notranje gotovosti in smisla v moderni je izgubljal svoje sidrišče tudi na naravi sloneč program individualnosti. Vse je postalo socialno predelano, tudi in predvsem narava. Tako se je moral posameznik v svoji težnji po izvorni individualnosti ozreti za drugačnimi možnostmi. Takšno novost je ponudila moda. To je pomenilo, da so sedaj vsi začeli posnemati modo, se ravnati po modnih trendih, vendar pa vsakdo to počne malo drugače. Verjeti, da so umetniki izjema od tega pravila, je bilo brezupno pogumno. Luhmann (1994) citira Baudelaira, ki pravi, da umetnik stoji z eno nogo na spremenljivih, modnih tleh modernosti, z drugo nogo pa naj bi se dotikal absolutnega.

Ta proces je logično pripeljal do drugega problema; do vprašanja pluralnosti sebstva, do dožemanja in razlaganja sebe v več sebstvih, do multiplih identitet, do normalizacije razcepljene osebnosti, da bi lahko ustregli pluralizmu okolij, modnih trendov in različnim zahtevam, ki izhajajo iz njih. Tako je in-dividuum, *ne-deljivi* postal nekdo, ki je definiran z deljivostjo. Kot pravi Luhmann, potrebujem eno – muzikalno, umetniško sebstvo za obisk koncerta, drugo – karierno sebstvo za poklicni uspeh, tretje – potrpežljivo za vsakdanje družinsko življenje (Luhmann, 1994: 193-4). Posameznik je bil tako soočen z vprašanjem, kako uresničiti koherentno celoto sebstev in ohranjati čim bolj povezan tok sebstev. To je jedro problema identitete v moderni.

Tudi problem notranje mnogoterosti sebstev ima že dolgo tradici-

jo. Težnja k razvoju več vzporednih sebstev ima svojo podlago v pogovorih posameznika s samim seboj. Tu gre vedno za dva: za nekoga, ki govori in drugega, ki posluša. Toda tja do 18. stol. je bilo to izkustvo razumljeno kot sestavni del moralnega samospraševanja posameznika. »Samogovor duše« še ni veljal za samoproblematizacijo posameznika. Ni bil reakcija na samopotujitev. Ni imel zveze z oblikovanjem individualnosti ali z intimnimi dilemami. Ni bil primarno razmerje, kot npr. razmerje med jaz (I) in mene (Me), kot ga je formuliral George Herbert Mead, temveč del težavne operacije iskanja resnice. Delitev individuum v modernem pomenu besede se je tedaj zdela preprosto nezamisljiva.

Samogovor duše je služil npr. iskanju pravih interesov posameznika, pravih čustev in harmoničnemu uvrščanju posameznika v neko celoto. Notranji samogovor je predstavljal tako rekoč »moralno ekonomijo sebstva«. Obenem pa je vendarle že pomenil neko inovacijo nasproti tradiciji, namreč distanco posameznika ali posameznice do religiozno-dogmatskih vzorcev. Posameznik je spoznal, da je le od njega odvisno, kako nadzoruje svoje strasti in jih preobraža v naravna čustva. Šlo je za spopad med svojim »boljšim« in »slabšim« sebstvom. Delitev je ostala hierarhična. Nikoli ni bila simetrična, vedno je bila komplementarna. Model zanjo je bilo gospodinjstvo, kjer se zdi, da je največja nevarnost za posameznika kaotičnost, spontanost, neurejenost ali poljubnost nenačelnega identificiranja s svojimi trenutnimi poželenji. Posameznik oz. posameznica si ni pridobil/a identitete s parcialnimi pristajanjem na pluralizem želja in delnih identitet, temveč z ločitvijo od njih.

Ni enostavno določiti časovne meje preobrata od romantičnega modela samoidentitete posameznika k sodobnejšim oblikam identitete. Na začetku 20. stol. se pojavijo prvi znanstveni modeli *ogledalnega sebstva* (oz. ogledalnega jaza), ki sta jih kot normalne opisovala James in Mead. Od tedaj dalje je osrednji problem identitete, kako medsebojno uskladiti mnoštvo različnih delnih sebstev oz. identitet. Tega problema se ni dalo več reševati z moralnimi ali religioznimi sredstvi ali s potlačevanjem šibkega jaza, pač pa je bila potrebna refleksija sebstva, ki naj bi vzpostavila neko konsistenco ali integracijo sebstev, ponovno pridobitev izgubljene identitete itd. Družba ni

več zarisovala možnih oblik reševanja tega problema, ni več predstavljala moraličnega rezervoarja zaželenih življenjskih poti, temveč je predstavljala problem. Nasproti posamezniku je stopala kot kompleksnost, ki jo mora vsakdo nekako obvladati na svoj individualen način. Življenjska zgodba ni bila več zarisana vnaprej, vsak posameznik/ca je moral/a oblikovati svojo biografijo. Namesto vzgoje ob pomoči religioznih nauk (obeta nebes, grožnja s peklom) nastopi razkol med zavestnim in nezavednim ter med osebno in socialno identiteto. Vendar tudi ta razvoj še ni pripeljal do individualnosti niti do teorije individualnosti. Problem je sicer že obstajal v duševnosti posameznikov, vendar družba še ni imela posluha zanj, še posebej pa ne pripravljenih rešitev.

Model reševanja je ponudil šele pluralizem individualnih karier. Karriere so postale pomembne potem, ko za reševanje problema individualnosti niso več zadoščali rojstvo, domača socializacija in družbeni sloj. Seveda so vedno obstajale slučajnosti in usodnosti v življenjskih potekih ljudi, vendar vzroki zanje največkrat niso bili v družbeno nadzorovanem območju. To se je z razvojem modernizacije spremenilo, namreč v prehodu od stratifikacijsko/slojne k funkcionalni diferenciaciji družbe. Tedaj življenjski potek posameznika ni bil več le problem njegove samoohranitve v soočenjih z drugimi ljudmi in družbenimi institucijami, temveč je bil zaporedje selektivnih dogodkov, ki so kombinirali vsakokratni izbor posameznika z izbiro s strani drugih, pri čemer je enkrat prevladovala samoizbira, drugič izbira drugih. Temu časovnemu poteku življenjskih dogodkov pravimo *kariera*.

Luhmann razširi pomen besede kariera. Ta ne zaznamuje le menjave poklicnih položajev posameznika v nekem organiziranem družbenem sistemu. Sem sodi še npr. izobraževalna pot posameznika, zaporedje priznanj, pa tudi zaporedje bolezni ali npr. deliktov (kriminalna kariera). Kariera je oblika avtopoetskega razmerja, tj. razmerja, ki se nanaša samo nase in se s tem tudi ohranja in dalje razvija. Sestoji iz dogodkov, ki sodijo h karieri zato, ker jo pozitivno ali negativno pospešujejo in s tem omogočajo druge dogodke, ki tudi sodijo k njej. Drugače povedano: kariera sestoji iz dogodkov in obenem tem dogodkom podeli karierno vrednost (Luhmann, 1994: 196).

To dogajanje je mogoče le tako, da se nanašamo na dogodke, ki zopet lahko omogočijo nove karijerne dogodke: npr. pridobitev takega poklicnega položaja je predpostavka za pridobivanje kredita za nakup novega avtomobila; poznanstvo z nekom je predpostavka za to, da si omenjen v medijih; prejšnja kazen vpliva na višino kazni v naslednjem postopku. Zdi se, da se kariera začne iz nič, obenem pa omogoča samo sebe. Ravno zato je kariera lahko postala artikulacija individualnosti v modernih družbah.

Vsi karierni dogodki so možne, slučajne (kontingentne) izbire za nadaljne izbire. Predzgodovina dogodka je nujna predpostavka za njegov nastanek. Vsak dogodek je predpostavka za naslednje karijerne dogodke. Celotna kariera predstavlja vseskozi možno (kontingentno) strukturo. Zato so potrebni slučajni zunanji in notranji dejavniki, predvsem sreča in uspeh (dvojni obračun kariere). Vendar šele kariera omogoči povezavo med *srečo* in *uspehom*. Vse življenjske možnosti namreč pripadajo karieri. Res je, da odvisnost posameznika od slučajnih zunanjih in notranjih dejavnikov dela kariero za močno negotovo stvar, vendar je negotovost vedno sedanja negotovost. Poudarja pomen sedanjosti in to toliko bolj, kolikor bolj kariera ni samo trenutek sreče/nesreče, temveč postane relevantna preteklost sedaj občutene prihodnosti. Vedno se lahko zgodi, da zamudimo nekaj, kar kasneje ne moremo več nadomestiti. Pred to negotovostjo se varujemo npr. s pretirano skrbjo za potek šolanja in izobrazbo ali s pretirano skrbjo za telesno zdravje. Temu pravi Luhmann »poskusi kapitalizacije časa« (Luhmann, 1994: 197), kajti nikoli ne moremo biti gotovi, da nam kaka drugačna ali boljša priprava ne bi bolj pripomogla k življenjski sreči ali uspehu.

To vodi do kumulativnih učinkov; uspehi vodijo k uspehom, neuspehi k neuspehom, začetne majhne razlike vodijo k končnim velikim razlikam in tako se dogaja samoselekcija karier. Bolj zaupamo karierno uspešni kot karierno neuspešni biografiji. Tudi če ne bi bilo drugih vzrokov za regeneracijo neenakosti, bi razlike v karierah poskrbele za to. Torej lahko rečemo, da kariere niso le posledica doživljenih socialnih razlik, temveč proizvajajo podobne, čeprav nestabilne neenakosti v delitvah življenjskih možnosti. Kolikor bolj se družbena določila življenjskih potekov izvajajo iz pogojev individual-

nih karier, toliko bolj postaja kariera univerzalna življenjska oblika. Po Luhmanu karierno oblikovanje življenjske poti odpira celo možnost, da se posameznik vede pasivno in nezainteresirano in išče svojo nišo v mirnem življenju. To pomeni, da zavrne *izbiro karier*, obenem pa to tudi pomeni izbiro neke kariere, v tem primeru izbiro ničelne kariere. Tudi ta postavlja individualno zgodovino v negotovost. Tudi ničelna kariera ne izključuje trenutkov, v katerih se moramo česa kesati ali obžalovati, ker je kontingentna.

Kariera omogoča posamezniku/ci, da definira svojo identiteto v časovni dimenziji. Postavi ga v asimetrično neponovljivost časa, četudi se v karieri življenjski dogodki nanašajo na dogodke v nekem drugem času, ki so pomembni zanj. S tem se *karierni dogodki* ohranjajo kot referenčne točke, na katere se kariera vedno znova nanaša in se tako dalje gradi. Vendar pa nič, kar je posameznik počel ali dosegel do določenega časa, ne determinira tega, kar bo počel in kar bo postal v tem času. Res pa je tudi, da se skozi dejavnosti posameznika v določenem času spreminja njegov pogled na preteklo kariero, kariera lahko dobi povsem drug značaj, kot ga je imela do tedaj. Tako pridemo do odgovora na vprašanje, ki smo ga zastavili že zgoraj: Kako to, da nič, kar sem počel do sedaj, ne omogoča tega, kar sem, vendar pa to, kar počnem sedaj, določa to, kar sem bil?

Odgovor je seveda dan v karieri sami, vsaj v uspešni karieri, kajti takšna kariera ne pozna determinacij. Uspešen posameznik se sicer uči od svojih uspehov ali neuspehov v preteklosti, vendar noče biti odvisen od njih ali določen z njimi. Obenem pa je vsak hip pripravljen spremeniti pogled na svojo dotedanjo kariero, npr. drugače vrednotiti posamezne dogodke in dosežke. Nasprotno se dogaja posamezniku z neuspešno kariero. Temu se zdi, da ga preteklost vedno močneje določa, kot ga v resnici. Vendar pa kljub temu ne ve, pri čem je in še manj, kaj ga čaka. Ni se sposoben ozreti na celoto svojega dotedanjega življenja in se učiti iz svojih preteklih izkušenj.

Zdi se, da je ravno sposobnost nenehnega refleksivnega odnosa posameznika do svoje življenjske poti ključna, da je moderni individualizem tako poseben in zgodovinsko neprimerljiv pojav. Pa ne le posameznik, tudi družbene skupine in končno celotna družba se morajo refleksivno nanašati nase, na svojo zgodovinsko izkušnjo ter jo

ocenjevati in vrednotiti v luči aktualnih dogajanj in anticipacij prihodnosti. Refleksivnost individualnosti je tako le en moment splošnejše refleksivnosti moderne. Moderna se nenehno kritično nanaša nase, se skuša na novo vzpostaviti in definirati. Odtod so razumljivi vedno novi poskusi prekoračenja dosedanjega, vedno novi zgodovinski prelomi, konci tega ali onega in svečani začetki novega, ki spremljajo proces zahodne modernizacije od začetkov do danes.

Moderno sebstvo kot refleksivni projekt

Po Anthonyju Giddensu se refleksivnost moderne širi v samo jedro posameznikovega sebstva. Sebstvo postane refleksivni projekt (Giddens, 1991: 32). Moderne družbe ne poznajo ritualov prehoda iz otroštva oz. mladosti v odraslost. V moderni družbi se mora odraščajoči posameznik s pomočjo raziskovanja in rekonstrukcije svoje biografije vključiti v odraslo družbo. Tudi spominjanje na zgodnja doživetja življenja, ki nam jih svetujejo sodobne terapije, niso nič drugega kot refleksivna mobilizacija sebstva posameznika. To spominjanje ni omejeno le na življenjske krize, temveč je splošna poteza moderne socialne dejavnosti glede na duševno organizacijo posameznika.

Abstraktni sistemi moderne (npr. denarni sistem, informacijski mediji, znanost) so v teh razmerah bistveno vpleteni v oblikovanje sebstva, ne le v institucionalni red moderne. Zgodnja socializacija otrok npr. vedno bolj teži k nasvetom in instrukcijam ekspertov (pediatrov, vzgojiteljev) in je vedno manj odvisna od neposrednih učinkovanj članov ene generacije na drugo. Strokovno svetovanje in napotki so spet refleksivno odvisni od napredka znanosti. Sociologija in psihologija sta tako neposredno povezani z refleksijo sebstva. Giddens ugotavlja, da je danes najbolj značilna zveza med abstraktnimi sistemi in sebstvom porast različnih (medicinskih in psiholoških) terapij in svetovanj.

Moderna ruši zaščitni ovoj male zaščitniške skupnosti in tradicije posameznika in nadomešča ta ovoj z veliko večjimi in neosebnimi organizacijami. Tudi tu smo napredek v emancipaciji od socialnih pri-

tiskov in nevprašljivih avtoritet tradicije »plačali« s tem, da se čutimo oropane in zapuščene v svetu, kjer manjka občutek psihološke podpore in varnosti, ki so ga ponujale bolj tradicionalne ureditve. Terapija ponuja neke vrste sekularizirano verzijo konfesionalne duševne podpore posamezniku. Vse večje zanimanje za terapije ni le rezultat izgub in nujnega porasta tesnobe, temveč je izraz refleksivnosti sebstva. To je pojav, ki tako na individualni kot na družbeni ravni lovi ravnotežje med priložnostjo in potencialno katastrofo (Giddens, 1991: 34).

V predmodernih obdobjih so se ljudje lahko zanesli na nevprašljivo gotovost tradicije in so občasne izgube smisla lahko hitro premagali s tem, da so svoje osebne stiske in negotovosti prevedli v religiozna ali mitološka vprašanja, na katera so lahko dobili ustrezne odgovore. Moderni človek nima na voljo tega zaščitnega *ovoja smisla*. Zato ga morebitne izgube življenjske orientacije, občutki pomanjkanja smisla huje in globlje prizadevajo. Refleksivni značaj modernega sebstva to težnjo še bolj poudari in zato moderni človek bolj trpi, če ne more ugotoviti, kaj pravzaprav počne in zakaj to počne. To le še bolj podpira in poudarja pomen refleksije, tako na ravni sebstva kot na ravni intersubjektivnih izmenjav in kolektivnih dejavnosti ljudi.

Posameznik nadzira svoje vsakdanje dejavnosti s pomočjo socialnih konvencij. Ljudje stalno nadziramo okoliščine lastnih dejavnosti, in sicer na diskurziven način. Človekovo znanje o lastnem vedenju pa ni omejeno le na diskurzivno zavest o pogojih in oblikah dejanj. Mnogi elementi vsakdanje dejavnosti se odvijajo na ravni praktične zavesti. Praktična zavest je integralna sestavina refleksivnega nadzora delovanja, vendar je prej nekaj nezavednega kot pa zavestna. Ima značaj vnaprejšnje gotovosti in je implicitna v dejavnosti. Kljub tem razlikam ne delamo kognitivnih meja med diskurzivno in praktično zavestjo kot tudi ne med zavestjo in nezavednim nasploh. Praktična zavest je kognitivno in emocionalno sidro občutka ontološke varnosti ljudi, ki je značilna poteza za velik del človeške dejavnosti v vseh kulturah. Je obramba pred stalno grožnjo kaosa. Kaos ni le dezorganizacija, temveč izguba čuta za pravo realnost stvari in drugih oseb. Ljudje moramo v vsakem dejanju nekako

omejiti potencialno neskončen obseg možnosti, ki se nam odpirajo. Zato potrebujemo določen okvir stvarnosti, ki mora biti nevprašljiv.

Potrebujemo čut skupne stvarnosti ljudi in stvari, vendar je ta čut obenem močan in šibak. Njegova moč izhaja iz visoke ravni njegove zanesljivosti v vsakdanjih interakcijah. To je zlasti poudarjal Harold Garfinkel v svojih etnometodoloških študijah vsakdanjih interakcij. Šibkost tega čuta pa je v nemoči, da bi dal odgovor na vprašanja o lastni utemeljenosti. Zato moramo običajno privzeti marsikatero ugotovitve in domneve, ki sicer podležejo skeptičnemu pogledu. Mednje sodijo tudi eksistencialne teme, ki jih razkrivajo filozofske analize ali psihološke krize. Giddens (1994) navaja vprašanja časa, prostora, kontinuitete in identitete.

V klasičnem obdobju industrijske moderne so bili odgovori na ta vprašanja vpisani v zgodbo novoveškega subjekta, tj. subjekta, ki suvereno in avtonomno obvladuje zunanjo in notranjo naravo. Refleksivnost sebstva se je kazala kot dialektika subjekta in objekta, kjer je subjekt tisti, ki posreduje med subjektom in objektom (svetom, drugimi), tako da je končno vse objektivno nekakšna samoobjektivizacija (pri Heglu samopotujitev) subjekta. Razvoj moderne pa pomeni ponovno prisvajanje objektiviranega, postvarjenega sveta v subjektu in s tem njegovo dokončno udejanjanje in emancipacijo. Na spekulativni ravni je temu pojmovanju subjekta najbolj ustrezala nemška klasična filozofija (od Kanta do Hegla), a tudi kasnejši poskusi filozofske refleksije modernega subjekta so na različne načine ponavljali posamezne momente te idealistične sheme. Celo mladi Marx ji ni mogel ubežati, čeprav je namesto Heglove absolutne ideje in njenega potovanja skozi naravo in zgodovino do absolutnega duha postavil zgodovinsko gibanje človeškega rodu in njegovo emancipacijo od odtujitev, ki jih doživlja v razrednih družbah.

Na ravni vsakdanjega življenja in *psihološkega ohišja* posameznikov je tem predstavam ustrezalo iskanje znotraj popolne duševne integracije osebnosti, ki se ohranja kot koherentna in časovno povezana identiteta in mora zato, da lahko zdrži zunanje pritiske, notranji pluralizem sebstev in notranje razcepe, avtoritarno obvladovati svoje življenje in svojo okolico. Da bi v tem uspel, si mora subjekt z enako močjo disciplinirati, podrejati tudi svojo lastno te-

lesnost. Tak subjekt se je pripravljen enako strastno podvreči kaki zanj prepričljivi avtoriteti (za novoveški subjekt je takšna avtoriteta tudi brezosebna avtoriteta države, prava, moralnega načela) kot enako strastno tlačiti druge, ki so družbeno ali osebno šibkejši in odvisni od njega. Govorimo o *avtoritarnem značaju* posameznikov, predvsem seveda moških, kajti ženske so bile v dobršnem delu moderne pojmovane bolj ali manj kot sopotnice, skorajda kot materija oblikovalske volje moškega.

Od avtonomnega k udomačenemu subjektu

Od Jacoba Burkhardta in njegovega slavnega dela »Kultura renesanse v Italiji« dalje se je izoblikovala predstava, da je bil *suvereni, avtonomni posameznik* rojen v novem veku oz. da se je začel razvijati v renesansi in se polno uveljavil v novem veku. Po tej predstavi si je moderni subjekt izboril svoje zgodovinsko mesto v stalnem boju s srednjeveškim oz. fevdalnim družbenim, ekonomskim in religioznim redom. Splošen odpor do fevdalizma naj bi na nov način poudaril pomen osebne eksistence človeka kot vrednote, ki sega čez družbeno mesto in čez družbeno funkcijo posameznika v strogo hierarhični družbi. Novejše zgodovinske in kulturne študije kažejo, da je do tega osvobajanja posameznika iz fevdalnih oz. tradicionalnih vezi prihajalo že prej, že skozi ves visoki srednji vek (od 12. do 15. stol.).

Idejne korenine za ta vzpon lahko najdemo že v grški antiki, v stoicizmu, v začetkih krščanstva ipd. Odisejev lik je npr. izjemna metafora za novoveški subjekt. Tako Odisej kot tudi novoveški subjekt se urita in rasteta skozi obvladovanje različnih skušnjav in nevarnosti, ki ju vedno znova vodijo na sam eksistenčni in eksistenčialni rob. Obvladovanje zunanje narave dosejata z vzpostavitvijo močnega jaza, ki se opira na človekov razum in neuklonljivo voljo. Pri tem morata nadzirati svoje strasti, čustva, afekte, saj v nasprotnem primeru hitro postaneta žrtvi različnih demonskih sil. Zgradita si refleksivno distanco do naravnega, z goni vodenega življenja. Šele s tem se lahko osvobodita navidezno nepojmljivih in nepodredljivih

naravnih sil. Tako za mitskega Odiseja kot za prav tako mitsko poveljčan novoveški subjekt velja, da se skušata po vsej sili iztrgati iz neomajnega kozmičnega reda stvari. V teh predstavah lahko vidimo metafore za dolgotrajni proces civilizacije, ki je privedel do tega, da se je lahko človek dojel in uveljavil kot dominantni lik nasproti vsemu bivajočemu. Seveda moramo tudi ta zgodovinski rezultat opazovati kot začasno zgodovinsko stanje, do katerega je privedla predvsem modernizacija življenjskih in družbenih razmer v zahodnem civilizacijskem območju in ne kot izraz univerzalne, prave, dokončne človeške narave.

Psihološke konstrukcije novoveškega subjekta so dejansko prepredene z dialektiko razsvetljenstva. Po eni strani jih določa kantovski poziv posamezniku, da se »osvobodi iz samozaslužene nedoraslosti« ali herderjevski poziv posamezniku, da »naj išče svojo lastno mero«, po drugi strani pa se je ta poziv lahko uresničeval le v dokaj omejenih družbenih segmentih. Spočetka so bili iz tega poziva izločeni delavci, kmetje, pa tudi večina žensk. V tem smislu lahko rečemo, da je moderna tja do druge polovice dvajsetega stoletja v sebi omejen in razcepljen zgodovinski projekt, ki vsebuje tako emancipatorne težnje kot tudi težnje po podrejanju in tlačanju. Prav ta dvojni in v sebi razlomljen značaj moderne je postal močno vprašljiv in načet v drugi polovici dvajsetega stoletja, zlasti v zadnjih treh desetletjih, ko govorimo o visoki, pozni ali post-moderni.

Nekateri avtorji govorijo o tem, da je bil klasični novoveški individualizem primer »posesivnega individualizma« (Macpherson, 1967). V središču tega individualizma stoji zahteva po individualnem kopičenju notranjih posesti, ki jih drži skupaj osebni jaz, ta pa predstavlja vodečo in centralno duševno instanco psihološkega subjekta. Subjekt rešuje življenjske naloge glede na obseg in kvaliteto psiholoških resursov, ki so mu na razpolago. Oseba, ki ima velik in razvit potencial resursov, rešuje življenjske naloge suvereno ali vsaj z manj napa kot tista, ki ima manjši in nerazvit potencial psiholoških resursov. Oseba, ki nima dovolj psiholoških resursov za suvereno reševanje življenjskih nalog, se pogosto zateka k nevrotskim kompromisom ali celo k psihotskim dekompenzacijam notranjih pritiskov.

Ta model sebstva se močno razlikuje od sebstva predmodernih

družb. Edward Sampson, ki prav tako vrednoti moderni individualizem kot »posestniški«, pravi, da so se posamezniki v moderni osvobajali vezi in odvisnosti, ki so jih prej določale. Posamezniki so se opazovali kot samodoločujoči, avtonomni suvereni, kot samoodgovorni gradniki svojega življenjskega dela, kot glavni igralci na družbenem odru. Osvoboditev ljudi od tradicionalnih fevdalnih vezi je bila nujna predpostavka za pojav posestniškega individualizma. Šele potem je lahko posameznik postal *lastnik lastne osebe* ali svojih sposobnosti, za katere nič ne dolguje družbi. Subjekt ni bil več včlenjen v togo moralno-religiozno celoto, niti se ni razumel kot del kake večje družbene celote, temveč kot »lastnik samega sebe« (Sampson, 1985: 915). Moderna je tako močno utrdila te predstave o (psihološkem) subjektu, da so se zdele kot izjave o človekovi naravi, tj. postale so druga narava ljudi. Šele skozi kulturno primerjavo in socialnozgodovinsko rekonstrukcijo lahko dosežemo nujno dekonstrukcijo teh predstav.

Moderni subjekt je pridobil svojo identiteto in svoje bistvene človeške lastnosti z ločevanjem od članstva v kakršnem koli posebnem družbenem ali političnem redu. Charles Taylor opaza pri tem modelu subjekta (sebstva) odsotnost dialoškosti, zavesti o tem, kako odnos posameznika z referenčnimi drugimi omogoča in gradi subjekt. Moderni posestniški subjekt podpira pretežno *monološko orientacijo*. Čeprav lahko razvoj sebstva in identitete razumemo le kot komunikativni proces, identiteto v moderni zahodni tradiciji še do danes večinoma pojmujeemo kot nekaj, kar je zraslo iz jaza ali se nanaša nanj (Taylor, 1993). In ne samo to. Max Horkheimer in Theodor Adorno govorita o »moškem značaju« modernega subjekta. Na moškost modernega subjekta opozarjajo številne feministične kritike, ki razkrivajo lažno univerzalnost te oblike subjekta, ki je v osnovi patriarhalne ideologije moderne.

Predstava moderne o emancipatorni individualni suverenosti psihološkega subjekta nasproti zunanjim prisilam v družbi, ki so jo določale razredne razlike, in ki ni omogočala vsem ljudem pravice do zunanje življenjske suverenosti, je vodila k defenzivni ideji notranje svobode, ki je lastna vsem ljudem in ki je posamezniku ne more odvzeti nobena prisila. Kot ugotavlja Stuart Hall, je bila to predsta-

va o »nedeljivem subjektu, v samem sebi poenoteni in nedeljivi identiteti« (Hall, 1994: 188). Weber podobno piše o nastanku modernega subjekta, ki ga označuje »jekleno ohišje poslušnosti«, s čemer je mislil na trdna načela, ki so se jih bili pripravljene držati modernizirani posamezniki in so bila obenem ozadje njihove notranje moči. Za uveljavljanje takšne oblike subjektivnosti je po njegovem mnenju zaslužen zlasti protestantizem, ki je namesto obredne religioznosti katolicizma ponotranjil in individualiziral krščanske ideale in moralo, obenem pa je povzdignil delo do religiozne naloge, saj se skozi rezultate človeškega dela kaže tudi »izvoljenost« človeka (Weber, 1993). Norbert Elias je v svoji znani knjigi o razvoju moderne civilizacije in civiliziranega sebstva označil protestantsko ponotranjanje kot »aparatus samoprisile« (Elias, 1976). Ta aparat predstavlja ponotranjen nadzor nad afekti in delovanji posameznika. D. Riesman je govoril o »navznoter vodenem značaju«, Freud pa govori o podrejanju jaza togemu nadjazu.

Kljub poudarjanju avtonomije je imel posameznik s to značajsko strukturo le malo možnosti za kritiko lastnega nadjaza in le malo možnosti za kako avtonomijo jaza nasproti nadjazu. Vsaj v dobi vzpona kapitalističnega gospodarstva je ta značajski tip predstavljal »subjektivni kapital«, iz katerega se je napajal tedanji gospodarski in družbeni zagon. Prav Webrova metafora o jeklenem ohišju poslušnosti nam jasno kaže, da moderna ni bila le obdobje »osvoboditev od...«, temveč tudi obdobje vseh mogočih subjektivizacij, tj. paradoksalnih oblik sočasnega podrejanja realnim in simbolnim redom na eni ter osamosvajanja subjekta na drugi strani. Foucaultove zgodovinsko-genealoške študije o nadzorovanju in kaznovanju ter Eliasove študije o razvoju civiliziranega, tj. »udomačenega« subjekta nam nazorno kažejo, skozi kakšne travmatske izkušnje in vse mogoče oblike nadzorovanja in kaznovanja je potekal ta proces *udomačevanja*.

Subjekt je končno postal homo clausus – udomačeni človek. Določalo ga je občutje zaprtosti v samega sebe, kjer se je utrdil za visokimi zidovi svojega »subjektivnega ohišja« (Müller-Doohm, 1978). To je v popolnem nasprotju s prvotnimi novoveškimi ideali o samozavestnem meščanskem subjektu, ki oblikuje svet po svojih predsta-

vah in se definira kot suveren tega sveta. Homo clausus – udomačeni subjekt naj bi vladal vsaj znotraj svojih psiholoških zidov, ki dobro ustrezajo zidovom okrog njegovega zasebnega življenja, če že ne more v svetu zunaj zidov. A tudi za to potrebuje obsežen aparat samoprisile. Toda prav tu čaka *udomačeni subjekt* neprijetno Freudovo vprašanje, ali je človek v resnici sploh *gospodar v svoji hiši*. Freud je s svojo teorijo nezavednega, potlačanja, s teorijo o duševni strukturi subjekta pokazal, da ljudje nikoli nismo povsem uspešni vladarji svojega psihološkega ohišja. To, kar skušamo potlačiti v nezavedno, vedno znova vdira v zavest, še več, skozi različne oblike projekcij, sanj, simbolizmov, jezikovnih napak, psihotskih in nevrotskih motenj načanja to z muko zgrajeno ohišje.

Novoveški subjekt visoko ceni svojo notranjost, kar samo po sebi ni povsem novo, saj se to pojavlja že v izteku antike in v zgodnjem krščanstvu. Avguštín je sploh prvi uporabil metaforo o notranjosti kot »pravem domu« človeka. Vendar pa novoveški subjekt to držo obogati z romantičnimi in drugimi predstavami o človekovi duševnosti, ki so vrednost duševnega videle v njem samem, ne pa morda v kaki transcendentni, nadnaravni strukturi, ki bi konec koncev vladala človeku. Kolikor bolj človek izgublja občutek domačnosti v svetu, ki ga je ustvaril, toliko bolj ga išče v svoji notranjosti. V tej težnji vidimo kompenzacijsko reakcijo posameznika na realne izkušnje odtujitve, sploščenja in izpraznenja modernega sveta. Kritična refleksija vodilnih potez modernega subjekta je vsaj od začetkov psihoanalize dalje, dejansko pa že skozi vse 19. stoletje tudi sama postala sestavni del teoretske in vsakdanje refleksivne dejavnosti modernega človeka. Moderni subjekt je tako psihološki lik, ki je rezultanta protislovnih razvojnih teženj, ki pogojujejo ena drugo: protestantskega ponotranjanja etike in delovne morale, razsvetljenskega idealizma in optimizma emancipacijskih projektov, romantične vere v notranje domovanje človeka, vere v razum in znanstveno-tehnično obvladovanje sveta, postromantične skepse in »uporov potlačenega«, ki vseskozi spremljajo spreminjanje civilizacijskega udomačenja subjekta.

V poznem dvajsetem stoletju so se dvomi in kritični glasovi o projektu moderne, zlasti še o projektu modernega sebstva, zgostili v

nekaj pomembnih teoretskih glasov; začeni s Heideggerjevo in kasneje strukturalistično kritiko humanizma, Horkheimerjevo in Adornovo kritiko subjekta, pa Wittgensteinovo kritiko kartezijskega dualizma med duševnim in telesnim, postmodernističnimi kritikami moderne in novoveškega subjekta, feminističnimi kritikami patriarhalizma in seksizma itd. Kadar slišimo ali beremo o *smrti subjekta*, potem gre za tipično modernistično sintagmo, ki po zgledu Nietzschejevega razglasanja »smrti boga« oznanja notranje izčrpanje nekaterih vodilnih motivov novoveške subjektivitete, čeprav v nasprotju z Nietzschejem ne razglša nobenega nadsubjekta, temveč prepušča iskanje alternativ vsakemu posamezniku.

Te kritike niso nastale le zaradi konceptualnih ali eksistencialnih razlogov, temveč zaradi globokih družbenih, ekonomskih in kulturnih sprememb v zadnjih tridesetih letih, ko prehajamo iz industrijske v poindustrijsko ali informacijsko modernizacijo ter v medsebojno odvisno in povezano globalno gospodarstvo, ki po eni strani neznansko potencira blagovno-tržno menjavo, po drugi pa zaradi prevlade raznih oblik *informacijskega denarja* spodjeda ekonomsko vlogo denarja kot univerzalnega menjalnega sredstva in osnovne oblike ekonomskega kapitala ter ogroža neomejeno zasebno lastnino nad proizvodnimi sredstvi. Ni se podrl le berlinski zid in z njim realsocialistični režimi, podira se tudi tradicionalni kapitalizem in to prav pod vplivom liberalnih, prostotržnih impulzov, ki se spreobračajo v svoje nasprotje, v monopolizem in/ali kolektivni nadzor nad gospodarstvom, ko postajajo dejansko globalni (Soros, 1997).

REFLEKSIVNOST »DRUGE MODERNE«

Nove razvojne oblike modernizacije, ki smo jim priča ob vstopanju v enaindvajseto stoletje, vsebujejo tudi spremenjene oblike subjektiviranja, ki delno nadgrajujejo dosežke moderne, delno pa jih na novo problematizirajo in jim iščejo alternative. Cela vrsta pomembnih analitikov skuša ujeti glavno logiko teh sprememb in ponuja oz.

pušča za seboj predvsem množico zvenečih metafor: postmoderna, virtualna družba, globalizirani svet, non-stop družba, postfordizem, omrežena družba itd. Najbolj dodelani teoriji o novih subjektivnih strukturah in morebitnih novih oblikah subjektiviranja v sodobnih razvitih družbah ponujata Giddens in Beck s teorijo refleksivne individualizacije. Giddens (1991) izpeljuje svojo teorijo iz samorefleksivnosti visoke moderne, Beck (1986, 1994) pa iz teorije o drugi moderni kot »družbi tveganj« (Risikogesellschaft). Oba zagovarjata tezo, da sodobno dogajanje ni toliko »slovo od velikih zgodb« moderne, kot menijo nekateri postmodernistični družboslovci (npr. Lyotard), ampak nova pozna ali refleksivna oblika modernizacije, ki med drugim ukinja in presega vzorce refleksije v dosedanji moderni (tradicije razsvetljenstva, romantike, industrijske in tehnične instrumentalnosti, humanističnega univerzalizma ipd.) in terja nove, delno še nepoznane vzorce refleksije.

Kot poudarja Wolfgang Welsch, tudi znamenit teoretik postmoderne, moramo že v prvi moderni razlikovati med zgodnejšo novoveško in kasnejšo obliko, ki je značilna za 20. stoletje. Za slednjo naj bi bilo značilno intenzivno znanstveno in tehnično/tehnološko okupiranje proizvodnje in tudi vsakdanjega življenja. Po njegovem mnenju večina poskusov distanciranja postmoderne nasproti moderni pravzaprav potencira razliko med novoveško moderno 19. stoletja in višjo fazo moderne v 20. stoletju. Postmoderna je zanj torej »radikalna moderna 20. stoletja« (Welsch, 1991: 84). Tudi moderna dvajsetega stoletja se je skušala zelo radikalno distancirati od svoje predhodnice, novoveške moderne, podobno pa počnejo sedaj postmodernisti v svojih kritikah moderne, opozarja Welsch.

Tisto, kar loči *postmoderno* ob koncu 20. stol. od višje faze moderne, je po Welschu predvsem slovo od prisile k poenotenju in patos izključevanja novoveške moderne. Vsebuje tudi distanco do izključno tehničnih usmeritev nasploh in do nekaterih tehnoloških procedur še posebej, zlasti če te implicirajo kak ideal poenotenja in izključevanje drugačnosti. Po njegovem mnenju postmodernisti zavračajo predvsem težnjo k poenotenju sveta s pomočjo novih informacijskih tehnologij, vendar pa ne nasprotujejo uvajanju teh tehnologij, če te omogočajo pluralni dostop do vsakovrstnih bank podatkov in so zato

lahko medij postmodernega demokratičnega življenja. Delne in neuspešne poskuse diferenciranja in osvobajanja od mitov poenotenja in izključevanja, ki jih je polno zlasti pozno devetnajsto stoletje in začetek dvajsetega stoletja (nato pa so jih povozili različni totalitarizmi, svetovne vojne, gospodarski dvig po drugi svetovni vojni), imamo lahko za začetke nečesa, kar je dejansko dozorelo šele ob koncu 20. stoletja. Welsch opozarja na pozabljenega Diderota, ki se je že na samem vzponu novoveške moderne zavzemal za pluralizem metod in se je posluževal različnih oblik diskurzov; prav nasprotno od svojega radikalnejšega kolega D'Alemberta, ki je zagovarjal znanstveno-sekularno poenotenje sveta, pogledov na svet in družbe (Welsch, 1991: 85).

Morda bi lahko navedli še starejše predhodnike postmodernega pluralizma, in sicer prav na ravni subjektiviranja in celo pluralizma sebstva. Naj navedem nekaj misli Michaela de Montaigna, ki so ga poznavalci sicer strpali v udobno vrečo novoveškega skepticizma. Te misli je Montaigne zapisal nekaj desetletij pred nastopom Descartesa in v njih bodo poznavalci postmodernega mišljenja brž prepoznali nekatere središčne misli o postmodernem, pluralnem subjektu:

»Svoji duši dajem zdaj ta, zdaj oni obraz, pač glede na to, na katero stran se obrnem. Če raznoliko govorim o sebi, potem zato, ker se vidim raznolikega. V sebi najdem vsa protislovja v taki obliki, kot izhajajo iz okoliščin... Nič takega, kar bi držalo kot pribito, nič enoznačnega in trdnega ne morem izreči o sebi, nič takega, kar bi lahko izrazil brez »če in potem« ... Vsi obstajamo le iz barvitih krp, ki tako rahlo in ohlapno ležijo druga na drugi, da vsak hip katera od njih zafrfota, tako kot se ji zazdi; zato je med nami in v nas prav toliko razlik kot med nami in drugimi« (Montaigne, 1998: 167-8).

Ali torej ni tako, da je tisto, kar danes z velikim pompom in kot veliko novost razkrivajo postmodernistični teoretiki, na tihem že vseskozi živelo »pod pokrovom« moderne, katera je na vso silo skušala prikriti ali minimizirati »frfotanje krp«, tako med ljudmi kot v njih samih in danes v vsej barvitosti stopa pred nas. Če je tako, potem sodobna pozna ali visoka moderna v veliki meri odpravlja notranje polovičnosti in nedorečenosti tradicionalne moderne (sic!), in se ne postavlja pred nas kot nekaj povsem novega, neznanega.

Radikalna modernizacija

Modernizacija vedno predpostavlja refleksijo o družbenih spremembah, zato se zdi pojem refleksivna modernizacija tautologija. Refleksivna moderna pomeni refleksijo o posledicah modernizacije. Namreč, družbene spremembe se danes odvijajo drugače kot pred desetletji. Prej je bil prevrat celih družb večinoma tematiziran kot revolucija. Prevrati, kakršnim smo danes priča na osnovi hitre, radikalizirane modernizacije, niso vezani na ta pravila. Ni novih utopij, niti jasnih front konfliktov. Kljub temu se prevrati dogajajo, kot pravi Beck, čeprav jih nihče ni predvidel kot politični cilj in se o njih ne razpravlja v javnosti in politiki (Beck, 2000). Kako se torej dogajajo? S pomočjo vedno večje dominantnosti vzporednih posledic osvobojevalne moči in dinamike tehnično-ekonomskih in kulturno političnih novosti v globalnem kapitalizmu, ki na ta način revolucionira lastne družbene osnove. V poteku tako dojete refleksivne modernizacije se rušijo institucionalni standardi racionalnosti pravne države, socialne države, gospodarstva, parlamentarne demokracije in ne na zadnjem mestu – rušijo se obrazci normalnih biografij, normalnega dela, normalne družine, zato se mora o vsem tem znova razpravljati.

Za refleksivno modernizacijo je značilno, da se drži zahtev prve moderne po razsvetljenju. Medtem ko se je pod pogoji prve moderne izhajalo iz tega, da obstaja za vsak problem enoznačna rešitev, in da se število enoznačnih rešitev lahko neprestano povečuje s stopnjo rasti, znanja in socialne diferenciacije, se pod pogoji refleksivne moderne kaže, da to ni mogoče. Moderna v svojem razvoju ne postaja vse bolj enoznačna in trdno določena, ampak vse bolj večpomenska in negotova in ravno ta proces privede do spraševanja o linearnih modelih racionalizacije. Sedaj postajajo prepoznavne vzporedne posledice metodološkega radikalnega dvoma. Čim bolj skušamo kolonizirati prihodnost, tem večja verjetnost je, da nas bo pričakala s presenečenji. Tako se lahko ugotavlja izguba gotovosti v kognitivnem in normativnem ravnanju, katere osnova je v novi »gotovi negotovosti« in s tem povezane pluralizacije kriterijev racionalnosti.

Radikalizirana modernizacija načenja bazične premise moderne, ki jih razumemo kot eksplicitne ali implicitne predpostavke velike razumljivosti same po sebi in tudi kot politične cilje in institucionalne rutine. Razlike med prvo in drugo moderno po Becku so torej predvsem naslednje (Beck, 2000):

1. Prva moderna je nastala kot družba nacionalnih držav, vezanih na konstitutivno-teritorialni princip.

2. Za prvo moderno je značilna programska individualizacija, ki je omejena s slojno obarvanim kolektivnim življenjskim vzorcem.

3. Družbe prve moderne so družbe kapitalistične produkcije s polno zaposlenostjo. Iz sodelovanja v produkciji izhaja pridobivanje statusa, socialna varnost, možnost trošenja in porabe.

4. Za prvo moderno je značilen specifičen odnos do narave, ki temelji na trošenju in izkoriščanju narave in njenih virov.

5. Prva moderna temelji na konceptu instrumentalne kontrolne racionalnosti z idejo napredka kot neskončne osvoboditve sveta od magije v ozadju. Izhaja iz teze, da znanost sistematsko obvladuje zunanjo in notranjo naravo.

Vse te premise prve moderne se v zadnjih desetletjih sistematsko postavljajo pod vprašaj ravno z izzivi in dinamiko druge moderne. Proces modernizacije je v drugi moderni refleksiven zato, ker je vse bolj konfrontiran z zaželenimi in nezaželenimi posledicami svojih rezultatov. Poglejmo si dokaze za to:

1. Ekonomska, politična, kulturna globalizacija se na skrivaj tiho-tapijo v ekonomsko samodefinicijo prve moderne kot tudi v samorazumevanje družb kot nacionalnih držav.

2. Nove pobude za individualizacijo kot posledica družb blagostanja načenjajo statusno določene kolektivne življenjske vzorce.

3. Vzporedno z individualizacijo in kot njen pomemben del se ukinja spolna determiniranost v smislu determiniranosti odnosov med spoloma, družinskih vlog, ustaljene spolne delitve dela in tudi seksistično razumevanje zakona, družine, spolnosti in ljubezni.

4. Fleksibilna nepolna zaposlenost, ki se kaže v ozadju tretje industrijske revolucije v svoji kronični obliki, opozarja na krizo polno zaposlene družbe, mogoče celo družbe, kjer se z udeležbo v produkciji

pridobiva sredstva za življenje.

5. Ekološka kriza trajno postavlja pod vprašaj koncept narave v prvi moderni.

Ob poudarjanju zgodovinskih in družbenih inovacij Giddens in Beck vseskozi govorita o tem, da visoka moderna odpravlja pomanjkljivosti in nekatera protislovja dosedanje moderne, da gre predvsem za novo intenziviranje refleksivnosti moderne in refleksivnosti življenja. Tudi ne gre za popoln prelom s tradicijo, nasprotno, še celo intenzivno se iščejo povezave z ustreznimi tradicijami mišljenja, verovanja, delovanja. Tradicija ima za razliko od gole navade značaj vezi, ima normativni značaj. *Normativno* pomeni moralno komponento; v tradicionalnih praksah vsebuje moralna zavezanost dejavnosti napotke o tem, kako moramo ali kako ne smemo česa početi. Vedenjske tradicije imajo svoje moralno pooblastilo, ki se upira uvažanju nečesa novega. Trdnost tradicije ne izhaja iz nabrane pretekle modrosti, pač pa gre za sodelovanje preteklosti s sedanjostjo. To sodelovanje je doseženo s spoštovanjem normativnih napotkov, ki jih tradicija vsebuje. Po Shilsu je v konstituiranju družbe normativni prenos tisti, ki povezuje generacije mrtvih z generacijami živih. Normativno jedro tradicije je vztrajnostna sila, ki ohranja družbo v določeni obliki skozi čas (Shils, 1981).

Povečana refleksivnost pozne moderne po Giddensu izhaja iz »samonanašalnosti« oz. notranje referencialnosti družbenih sistemov in procesov. To velja zlasti za gonilo modernizacije – znanost in tehniko (Giddens, 1991: 145). »Notranja referencialnost« za Giddensa pomeni razmere, kjer se družbeni odnosi ali vidiki naravnega sveta refleksivno organizirajo na osnovi določenih notranjih meril. To pomeni, da ljudje, ki so vpleteni v takšna družbena razmerja, neprestano motrijo, reflektirajo sami sebe, svoje dejavnosti, znanje in izkušnje. Proces notranje referencialnosti znanja in moči je neposredno povezan z vse obsežnejšim obvladovanjem narave in globalizacijo družbene in ekonomske dejavnosti. Konec narave pomeni, da je narava v svojem velikem delu postala ustvarjeno okolje, ki sestoji iz sistemov, ki jih je proizvedel človek. Giddens pravzaprav izpostavi samonanašalnost družbenih sistemov in narave zato, ker je razvoj notranje referencialnih družbenih sistemov v samem jedru *refleksiv-*

nega projekta sebstva, tj. procesa, v katerem nastaja identiteta posameznikov skozi refleksivno urejanje posameznih življenjskih zgodb. Da bi posameznik izoblikoval čim bolj individualno in avtoreferencialno življenjsko zgodbo, bi moral razviti trdno in obenem fleksibilno identiteto, kar je v dinamičnih in pluralnih razmerah refleksivne moderne izjemno težavno, če je sploh mogoče. Posameznik se ob tem sooča z množico socialnih in eksistencialnih tveganj, ki jih nikakor ne more povsem nadzorovati kljub vsem prizadevanjem po *kolonizaciji bodočnosti*.

Produkcija novih tveganj in negotovosti

Od kot tveganja refleksivne moderne? Tveganje povezuje tisto, kar običajno dojemamo kot ambivalentno, kot pravi avtor teorije tveganj Beck (1986; 2000). Teorija tveganj druge moderne se spoprijeti predvsem z vprašanjem, kako se refleksivna moderna sooča s samoproizvedenimi ne-varnostmi in negotovostmi? Poanta teorije je razlikovanje med tveganji, ki so proizvedena odvisno od odločitev in se načeloma lahko kontrolirajo, in takimi nevarnostmi, ki so ukinile zahtevo industrijske moderne po kontroli, in to vsaj v dveh pogledih:

1. Institucije in norme, ki so bile v prvi moderni razvite zato, da dokončno obračunajo s tveganji, nesrečami, ščitijo pred katastrofami, skrbijo za varnost in preskrbo, tega ne uspevajo več zagotavljati. Razvijajo se industrije in tehnologije, ki ne samo, da niso življenjsko varne, ampak se celo izmikajo možnosti zaščite. To velja za nuklearno energijo, gensko tehnologijo in nove biotehnologije. To, kar je za vsakega voznika avtomobila samo po sebi razumljivo, torej da uporablja svoje vozilo samo takrat, kadar je varno, je za cele veje industrije in tehnologije prihodnosti po tistem suspendirano, pravi Beck (2000). To pomeni, da ne moremo več izpolniti kriterijev prve moderne za obvladovanje samoproizvedenih nevarnosti.

2. Vzorci odločanja v industriji in globalnost njihovih stranskih posledic pripadajo dvema različnima epohama; če so odločitve znanstvene, tehnične, ekonomske dinamike še organizirane v duhu nacionalnih držav in podjetij, smo v pogledu njihovih grozečih posledic

že danes mi vsi člani ene države svetovnega tveganja (Beck, 2000). V drugi moderni zagotavljanje varnosti prebivalstva ni več naloga, ki se rešuje v duhu nacionalne države. To je eden od pomembnih naukov ekološke krize. Z ekološkim diskurzom se lahko vsakodnevno preizkuša konec nacionalne države.

Vsekakor ima ta teorija o zlomu struktur povezavo s tistim, kar Giddens imenuje »proizvedena negotovost« (manufactured uncertainty). Življenje je bilo vedno tvegan podvig. Vendar proizvedena negotovost pomeni več kot to. Pomeni, da se naše negotovosti z več znanja, več raziskovanja, z več ekspertske racionalnosti ne zmanjšujejo, ampak večajo. Dejstvo, da v refleksivni moderni modernizacija znanja proizvaja negotovost, je v popolnem nasprotju z vodilno tezo prve moderne – tezo o kontrolirani racionalnosti skozi znanost in tehnologijo. Vsekakor situacija proizvedene negotovosti nujno izziva nove, refleksivne oblike obnašanja na vseh področjih življenja; torej vsakdo in vsi se moramo naučiti, kako naj se odločamo v situacijah omejenega znanja, brez »papeževske nezmotljivosti« ekspertov.

Obraz refleksivne moderne torej ni samo prijazna slika sveta in življenja. V drugi moderni trčijo drug ob drugega problemi, ki imajo svetovne razsežnosti in ponovno ogrožajo temeljne človekove pravice in svobodo v sedanjosti ter povzročajo občutek negotovosti in strah pred prihodnostjo. Po koncu velike delitve *svetovni red* ne izgleda več kot totaliteta, ampak mnogo bolj kot polje disparatnih moči. Ni več nobene lokalitete kot včasih, ki bi zastopala človeštvo kot celoto. »Red postane najpomembnejši tedaj, kadar je v nevarnosti, da izgine« (Bauman, 1997: 315).

Zakaj se danes nenadoma pojavlja povečana potreba po redu? Razlog je v posledicah, ki jih je sprožil razpad svetovnega reda. Nepričakovano so novi sovražniki sedaj negotovost, neobvladljivost in nestabilnost. Red običajno identificiramo – neodvisno od praktičnih namer in ciljev – z nadzorom in prisilo. Z drugimi besedami, predstave o redu se ne nanašajo predvsem na stvari, ampak v veliko večji meri na način, kako s stvarmi upravljati. Nanašajo se bolj na sposobnost vzpostavljanja reda kot na lastnost, ki stvarjem od časa do časa pritiče – red stvari.

Značilnost sodobnih tveganj ni toliko njihova količina, temveč daljnosežnost. Pozno moderno karakterizirajo tveganja s težkimi posledicami. Ta tveganja so oddaljena od posameznika, čeprav neposredno vplivajo na vse življenjske možnosti posameznika. Moderni ljudje nikakor nismo prvi, ki se močno bojimo hudih katastrof. Eschatološke vizije so bile običajne v srednjem veku, pa tudi v nekaterih drugih kulturah so se ljudje srečevali z velikimi tveganji. Vendar so bile vizije o teh grožnjah drugačne od današnje zavesti o težkih posledicah sedanjih tveganj. Sedanja tveganja so posledica dogajanj, ki jih danes (tudi modno) označujemo s pojmom globalizacija.

Globalizacija pomeni, da webrovska teorija trdnih institucij in institucijske členitve, ki je bila podlaga industrijske modernizacije, ne velja več. Vse institucije so *v gibanju* k transnacionalni svetovni družbi. Transnacionalna svetovna družba ni svetovna država niti zgolj z raznimi sporazumi povezana skupnost držav, temveč prostor transnacionalnih dejavnikov in dogajanj, ki se v sebi funkcionalno diferencirajo na nov način na globalni ravni in povzročajo, da postajajo tradicionalne institucije modernih družb odvečne. Namesto tradicionalnih državnih institucij se vse bolj uveljavlja transnacionalno pravo, transnacionalni boj s kriminalom, transnacionalna kulturna politika, transnacionalna družbena gibanja.

Ključno vprašanje je, ali se razvija tudi zavest o potrebi po transnacionalni solidarnosti in delitvi novih tveganj, ki jih novi procesi sprožajo in vsebujejo. Ta zavest lahko pripravi državljane posameznih držav k temu, da prostovoljno sprejmejo nadnacionalne povezave in obveznosti. Tako dobimo pojem transnacionalne države, tj. skupnosti držav, ki razvijajo svojo suverenost v okviru transnacionalnosti, kot npr. Evropska unija. Pojem transnacionalne države relativizira pomen naroda kot konstituenta države, ohranja in dalje razvija pa pojem države in političnega nasploh. Pri tem se mora ohraniti globalnost in večdimenzionalnost meddržavnih povezav; na novo se mora določiti in revitalizirati pojem političnega v civilnodružbenem pomenu. Transnacionalne države zato niso supernacionalne države, so meddržavni kooperacijski sistemi. Politični koordinatni sistem v njih se ne odvija več po nacionalnih ločnicah in nasprotjih, temveč vzdolž osi globalizacije/lokalizacije. Tudi trans-

nacionalne države so še vedno lokalne v primerjavi s svetovno družbo in policentrično svetovno politiko.

Globalizacija seveda prinaša s seboj nove izzive in predvsem nova tveganja. Gre za nove delitve in nove alternative soodvisnosti med državami in narodi. V klasični moderni je veljalo, da le ena pot vodi do stabilnosti meddržavnih odnosov: ravnotežje moči/nadvlade in odvisnosti. Najpomembnejša predstava, povezana s pojmom globalizacije, pa je nedoločena zaznava samodejnosti svetovnega dogajanja, odsotnosti centra, nadzornega mehanizma, vodilne skupine, upravljalkega biroja. Pojem *globalizacija* se zelo razlikuje od pojma *univerzalizacija*. Razlika je konstitutivna za moderni diskurz, vendar se znova in znova pozablja. Tako kot pojmi civilizacija, razvoj, konsenz, konvergenca in mnogi drugi iz diskusij in diskurzov zgodnje in klasične moderne je pojem univerzalizacija nabit z upanjem, namero, z odločitvijo ustvariti red; vsebuje voljo narediti svet boljši na celotni človeški ravni, ustvariti za vse enake življenjske pogoje.

Nič od tega ne vsebuje pojem globalizacija. Globalizacija se ne nanaša na to, kaj želimo ali lahko storimo, ampak predvsem na to, kaj se nam vsem dogaja. Nanaša se na nikogaršnjo deželo, ki se nahaja onstran vsakega planiranja in organiziranja delovanja. Pripadati nobeni zvezi, odklanjati superbloke, vendar ostajati pri staromodnem principu, da je država vrhovna avtoriteta, je nekakšna staromodna protiutež nikogaršnji deželi. Torej je velika delitev povzročila dolgoročno transformacijo mehanizmov, ki so ustvarjali red. Sprememba se nanaša predvsem na vlogo držav. Vsi trije poglavitni sestavni deli suverenosti modernih držav: vojska, ekonomija, kultura, so se sesuli. Da bi države obdržale kompetence, morajo ustvarjati zveze in jim prostovoljno predajati vedno več lastne suverenosti.

Dejansko se zdi, da obstaja tesna povezava med globalizacijo in novim poudarjanjem teritorialnega principa. Mobilnost globalnih financ, infomacij in njihove neomejene svobode je odvisna od politične fragmentacije, razkosanja svetovne scene. Kot da imajo vsi izkoriščevalski interes do šibkih držav. Kljub temu pa države obstajajo. Namerno ali nezavedno se naddržavne institucije učijo izvajati koordiniran pritisk na vse, ki upočasnjujejo, omejujejo ali prekinjajo svobodo gibanja kapitala in svobodo trga. Šibke države so natanko to,

kar potrebuje novi svetovni red, da se ohranja in reproducira. Kvazi države se pustijo reducirati na vlogo lokalnih policistov, ki skrbijo za vzdrževanje minimalnega reda, da ne bi bila ovirana svoboda globalnega podjetja. Gospodstvo sestoji vedno iz tega, da si močnejši pridobi zase čim več svobode gibanja in igralnega prostora. Zdi se, da politična tribalizacija in ekonomska globalizacija nimata različnih ciljev, da nista v vojni; zdi se, da sta zelo tesno povezani.

Negotovost sledi izgubi zaupanja v to, da lahko vodilne institucije industrijskega sveta (gospodarstvo, pravo in politika) ukrotijo in nadzirajo ogrožajoče posledice, ki so jih izzvale v svetu. Negotovost je posledica družbe tveganja. Negotovost je na individualnem nivoju povzročila, da so obstoječe biografije blagostanja postale biografije tveganja, kar ogroža vse družbene razrede, ki jim uhaja materialna gotovost glede prihodnosti in stabilnost identitete.

Globalizacija bogastva, lokalizacija revščine

Medtem ko se je v klasični moderni razmerje med kapitalom in delom oz. razmerje med kapitalom in revščino sočasno in, pogojno rečeno, simetrično razvijalo, namreč kot razredna delitev in razredni konflikt na ravni držav, se v poindustrijski moderni kapitali in družbeno bogastvo izrazito globalizirajo, medtem ko se socialne stiske in beda izrazito lokalizirajo. Po Baumanu je to povezano z »izginjanjem dela«, namreč klasičnega izvrševalnega dela, ki terja vse manj človeške delovne sile. Tako se na eni strani globalizirajo različne oblike svobod in delovanja, na drugi, lokalni ravni pa se združujejo oblike nesvobode (Bauman, 1997). Bauman pripominja, da se tako ukinja do sedaj nenehno prisotna dialektična vez med gospodarjem in hlapcem, ki je oba silila v neprestani medsebojni odnos in konflikt, v katerem sta se sploh določala. Sodobni kapitalizem dozdnevno ne potrebuje več hlapcev za svojo reprodukcijo. Bogati in revni živijo preprosto vse bolj drug mimo drugega. Imamo »kapitalizem brez dela«, temu pa ustreza »marksizem brez utopije«, kot sarkastično pripominja Bauman (Bauman, 1997: 326).

Integracija in fragmentacija oz. globalizacija in teritorializacija

sta dva vidika istih procesov, in sicer svetovne spremembe suverenitete, moči in svobode delovanja. Zato Roland Robertson namesto pojma globalizacija predlaga pojem »glokalizacija« (Bauman, 1997: 323). Lahko bi rekli, da je glokalizacija svetovni proces nove stratifikacije, v poteku katere nastaja nova, svetovna, sociokulturna, samoreproducirajoča se hierarhija. Samo 22% svetovnega bogastva pripada nerazvitemu svetu, v katerem živi 80% prebivalstva. Globalne komunikacijske mreže, ki so vrata v novo, dosedaj nepoznano svobodo, se uporabljajo zelo selektivno.

Stari bogataši so potrebovali revne, da so postali in ostali bogati. Sedaj jih ne potrebujejo več. Vedno manj je konflikta med revnimi in bogatimi, a tudi ni stika in komunikacije. Oba pola nastajajoče hierarhije, na vrhu in na tleh, se drastično razlikujeta. Razlikujeta se predvsem v uporabi prostora in časa. To razlikovanje je tako veliko, da nekateri avtorji že govorijo o ljudeh dveh svetov. Prostor je za bogate (za ljudi prvega sveta) izgubil omejujoče značilnosti. Ljudje prvega sveta lahko prečkajo tako njegove realne kot tudi virtualne poti; medtem ko je za revne realni prostor vedno ožji in bolj omejen (Bauman, 1997: 327).

Pomembna dimenzija za bogate je čas; živijo v sedanosti, ki je določena tako s preteklostjo kot s prihodnostjo. Ljudje prvega sveta so stalno zaposleni in nikoli nimajo časa. Za njih je zelo pomemben del življenja upravljanje s časom, časovna ekonomija, izdelovanje časovnih planov. Ljudje iz drugega sveta živijo pod pritiskom preobilja časa, ki ga ne znajo izpolniti. V njihovem času se ne zgodi nič. Časa ne morejo imeti pod nadzorom in tudi čas nima njih pod nadzorom. Lahko samo ubijejo čas ali pa ubije čas njih.

Prebivalci prvega sveta (bogati) živijo torej v času, prostor jim ne pomeni nič, ker lahko premagajo sleherno razdaljo. Prebivalci drugega sveta (revni) živijo v prostoru; ta je težak, nemiren, prenaseljen in uhaja njihovemu nadzoru. Njihov čas je prazen. Samo virtualni čas televizije ima strukturo, ima »Stundenplan« (spored). Ostali čas gre monotono, pride in gre, ne predstavlja nobenih izzivov in ne pušča sledi. Materialni čas nima nobene moči nad nadvse realnim prostorom, od katerega so prebivalci drugega sveta odvisni.

Če to povežemo, ugotovimo, da glokalizacija polarizira mobilnost

– možnost uporabiti čas in premagati omejitve v prostoru oz. vzeti čas, da premagaš omejitve v prostoru. Ta možnost ali nemožnost deli svet v globaliziran in lokaliziran. Globalizacija in lokalizacija sta lahko neločljivi plati medalje. Vendar delita svet zopet na dva dela; na dva dela svetovnega prebivalstva, ki živita na bolj različnih straneh kot kadar koli. Eni obvladujejo planet, drugi so pripeti na svoj prostor. In vsak del vidi samo eno stran, vsak svojo, kakor ljudje na Zemlji vidimo samo eno – svojo stran meseca.

Povemo lahko še z drugimi besedami: ko je enkrat kapital neodvisen od državnega prostora, ne potrebuje več mobilne delovne sile. Pritisk, da bi porušili še zadnje preostale ovire, ki so zoperstavljene svobodnemu pretoku denarja in z njim proizvedenih stvari in informacij, sovpada s pritiskom, da se izkopljejo novi prepadi in postavijo novi zidovi (protimanjšinski, protiimigrantski zakoni, nacionalni zakoni), da bi omejili velikopoteznost telesno in duševno izkoreninjenih. »To pomeni zeleno luč za turiste in rdečo luč za potepuhe« (Bauman, 1997: 331). Izsiljena lokalizacija omogoča naravno selekcijo globalizacijskih efektov. Polarizacija sveta in prebivalstva ni tuja globalizaciji, ni moteči vpliv nanjo, ampak je njen učinek.

Razcep na revne in bogate ni niti nov niti začasen, ki bi lahko izginil od danes do jutri. Novo je predvsem to, da je ta razcep bolj kot kdaj prej neozdravljiv in se ga ne da preseči z medsebojnimi uslugami ali odvisnostmi. Je razcep med dvema, ki nimata več ničesar skupnega. Bogati z večino resursov in z močjo na političnem odru ne potrebujejo revnih niti za rešitev svojih duš niti za to, da bi ostali bogati ali še bogatejši. Revni niso božji otroci, na katerih bi bogati lahko prakticirali odrešujočo dobrodelnost. Niso rezervna armada, proizvedena za kroženje kapitala, niti potrošniki, ki bi jih bilo treba voditi v skušnjava in jih prepričati. Kakorkoli pogledamo, od revnih ni nobene koristi. Vagabundi niso nič drugega kot grda karikatura turistov.

To je resnično novo v svetu, katerega globoko segajoče transformacije imenujemo globalizacija, čeprav to delno tiči na optični prevari, delno na pomirjenju vesti. Enotnost oz. odvisnost, ki je bila temeljnega pomena za večino zgodovinskih oblik nasprotij med revnimi in bogatimi, je bila vedno tudi nujni pogoj za kakršno koli že mar-

ginalno solidarnost z revnimi, ki je poganjala napore za olajšanje usode revnih, pa čeprav s pol srca in nezadostno. Ta enotnost oz. odvisnost danes manjka. Ni čudnega torej, da sta oba ameriška kandidata za predsednika iz različnih taborov predlagala volilcem zmanjšanje socialnih pomoči revnim in zmanjšanje davkov za bogate (Bauman, 1997).

Zanimivo je, da negativne socialne posledice globalizacije vse bolj padajo na pleča posameznih držav. To je ena od značilnosti globalizacije, namreč, če ponovimo, da se kapital in bogastvo globalizirata, beda pa se lokalizira. In prva oblika te lokalizacije so prav države, ki morajo prevzemati čedalje večje stroške za reševanje socialnih problemov in nezaposlenosti. Nihče danes nima odgovora na vprašanje, kako je mogoča socialna pravičnost v času globalizacije. Beckov predlog je: upreti se težnji po lokalizaciji bede in socialnih problemov, torej zavzemati se tudi za globalizacijo revščine in rešitve iz nje, ne samo za globalizacijo kapitala.

Beck te teze podpira z ugotovitvami, da gospodarski in družbeni razvoj vsepovsod po svetu beži izpod okvirov državnih politik in se organizira na globalni naddržavni ravni (npr. v novih oblikah transnacionalnih podjetniških in kapitalskih povezav), pri tem pa socialne posledice tega procesa vse bolj padajo na pleča posameznih držav (Beck, 1998). Države pa analogno zopet redelegirajo socialne posledice globalizacije na še nižje lokalne ravni. Končno se velikanska teža socialnih stroškov globalizacije in modernizacije znajde na plečih posameznikov, njihovih družin in drugih ad hoc vzpostavljenih socialnih mrež. Tudi zato je posameznik postal strateško mesto novih družbenih delitev. Prevzema čedalje večji del družbenih stroškov in bremen nove modernizacije in globalizacije. Negativne vidike individualizacije tako lahko definiramo kot ključne *socialne in osebne stroške modernizacije*. Ti stroški izhajajo iz ukinjanja klasičnih socialnih držav in iz nesposobnosti keynesijanske ekonomije, ki jih je podpirala, za vodenje globalizacijskih procesov.

Dramaturgija družbenega izključevanja

Če za zaposlene lahko rečemo, da živijo vedno bolj *tvegano*, pa nezaposleni žive vedno bolj *nevarno*. Nimajo več opravka z izbiro rizikov (torej tudi izbiro možnih uspehov), temveč le z izbiro med različnimi nevarnostmi in samoodpovedmi. Kdor nima trajne zaposlitve, pogosto nima stalnega bivališča. Brez tega zopet težko najde stalno zaposlitev. Vzpostavljajo se vase zaključeni krogi revščine in socialnega izključevanja (marginalizacije). Revščina in brezposelnost vse manj sledita razrednim stereotipom, vedno težje ju identificiramo in politično organiziramo.

Kljub vsej težavnosti nezaposlenosti pa ljudje verjetno še težje prenašajo sive cone med občasnimi zaposlitvami in občasno nezaposlenostjo, tj. življenje na robu trajne nezaposlenosti. Te sive cone se toliko bolj širijo, kolikor manj klasičnega industrijskega dela in storitev je na voljo. Kvalifikacije za delo, ki so še do včeraj omogočale vsaj možnost trajne zaposlitve, danes nenadoma vodijo posameznika v trepet za svoj obstoj, vedno manjšo perspektivo zaposlitve, pomenijo torej zdrs v bedo. To je ljudem pogosto težje prenašati kot definitivno bedo. Ljudje vedno težje določajo prehode od tvegane biografije k biografiji nevarnosti. Škarje med prisilo k samodejavnosti, k vse večji samoorganizaciji življenja in vse večjo nemočjo ljudi, da se izognejo sivim conam življenja, se lahko sprevržejo v obup in morada v topo, nemo in brutalno jezo. Ta nasprotja so rojstna tla nasilja, grozeče moči predsodkov, nacionalizmov in revolucij.

Res pa je tudi, da razlage tveganj v sodobnih družbah postajajo politična čarobna palica, s katero se sedanje »site« družbe, ki se borijo za ohranitev statusa quo, »učijo« strahu. S tem se namreč hote ali nehote aktivirajo in politizirajo. Simbolno in slikovito inscenirana dramaturgija tveganj je v tem smislu protistrup nadaljevanju omejitvev v sedanjosti. Družba, ki se vidi kot rizično, je v položaju grešnika, ki priznava svoje grehe, da bi zato razmišljal vsaj o možnostih in zaželenosti nekega boljšega življenja, ki bi bilo v skladu z naravo in znanjem o svetu. Le malo pa si jih zares želi, da bi odvrgli krmilo

ladje in se prepustili usodi. Večina ljudi si želi oboje – po eni strani si želijo, da se ne bi zgodilo nič, po drugi pa se pritožujejo zaradi tega. Tedaj jim je mogoče uživati življenje in uživati tudi njegove grožnje in negotovosti.

Nove oblike družbenih neenakosti so manj strukturirane v terminih razrednih ali slojnih razlik in jih zaznavamo bolj v osebnostnih, psiholoških pojmi. Če je bila revščina prej »usoda razreda«, je sedaj postala individualizirana, osebna usoda (Beck, 1998). To dejstvo korelira z upadanjem moči in pomena trdnih socialnih vlog in trdnih institucij tradicionalnih industrijskih družb. Zato v razlagi poindustrijske modernizacije odpovedo tako razlage s pomočjo razrednih razlik (marksistična tradicija) kot tudi razlage s pomočjo socialnih vlog, norm in institucij (funkcionalistična tradicija). Dokler družboslovje ne bo razvilo novih vzorcev razlag in konceptov, ki bodo nadgradili horizont tradicionalnih socioloških teorij, bo bolj ali manj nemočno spremljalo nove družbene pojave, med drugim tudi nove oblike družbenega vključevanja in izključevanja.

Družbeno vključevanje v sodobnih družbah temelji na *kultu performansa*, tj. kreativne igre posameznika skozi in tudi mimo definiranih socialnih vlog, skupin in identitet. Temelji na mobilizaciji osebnosti, na poistovetenju posameznika ali posameznice s svojim delom, dejavnostjo, delovanjem. Posameznik razvija *strateški jaz* (sebstvo, identiteto), s tem pa postaja bolj ranljiv, bolj izpostavljen različnim spremembam in premikom v pogojih in oblikah delovanja, bolj občutljiv na spremembe.

Družbeno izključevanje pa temelji na novih izkušnjah in oblikah revščine, ki jih bolj kot materialno pomanjkanje in nezaposlenost določajo manko alternativ, volje in motivacije ter revščina imaginacije o možnem drugačnem življenju. Ekonomsko ogroženi posameznik je ogrožen tudi v vseh svojih socialnih odnosih: od medosebnih odnosov do odnosov z institucijami. Zato je vse bolj globalno socialno izključen. Zanimivo pa je, da ga s socialno vključenim posameznikom povezuje slabitev socialnih vlog in negotovost njegove osebne in socialne identitete. Razlika je v tem, da socialno vključen posameznik to doživlja kot izbiro med tveganji, ki lahko prinesejo tako dobiček kot izgubo, medtem ko socialno izključen posameznik to

doživlja kot izbiro med nevarnostmi in identitetnimi izgubami.

Individualizirano revščino označujejo pretežno tiste poteze, ki se lepijo na posameznika kot njegove osebne poteze in izkušnje, ki jih ponotranji in tako še bolj poglobi izkušnjo svoje življenjske odpovedi, npr. zavest o izgubi obraza, občutki sramote in osebne krivde za svoj neugodni življenjski položaj. Posameznik tako ostaja brez ekonomskega, socialnega, kulturnega in psihološkega kapitala, s katerim bi se lahko zoperstavil potiskanju na družbeni rob. Zato so *novi revni* globalno socialno odvisni, obenem pa tudi globalno izločeni iz večinske družbe in kulture. Ne gre primarno za zavestno diskriminacijo revnih slojev s strani dominantnih družbenih skupin, temveč bolj za odrezanost teh slojev od glavnih družbenih in kulturnih tokov. Ta odrezanost napreduje toliko bolj, kolikor bolj se krepi kapital na račun slabitve (mezdnega) dela.

REDEFINICIJA INDIVIDUALNEGA V ČASU GLOBALIZACIJE

Neizogibnost tveganj in razmišljanja o njih nas vodijo k vprašanju, kakšne posledice ima *družba tveganj* za oblikovanje modernega subjekta in njegove psihosocialne identitete (Beck, 1997: 205). V prvi moderni je bilo glavno vprašanje, kdo ima pravico do kakšne svobode glede na kategorije socialne pripadnosti in glede na socialne identitete, ki so se določale:

- glede na predstavo o ločenih svetovih (npr. moških, žensk), ki je privedla do jasnih pravil v stilu »ali-ali«,
- glede na naravne, preddoločene in nevprašljive avtoritete,
- glede na navidez neprotislovne nacionalne identitete, ki v stilu ruskih babušek povezujejo delne identitete posameznikov; podobno kot družinske identitete povezujejo ločene svetove moških in žensk.

V prvi – industrijski-državno-nacionalni – moderni je bila social-

na identiteta posameznikov še organsko povezana, podrejena je bila partikularnim lojalnostim posameznika do svojega spola, družine, etnične skupine, razreda. V drugi moderni ta identitetna arhitektura ne velja več, ker se je zaradi različnih vzrokov izrabila ontologija družbenega razlikovanja. Spremenjene vloge spolov, povečana in poglobljena mobilnost ter globalizacija ukinjajo pomen etničnih pripadnosti in nacionalnih držav. V boju proti ekološkim katastrofam se oblikuje nov model svetovnega kriznega menedžmenta. Namesto nacionalnih tehnokratov se uveljavljajo globalni ekokrati. Po drugi strani se krepi ekološka ozaveščenost ljudi že v povsem vsakdanjem pomenu, npr. v kupovanju, potrošnji, vzgoji otrok, samorazumevanju itd.

Refleksivna moderna terja od ljudi podobno fleksibilnost in kreativnost, kot ju uvaja v proizvodni proces oz. v druge družbene procese. Enostavno ne prenaša vnaprej definiranih in monolitnih osebnih in socialnih identitet, trajnih življenjskih stilov, stalne prikljenosti posameznikov na kraj, stan, spol, izvor itd. Posameznik, ki skuša slediti intencam informacijske modernizacije, je tako rekoč prisiljen k individualnemu, osebnemu stilu življenja, dela, učenja itd. Nenehno se mora potrjevati kot izvirna, kreativna oseba, kot fleksiblen človek itd. Če tega ne zmore, slej ko prej pade iz konkurenčnega boja za kreativna delovna mesta, za doseganje dobrega standarda itd. in pristane v množici tistih, ki živijo od slabo plačanih, predvsem pa neperspektivnih služb, ali pa ostanejo brez dela.

Zdi se, da posameznik sam neposredno postaja mesto križanja in posredovanja zasebnega in javnega, splošnega in posebnega interesa, institucije in osebnosti itd. Poprejšnji posredujoči členi, kot so npr. družina, socialni sloj, razred, ideologija, pa nezadržno izgubljajo veljavo in vpliv. Poskusi oživljanja tradicionalnih rešitev (npr. obnove trdne patriarhalne družine, tradicionalne morale, vrnitev žensk v družino itd.) so sicer prisotni po vsej Evropi, vendar nimajo možnosti za uspeh, saj nasprotujejo temeljnim intencam nove globalne modernizacije družb. So prej obrambna reakcija proti spremembam, proti vtisom, da ljudje izgubljam tla pod nogami, kot pa alternativna rešitev.

V družboslovju se je za proces prestrukturiranja in dinamiziranja

življenjskih stilov že utrdil naziv *individualizacija* (Beck, 1986; Habermas, 1994; Joas, 1988). Proces individualizacije je vse prej kot homogen in enoznačen proces. Nasprotno, je prav tako ambivalenten kot družbe, v katerih se razvija. To pomeni, da je individualizacija sama zopet izziv in tveganje za ljudi. Temeljni izziv in tveganje je že v tem, da proces individualizacije delegira na pleča posameznika ali posameznice izjemno zahtevno psihosocialno integracijo v družbo, ki je bila doslej vsaj delno v rokah posredujočih institucij (družine, dela, raznih referenčnih skupin). Individualizacija pomeni za Becka v prvi vrsti institucionalizirani individualizem. Pod tem pojmom se razume dejstvo, da se osnovne človekove pravice in odgovornosti (državlanske, politične, socialne) vedno bolj preusmerjajo od skupin in lokalitet k posameznikom.

Da bi posameznik zmogel upravljati s temeljnimi pravicami in odgovornostmi, mora biti dokaj spreten v razpolaganju z različnimi vzorci vedenja, z različnimi socialnimi vlogami v različnih institucijah in družbenih sferah (npr. na delovnem mestu, na trgu, v družini, v uporabi medijev in informacijskih sredstev itd.); da npr. doseže socialno varnost, moraš pridobiti delovno mesto; da pridobiš delovno mesto, moraš prehoditi določeno izobrazbeno pot; da bi uspešno zaključil izobrazbeno kariero, moraš biti spreten in planirati individualno biografijo. Seveda obstajajo danes institucionalni predpisi, kako se to lahko doseže. Vendar se moramo bolj kot kdaj koli prej sami ponuditi v konkurenci za omejene vire – in to ne samo enkrat, ampak vsakodnevno.

To pomeni celovit preobrat v načinih življenja, mišljenja, identitetnih in subjektivnih strukturah posameznikov, njihovih medosebnih odnosih in družbenih razmerjih; preobrat od dominacije vnaprej določenih razrednih, slojnih, spolnih, kulturnih identitet k vedno bolj pluralnim, individualno določenim, začasnim in relacijsko oz. odnosno zastavljenim življenjskim stilom. Individualizacija ne pomeni nujno atomizacije, brezodnosnosti prosto lebdečih posameznikov. Tudi ne zagotavlja emancipacije, rasti, avtonomnosti posameznikov in posameznic, čeprav se to lahko dogaja. Individualizacija zadeva primarno tri dimenzije (Beck, 1998):

- *dimenzijo osvobajanja*: osvobajanje posameznikov in posame-

znih iz zgodovinsko preddoločenih družbenih oblik, od tradicionalnih odnosov gospodovanja in oskrbovanja;

- *dimenzijo odčaranja*: izguba tradicionalnih gotovosti in transparentnosti, kako kaj storiti, izguba zaupanja v vodilne družbene norme;
- *dimenzijo nadzora oz. reintegracije*: pojav nove vrste družbenih povezav in odnosov med ljudmi, ki jih le ti oblikujejo v skladu s svojimi osebnimi interesi, hotenji in predvsem življenjskimi stili.

Za posameznika predstavlja individualizacija najprej neko izdiferenciranje raznovrstnih življenjskih položajev in nasprotujočih si vedenjskih pričakovanj, ki jih pogosto občuti kot nekaj usodnega. Svoja pričakovanja obremenjuje z novimi nalogami koordiniranja in integriranja. Medtem ko so se v prejšnjih generacijah rojstvo, družina, zakonski partner, poklic in politični položaj oblikovali v skladu z družbenim slojem posameznika, se danes normativno povezani življenjski položaji in načrti vedno bolj razkrajajo. V širjenju igralnega prostora opcij raste potreba po individualno predelanih odločitvah. Posameznik ne jemlje več svojih daljnosežnih življenjskih odločitev (npr. o tem, kam bo šel v šolo, kakšen poklic bo imel, s kom se bo poročil in kakšno družino bo imel) iz svojega okolja. Mora se naučiti, da postane svoj lastni center delovanja, načrtovalni urad za svoj življenjski potek, glede na svoje sposobnosti, partnerja itd. Celotna družba, gledano s tega vidika, postane neke vrste individualna spremenljivka. Družbene determinante, ki zadevajo posameznika v njegovem življenju, se v tej optiki kažejo kot okoljske spremenljivke, ki jih posameznik s pomočjo svoje fantazije lahko onemogoči (Beck, 1986: 216). Seveda je večina teh predstav zelo iluzornih, vendar pa ne povsem, saj družbeni razvoj po svoje prav tako spodjeda različne determinante, ki so do sedaj obvladovale razne vidike družbenega življenja ljudi.

Poudarjena posledica individualizacije (pa tudi globalizacije) je, kot pravi Beck, to, da imamo povsod opravka z »zombi kategorijami« (Beck, 2000). Zombi kategorije so tiste, ki so nekako izumrle, pa vendar žive dalje in nas ovirajo, da bi stvarnost videli tako, kakršna je. Zato se danes lahko znajdemo v težavah, ko skušamo odgovoriti na

tako vsakdanja vprašanja kot npr.: Kaj je družina? Kaj je gospodinjstvo? Kaj razumemo kot delo, ki prinaša dohodek?

Vzemimo za primer družino v situaciji ločitve. Z ločitvijo in ponovno vzpostavitev družine se pojavijo moji, tvoji, najini otroci. Obstaja pa tudi nekaj, čemur bi lahko rekli zakon nad zakonom. Zakonski partnerji se lahko ločijo, starši se pa ne morejo ločiti od otrok. Zato se morajo ločeni zakonci dogovarjati. Ali primer dedkov in babic; množijo se vzporedno z ločevanjem in ponovnim poročanjem svojih sinov in hčera. Tako nastane večpomenska mreža družinskih odnosov. Pri tem je odločilno vprašanje, kdo spada v družino in kdo ne. Na to vprašanje lahko dobimo različne odgovore pri različnih članih družine. To pomeni, da se ne da več (objektivno) potegniti meje med družino in ne-družino, ampak da so meje odvisne od (subjektivne) perspektive posameznih članov. Vse bolj imamo opravka s *subjektivno družino po izbiri* in odgovarjajočim *sorodstvenim odnosom po izbiri*. To se kaže v raziskavah, kjer otroci na vprašanje, kdo so njihove sestre in bratje, odgovarjajo različno, celo v isti družini odgovarjajo različno, celo isti posamezniki v različnih okoliščinah dajejo različne odgovore, in to se lahko menja v različnih življenjskih obdobjih in celo vsi odgovori so lahko pravilni.

Ali drugi primer – kaj je gospodinjstvo? Še pred enim ali dvema desetletjema se je na to vprašanje dalo jasno odgovoriti. Danes gospodinjstvo že razpada na različne dimenzije, ki se ne dajo kar tako sestaviti, npr.: socialna dimenzija – kdo s kom živi; ekonomska dimenzija – kdo koga ekonomsko oskrbuje; prostorska dimenzija – kdo kje živi; npr. v situaciji »živeti skupaj-ločeno« (living apart together), ki presega prostorsko distanco. Zato velik delež enočlanskih gospodinjstev vsaj v večjih mestih (npr. 50%) ne pove veliko o tem, kako ljudje živijo, izolirano ali povezano, in katere starostne skupine so najbolj psihološko osamljene ali ekonomsko ogrožene.

Vzporedno z individualizacijo življenja se v postmoderni fleksibilni družbi tudi na ravni vsakdanjega življenja uveljavlja globalizacija življenja. Globalizacija vsakdanjega življenja se kaže predvsem skozi naslednje značilnosti:

- menjave življenjskih prostorov zaradi fleksibilnosti zaposlitve, dela, turizma, spremembe življenjskega stila itd.;

- brisanje psiholoških barier in mej med narodi, religijami, kulturami, barvami kože, kontinenti itd., integracija teh razlik v vsakdanjem življenju;
- mešanje več življenj, perspektiv, stilov v eni biografiji;
- novo razumevanje mobilnosti; simbolna psihološka mobilnost v samem pojmovanju svojega življenja, ne zgolj zunanja mobilnost med različnimi prostori, družbenimi ravninami, državami itd.

Danes si lahko gibljiv, ne da bi se ti bilo treba fizično premakniti s svojega kraja; npr. s sodelovanjem v različnih kulturnih, religioznih, duhovnih praksah, s pomočjo interneta, s sodelovanjem v različnih oblikah potrošnje. Vzporedno s temi spremembami individualizacije in globalizacije življenja se ukinja predstava o zaključeni, dobro zamejeni identiteti posameznika, ki je vezana na definiran domači kraj. Kraj bivanja postaja transnacionalen, globalen, tako kot življenje samo. Namesto pojma domači prostor se uveljavlja pojem splošni prostor. Noben prostor ni več »moj«, prednostni prostor mojega življenja, pač pa nastaja mreža življenjskih prostorov posameznika, ki ustrezajo njegovim ali njenim različnim svetovom, med katerimi se giblje. A vendar, transnacionalno skupno življenje pomeni obenem večjo socialno bližino kljub geografski distanci in večjo socialno distanco kljub geografski bližini.

Individualizacija je, kot rečeno, institucionalizirana in s tem standardizirana. Izbire, ki jih ima posameznik pred seboj, potekajo le v določenih dimenzijah (imetja ali neimetja, ukazovanja in poslušanja). Vsaka odločitev zaplete posameznika v mrežo nadaljnjih odvisnosti. Po Becku so individualizirani posamezniki vsestransko odvisni od trga dela in s tem od izobrazbe, potrošnje, socialnopravnih uredb in oskrbovanj, prometnih načrtov, potrošniških ponudb, možnosti in mod v medicinskem, psihološkem ali pedagoškem svetovanju. Napredovanje individualizacije zato ne pomeni nujno naraščanja dejanske avtonomije posameznika, pač pa predvsem spremembo v načinu družbenega nadzora. Nekateri sistemski teoretiki pravijo, da se v sodobnem procesu družbene emancipacije dogaja sprememba v načinih družbene integracije posameznikov in sicer od

takšne, ki je slonela na vrednotah, normah in razumevanju, k takšni, ki temelji na denarju in družbeni moči. Ta sprememba zahteva od posameznika, da ima dobro zgrajene preference svojih potreb in ciljev. Habermas (1994) ugotavlja, da zaradi vseh teh sprememb individualizacije tradicionalne oblike identitet in tudi standardne teorije identitet v družboslovju ne zadoščajo več. Posamezniku, ki je obenem osvobojen tradicionalnih odvisnosti in je individualiziran, manjkajo ustrezna družbena in osebna merila za racionalno predelavo vedno večje potrebe po odločitvah, saj ima na voljo le lastne osebne preference, ki jih nadzoruje navidez spontani imperativ po samopotrditvi. Osebna instanca jaza, ki ji manjkajo vse normativne dimenzije in je zožena le na ugotavljanje o tem, kdaj, kako in čemu naj se prilagaja, sicer tvori funkcionalno dopolnilo k medijsko vodenim podsistemom, vendar ne more nadomestiti socialno integrativnih dosežkov, ki jih terja od posameznika racionalizirani življenjski svet. Po Habermasu tem zahtevam lahko ustreza le tako imenovana postkonvencionalna identiteta jaza, identiteta, ki temelji na demokratičnem diskurzu in na refleksivno sprejetih moralnih načelih. Ta se po Habermasu lahko izoblikuje le v toku napredujoče individualizacije (Habermas, 1994: 444).

Ta Habermasova misel je pomembna zato, ker individualizacija in globalizacija življenja prinašata rast eksperimentalnih kultur, tržnih niš in družbenega samoprenavljanja, na videz brez vsakega moralnega ali refleksivnega pokritja. Individualizacija pomeni izdiferenciranje vrednot in potrditev osebne avtonomije, nastajanje kulturnih virov ustvarjalnosti in pripravljenosti na tveganja. Pojavljajo se na videz egocentrični življenjski stili življenjskih estotov, ki pa v resnici niso tako egoistični, kot se zdi. Močno so odvisni od uslug moderne kulture. Rasti življenjskega esteticizma ustreza pojavljanje novih lokalnih, celo individualnih tržnih niš in proizvodov. Življenjski esteti so pripravljeni trdo delati za malo denarja, da le ohranijo svoj aktualni življenjski stil ali zato, ker ob tem uživajo bolj kot v kakem drugem delu. Proizvodnja kulturnih niš omogoča neke vrste *kulturni laboratorij* za bodočnost in za inventivno proizvodnjo, omogoča nižanje proizvodnih stroškov, delo v lastni inciativi, ohranja re-

gionalne posebnosti in celo naddržavne civilnodružbene povezave.

Individualizacija zato nikakor ni neomejeno žonglirajoča logika delovanja, ki bi potekala v praznem prostoru in tudi ni čista subjektivnost, odmišljanje od visoko učinkovitih in tesno spletenih vezi institucionalne družbe. Nasprotno, je zelo diferencirana umetnina z »labirintskimi zasnovami« (Beck, 1994: 11). Značilnost teh družbenih pogojev je, da jih morajo posamezniki vse bolj zgodaj začeti sami vzpostavljati, jih s svojim početjem vključiti v svojo biografijo. V tradicionalnih družbah je bil posameznik enostavno *urojen* v družbene danosti svojega življenja (npr. v socialni sloj ali v večinsko religijo). V individualizirani družbi pa mora posameznik storiti nekaj sam, mora se dejavno truditi zato, da pride do nekega družbenega položaja. Mora ga osvojiti in to v boju s konkurenco drugih ljudi, ki se trudijo doseči omejene resurse in se z njimi uveljavljati. Tega ne počne le enkrat v življenju, temveč dan za dnem.

Individualizacija povečuje množico in kvaliteto opcij, tj. možnosti in alternativ, ki so na voljo posameznikom v določenih situacijah. Obenem pa zmanjšuje obseg in moč ligatur, med- in nadosebnih povezav in zavezanosti posameznikov tem povezavam (Dahrendorf, 1994). Zato mnoge nove opcije ostajajo brez smisla, ker živijo v socialni praznini oz. puščavi, kjer posameznik ali posameznica nimata na voljo zanesljivih koordinat, ki bi jima pomagale usmerjati izbire. V klasični industrijski moderni je vsaka razvidna ekonomska grožnja, npr. izguba dela ali kapitala, ovirala posameznike pred nekaterimi absurdnimi izbirami. Številne razredno utemeljene ligature so pomagale ljudem premagovati njihovo skupno občuteno življenjsko stisko, npr. solidarnostne skupnosti klasičnega proletariata ali še vedno pomembne tradicionalne skupnosti na ruralnih področjih. Na teh ligaturah je slonelo tudi kasnejše varovalno tkivo socialnih držav.

Danes te ligature odpadajo, posamezniki pa vse bolj sami določajo ligature, v katere vstopajo. Vsakdo postaja gradnik svojih socialnih mrež. A to ni le osvoboditev, temveč tudi prisila. Družbena moč in celo družbena veljava posameznika ali posameznice je namreč toliko večja, kolikor trdnejša in bolj razvejana je socialna mreža potencialnih solidarnostnih izmenjav, ki mu/ji je na voljo. Ključni dejavnik

pri nastajanju novih oblik ligatur ponuja trg oz. tržno posredovana zasebna potrošnja. Trg ponuja najpreprostejše, vsekakor pa najbolj priročne načine socialnih primerjav in združevanj, namreč združevanja na podlagi primerljivih življenjskih oz. potrošniških stilov. Sodobni trg za svoj obstoj potrebuje stalni poziv k hedonizmu, stalno reprodukcijo »potrošniške želje« (Ule, 1998). *Zapovedani hedonizem* je seveda sam v sebi protisloven pojav, saj zaukazana sreča ni nobena sreča. Lomi pa se na posameznikih in skozi njih, ko skušajo ustreči izrecnim in prikritim pozivom k medijsko in potrošniško pomenljivim vzorom zasebne in osebne sreče.

Izbirnost življenjskih orientacij in stilov nas vsakodnevno postavlja pred manjše ali večje odločitve, ki prinašajo s seboj različna tveganja, ki jih ne moremo povsem predvideti in nadzorovati. Posledica vsega tega je, da normalna biografija postaja izbrana biografija, refleksivna biografija, narejena (self-made) biografija. Ni nujno, da to želimo, niti ni nujno, da to uspe. Biografija, ki jo izdelamo oz. izberemo, je vedno obenem biografija tveganja, mejna biografija, stanje trajne ogroženosti. Fasade blagostanja, potrošnje nas pogosto prešlepijo, da ne vidimo, kako blizu smo padcu v prepad. Tedaj pa se pokaže katastrofa: napačen poklic, napačen zakon, bolezen, izguba stanovanja itd. Tedaj se pokaže tisto, kar je vedno pod uspešno biografijo, ki jo izdelujemo, namreč možna biografija zloma.

Individualizacija življenjskih potekov

Individualiziranje življenjskih potekov je eden centralnih pojmov, ki so jih v zadnjem desetletju razvili družboslovci, da bi razložili strukturne spremembe v življenju ljudi v drugi polovici tega stoletja. Z njegovo pomočjo razlagajo množico navidezno nasprotujočih si družbenih pojavov, procesov in stanj v družbi in pri posameznikih. Z njim se skuša zajeti novo obliko socializacije posameznikov in posameznic, oblikovanja identitete in subjektivnih struktur. Ne gre za normativni pojem, ki bi vodil ljudi k npr. bolj avtonomnim življenjskim oblikam, temveč za teoretični opis dejavnikov, ki v razvitih zahodnih družbah oblikujejo takó družbenostrukturalno kot subjektivno

raven sprememb v zadnjem desetletju. Ni niti enostransko pozitiven (npr. pojem, ki odpira možnosti emancipacije) niti enostransko negativen pojem (npr. pojem, ki opisuje procese izolacije individuov, privatizacije, narcisističnih patologij itd.). Zajema prav ambivalentnost družbenih in psiholoških procesov in struktur, ki jih proizvaja nova faza modernizacije, rast informacijske ali poindustrijske družbe.

Moč pojma individualizacija leži prav v njegovi vrednotni nejasnosti in mnogostranskosti. Njegova uporaba povzema in presega razprave o koncu avtoritarne osebnosti, konformne osebnosti, o koncu individua (subjekta) kot tudi razprave o novih identitetnih strukturah, novem narcisizmu, o novih oblikah emancipacije. V tem pa je tudi problematičnost tega pojma, namreč da z inflatorno uporabo preide v teoretsko poljubnost in vserazlagalnost. Vedno je torej treba analitično precizirati tisti vidik individualizacije, ki je relevanten za razpravo.

Individualiziranje je kompleksen pojav, ki vsebuje več protislovnih sestavin. Po eni strani je dedič postadolescentskih življenjskih stilov in njihova transgeneracijska posplošitev, po drugi pa radikalizacija *meščanskega zasebnštva*. Če v družbi prevlada prva komponenta, potem se to kaže v večanju tolerance do drugačnosti ter v krepitevi nekaterih značilnosti, ki označujejo kulturno modernizacijo mladine: fluidnost in dinamičnost v osebnostnem razvoju in v socialnih gibanjih, personalizem, inkluzivnost in univerzalizem, težnja k udeležbi in odpor do nasilja. Če pa prevlada druga komponenta, potem prevlada egocentrizem, tekmovalnost, zoževanje interesov večine ljudi na obseg zasebnega sveta, apolitičnost, poudarjanje lastnine, nesolidarnost s socialno robnimi kategorijami ljudi.

Težnja k individualizaciji je najbolj očitna med mlado generacijo, saj se v mladosti začanja oblikovanje trajnih življenjskih stilov in vrednostnih usmeritev. Pri odraslih se individualizacija kaže kot nepristajanje na utrjene socialne definicije, socialne vloge, poklicne profile, vstopanje v individualno in konsenzualno določene partnerske in družinske zveze, vračanje v izobraževalni proces in večja pripravljenost posameznikov za to, da sami poskrbijo za svoje življenje in socialno varnost brez zanašanja na državo in druge institucije. To

je tudi odziv ljudi na delno razgradnjo obsežnih varovalnih sistemov socialne države, ki so blažili posledice nezaposlenosti in socialnega padca (pokojninski sistemi, državno podprto socialno in zdravstveno varstvo, štipendije, pomoč nezaposlenim), in njihove zamenjave z zasebnimi ustanovami in s samoorganiziranjem posameznikov. Individualizacija življenjskega poteka zahteva večjo pripravljenost za sprejemanje tveganih odločitev v poslovnem in vsakdanjem življenju, sposobnost ljudi, da poskrbijo sami zase.

Beck (1986) razume individualizacijo kot širok proces reforme modernih družb, ki vsebuje dinamizacijo in pluralizacijo življenjskih pogojev, življenjskih vzorcev in stilov. Po njegovem zajema individualizacija tri glavne družbenostrukturalne procese:

1. Neznansko povečanje materialnega življenjskega standarda po drugi svetovni vojni, razvoj množične potrošnje in velike možnosti za razvoj individualnih potrošniških stilov in navad, posledično tudi razvoj različnih individualnih življenjskih stilov. Kolikor bolj so se ljudje osvobajali pritiska boja za vsakdanjo materialno eksistenco, toliko več časa so posvečali prostemu času, potrošnji, bivalnim razmeram, medosebnim odnosom, razvoju svoje osebnosti. S tem so se osvobajali od prejšnjih slojnih in razrednih okvirov svojega socialnega okolja oz. so bili ti okviri zanje toliko manj pomembni.

2. Povečano družbeno in prostorsko mobilnost prebivalstva. To je povezano z obširnimi spremembami v poklicni strukturi, v ekspanziji različnih servisnih in uslužnostnih dejavnosti in ustanov, v intenzivni urbanizaciji, v vse večji participaciji žensk na trgu dela. Ta mobilnost je trgala ljudi iz tradicionalnih življenjskih svetov in življenjskih povezav, spajala med seboj do tedaj ločene socialne sloje in razrede in pomešala do tedaj utrjene in različne življenjske načine in poti. Beck opozarja predvsem na naraščajočo zaposlenost žensk in spremembe družinskih vlog in družinske strukture. Tudi tradicionalne spolne identitete moških in žensk niso več zavezujoče in edine mogoče. Pojavlja se vedno večji pluralizem identitet.

3. Vedno daljše šolanje in raznovrstno izobraževanje vse večjega dela mlade populacije (izobraževalna eksplozija) podpirata težnje k bolj poglobljenim samoiskanjem posameznikov in k refleksiji življenjskih poti in možnosti, ki privedejo do globalnega prevpraševa-

nja in dvoma mladih in mladih odraslih v tradicionalne življenjske in vrednotne usmeritve in življenjske poti. Tudi individualna storilnostna motivacija in karierna motivacija, ki ju podpira dosedanji izobraževalni sistem, posamezniku in posameznici ne omogoča več, da najde svojo življenjsko pot v okvirih razrednih, socialnih ali spolne pripadnosti, temveč jo najde kot rezultat interpretacije lastnih dosežkov.

Beck opozarja, da individualizacija ne pomeni avtomatsko emancipacije posameznikov od različnih avtoritet, socialnih definicij in socialnih pritiskov. Pojavljajo se nova protislovja, ki naredijo osamosvajanje in osebnostno rast posameznikov in posameznic za težjo nalogo, kot je bila do sedaj. Ti se sicer osvobajajo tradicionalnih vezi in odvisnosti, toda po drugi strani postajajo čedalje bolj odvisni od pritiskov drugih socialnih institucij, na katere imajo le malo vpliva. To so predvsem trg delovne sile, izobraževalni sistem, sistemi socialnega skrbstva, sistemi socialnega zavarovanja in zdravstva itd. Starejše generacije še lahko črpajo moč za prilagajanje novim oblikam podružbljenja iz socializacijskih rezerv preteklosti, kombinirajo tradicionalne in nove vidike individualizacije, medtem ko bodo mladi morali vse svoje življenje preživeti v pogojih nove modernizacije družbe.

Ambivalentnost individualizacije za posameznika se kaže tudi v nasprotju med težnjo po individualni edinstvenosti, ki izhaja iz sociostrukturalne diferenciacije, odpadanja tradicionalnih identitet in življenjskih poti in zamenljivostjo, ter nadomestljivostjo vsakega posameznika ali posameznice. To podpirajo prostorska in družbena mobilnost, napredujoča delitev dela in drobljenje družbenih dejavnosti, množična proizvodnja in množična potrošnja. Proces individualizacije spremlja torej sočasen nasprotni proces deindividualizacije (Heitmayer, Olk, 1990). Tipično sredstvo deindividualizacije so npr. potrošniški produkti, ki služijo le zunanjemu ločevanju posameznika oz. posameznice od drugih in demonstraciji posebnega življenjskega stila, za tem pa se skriva dejanska standardizacija identitete oz. kopiranje kakšne od tržno uveljavljenih identitet.

Vprašanje, ali proces dvojne individualizacije vodi h krepitvi ali slabitvi identitetnih struktur, je po mnenju Heitmayerja in Olka

(1990) empirično vprašanje, na katerega ne moremo kategorično odgovoriti. Merila odločanja so nejasna. Predvidevanje posledic odločitev je postalo za posameznika nepregledno. Tudi s tem je poudarjena ambivalentnost individualizacije. Opraviti imamo tako s širjenjem opcij kot z blokado izbir. Skupaj z drugimi avtorji Heitmayer in Olk opozarjata zlasti na položaj deklet in mladih žensk. Čeprav so vedno bolj udeležene v izobraževalnem procesu, jim vse boljša in raznovrstnejša izobrazba ne pomaga dosti, da bi imele bolj enako-pravne življenjske izbire in življenjske poti v primerjavi s fanti in mladimi moškimi. Za ženske je npr. vedno večja nadomestljivost in zamenljivost ljudi, s tem pa tudi večja nevarnost za izgubo zaposlitve, za spremembo delovnega mesta (na slabše), usodnejša kot za moške.

Biografije negotovosti namesto biografij blagostanja

Individualizacija zahteva torej večjo pripravljenost za sprejemanje tveganih odločitev v poslovnem in v vsakdanjem življenju; večjo sposobnost ljudi, da poskrbijo sami zase. Kot pravi Richard Sennett v svoji najnovejši knjigi (Sennett, 1999), je klasična socialna politika hotela vnesti varnost v tvegane življenjske situacije, kakršne so denimo starost, bolezen, brezposelnost. Nova socialna politika pa bo morala več pozornosti in sredstev nameniti tveganim prehodom: ljudem, ki so v obdobju prehoda iz šolanja v poklic, ljudem, ki so v obdobju ustvarjanja družine itd. Za klasično socialno politiko je bil pomemben instrument denarno nadomestilo. Za socialno politiko tveganih prehodov pa je vedno večjega pomena časovno nadomestilo. Gre za koncept iskanja ustreznega ravnovesja med časom prezaposlenosti in časom brezposelnosti, ki se ponuja kot fleksibilna zaposlitev oz. delna, projektna zaposlitev; ravnovesja med javnim in zasebnim življenjem. V fleksibilnem in individualiziranem svetu poindustrijske moderne so razmere za vzpostavitev ravnovesij ugodnejše kot v režimu togih časov in struktur, pa vendarle to ne zmanjša tveganj in negotovosti.

Posameznik in njegovo vsakdanje življenje je tako postalo stra-

teški cilj in strateško izhodišče produkcije in reprodukcije sodobnih razvitih družb. Medtem ko je bil v industrijski moderni posameznik družbeno pomemben le kot nosilec razredno-slojnih, generacijskih in spolnih socialnih vlog in identitet, sedaj postaja pomemben on sam, tj. kot osebno specifičen posameznik s svojimi vsakdanjimi navadami, hotenji, imaginacijami, strahovi. Sodobna tržna družba izkorišča te osebne potenciale tako v sferi produkcije, menjave in potrošnje, v javnem in zasebnem življenju in motivira ljudi, da zavestno in načrtno gojijo in izkoriščajo te potenciale pri profiliranju svojih izbir, alternativ in ligatur.

Dejstvo, da postaja posameznik vse bolj strateško izhodišče in cilj v produkciji in reprodukciji razvitih družb, ima svojo izrazito temno plat; postaja namreč vse bolj preobremenjen z družbenimi konflikti in nasprotji, ki se sedaj vse bolj neposredno lomijo na njem in skozi njega, brez socialnih odbijačev, kakršne so v prejšnjih obdobjih modernizacije predstavljali npr. družina, generacijsko, razredno in slojno združevanje ljudi, socialnovarstvene ustanove socialne družbe, cerkve itd. Kolikor bolj odpadajo te ligature in kolikor bolj so nove ligature stvar posameznikov in njihovih (navidez zgolj zasebnih) hotenj, potreb, želja, toliko manj vnaprejšnjih odbijačev pred pritiski socialnih in tudi čisto osebnih kriz in stresov je posamezniku na voljo; toliko več stvari je odvisnih od njega samega in njegovih odločitev in toliko bolj krivega se čuti za svoje morebitne napačne izbire in stresne posledice teh izbir. Posameznik zaradi izgube trdnih socialnih norm in znanja o ravnanju v kriznih ali stresnih situacijah doživlja prej stres individualizacije kot pa njene osvobojajoče obete.

To morda še najbolj velja za člane mlade generacije, ki se šele uvajajo v nove razmere in se pri tem ne morejo nasloniti na nobene trdne in zanesljive izkušnje starejših generacij, svojih individualnih ali skupinskih izkušenj pa tudi ne morejo posplošiti in se učiti iz njih. Odtod naša domneva, da individualizacija življenja na ravni tržno in medijsko reproduciranih življenjskih vzorcev daje predvsem bolj ali manj iluzorni vtis emancipatornega procesa. Prinaša pa številne pritiske in strese na ravni realnega vsakdanjega življenja, med katerimi prevladujejo stresi zaradi občutka negotovosti, nekompetentnosti in obenem vse bolj zgodnji pritiski dolgoročnih izbir.

Tudi vzorci reševanja stresnih in kriznih situacij posameznika so medijsko in tržno posredovani in oblikovani. Posamezniku se sugerira, da kompenzira svoje strese in občutke identitetnih mankov v zasebnosti, v prostočasnih oblikah potrošnje. Nevarnost je skratka, da se individualizacija sprevrže v socialno igro, kjer stoji za videzom aktivizacije in osamosvajanja posameznikov v njihovem vsakdanjem življenju globalna pasivnost, ki se najbolj jasno kaže prav v potrošniško in medijsko oblikovanih vzorcih življenjskih stilov, ki se ponujajo ljudem kot primerne in zanimive izbire.

Sodobni kapitalizem živi prav od izkoriščanja individualnih potencialov za samomotivacijo in samoorganizacijo življenja. Iznášel je veliko bolj zvit način izkoriščanja viška vrednosti kot klasični ali monopolni kapitalizem, namreč izkoriščanje (samo)odgovornosti posameznikov namesto neposrednega izkoriščanja njihove delovne sile (Beck, 1998: 251-3). S tem, ko je kapital zaposlene pritegnil k soupravljanju in k soudeležbi pri dobičkih in izgubah podjetij, jih je naredil tudi za bolj odgovorne za svoje delo kot kadarkoli prej. Zato so danes zaposleni pripravljeni delati bolj trdo, predvsem pa bolj zagreto, kot tradicionalni mezdni delavci.

Duševne obremenitve delavcev so s tem narasle, saj morajo sedaj tudi misliti skupno s sodelavci in se skupaj z njimi in z delničarji podjetja bati za prihodnost podjetja (pogosto so sami tudi delničarji v svojih podjetjih). Prej so bili delavci zgolj kolesca v mehanizmu industrijskega procesa. Sedaj se morajo v njem tudi polno angažirati. V tem pogledu je samoizkoriščanje v načelu brezmejno. Prav to s pridom izkorišča moderni kapitalizem. Tudi zato vedno več ljudi išče rešitev iz zank individualizacije v samozaposlovanju, v malem podjetništvu (npr. v licenčnih pogodbah z velikimi podjetji o izvajanju posameznih poslov), kjer so vsaj relativno gospodarji svojega dela in zaslužka in lahko v polni meri *izkoriščajo sami sebe*.

Vse te spremembe so povzročile, da so se življenjski poteki spremenili, da so se individualizirali in da je življenjski potek postal sestavni del refleksivnega projekta sebstva.

Prva značilnost modernega življenjskega poteka je, da se je izoblikoval kot individualni časovni potek, ki se razlikuje od življenjskega poteka generacij. Sama ideja *življenjskega cikla* nima veliko

smisla, če je raztrgana zveza med življenjem posameznika in menjava generacij. Kot poudarja Shils, sta tradicija in kontinuiteta generacij medsebojno notranje povezani. Generacijske razlike so bile bistveni načini štetja časa v predmodernih družbah. Generacija kot sorodstvena kohorta ali sorodstveni red je postavljala posameznikovo življenje v zaporedje kolektivnih prehodov. V moderni pa je izraz generacija vse bolj izgubljal tradicionalni pomen in se definiral le glede na ozadje standardiziranega (mehanskega) časa. Govorimo npr. o generaciji petdesetih, šestdesetih itd. Tovrstno časovno zaporedje ima le malo podobnosti s kolektivnim procesom prehoda. V tradicionalnih kontekstih je imel izraz življenjski cikel močno povezavo z obnavljanjem. Vsaka generacija je na svoj substancialni način ponovno odkrila in ponovno živela življenjske načine svojih predhodnikov. V pozni moderni je obnova izgubila velik del svojega smisla, kajti kako prakso ponavljamo le toliko, kolikor je reflektivno upravičena za nas (Shils, 1981).

Naslednja bistvena značilnost modernega življenjskega poteka je, da ga primarno ne določa več prostor, mesto bivanja posameznika. Pojem *kraj bivanja* so spodjedli mehanizmi razstavljanja, izločanja socialnih odnosov iz lokalnih kontekstov in iz njihovih rekombinacij skozi čas in prostor. V večini tradicionalnih kultur je bilo navkljub migracijam prebivalstva in občasno dolgim popotovanjem nekaterih posameznikov družbeno življenje močno lokalizirano. Prvi dejavnik, ki je spremenil te razmere, ni bila povečana mobilnost, pač pa to, da je bil kraj bivanja povsem podvržen mehanizmu, ki so rekombinirali dejavnosti ljudi v vedno obsežnejša prostorsko-časovna razmerja. Kraj bivanja je postal fantazma. Čeprav je življenjsko okolje ljudi ohranilo značaj lokalnosti, pa kraj bivanja ni ohranil privilegiranege mesta izkustva. Veliko vlogo je tu igralo tudi vključevanje prostorsko in časovno ločenih dogodkov v čutno izkušnjo ljudi, npr. skozi medijsko konstrukcijo realnosti, popotovanja in migracije. Vsakdanja domačnost s socialnimi dogodki in ljudmi kot tudi s kraji je vse manj povezana z lokalnimi okolji. Tako postaja kraj bivanja vse manj pomemben zunanji referent življenjskega poteka posameznika. Prostorsko ločene dejavnosti posameznika so vse bolj povezane z reflektivnim projektom sebstva. Kraj, kjer bo živela kaka oseba po

vstopu v odraslost, je postal stvar izbire, ki je organizirana predvsem okrog načrtovanja življenja in pomembnih kariernih projektov. Giddens opozarja na možne nasprotne reakcije, na različne načine ponovnega vključevanja življenjskega poteka v kako lokalno okolje. Vendar so takšni poskusi (npr. iskanje in negovanje svojih korenin) verjetno prešibki, da bi povzročili kaj več kot to, da nam dajo odsev tega, kar je bilo nekdanje. Takšno ponovno vključevanje v kraj je lahko uspešno le tedaj, če podpira regularne prakse specifikacije kraja, vendar je to v visoki moderni težko dosegljivo.

Tretja značilnost modernega življenjskega poteka je, da se le ta vse bolj osvobaja od vplivov, ki so povezani z vnaprej postavljenimi družbenimi vezmi med posamezniki ali skupinami. Sorodstvene vezi raznih vrst so bile seveda prvo sidrišče za posameznikovo življenjsko izkustvo v večini predmodernih družb. Sorodstveni odnosi so pomagali določiti in včasih so povsem definirali poglavitne odločitve posameznika, ki so bile pomembne za ves njegov življenjski potek. Odločitve o poroki, o kraju bivanja, o zaposlitvi, kako bomo preživeli starost so bile med najbolj očitnimi odločitvami te vrste. Eksternalije kraja in sorodstva so bile običajno tesno povezane med seboj. Prenosi lastnine, dediščine, družinskega doma so prav tako igrali pomembno vlogo. V modernih družbenih razmerah zaporedne družinske skupine le redkokdaj prebivajo skupaj v isti hiši (to se dogaja npr. v ruralnih okoljih ali v aristokratskih družinah z dolgo tradicijo bivanja na istem kraju). Zato postaja pojem *predniki* nekaj težko določljivega.

Značilno za sodobne življenjske poteke je, da posamezniki mobilizirajo intimne odnose le toliko in tako, kolikor ustrezajo njihovim življenjskim načrtom in kolikor so smiselni za gradnjo koherentnega življenjskega poteka. Na mesto tradicionalnih referentov (sorodniki, sosedi) stopajo slučajni referenti, ki povzročajo, da se življenjski potek posameznika oblikuje kot trajektorij, ki se nanaša predvsem na projekte in načrte posameznika. Giddensov pojem »trajektorij« dokaj dobro ustreza Luhmannovemu pojmu »karijera«, ki je podobno avtoreferencialen kot moderni življenjski potek.

Življenjski potek posameznika se je začel urejevati okoli »odprtega izkustva«, kot temu pravi Giddens (1991), ne na podlagi ritualiziranih

ranih biografskih prehodov in obredov. Obred je zunanji referent. Raziskave glavnih življenjskih prehodov: rojstva, mladosti, poroke in smrti pravijo, da relativna odsotnost obredov v modernih socialnih kontekstih odteguje pomembno psihološko podporo sposobnosti posameznika za soočenje s temi prehodi. Ne glede na to, ali je res ali ne, gre za pomembne posledice za načine posameznikovega odločanja. Zaradi odprtega izkustva prehodov lahko vsako obdobje prehoda postane identitetna kriza in posamezniki ga pogosto refleksivno spoznajo za takšnega. Moderni življenjski potek se dejansko gradi na anticipirani potrebi po soočenju in rešitvi takšnih kriznih obdobj.

Govor o življenjskem poteku kot notranje referencialnem poteku ni isto kot govor o premisah naraščajočega individualizma v (refleksivni) moderni. Giddens ugotavlja, da se je zamisel o »samozadostnem posamezniku«, ki je tudi podlaga metodološkega individualizma, zanesljivo pojavila kot odgovor na razvoj modernih institucij. Vendar pa ne trdi, da se je posameznik vedno bolj ločeval od širših socialnih kontekstov. Res je prav nasprotno: posameznik si postavi življenjsko tirnico, ki je lahko koherentna le na podlagi refleksije širšega socialnega okolja (Giddens, 1991: 148).

Gibanje k vse večjemu refleksivnemu nadzoru nad življenjsko potjo potiska sebstvo v zunanji svet na način, ki nima nikakršne podobnosti s prejšnjimi časi. Mehanizmi družbenega izločanja se vrtajo v središče identitete, vendar ne praznijo sebstva, pač pa enostavno odmikajo oporišča, na katerih je prej temeljilo. Vendar pa ti mehanizmi (načeloma) bolj kot kadarkoli doslej dopuščajo sebstvu doseči veliko večjo stopnjo obvladovanja socialnih odnosov in socialnih kontekstov, ki se refleksivno vgrajuje v razvoj identitete. V tem smislu Giddens ni pesimist glede modernega sebstva in ne toži nad atomizacijo, zapuščenostjo, nedoraslostjo sodobnega subjekta, kot to sicer počno nekateri drugi moderni teoretiki.

Temeljna sestavina sodobnega življenja je vse večja izbirnost življenjskih poti. Posameznik uresničuje avtoreferencialni življenjski potek tako, da skuša izoblikovati čim bolj specifičen življenjski stil. Tradicionalne izbire so poznale utrjeni red navad. Moderna pa se sooča s kompleksno različnostjo izbir in obenem ponuja posameznikom le malo pomoči v izbirah. Gojenje stila je tako rekoč

obveza za izdelavo identitetnega projekta sodobnega človeka. Gojenje stila je primaren življenjski projekt. Prisiljeni smo slediti določenemu življenjskemu stilu.

VLOGA TRADICIJE V APARATIH REFLEKSIVNE MODERNE

Pomembna dilema visoke moderne je, ali gre za nov red stvari ali pa za prekinitev s prejšnjimi redi, detradicionalizacijo, ki se kaže skozi individualizacijo kot poglavitno značilno subjektivno držo ljudi visoke moderne, ali gre le za delne spremembe istih splošnih tokov tradicije, kulture. Kritiki teorije refleksivne moderne tej pogosto očitajo enostransko polarizacijo predmoderne in moderne družbe ter obeh od postmoderne družbe. Glavni polarizator naj bi bila tradicija ali moč tradicionalnih avtoritet (zlasti religije, pa tudi državnih ali moralnih avtoritet) oz. način, kako ljudje tipično upravljajo s tradicijami in avtoritetami. Medtem ko v tradicionalnih družbah obstaja dokaj splošen konsenz glede določujoče veljave nekaterih avtoritet in se zato ljudem na splošno ni treba spraševati o tem, koliko so te avtoritete res veljavne in do kod sega njihova kompetenca za presojo in dajanje normativnih zahtev, naj bi bila bistvena značilnost modernih družb ravno ta, da ljudje dvomijo v tradicije in zunanje avtoritete in se sistemsko sprašujejo o njihovi vlogi in pomenu. Za moderno je torej značilno, da tudi do tradicij in avtoritet zavzema refleksiven in kritičen odnos; npr. sodobni verniki imajo tudi do najvišjih religioznih norm in institucij potencialno kritičen odnos. Podobno velja za druge tradicije: družino, generacijske odnose, odnose med spoloma, šolske avtoritete.

Po mnenju kritikov teorije radikalne moderne tečeta procesa detradicionalizacije in rekonstrukcije/ohranitve tradicij vzporedno (Heelas, 1999). Ljudje sodobnih družb živijo v konfliktu med tradicionalnimi zahtevami raznih avtoritet in lastnimi željami, pričako-

vanji in aspiracijami. Dvomijo o tem, da so tradicionalne družbe res tako povsem požrle posameznika, da sploh ni imel avtonomnega glasu in da ljudje postmoderne živijo z malo ali nikakršnim vodstvom s strani drugih ljudi. To so upravičeni dvomi. Luke meni, da tradicije nikoli niso bile sprejete kot nevprašljive resnice. Tudi tradicije so v določeni meri podvržene spremembam. Celo majhne skupnosti, ki so jih opazovali antropologi, se povezujejo med seboj in izmenjujejo vplive. To pomeni, da njihovi člani niso tako močno vezani na svoja verovanja, kot se nam to zdi. Odkritja antropologov so opozorila, da so tudi majhne, na videz zaprte skupnosti odprte spremembam in zunanjim vplivom in da so do določene stopnje notranje pluralne (Luke, 1999). Podobno dokazujejo nekateri zgodovinarji, da se zahodne zgodovine ne da jasno deliti na tradicionalno in posttradicionalno epoho.

Zagovorniki koeksistenčne teze menijo, da tako kot posameznik v resnici nikoli ni povsem oblikovan po tradiciji, tudi ne more biti povsem avtonomen. Čeprav govorimo kot posamezniki, ne moremo tako govoriti, ne da bi bili seznanjeni z glasovi zunanjih avtoritet, ki nam pomagajo tako oblikovati svoje življenje, da delujemo kot subjekti z identiteto. Pristaši koeksistenčne teze ne zavračajo dejstva, da v modernih družbah poteka močan proces detradicionalizacije, vendar to ne pomeni konca avtoritativnih glasov kulture. Sklicujejo se na »moralna protislovja« (Bell), različne »moralne izvore« (Taylor), »vojne« med kulturnimi politikami identitet (Fiske), »nasprotujoče moralne vizije« (Hunter) ali »plemenske« identitete (Maffesoli). Po njihovem mnenju moramo upoštevati kulturno diferencirane ali fragmentirane odgovore na pluralizem, ki težijo k dediferenciaciji vrednot. V teh procesih naj bi bili prisotni močni učinki tradicionalnih avtoritet.

S tem se seveda lahko strinjamo in to ne nasprotuje tezi o refleksivni modernizaciji, ki prav tako dopušča koeksistenco različnih tradicij in detradicionalizacije, vendar pa je oboje danes bolj kot kadarkoli podvrženo primežu refleksivnosti in nujnosti izbiranja življenjskih opcij. Ne gre za to, da te tradicije izginjajo, pač pa za to, da ljudje rekombinirajo posamezne sestavine tradicionalnih ureditev v svoj življenjski stil. In pri tem neredko kombinirajo tradicijo lastne

kulture s tradicijami drugih kultur.

Drugi avtorji zopet opozarjajo na kvazitradicije v moderni (Heelas, 1999: 10). Kljub retoriki avtonomije in izbire nas še vedno nadzorujejo rutine, pravila, procedure, zakoni, dolžnosti, dnevniki, časovni načrti, navade itd. Nekatere relativno detradicionalizirane prakse pravzaprav prikrito posnemajo glasove etabliranih avtoritet; npr. razni novodobni »eksperti« ne delajo nič drugega kot perpetuirajo določene tradicionalne vrednote in verjetja, ovita v moderno retoriko. *Izbira* torej tudi v drugi moderni ni vedno izbira, sploh pa ni vedno avtonomna. Tudi vera v individualno avtonomijo je tradicionalno obarvana. Verjamemo v čast, celo v svetost individualnosti. Poskusi ogrožanja ali zavračanja individualnosti pa se pogosto obravnavajo kot svetoskrunstvo. Colin Campbell npr. dokazuje, da je predstava nekaterih postmodernistov o tem, da detradicionalizacija avtomatsko vodi k bolj reflektivnim oblikam delovanja posameznikov, napačna. Zato je vprašljiva predstava o sodobnem posamezniku, ki je oborožen z obsežnim diskurzivnim znanjem, s svobodno izbiro delovanja. (Campbell, 1999). Eden od razlogov za napačnost te predstave je, da upadanje tradicije ne vodi le k bolj racionalnim izbiram, ampak lahko vodi tudi k povečanju impulzivnih dejanj posameznika, k podleganju zunanjim zapeljevanjem, osebnim kapricam itd.

Obstajajo tudi notranje, naravne meje posameznikove moči za zavestno delovanje, meje, ki jih ne more preseči še tako obsežno znanje ali samozavedanje. Po Campbellu npr. obstajajo notranje meje svobodnega delovanja ljudi; primer meja svobodne volje so »navade, avtomatizmi, rutine«, ki »povzročijo, da imamo včasih manj nadzora nad samim seboj kot npr. kake živali« (Campbell, 1999: 157). Druge takšne meje so biološke meje človeškega organizma. Zato ni mogoče jasno razmejiti neobvladanega oz. neobvladljivega in obvladljivega v človeku. Zdi se, da se meje razlikujejo od človeka do človeka. Včasih nas namreč prav naša reflektivnost ovira v delovanju, ovirajo nas tudi ponotranjene norme, lastne želje itd. Tako npr. lahko z voljo dosegamo znanje, ne pa modrosti; gremo spat, vendar ne moremo zaspati; jemo, vendar ne moremo krotiti pretirane želje po hrani; smo lahko tankovestni, vendar ne moralno vrli; imamo sočutje, ne pa

simpatije; smo religiozni, ne pa verni; lahko beremo, a ne razumemo prebranega (Faber, 1983, v Campbell, 1999: 159).

Navade so predvsem stvar posameznika, ni treba, da jih deli z drugimi. Običajno segajo le v dobo enega človeškega življenja. Pogosto nimajo izrecne etične ali moralne teže. Tudi zaradi tega ne smemo sklepati, da morebitno upadanje moči tradicije privede do porasta racionalnega, refleksivnega delovanja. Socialne razrede, etnične skupine ali narode identificiramo s prevladujočimi navadami njihovih članov, a to še niso nujno tradicije. To so morda »obredi«. Zanje ni pomembna vsebina, temveč način delovanja. Nasprotno pa se *tradicijska* nujno nanaša na priznano socialno prakso, ki pogosto traja skozi več generacij. Tradicije posedujejo jasen normativni pomen, so institucionalizirane in ne le urejene, strukturirane oblike vedenja. Zato moramo pri njih uporabljati družbeni, ne pa osebni referenčni okvir. Ni nujnih zvez med tradicijo in načinom izvajanja tradicijskih praks. Tradicij se lahko udeležujemo zelo namerno, zavestno, ciljno usmerjeno ali pa povsem spontano, iz navade. Tradicije torej niso samo rutine, čeprav lahko postanejo rutinske. Razlika je med tem, ali nekdo izvede neko zavestno izbrano dejanje na običajen način, ali pa se po navadi odloči za neko dejanje. Nejasni pojem običajnega načina lahko pokriva oboje, kar vnaša v razpravo dodatno zmedo.

Čeprav je upadanje moči tradicije povzročilo zmanjšanje habitualiziranih tradicijskih vedenj, to po Campbellu nič ne pomeni za obseg vedenja, ki podlega navadam. Posamezniki so lahko še vedno enako nesvobodni v svojem početju, kot so bili poprej. Res je, kot pravi Beck, da je upad nujne pripadnosti razredu in/ali družini ali kaki drugi tradiciji privedel do večje individualizacije in torej večje refleksivnosti, v smislu, da posamezniki danes prosto izbirajo tam, kjer so jim prej izbiro velevali tradicije in običaji (npr. v stvareh medosebnih odnosov, oblik družine). Tu res lahko govorimo o detradicionalizaciji, v tem smislu, da so življenjske poti, ki so bile prej vnaprej zarisane za vse, postale bolj izbirne. Govorimo o tem, da morajo ljudje premišljevati o svojem življenju. Vendar bi bilo narobe enačiti svobodo za takšne kritične življenjske izbire s pobegom od rutin in vnaprejšnjih določil. Poudarjanje življenjskih obdobij pozablja na to, da je teh obdobij malo, veliko pa je prostora med njimi, medtem ko se

vsakdanje življenje sestoji iz milijarde majhnih odločitev, ki se hitro kristalizirajo v rutino. Sodobna družba torej ponuja posameznikom vse več možnosti izbora rutin, še vedno pa si znanstveniki niso enotni, ali je svoboda od rutin danes kaj večja, kot je bila v tradicionalni družbi.

Iz upadanja moči tradicij in povečanja diskurzivnega znanja, ki je ljudem vsak dan na razpolago, torej ne izhaja avtomatsko, da imajo ljudje več svobode v izbiri kot poprej. Seveda obstajajo danes mnoge izbire, ki prej niso bile mogoče ali le redko (tako kot sodobni kapitalizem omogoča večjo izbiro blaga kot prejšnje družbe), vendar so te izbire le funkcija segmentacije trga življenjskih dobrin in ponudb. Tržno povzročena različnost izbir v pluralni družbi ne pomeni širjenja parametrov svobodne izbire pri posamezniku. Omejeni resursi, pritiski vrstnikov in družine, omejitve v izobrazbi in v naravi človekovega delovanja zožujejo stopnjo izbir. Zato Campbell (1999) kritično ugotavlja, da moramo razlikovati med intelektualnim območjem spekulativnih razprav, v katerih se zdi vse dosegljivo, in dejanskim svetom človekovega delovanja. Posamezniki vsak dan sproti ustvarjajo svoje lastne tradicionalne svetove. V tem smislu tradicionalno nastaja kot stranski proizvod samega delovanja, kot posledica webrovskega procesa rutinizacije in se sčasoma, skozi stalno ponavljanje, spreminja v avtoriteto. Ponovljena početja sama po sebi pridobijo neko vrsto legitimacije, kajti avtoriteta se gradi bolj na delovanju kot na sebstvu. Dejanje nujno vsebuje zavezanost in zavezanost privede do neke oblike avtoritete.

Po teoriji koeksistence obstajajo vsaj trije odgovori na kulturni pluralizem. Posameznik lahko živi protislovno, če ne kar shizofreno življenje; niha lahko npr. med kontekstualnimi zahtevami javnosti, ki so relativno tradicionalistične, in relativno detradicionaliziranimi zasebnimi svobodami. Jupiji pijejo šampanjec in trenirajo jogo. Vendar detradicionalizirano jogo. Fundamentalistični kristjani brezuspešno zavračajo vsakdanje alternative krščanski religiji. Torej je naš čas mešanica različnih usmeritev, od bolj tradicionalnih do bolj individualiziranih. Seveda imajo nekateri ljudje bolj izdelano ideologijo avtonomije kot drugi ali imajo preprosto več možnosti za izbiro. V tem smislu so bolj detradicionalizirani.

Postmoderni svet nenehnega toka in refleksije je tako dejansko stvaritev intelektualnega diskurza. Torej niti modernistične sanje o racionalnem subjektu niti postmodernistične sanje o subjektu svobodnih izbir nimajo popolnega odseva v vsakdanjih življenjih večine ljudi. Pa vendar to ne nasprotuje postavkam teorije o refleksivni individualizaciji. Tudi Campbellova kritika po našem mnenju ne omaja postavk teorije refleksivne individualizacije. Saj ta teorija ne trdi, da se individualiziran posameznik popolnoma »osvobodi« navad, tradicij. Prav nasprotno, individualiziran posameznik še kako podelga različnim navadam. Namesto preteklim tradicijam pa bolj zaupa aktualnim institucijam. Vendar iz sociologije vemo, da je vsaka institucija sama sebi tradicija in avtoriteta; torej sistemski vir navad, ki so običajno kodificirane v simbolnih kodih »pravičnega« delovanja, govora, mišljenja (Berger, Luckmann, 1969). Tega konteksta individualizacija torej ne spodjeda, prej ga še dodatno utrjuje.

Torej lahko rečemo, da individualizacija morda osvobaja posameznika od nekaterih *zgodovinsko podedovanih tradicij*, a zato uvaža nove, fleksibilne in – naj zveni še tako paradoksalno, a vendarle – *nenehno spreminjajoče se, celo inovativne tradicije*. Seveda moramo tu pojem tradicije osvoboditi od zgodovinsko in družbeno preseženih oblik tradicionalnosti, ki je blizu pojmom obrednosti in nevprašljive veljavnosti, oz. ga moramo dekonstruirati. To med drugim pomeni tudi raziskovanje institucij, ki porajajo individualizacijo, jo ohranjajo in pospešujejo. Predvsem pa bi bilo vredno raziskati temeljno institucijo te vrste, to pa je kar posameznik sam. Naša teza je, da v *refleksivni moderni posameznik postaja institucija svoje osebne tradicije in to natančno toliko, kolikor je tudi socialno prepoznavna in osebno sprejeta identiteta*. Odtod izhaja tudi potreba po analizi procesov in oblik sodobnih (individualnih) identitet.

Mikroprakse vsakdanjega življenja v produkciji modernega sebstva

Bolj zavezujoče kot kritike teze o detradicionalizaciji refleksivne moderne, se mi zdijo tiste kritike Beck-Giddensove teorije refleksivne moderne, ki opozarjajo na splet vsakdanjih mikropraks oz. mikroaparatorov nadzora in subjektiviranja, ki »proizvajajo« moderni subjekt. Te prakse oz. aparati imajo značaj svojskih mikrotradicij in mikroavtoritet, ker pač delujejo na ravni vsakdanjega, zlasti zasebnega sveta posameznikov. Tu je pomembna zlasti kritika Nikolasa Rosea (Rose, 1999). Posamezniki se z mikroaparati nadzora srečujejo vse življenje; od rojstva, družinske vzgoje, šole, nato discipliniranja skozi delo, skozi vodenje lastne življenjske mikroekonomije itd. To pomeni, da na porast individualizma ne vplivajo npr. spremembe reda na ravni makrodružbe, filozofije, ideologij, proizvodnih načinov, družinskih oblik, kulture itd., temveč »mali« pomiki v mikrosferi družbene moči in nadzorovanj. Rose seveda tu sledi Foucaultovim analizam genealogije modernega subjekta: genealogiji nadzorovanja in kaznovanja, genealogiji spolnosti, genealogiji norosti itd. Zato nasprotuje tezam o velikem in radikalnem preobratu, ki naj bi se zgodil v konstituciji sebstva v moderni.

Rose pravi, da *sebstvo* nima osrednjega mesta v genealoških raziskavah. Bolj pomembni so posebni stili odnosov ljudi do samih sebe. Ti pa so se razvili iz določenih antičnih, krščanskih in novo-veških praks (Rose, 1999: 299). Ne moremo reči, da je sebstvo preprosto rezultat vseh takšnih praks. Pač pa moramo identificirati in analizirati tipe miselnega in praktičnega dela, ki so ga opravljali ljudje, ko so se obračali k samim sebi in k drugim ljudem. Sebstvo potemtakem ni tisto, kar oblikuje zgodovina, pač pa je to posebna zgodovinska projekcijska ravnina, na katero se projicirajo načrti in programi, ki skušajo upravljati z ljudmi, s tem da jih motivirajo k razmišljanju o svojem vedenju in k ravnanju, ki bo v skladu z določenimi tehnikami. Človek, gledano s tega stališča, je manj bitje, celo ne zgodovinsko bitje, je bolj kraj za udejanjanje različnih praks

ali del. Notranjost subjekta je po Roseu manj psihološki sistem kot nepovezana površina, pluralnost prostorov, odnosov, delitev, ki nastajajo z določenim »u-vijanjem« (in-folding) zunanjosti navznoter. To, kar se uvija, sestoji iz vsega, kar lahko v danem prostoru in času zagotovi položaj avtoritete: opomini, nasveti, mnenja, tehnike, male navade mišljenja in oblikovanja emocij.

Človek je bitje, čigar ontologija je zgodovinska. Njegova zgodovina zahteva raziskave različnih lokaliziranih miselnih in praktičnih tehnik, ki so vsebovale instrumente, s katerimi se konstituira človek. Takšni instrumenti so nastali vedno v odnosih in rutinah, ki so povezovali človeka v kompleksni sestavi vizij, dejanj in presoje; pa naj bodo to kompleksi vsakdanjega zasebnega življenja, seksualnih odnosov, dela, vedenja v javnosti ali potrošnje. Zgodovina naših odnosov do nas samih ni zgodovina idej, temveč tehnik, tj. miselnih in praktičnih instrumentov in iznajdb, ki so nam omogočali oblikovanje in vodenje načinov, kako »biti človek« (Rose, 1999: 300).

Pravzaprav sta že antika in srednji vek poznala raznoliko prakso avtoreferenc, vodenj samega sebe, samopredstavljanja oseb, ki jih zgodovina velikih idej ni zabeležila, kot pravi Rose. Te raziskave kažejo, da ni nekega zgodovinskega trenutka (npr. renesanse), ki bi bil rojstni dan individua v modernem smislu. Pač pa je od rimske dobe sem obstajalo mnogo različnih načinov *vodenja človeka* in raznih postopkov ter prepričanj, ki so bili s tem povezani. *Socialna zgodovina notranjosti* kaže, da je nanašanje na samega sebe v smislu edinstvenega zasebnega prostora posameznika stvar različnih tehnik znotraj določenih lokalnosti, ki so se različno razvijale, gotovo pa niso nastopile istočasno. Obstajala je množica različnih kodov obnašanja v različnih območjih mišljenja in delovanja: v erotiki, duhovnosti, ekonomiji, estetiki, pri sebi doma itd.

Te študije nakazujejo, da naši sedanji načini samorazumevanja in samonanašanja niso združeni rezultat neke enotne zgodbe, linearne zgodbe o modernizacijskem napredku, temveč je šlo in še gre za stalni preplet mnogih lokalnih dogajanj, zgodb, praks: zgodb iz kuhinj in dnevnih sob, šol in delovnih studijev, spalnic in kopalnic, trgov in lokalnih trgovin, postaj in kavarn. Po Roseu nam manjka razumevanje specializacije bivanja, ki bi nam pomagala uvideti lokalizacijo

različnih repertoarjev navad, rutin in podob. Manjka nam praksa samorazumevanja in samokultivacije v različnih območjih mišljenja, dejavnosti in vrednotenja. Nasproti navidezni singularnosti in časovni linearnosti osebe v času potrebujemo mnogoterost prostorov, ravni in praks. Vsaka od njih vsebuje svoj repertoar obnašanja, ki ni omejeno s človeško kožo: notranjosti, ki so vedno tudi zunanjo-
sti, mreže napetosti v prostoru, ki usposabljaajo ljudi s tem, da jih povezujejo z besediščem, instrumenti in napravami (Rose, 1999: 302-3).

Vendar tudi sociološko-zgodovinske raziskave o nastanku modernega sebstva, npr. Ariesov in Dubyjev zbornik »History of Private Life«, bremenijo predstave o tem, da vsakemu zgodovinskemu obdobju pripada njemu lasten splošni tip osebnosti, subjektivnosti, individualnosti ali vsaj značilen repertoar osebnostnih in značajskih tipov, oblik individuacije ali subjektivnosti. To kaže na naivno hermenevtiko. Kaže, da ti avtorji nevede projicirajo svoje predstave o subjektu, osebi, individuu v zgodovinsko tematiko. Domnevajo, da obstaja neka časovna kontinuiteta človeka kot subjekta kulturne zgodovine, da je ta subjekt opremljen z določenimi sposobnostmi za osmišljanje sveta in samoosmišljanje. Takšne predstave so neke vrste transzgodovinskih apriornih zgodovinskih razlag. Vendar pa po Roseu iz zgodovine ne moremo kar tako ekstrapolirati zgodovine transformacij identitete, enako tega ni mogoče narediti niti za posamezno zgodovinsko obdobje.

Spremembe v družbeni ureditvi se ne prenašajo avtomatsko na subjektivne strukture, ne posredujejo enoličnih izkustev, ki bi bili podlaga za te procese. Naivno bi bilo izpeljevanje subjektivnosti iz potez urbanega življenja, iz novih oblik komunikacije, sprememb v zasebnem in družinskem bivanju, iz organizacije dela, potrošniške kulture, geografske mobilnosti, povprečne starosti mladoporočencev, življenjske dobe itd. Zgodovina subjektiviranja se ne more razviti iz kakih drugih predhodnih območij stvarnosti, niti je ne moremo izključiti iz razlag drugih kulturnih ali družbenih oblik. Terja analizo posebnih besedišč, tehnik in avtoritet, ki upravljajo posameznikov odnos s samim seboj, ki oblikujejo človekovo samorazumevanje in razumevanje drugih ljudi. Te prakse proizvajajo izkušnjo, vendar niso bile proizvedene z izkušnjo.

Zato potrebujemo drugačna vprašanja, npr.: do katere meje avtoritetni diskurzi – politični, religiozni, ekonomski, estetski, erotski ... – poudarjajo edinstveno osebo kot svojo ključno vrednoto, kot nasprotje skupini, krdelu, združbi, narodu, državi? Do katere mere oblike avtoritete na različnih krajih in v odnosu do različnih slojev in sektorjev: moških in žensk, mladih in starih, bogatih in revnih, poudarjajo individualne značilnosti in različnosti, notranjost in osebnost – prej kot rojstni kraj, rodbino, socialni položaj itd.? Kakšen jezik uporabljajo ljudje, ko se obračajo na same sebe: nesmrtnost duše, dednost in oblikovanje karakterja, vrojene poteze in socializiranost osebnosti, viharo nezavedno in ekonomijo projekcij ter identifikacij? Do katere mere in kako osebe razumejo same sebe in druge v odnosu do vrednot, ki jih pripisujejo svojemu notranjemu sebstvu? (Rose, 1999: 305).

Rose skratka skuša pokazati, kako individualizacija ni kaka posebna zgodovinska novost, ki bi odlikovala moderno ali celo le pozno moderno. Najde jo v starem Rimu prvih dveh stoletij, pri prvih kristjanih in seveda na začetku moderne, v šestnajstem in sedemnajstem stoletju. Ugotavlja nekakšno periodično pojavljanje povečanega zanimanja ljudi za samonadzor in za nadzor obnašanja drugih. Ta interes po Roseu ne sledi nobeni logiki individuacije in detradicionalizacije, zato meni, da je celotna Beck-Giddensova analiza individualizacije zgrešena, vsaj v kolikor gradi na nasprotju med tradicionalnimi praksami, ki problematizirajo človeka v terminih pripadnosti skupnosti, rodbini, skupini, in modernimi praksami, ki naj bi problematizirale človeka v terminih individualnosti ter avtonomije.

V nadaljevanju svoje kritike Rose dokazuje, da so vse dobe poznale določene metode za identifikacijo subjektov glede na norme določene skupnosti (rasa, populacija, rod, razred, delovna skupnost ipd.), nasprotno pa so načrti za upravljanje z ljudmi vedno poznali posebne tehnike in attribute, ki so na nek način individualizirali posameznika. Prakse za identifikacijo oseb so bile vedno razlikovalne in lokalizirajoče. Označba določene osebe za osebo posebne vrste je po njegovem mnenju vedno zvezana z delitvijo: »zato, da si to, kar si, moraš biti to, kar nisi«. To pomeni, da se je v prakso vodenja človeškega vedenja vedno vključevalo tako posnemanje drugih in iden-

tificiranje z njimi ter iskanje drugačnosti, to je izdelovanje samega sebe v obliki kopije, ki je obenem podobna in različna od onih, ki so pomembni za nas (Rose, 1999: 309). Rose poudarja, da ni bilo velikega nasprotja med oblikovanjem osebne identitete posameznika in njegovim identificiranjem s kako skupino, statusom, delom družbe ali skupinskim stilom: slučajnosti identifikacije namreč niso ontološke, marveč zgodovinske.

Podobno je ugotavljal tudi Luhmann v svoji analizi moderne individualnosti. Kot smo navedli, tudi on postavlja kot enega splošnih problemov moderne identitete vprašanje, kako to, da se rodimo kot originali in umremo kot kopije. Nikakor se ne moremo izogniti *kopiranju* drugih in skozi vse svoje življenje se nam nabere cela vrsta teh *kopij*, ki ogrožajo originalnost in edinstvenost posameznika. Vendar pa Luhmann opozarja, da je moderna »iznašla« svojski odgovor na ta problem v razvoju osebnih karier in v pluralizmu kariernih priložnosti. In prav to je po njem jedro sodobne individualizacije (Luhmann, 1994).

Avtoriteta in avtonomija

Beck opozarja, da individualizacije ne smemo izenačevati z avtonomijo ali z osvobajanjem posameznika od identifikacij z drugimi. Sodobni posameznik nasprotno gradi svoj življenjski slog na podlagi določenih predlog, ki mu jih največkrat ponujajo mediji in potrošnja. Le malokdo se dvigne do resnično kreativnih in izvirnih *stilskih rešitev*. To je bilo in je slej ko prej pridržano le redkim, za to nadarjenim in usposobljenim posameznikom. To, kar je novo v sodobni individualizaciji, je skoraj obsesivna prisila k *izbirnosti* in k *refleksiji*, namreč k premisleku o tem, kaj določena identifikacija in podobno določena razlika pomeni v gradnji življenjske kariere posameznika. Nenehno nanašanje posameznika na svoje preteklo in anticipirano prihodnje življenje ob grožnji stalnih tveganj posameznikovemu obstoju in njegovi identiteti je danes sestavina družbenih sistemov. To nam je naloženo kot sistemski učinek. Giddens bi dejal, da se tu kaže notranja referencialnost družbe na ravni posameznikove živ-

ljenjske poti. To pa je dejanska zgodovinska in družbena novost, ki je ne moremo razložiti s spremembo v etikah in tehnikah subjektiviranja, kot to želi Rose, temveč le z globalnimi družbenimi spremembami. Res je, da samo s to razlago še nismo prišli do razlage procesa subjektiviranja, do tega, kako se danes oblikujejo, izdelujejo in predelujejo identitete posameznikov in njihove subjektne forme. Tu pa resnično potrebujemo analizo tistih »mikromehanizmov« subjektiviranja, na katere upravičeno opozarja Rose.

Rose se tudi ne strinja z Giddensom in drugimi zagovorniki postmoderne individualizacije, da se danes čutimo negotovi zaradi krize avtoritete. Po Giddensu se mora v pogojih pozne moderne avtoriteta nenehno upravičevati, a za to nima dovolj moči in sredstev. Po Roseu to ni nov problem. Vznemirjal je že antiko, zgodnje kristjane, ves srednji vek in začetek novega veka. Nikoli v zgodovini za status avtoritete ni zadoščal le socialni položaj, temveč tudi njene moralne in duševne kvalitete. V 19. stol. pride v statusu avtoritete do spremembe, ker se mu pridajo tudi strokovna kompetentnost oz. profesionalnost osebe. Birokracija je terjala novo etiko, novo tehniko za premislek osebe o sami sebi. Ta nova etika in tehnika samopremisleka sta zahtevali novo delitev med osebnimi in neosebnimi načini administriranja ter nove načine normalizacije, upravičenja in presojanja pri uradnikih v javnih in zasebnih ustanovah.

Skozi te argumente vidimo, da Rose meri na nekaj drugega kot Giddens in Beck, namreč na nujnost avtoritete v procesu subjektiviranja. Po njegovem mnenju se spreminjajo le pogoji za status avtoritete. Giddens in Beck pa merita na to, da nobena avtoriteta nima statusa dokončne ali splošne avtoritete, da so vse podvržene refleksijam, kritikam, dvomom in predvsem kontekstualnim omejitvam. Argumenti vseh treh avtorjev pa dajejo nastavke za bolj poglobljeno analizo delovanja tradicij in avtoritet na različnih ravneh družbe, zlasti v procesu družbenega subjektiviranja posameznika. Zdi se, da je v *predmodernih* družbah pa tudi v *dobršnem delu prve moderne* prevladovala avtoriteta, ki se je dokaj neposredno vezala na družbeno moč in nadzorovanje. V pogojih refleksivne moderne pa vse bolj prevladujejo avtoritete vzora in znanja, ki ohranjajo svoj položaj z nujnostjo nenehnega preverjanja svojih sposobnosti in dejanj. Če

imajo moč, jo imajo po pooblastilu tistih, ki jim jo prepuščajo; podobno kot je to v demokratični parlamentarni ureditvi, ko volivci za določeno obdobje prepustijo oblast za to izvoljenim poslancem oz. politikom.

Rose končno ugovarja Beckovi in Giddensovi tezi o sodobni družbi kot družbi novih tveganj. Po njegovem mnenju namreč sedanja problematika tveganj ne izhaja iz novih eksistenčnih potez sodobnega časa, temveč iz novega načina refleksije o tej izkušnji. Ti novi načini refleksije nam vzbujajo zaskrbljenost o posledicah naših sedanjih dejanj za bodoče življenje (Rose, 1999: 320). Po eni strani besedišče in tehnike tveganja omogočajo nove poti za strokovno problematiziranje raznih območij človekovega znanja. Pojavlja se npr. nova vloga znanstvenih ekspertov ter svetovalcev v tveganju, vzgojiteljev za tveganja in upravljalcev s tveganji, in to tako na kolektivni, kot na individualni ravni. Po drugi strani novi jezik in nove tehnike omogočajo boljšo samorefleksijo, s tem pa želijo narediti individualno usodo vsaj dozdevno bolj predvidljivo; npr. s pravilno izbiro življenjskega stila, izbiro hrane, skrbi za zdravje, z vodenjem financ, z odločitvami o poklicni karieri in o seksualnem obnašanju. Tudi novo vrednotenje določenih osebnostnih sposobnosti – avtonomije, svobode, izbire, avtentičnosti, podjetnosti, življenjskega stila – moramo razumeti v terminih te nove racionalnosti vladanja in novih tehnik o vodenju obnašanja.

Rose v navajanju vzrokov za novi diskurz o tveganjih in za povečano refleksivnost sebstva opozarja na medijsko konstrukcijo realnosti in tehnologije trženja s podobami o samovodenju, samooblikovanju ter samoproblematizaciji sebstva. Njihova logika je, kot pravi Rose, prej dobiček kot pa morala. Ko so stile samoprikazovanja posameznika povezali z identifikacijo in diferenciacijo načinov, kako biti človek, je *ogledalni ples* posnemanja in razlik dobil nove oblike, ki so visoko nadzorovane, vendar obstajajo v kompleksni relaciji s političnimi, teološkimi, medicinskimi ali psihološkimi podobami in normami obnašanja (Rose, 1999: 321). Novi načini ponotranjanja, uvičanja avtoritet v dušo so povezani s prenovljenimi problematizacijami političnega življenja. Pomiki v politični retoriki od socialnih državljanov v diskurzih blagostanja k dejavnim in podjetnim obča-

nom in pomiki v politični tehniki od univerzalnega zagotavljanja socialnega varstva k prenovljenemu individualnemu varstvu, kjer si mora posameznik ali družina zagotavljati svojo bodočnost z investiranjem v pokojninske sklade in sheme, kažejo, da vprašanja varnosti, miru in državnega blagostanja razumemo drugače. Strategije preživetja ne težijo več k zavarovanju posameznikov s pomočjo širjenja socialnih vezi med ljudmi, temveč z aktiviranjem samopromocijskih dejanj posameznikov, kjer vsakdo postane *podjetnik svojega življenja*, ki upravlja svojo eksistenco kot obliko podjetja v korist samega sebe in svoje družine, in ki izraža svoje potrebe za zavarovanje in dvig svoje lastne *skupnosti*. Pojavila se je cela vrsta novih lokalitet, krajev, naprav in tehnik za skrb zase, ki se jih raznoliko razširja med ljudi različne starosti, spolov, delov in slojev populacije.

Človek je na različnih področjih vsakdanjega življenja postavljen v vlogo dejavnega akterja, ki naj deluje informirano, avtonomno in socialno odgovorno glede na svojo usodo. Zato lahko jezik avtonomije, identitete, samouresničenja in iskanja zadovoljstva deluje kot mreža regulacijskih idealov; ne v amorfnem kulturnem prostoru, temveč v zdravnikovi sobi, v tovarni, v pisarni kadrovika v podjetju, v usposabljanju nezaposlenih mladih in v oblikovanju političnih programov. Ta jezik odgovornega samonapredovanja je po Roseu obenem povezan z novo percepcijo tistih, ki živijo na robu družbe. Ti očitno ne morejo, nočejo ali ne znajo sprejeti takšne odgovornosti. Zato potrebujejo nasvete, vzpodbude pedagogov in množice novih ekspertov, ki uporabljajo nove psihološke tehnike od treninga socialnih spretnosti do tehnike skupinskih odnosov. Avtoriteta je po Roseu danes legitimirana zlasti kot oblika terapije (Rose, 1999: 320).

Tu je Rose pravzaprav zelo blizu Giddensovim tezam. Prav Giddens poudarja ključno vlogo ekspertov v proizvodnji »refleksivnih projektov sebstva«. Poudarja tudi dejstvo, da prav sodobno ekspertsko znanje pogloblja negotovost in zavest o tveganjih. Vendar pa Giddens in drugi zagovorniki teorije o refleksivni individualizaciji te negotovosti in tveganj ne izpeljujejo le iz novih oblik znanja, strokovnosti, iz novih diskurzov tveganj, pač pa upravičeno opozarjajo na tendenčno in neizogibno avtoreferencialnost družbenih sistemov kot glavni izvor refleksivnosti in tudi avtoreferencialnosti

ekspertskega sistema. Giddens ugotavlja, da pozna moderna spreminja pogoje in oblike »ontološke varnosti« posameznika. Ontološka varnost posameznika temelji na nevprašljivih »gotovostih«, na katere se subjekt lahko zanese v svojem življenju. Zlasti je pomemben čut za kontinuiteto in časovni red dogodkov. Ker moderna ne pušča nedotaknjene nobene zagotovljene vednosti, prepričanj, naravnosti, se zdi, kot da spodmika tla subjektu. Vendar pa po drugi strani dopušča subjektu, da znotraj svoje *življenjske zgodbe*, ki je bistveni sestavni del *refleksivnega projekta sebstva* (torej individualizacije v Giddensovih terminih), in v intersubjektivnem soglasju z drugimi, zanj pomembnimi osebami, izpostavi določene izkušnje, prepričanja, naravnosti kot nevprašljivo osnovo življenjske zgodbe. S tem sprejme tudi določene avtoritete, pravila, navade, norme, ki uokvirjajo to osnovo. Vendar pa nobena osnova ni vnaprej ali dokončno zagotovljena, saj lahko celo sestavine psihološkega *jedra sebstva* skozi učinke terapije ali kakih drugih oblik samoraziskovanja podležejo refleksivnim storitvam.

IDENTITETNI DISKURZ I

EPISTEMOLOGIJA POJMA IDENTITETA

Koncepti včasih doživijo veliko popularnost. Psihoanalitiki imenujejo ta fenomen transferenca teorije. Mogoče nejasnost, nedoločnost koncepta sama povzroča njegovo atraktivnost, ker je toliko projiciranega vanj. Koncept identitete je dosegel vrh popularnosti sredi šestdesetih let, ko se je uporabljal tako široko in ohlapno, da je pokrival več, kot je lahko pojasnil. Popularnost koncepta je bila tedaj posledica posebnih kulturnih in socialnih okoliščin, ko je postal odnos med posameznikom in družbo vse bolj ambivalenten.

Identiteta kot pojem se je zdela uporabna za pojasnitev teh spreminjajočih se odnosov. Več družboslovcev je začelo opozarjati, da vrednote zahodne družbe, ki gredo v smeri avtonomije, individualizma implicitno reducirajo in ogrožajo skupnost in solidarnost. Točno ta situacija je oblikovala okolje za uporabnost in popularnost pojma identiteta, ki namreč združuje medsebojno vplivanje med posameznikom in njegovo skupnostno kulturo. Identiteta zajema dinamiko medsebojnega vplivanja med zgodovinskim časom in posameznikovim biografskim časom.

Pravzaprav ni konsenza glede tega, na kaj se nanaša pojem identiteta, ki je po eni strani silno popularen, po drugi pa velikokrat zavračan kot resen znanstveni koncept. Ukvarjanje z identiteto nas privede v mejno območje med psihologijo in sociologijo, kjer nujno pride do določenih pojmovnih nejasnosti. Vendar se teh problemov ne rešimo tako, da enostavno izključimo problem in pojem identitete iz obravnavanja. Problem pa je, kako razložiti proces oblikovanja subjekta (refleksivne) moderne. Problem subjektiviranja zadeva ra-

zumevanje in razlago problematičnega šiva med posameznikom in družbo, kjer se zunanja družbena stvarnost zaobrne navznoter oz. se, kot pravi Rose (1994), kot nekakšna guba uvije v posameznika in se utelesi in zaživi v njem, tako da posameznik z dušo in telesom pripada družbi. Seveda moramo upoštevati, da po linijah tega šiva tudi posameznik povnanja samega sebe v svojem delovanju in izražanju. Uvijanje je torej vedno tudi izvijanje.

Psihologija in družbene vede nam ponujajo več takšnih šivnih pojmov: sebstvo (self), subjekt, identiteta. Zdi se, da nobenemu od njih ne moremo pripisati monopola nad tem šivom, vsak pa izraža določene vidike uvijanja. Zato ni jasnih meja med njimi in to še dodatno obremenjuje znanstveno razpravo in praktično uporabo pojmov. In tudi ni pričakovati, da bomo kmalu dosegli kak konsenz glede rabe in pomena teh pojmov prešitja med družbenim in individualnim, objektivnim in subjektivnim, identičnim in neidentičnim. Lahko le grobo naznačimo glavne problemske vidike, ki jih razpirajo ti pojmi. Tu si lahko pomagamo s tremi, že navedenimi Luhmannovimi vprašanji o subjektiviranju v modernih družbah. Prvo vprašanje o kopijah in originalu zadeva tisto, čemur pravimo človekovo sebstvo. Drugo vprašanje o pluralnosti in enotnosti delnih sebstev zadeva človekovo identiteto. Tretje vprašanje avtoreferencialne kariere zadeva človeka kot subjekt lastnega življenja. Tako kot so povezana ta tri vprašanja, so povezana tudi vprašanja in koncepti sebstva, identitete in subjekta.

Identiteta kot pre(i)poznavanje

Pogosto se identiteto definira s postavljanjem vprašanja: »kdo sem« oz. s tem, kar identiteta ni. Tu se pojem identitete zamenjuje s pojmom sebstva (selfa) in individualnosti. Vprašanje, kdo sem, je karakteristično za aspekte sebstva kot dinstinktivne, kontinuirane in enotne celote. To vprašanje ne nagovarja subjekta, da se primerja oz. da se postavi v odnos, kar je bistvena značilnost identitete, kot bomo videli v nadaljevanju. To vprašanje nagovarja pravzaprav še bolj specifično: »Bodi iskren in odkrij svojo avtentično naravo, jedro

sebstva.« Na to vprašanje je težko odgovoriti, če je sploh mogoče. Zdi se, da je posameznik šele v psihičnih težavah prisiljen raziskovati v takih psiholoških globinah. In tudi tedaj to ni storjeno brez velikih odporov. Resnica o posamezniku je običajno precej boleča in skrita.

Identiteta ni isto kot sebstvo ali kot samopredstavitev (self-representation). Identiteta lahko nakaže skupne kvalitete strukture, ni pa struktura sama, je *proces*. Identiteta se nanaša na skupne temelje in je lahko zaželeno kvaliteta, vendar lahko rezultira tudi v močnih obrambnih aktivnostih, npr. v difuziji identitete, identitetni praznini itd. Identitetna zmeda, difuzija naj bi bila značilna npr. za adolescente ali za paciente z borderline motnjami. Identitetna zmeda se v bistvu nanaša na osnovne probleme borderline pacientov v odnosu do drugih, do sebe, do preteklosti in prihodnosti. Obstaja še več kliničnih sindromov, kjer je prisotna resna motnja občutkov identitete: razcep osebnosti (multiple personality disorder), psiho-genška amnezija. Identiteta torej ni samo dosežek, ampak je tudi problem.

Nekateri akademski psihologi ugotavljajo, da je koncept identitete izhodišče za preseganje prepada med eksperimentalno akademsko tradicijo in kliničnim opazovanjem, na katerem bazirajo psihoanaliza, psihopatologija in psihoanalitska razvojna psihologija. Toda tak most je težko graditi, posebej če vzamemo za izhodišče tako kontroverzen pojem, kot je identiteta. Vendar je dejstvo, da še vedno nimamo zadostnega znanja o ekonomiji mejnega področja med biokemijo možganov in delovanjem naše duševnosti, in dejstvo je, da je na nivoju duševno-telesno samo ena teorija, ki je do sedaj poskušala tematizirati ta odnos – identitetna teorija.

Odnosni aspekt identitete, ki se zdi najbolj pomembna kvaliteta identitete, sicer izhaja iz notranjih značilnosti, vendar ni identitete brez pripoznanja identitete posameznika s strani drugih v okolju. V identiteti odmeva in se odziva svet okrog posameznika na njegove osebne značilnosti. Interdisciplinarnost pojma identiteta tej omogoča, da gradi mostove med posameznikom in družbo ter med znanostmi.

Pogosto se identiteto definira kot kombinacijo esencialnih psihičnih kvalitet, ki karakterizirajo in diferencirajo osebo. Znotraj

identitete pa se dela razlika med objektivno in subjektivno identiteto. Objektivna identiteta se določa po jasnih objektivnih karakteristikah, kot so: fizične značilnosti posameznika, ime, biografske značilnosti itd. Tudi določene psihološke značilnosti lahko z merjenjem postanejo objektivne, npr. stališča, osebnostne lastnosti itd. Subjektivna identiteta je osebna, psihična, izkustvena stran objektivne identitete. Nadalje lahko ločimo bolj globalen in bolj trenutno artikuliran občutek identitete. Globalni občutek identitete se nanaša na zavest o svoji kontinuiteti. Trenutno artikuliran občutek identitete pa se nanaša na trenutne mentalne reprezentacije predstav o fizičnih in psihičnih značilnostih, posebnostih, o biografiji. V vseh definicijah gre za osnovno značilnost identitete: ostati isti (the same) kljub spremembam, oz. gre za občutek istosti sebstva in lastne kontinuitete v času in prostoru ter percepcijo dejstva, da tudi drugi pre(i)-poznavajo posameznikovo istost in kontinuiteto (Erikson, 1968: 50 v Bosma idr., 1994).

Prevladujoče definicije identitete bi lahko razvrstili na dimenziji, ki bi se raztezala med znotraj in zunaj. Prva skupina definicij je osrediščena okrog notranjih procesov v posamezniku kot izvoru istosti in identičnosti v času. Na drugi strani kontinuuma se koncepti identitete osredotočajo na kulturalne in družbene strukture in konvencije, ki vplivajo na to, kakšni smo za druge in sebe. Nekje v sredini dimenzije so bolj interakcijske definicije, ki v svojih definicijah preigravajo psihološko notranjost s sociokulturnim kontekstom. Ta tri različna področja osvetljujejo vse različne funkcije koncepta identitete ali, kot zapiše Erikson, povzemajoč Clyda Kluckhohna: »Človek je tak kot vsi drugi, tak kot nekateri drugi in tak kot noben drug človek« (Erikson, 1956 v Bosma, 1994: 12). »Noben drug ne more občutiti mojega telesa, misliti mojih misli, čustvovati mojih emocij in ustvarjati mojih fantazij. To je moje notranje jedro« (Bosma, 1994: 13).

Če smo postavljeni pred nalogo, da reflektiramo namene, pričakovanja, samopodobo, si običajno rečemo: Gre za mojo identiteto. In kriza identitete je seveda razlog, da ne vemo, kdo smo, da se ne moremo odločiti, kako dalje, da se ne moremo odločiti o pomembnih stvareh v življenju. Identiteta se torej nanaša na trajno korespon-

denco z istostjo (sameness). Identiteta pomeni kontinuirano, vztrajno istost med dvema entitetama ali dvema stanjema entitete, npr. dvema trenutkoma v času. Identiteta je izhod, zaključek percepcije in kognicije prostora, časa in sebe v njem. Identiteta se nanaša na notranje asociacije in primerjave, v katerih določene esencialne kvalitete ostanejo nespremenjene kljub spremembi v stanju, času ali spremembi drugih esencialnih kvalit.

Znanstvena razlaga psihološke identitete se sreča z določenimi problemi. Psiholoških fenomenov ne moremo stalno in eksaktno meriti. Individualna percepcija identitete tudi ni nujno zavestna kot pri mnogih mentalnih aktivnostih. Identiteta je torej v resnici relativen koncept in osebna evalvacija lastne identitete. Osebno prepoznavanje in pripoznavanje je lahko zaželeno, lahko pa tudi nezaželeno. Včasih nas harmonija in ujemanje celo prestraši, npr. mladostniki lahko ujemanje lastne identitete z normami, pričakovanji odraslih doživijo kot neuspeh, kot znak lastne neavtonomnosti. Usklajenost z vrstniško grupo pa lahko dojamejo kot znak doraslosti. Adolescenti gredo v iskanju samega sebe skozi proces neidentifikacije. Torej moramo upoštevati, da identiteta ni vedno nekaj, kar je zaželeno. Ali pa identiteta stigmatiziranih posameznikov in skupin: nesprejemanje stigmatizirane identitete pomeni nesprejemanje negativne identitete. Na to je treba biti pozoren, ker je prevečkrat identiteta pojmovana preprosto kot cilj za sebe in neke vrste idealna norma.

Ni dvoma, da ima identiteta določeno deskriptivno in eksplanatorno vrednost. Identiteta kot vztrajna, čeprav ne nujno stabilna podoba sebe kot posebne in koherentne entitete v času je seveda zelo pomembna na več načinov. Isto velja za drugi aspekt identitete, za izkušnjo neprestane delitve bistva z drugimi. Vendar kljub temu ni pojasnjeno, zakaj je taka izkušnja potrebna, kaj povzroča njeno nujnost. Identiteta je sistem, po katerem je oseba poznana sebi in drugim. Kaj on ali ona aktualno je – je sebstvo. Identiteta je posameznikova percepcija in kognicija sebstva. Sebstvo je aktualno, identiteta je mentalno stanje.

Identiteta se v splošnem nanaša na zavedanje oz. percepcijo trajne istosti med dvema ali več stvarmi ali stanji. Občutek identitete se

nanaša na subjektivno izkušnjo take istosti med lastnim telesom in duševnostjo ter med vsakdanjimi pričakovanji, spoznanji in izmenjavami z okoljem, ki ga nekdo občuti/definira kot svoje. Za ta občutek identitete ni nujno, da popolnoma korespondira z realnostjo, največkrat celo ne. Domišljija igra pomembno vlogo v formiranju občutka identitete. Leo Rangell, psihoanalitsko orientirani teoretik identitete, pravi, da je identiteta kot konceptualizacija sebstva prej fantazija kot realnost, prej nezavedna kot zavestna, ne glede na to, kako blizu ali daleč od realnosti je (Rangell, 1994). Seveda se posameznik spreminja z dozorevanjem in razvojem, vendar tako počasi in subtilno v skladu z časovnim redom okolja, da se lahko vseskozi ohranja občutek istovetnosti/istosti.

Poskus urejanja diskurzne arene identitete

Zdi se, da je zlasti pojem identitete zaznamoval razumevanje posameznika v dvajsetem stoletju. Usoda tega pojma dobro ustreza nihanjem v razvoju modernih družb. Problem identitete se praviloma artikulira in izostri tedaj, kadar se širijo izkušnje družbene krize in/ali globokih družbenih preobrazb. Čeprav ga zasledimo že v 17. stol. pri Johnu Locku, ki se je spraševal o tem, kaj določa edinstvenost in obenem prepoznavnost posameznika, in je ta spoj edinstvenosti in prepoznavnosti imenoval *identiteta posameznika*, se dejansko uveljavi šele v dvajsetem stoletju.

Tudi Freud je na nekaj mestih omenjal problem identitete posameznika in nevarnost izgube identitete, vendar tega pojma ni natančneje tematiziral. Pač pa so ga začeli vedno bolj uporabljati poznejši psihoanalitiki in to praviloma kot pojem, s katerim so skušali razložiti celostne osebnostne krize posameznikov. Pomembno pa je, da je že za Freuda identiteta »odnosna dejanskost«, namreč določena oblika koherentne organizacije duševnega aparata psihološkega subjekta. Identiteta torej izraža nekakšno labilno notranje ravnovesje med individualnim in družbenim v subjektu. To ravnotežje se oblikuje kot notranji konsenz in zavestno-nezavedni dogovor med tremi mikroosebami: med jazom, nadjazom in onim.

Poleg Freuda moramo navesti še nekaj pomembnih avtorjev, ki so že na začetku stoletja razvijali šivne pojme, podobne identiteti. Za vse je značilno, da analizirajo medsebojno posredovanje subjektivnega in objektivnega, individualnega in družbenega, identičnega in neidentičnega, in to po logiki notranjega ali ponotranjenega dialoga v posamezniku. Med njimi sta morda najpomembnejša ameriški sociolog in socialni psiholog George Herbert Mead in sovjetski psiholog Lev Vigotski. Za oba je značilno, da sta videla izvor človekove zavesti o sebi in sploh človekovega zavestnega, miselnega nanašanja na dogajanje zunaj ali znotraj sebe v socialnih interakcijah posameznika s pomembnimi drugimi in v predmetni dejavnosti ljudi. Šele v posebnem procesu ponotranjanja simbolnih gest in smiselnih dejavnosti posameznika in v procesu ponotranjanja pričakovanih odzivov drugih ljudi na lastno početje se izoblikuje *notranji prostor* posameznika, v katerem se ta prepozna kot oseba in član določene družbene skupnosti. Ta notranji prostor se izoblikuje kot *ponotranjeni dialog* s pomembnimi drugimi osebami, ki preraste v *dialog s samim seboj* in v druge, abstraktnejše oblike miselne refleksije. Ta zamisel je ostala tako ali drugače podlaga večine kasnejših teorij identitete, kajti dobro oriše ključni proces, ki privede do uvijanja družbe v posameznika. Opozarja na neizogibno diskurzivnost tega procesa in s tem na diskurzivnost subjekta.

Avtor, ki je imel največ zaslug za psihološko tematizacijo identitete, in sicer *občutka identitete* ter *dosežka oz. izgube identitete*, je bil Erik Erikson. V petdesetih letih je razvil teorijo o razvoju identitete od otroštva do odraslosti. Ta razvoj je tipično *krizni razvoj*, ki pa vendarle lahko kulminira v uspešni identiteti, ko se doraščajoči posameznik dokoplje do stabilnega mesta v družbi in razvije notranjo koherenco ter občutek osebnostne kontinuitete. Po njegovem mnenju predstavlja identiteta samorefleksivno osišče med notranjim in zunanjim svetom posameznika. Identiteta predstavlja kompromisno tvorbo med samovoljo posameznika in prilagajanjem družbi. Eriksonova teorija je dobro izražala nekatere realne probleme mladostnikov v času naglega gospodarskega vzpona po drugi svetovni vojni, rastočega standarda in širjenja zasebne potrošnje v zahodnih državah v petdesetih in šestdesetih letih. Vprašanje za doraščajoče

ni bilo, ali sprejeti družbo, ki nastaja, ali ne, temveč, kako naj mlad človek doseže družbeno priznanje svojega dela in svojih ambicij in obenem najde prostor za samega sebe, za svoj osebni razvoj. Da to vprašanje ni bilo tako enostavno rešljivo, kažejo tedanji upori mladine, npr. »upori polmočnih«, kot pravi Schelsky, ki so kazali, da gre za nekaj več kot le za probleme osebne narave, slabe ali dobre vzgoje, slabih ali dobrih izhodiščnih osnov posameznika, tj. za začetek dvoma v ustreznost »lepega dobrega sveta«, ki se je v vsej bleščavosti začel kazati koncem petdesetih let. Zato je bila Eriksonova teorija o razvoju identitete skozi krize rasti po eni strani detektor notranjih tenzij v posameznikih, po drugi pa je bila zaradi svoje omejenosti na »psihološko« dimenzijo posameznika in zaradi implicitnega sprejemanja obstoječe družbe kot sprejemljivega okvira za reševanje teh kriz tudi prikrito apologetska.

Od konca šestdesetih let in v sedemdesetih letih so mnogi avtorji razvijali pojem in teorijo identitete, da bi z njeno pomočjo dojeli in artikulirali tedanje proteste marginalnih, robnih skupin in njihovo nepripravljenost na gladko uvrščanje v vzpenjajoči se potrošniški družbi. Vprašanje je bilo, kako se lahko tudi globalno nestrinjanje z obstoječim in iskanje samouresničenja posameznika izven obstoječih podob socialnega uspeha realizira kot posrečena identiteta, celo kot izrecno ustvarjalno početje. Teorije identitete Ervinga Goffmana, Petra Bergerja in Thomasa Luckmanna, Lotharja Krappmana, Jürgena Habermasa idr. so na razne načine povezovale psihoanalizo, simbolni interakcionizem, teorijo socialnih vlog in kritično teorijo družbe in so že v zasnutkih presegale Eriksonovo pojmovanje identitete kot ponotranjenega kompromisa z obstoječim. Še bolj kot Erikson so poudarjale kriznost in konfliktnost identitete, predvsem pa nenehnost razvoja identitete. Od srede sedemdesetih let do konca osemdesetih let je razprava o identiteti zamrla. Zdi se celo, da so družboslovci čutili nekakšno izpraznjenost tega koncepta in prikriti konformizem, ki se ga je oprijel od Eriksona dalje. Nedvomno je močno delovala tudi kritika identitete pri Adornu in Horkheimerju, ki sta teoretikom identitete očitala pozitivizem identičnega, afirmativnega na račun potlačitve negativnega, neidentičnega, drugačnega, družbeno nesprejemljivega, nesimboliziranega.

Nasprotno pa se je pojem identitete dobro udomačil v vsakdanjem življenju in diskurzu. Z *identitetnimi problemi* se je v vsakdanjem govoru pokrivalo izjemno širino pojavov; od kritičnih do kriznih pojavov, kot so: položaj manjšin, marginalnih, stigmatiziranih posameznikov in skupin, sprememb v poklicnih, kariernih, družinskih vlogah, spreminjanja spolnih vlog, raznih vrst odvisnosti in deviantnih vlog do psiholoških motenj in težav posameznikov. Ta uspeh pojma v vsakdanjem življenju je prej sumljiv kot navdušujoč; vsekakor pa je grozilo izpraznjenje pojma in popolna poljubnost njegove rabe. Kakorkoli že, identiteta ostaja tudi v vsakdanjem življenju krizni pojem. Največkrat zaznamuje nek realni ali virtualni dosežek posameznika, ki je na razne načine ogrožen. Kritike na račun prikritega družbenega pozitivizma in komformizma v pojmu identitete so upravičene, ko opozarjajo na inflacijo in s tem na notranje izpraznjenje tega pojma, od katerega naj bi na koncu ostala le poza identifikacij nasproti mreži razlik in negativitet. Vendar podobne nevarnosti grozijo tudi drugim »šivnim« pojmom: pojmu subjekta in pojmu sebstva. Ni problem v pojmu ali terminu, temveč v teoretskem kontekstu in diskurzu.

Kljub grožnji z izpraznjenjem pojma in s prikritim socialnim pozitivizmom teoretski naboj pojma identitete še ni izčrpan. Na to kažejo tudi izjemno intenzivirane razprave o identiteti v devetdesetih. Te razprave so izbruhnile v času novih globalnih družbenih preobrazb, ki nalagajo posameznikom veliko večji »posel« na področju družbene integracije kot katere koli družbe doslej. Razpad socialnega pokrivala socialne države, povečana konkurenca na trgu dela, predvsem pa pritisk k refleksivni individualizaciji življenjskih stilov nalagajo posamezniku velik del storitev, ki so jih prej opravljale družbene institucije, npr. skrb za zdravje, socialno varnost, izobraževanje, starostno zavarovanje, izobraževanje in poklicno usposabljanje, za vzgojo otrok itd. Znova je v ospredju krizno stanje subjekta in nemogoča naloga ohranjanja individualno-avtentičnega ob pritisku neavtentičnega, kopiranega. To so tipični problemi identitete, ki so z novo močjo udarili tako laike kot eksperte. Precej vseeno je, ali se ta vprašanja obravnavajo v terminih teorije subjekta (subjektiviranja), teorije sebstva ali teorije identitete. Kar je pomembno, je to, kako z lah-

ko njimi osvetlimo in razložimo nastale dileme v procesih družbenega umeščanja posameznikov in jih reflektirano povežemo s spremembami v strukturi avtoritet, regulativnih načel v vsakdanjem obnašanju, v diskurzih o življenjskem poteku in o življenjskih smotrih, v nadzoru in izrazu čustev in afektov, v komunikaciji in v načinih nanašanja na predmetni svet.

V skoraj nepregledni areni diskurzov o identiteti v devetdesetih lahko vendarle govorimo o nekaj glavnih ravneh sodobnih identitetnih diskurzov.

Prva raven zajema diskurze o aktualnosti razprav o identiteti. Osnovna polarizacija na tej ravni diskurza je med *identiteto kot antropološko konstanto* in *identiteto kot zgodovinsko inovacijo in spremenljivko*. Vemo, da je vprašanje o identiteti že staro. Nanj naletimo vsaj že v antiki, npr. v Platonovih dialogih v poskusih odgovora na vprašanje »Kdo sem?«. In tako se po eni strani zdi, kot da identiteta predstavlja neko antropološko stalnico. Po drugi strani se vprašanje identitete zastavlja zgodovinsko specifično in vedno drugače. In prav ta »nova« relevantnost identitete je najpomembnejša za oceno aktualnosti identitete. Kaj torej postavlja vprašanje identitete v določenem zgodovinskem času tako urgentno na dnevni red? Kaj npr. vodi danes posameznika k temu, da se intenzivno ukvarja s tem vprašanjem; kakšne osebne, družbene, zgodovinske okoliščine prispevajo k temu?

Druga raven diskurzov je vprašanje o biti in nastanku identitete, namreč razmerje med *statičnim strukturnim jedrom identitete* in *razvojnostjo identitete*. Seveda so določene formalne značilnosti identitete trajne in relativno nespremenljive, npr. ime in drugi objektivni biografski podatki o posamezniku, s katerimi ga lahko identificiramo, pa biološke konstante, npr. barva oči, genetski kod, spol in relativno trajne ali vsaj dolgotrajnejše pripadnosti posameznika k določenim družbenim skupinam, kot je religiozna pripadnost, državljanstvo, narodnost, zakonski status, poklic. Te lastnosti zadoščajo, da je posamezna oseba nezamenljiva. Temu nasproti je *identiteta kot nastajanje, najdenje samega sebe*. Gre za identitetno delo, identitetno politiko, iskanje, oblikovanje ali izgubo identitete. Tako razumljena identiteta ni nekaj, kar smo pridobili s svojim biološkim

rojstvom, temveč nekaj, kar smo pridobili s socialnim življenjem. Sem sodi tudi pojmovanje identitete kot življenjskega projekta posameznika. Identiteta je tu razvojni pojem. Nemški socialni psiholog Heinrich Keupp (1999) ugotavlja, da je ta napetost lažje rešljiva v praksi kot v teorijah, ki ostajajo razdvojene med *statične* in *razvojne*.

Blizu gornji problematiki je razprava o duševni enotnosti in razcepu, koherenci in disociaciji. Gre za vprašanje, koliko raznovrstnosti v izkušnji prenese posameznik in koliko enotnosti potrebuje. Ali obstaja kako *jedro identitete*, neka enotnost čutenja in mišljenja, občutek avtentičnosti v vsaki situaciji, ali pa je identiteta načelno pluralna, ker je vedno neka partikularna predstava posameznika v določeni situaciji? Predvsem pa se postavlja vprašanje, kako lahko delujemo v različnih situacijah in ob tem ostajamo avtentične osebnosti? Temu podobno vprašanje je, kako lahko posameznik medsebojno usklajuje različne socialne vloge, ki jih »odigrava« v družbi, in potrebo po avtentičnosti, individualnosti. Ali je tu mogoče doseči kako koherenco, vsaj začasno ravnotežje med identifikacijo z vlogami in distanco od njih?

Četrta raven identitetnih diskurzov zajema razprave o identiteti in *različnosti*, o razmerju med samonanašanjem posameznika in njegovim odnosom z drugimi ljudmi. Ali lahko svojo identiteto najdem in uresničim mimo drugih, predvsem zase in v sebi, ali pa svojo identiteto in svojo individualnost lahko razvijem in potrdim le v tesni zvezi z drugimi ljudmi, s svojo socialno okolico? Večinsko mnenje danes je, da sta identiteta in različnost v nerazrešljivi *notranji povezavi*. Vendar pa je odprto vprašanje, kako razumeti in misliti to povezavo. Koliko gre pri tej povezavi za neko objektivno ali normativno vzpostavljeno stanje stvari, ki uokvirja identiteto posameznika, in koliko za nekaj, kar obstaja le v virtualni sferi komunikacije in intersubjektivnih izmenjav, namreč v stalnem lovu za medsebojnim soglasjem posameznikove definicije lastne identitete in definicij te identitete s strani drugih oseb? Ta problematika se izpostavi v razmerju med avtonomijo in družbenim priznanjem. Popolna avtonomija brez vsaj delnega družbenega priznanja te avtonomije ni možna. V pogojih refleksivne individualizacije postaja ta problematika zelo pereča tudi zato, ker postaja človek vse bolj kreator svojih

socialnih mrež, tj. odnosov s pomembnimi drugimi, ki mu lahko dajejo podporo in priznanje. Vendar pa so te mreže zaradi čedalje večje izbirnosti življenjskih priložnosti vse bolj nestalne in neodporne do ekonomskih, socialnih, osebnostnih kriz posameznikov. To pa pomeni, da prihaja do neravnotežja med težnjo k avtonomnosti posameznika in slabšimi možnostmi za pridobivanje nujno potrebnih priznanj in potrditev s strani signifikantnih drugih.

Naslednja raven identitetnih diskurzov zajema *polje napetosti med notranje občuteno in narativno identiteto*, tj. med vtisom o identiteti kot nekakšni substanci in vtisom o identiteti kot diskurzivnem konstrukt. Kaj se dogaja, ko skušamo drugim ali sebi povedati, kdo smo? Kako se medsebojno prepletajo in nanašajo drug na drugega duševni procesi v posamezniku in diskurzivni konstrukti? Zagovorniki socialnega konstruktivizma poudarjajo centralni pomen socialnih (diskurzivnih) konstruktov in pomen jezika v nastajanju teh konstruktov. Zavračajo predstavo o avtonomnem subjektu, ki se razvija po neki svoji logiki in ima jezik le za nekakšno sredstvo sporočanja drugim ljudem, kar se dogaja v njem. Po mnenju konstruktivistov pa jezik ni le sredstvo izražanja subjektivnega, temveč preoblikuje naša najbolj intimna občutja. Zato identiteta ni nekaj, kar najprej občutimo in šele potem lahko o tem govorimo. Pojem identitete je že vložen v jezik, v diskurze, v kulturo, v socialne reprezentacije. Identiteta se konstruira skozi pripoved o njej, zato se konstruira vedno znova in se s tem ohranja. Nasprotno pa zagovorniki *substancializma* menijo, da obstaja telesno in duševno izkustvo, ki je realno ne glede na kulturne ali jezikovne vplive in predstavlja temeljno identitetno izkustvo. Celo narativna oblika identitete je po njihovem mnenju vkodirana v naravo človeka. Torej je nekaj v človeku, kar ga žene k iskanju svoje identitete in mu omogoča pripovedovanje o njej.

Pomembni ravni identitetnih diskurzov zadevata vprašanje o *identiteti kot vredni in zaželeni dobrini*, za katero se je vredno truditi, katero je vredno ohranjati ali vsaj braniti in *identiteti kot učinku medskupinskih (socialnih) kategorizacij*. Prvo vprašanje se dotika globokih etično-eksistencialnih vprašanj, za katera so sodobni ljudje na videz dokaj neodzivni, čeprav na nezavedni ravni vedno nekako

reagirajo nanje. Vsakdo, ki ima vsaj malo razvito sposobnost za razmišljanje o sebi in o svojem življenju, skuša najti odgovore na vprašanja, kot so: kaj želim biti, kaj je zame najbolj vreden način življenja, ki bi ga želel doseči itd. Seveda se v stremljenje po zaželeni eksistenci in identiteti vpisuje cela vrsta nezavednih »gonil«, ki spreminjajo to stremljenje v zmes realnih potreb, imaginarnih anticipacij »možne biti« in fantazem o svoji idealni samopodobi. Tudi v teh dveh ravneh diskurza najdemo polarno napetost med nasprotnimi konceptualnimi težnjami. Na ravni diskurza o identiteti kot vrednoti in dobrini najvišjega reda gre za nasprotje med moralisti, ki menijo, da je »dobra« identiteta tisto, kar »usmerja sebstvo v moralnem prostoru« (Taylor) in tistimi, ki menijo, da je »dobra« identiteta le zadeva projektivnih fantazem, ki jih razvija posameznik v izbiri življenjskih priložnosti, v gradnji svojega življenjskega stila ali osebne kariere in nič inherentno dobrega.

Na ravni diskurza o identiteti kot učinku socialnih kategorizacij je glavna napetost med pojmovanji, po katerih je tudi najindividualnejše identitetno jedro učinek in izraz samo-kategorizacij posameznika v terminih različnih socialnih pripadnosti, npr. kot »presek« vseh aktualnih in latentnih socialnih samo-kategorizacij istega posameznika (Tajfel), in pa teza o (osebni) identiteti, ki se je ne da reducirati na učinke socialnih kategorizacij, temveč je specifična za vsakega človeka kot osebo.

Identiteta kot proces družbenega samoumeščanja subjekta

V analizi identitete je torej osrednji problem, kako pojasniti, na kakšne načine se posameznik subjektivno, ne zgolj objektivno, umesti v družbo, jo sprejme kot najširše referenčno polje svojih delovanj, namer in doživljanj. Umestitev v družbo pomeni, da se posameznik dojema in prepoznava kot člen nekega reda, ki ni zgolj red stvari in dejstev, temveč je tudi pomenljiv red. Je red pomenov in smislov človeških subjektivnih doživljanj, dejanj, namer, govornih aktov, pa tudi družbenih situacij, odnosov med ljudmi, institucij.

Posameznik se tedaj ne vidi kot osamljena, od družbenih vezi ločena enota, temveč lahko jezikovno in smiselno artikulira lastno delovanje. To lahko počne le tako, da se izraža s sredstvi in termini kulture, ki ji pripada, in tako, da razlaga sebe v skladu z delovanjem drugih ljudi. Oblikovanje identitete je potemtakem proces družbenega samoumeščanja subjekta.

To ni niti enostaven niti samoumeven proces. Subjektivno doje-manje in občutenje sebe se namreč nikoli povsem ne ujema s podobo, ki si jo posameznik ustvari o sebi na podlagi stališč in pričakovanj drugih ljudi in institucij. Nenehno sta navzoča napetost in konflikt, ki sta za subjekt konstitutivna, saj ga ženeta k zmeraj novim družbenim dejanjem in k ponovnemu osmišljanju njegove vloge v družbeni realnosti.

Na teh izhodiščih pravzaprav gradijo vse teorije identitete, tako psihološke/psihodinamske kot sociološke/socialno konstruktivistične. Glavna skupna poteza teh teorij, pomembna za koncept družbene konstrukcije – produkcije subjekta, je, da se na določeni stopnji filogenetskega ali ontogenetskega razvoja človeka začno strukture zunanjih odnosov posameznika spreminjati v notranje duševne strukture. Posameznik začne prenašati vzorce interakcij vase, ko se začne tudi sam zaznavati in razumeti kot objekt interakcij drugih ljudi z njim. Ta proces še zdaleč ni povsem pojasnjen. Znanih je le nekaj temeljnih pojasnjevalnih strategij. Pomembna in daljnosežna ugotovitev, ki izhaja iz teh razlag, je, da se posameznikovi konflikti z družbo nujno prenašajo v njegov odnos do sebe. Jaz je vselej zaznamovan z drugim. Je v notranji distanci do sebe, je torej načelno konfliktna duševna instanca, ne pa homogena točka subjektove samo-identifikacije.

Od omenjenih teorij je glede notranje konfliktnosti subjekta še največ povedala psihoanaliza pri razlagi tako imenovane gonske usode posameznika v otroštvu in mladosti. Freud ima nedvomno velike zasluge za to, da je razkril konfliktno strukturo človekove duševnosti, in za spoznanje, da so za človeka konflikti s čutno naravo neogibni, hkrati pa konstitutivni za razvoj subjekta. Libido – spolna gonska energija je po Freudu v konfliktu sama s seboj, ker mora posameznik omejiti svoje zadovoljitve, celo želje na družbeno vzpo-

stavljeno mero. Ta odpoved primarnim zadovoljitvam rojeva nenehen tok sekundarnih zadovoljitev, ki so storitev kulture in zavesti. Nenehen je zato, ker se izvorni manki želje, ki so rezultat prvotnih otrokovih odpovedi zadovoljitvam, ne zapolnijo z nobeno sekundarno, kulturno sublimirano zadovoljitvijo. Prav narobe, ti manki se zmeraj znova zastavijo v obliki kulturno predelanih želja in potreb. »Nezadovoljstvo v kulturi«, o katerem je pisal Freud, je trajno, vendar je skupaj s frustracijami, ki jih poraja, tudi temeljno gonilo razvoja kulture.

Družbena *samoumestitev subjekta* se v psihoanalitski teoriji izkaže kot struktura duševnih instanc (jaza, nadjaza in onega), ki so rezultat duševne predelave konflikta libida z družbeno realnostjo. Normalna struktura subjekta je vselej notranji kompromis, ki ostaja krhko ravnotežje med temi instancami. Freudova teza, ki je izzivala in še izziva teoretska nasprotovanja, je, da subjekt sam nima moči, da bi trajno vzdrževal to ravnotežje, saj je jaz kot zavestna in integrativna instanca sam odvisen od nezavednih obrambnih mehanizmov potlačanja in nezavedne duševne preobrazbe konfliktov jaza z libidom. Ti mehanizmi so podrejeni drugačni logiki kakor razum, artikuliran govor, volja itn., namreč logiki nezavednega. Le če se posameznik opre na realne in simbolne institucije, lahko dobi toliko moči, da lahko z njo uravnava tok želja in zadovoljitev v okviru družbeno sprejemljivih meja. Samoumestitev subjekta bi bila potemtaka zmeraj tudi ponotranjen družben pritisk na posameznika. Brž ko se poruši družbeno vzpostavljeno ravnotežje med odpovedmi totalnosti želja pri posamezniku in družbenimi oziroma kulturnimi sekundarnimi zadovoljitvami, se tudi v posamezniku samem poruši notranje ravnotežje, latentni notranji konflikt pa postane akuten.

Ta koncept subjekta z urejenimi razmerji med jazom, nadjazom in nezavednim, ki jih podpira še trdna struktura družbenih norm, skupin in institucij, v katerih družba regulira in kanalizira potek individualnih zadovoljitev želja, je ustrezal predstavam o relativno avtonomnem posamezniku s trdno zgrajeno in dobro ponotranjeno moralo, ki omejuje čutne želje zaradi varčevanja z energijo, časom in denarjem. Ustrezal je potemtaka predstavam o zrelem posamezniku v meščanski družbi na koncu epohe liberalnega kapitalizma. Sociali-

zacija takega posameznika je predpostavljala patriarhalno družino, v kateri si otrok prek identifikacije in konflikta z očetom kot premočno silo v družini in kot predstavnikom družbenih norm in vrednot zgradi trden in hkrati fleksibilen nadjaz in močan jaz.

Današnje družbene in socializacijske razmere so precej drugačne kakor razmere na koncu 19. in v začetku 20. stoletja. Po mnenju številnih kritikov družbene institucije danes bolj kot kadarkoli doslej v razvoju industrijskih družb nastajajo na nezavednih manipulacijah s posamezniki, na vnaprejšnjem oblikovanju njihovih želja, se pravi na tem, da se morebitni konflikti med željami in realnostmi izločijo, še preden se želje prav formulirajo. Konflikti se pokažejo v rudimentarni, celo infantilni obliki, zato posameznik ne potrebuje jasno diferenciranih in zgrajenih duševnih instanc, ki bi ga silile k refleksiji, samokritiki in k delovanju po načelih. Herbert Marcuse je ta tip zadovoljitve imenoval »represivna desublimacija«, ker na eni strani obljublja osvoboditev od tabujev, od moralnih ovir, obljublja trenutne čutne zadovoljitve; na drugi strani pa je nasilje, ki se ga posameznik ne zaveda, ker je vsajeno v sam proces formuliranja želja.

Pa tudi socializacija ne poteka več v okviru tradicionalne meščanske patriarhalne družine. Oče praviloma ni več dominantna sila v družini, celo ne ključni posredovalec družbenih norm in vzorov. Otrok se dokoplje do obvezujočih vodil za svoje delovanje še na veliko drugih načinov, predvsem z identifikacijo z junaki, ki jih posredujejo medijska kultura, javno mnenje, vzgojne institucije, ki čedalje bolj zgodaj vstopajo v otrokov svet, kultura vrstnikov itn. To pa ne pomeni, da otroci iz razvitega sveta tudi danes ne doživljajo primarnih odpovedi željam in spopada z družbeno realnostjo. Odpovedi in travmatska izkustva nemara ne nastajajo zaradi očitnih in neposrednih pritiskov in sankcij nad otrokom, vendar stopa na njihovo mesto vrsta bolj subtilnih, posrednih pritiskov in omejitev v družini in v širši družbi.

Kritiki sodobnih družb opozarjajo na premoč *postvarjenih* in pretežno *instrumentalnih odnosov in komunikacij*, kakršne vsak dan reproducira družba odraslih in ki vladajo tudi v družinah. Ti odnosi silijo otroke, da *podredijo* svoje odnose, želje, izražanje želja in komunikacijo nasploh enostranski in ozki logiki postvarjenih odnosov,

denimo podcenjevanju čustev v primerjavi z razumom, storilnostni motivaciji, manipuliranju s stvarmi in ljudmi, strogemu ločevanju dela in igre, tekmovalnosti itn. Otrok se že od malega navaja na vrsto institucij, ki skrbijo za njegovo zdravje, počutje, igre, učenje, navaja se na enostransko odvisnost od njih. Znano je, da otroci že zgodaj spoznajo situacije odvisnosti, denimo že takrat, ko spoznajo, da družino omejuje ekonomski in družbeni položaj staršev in da so starši odvisni od sil, ki so jim nadrejene (zelo hitro, denimo, spoznajo moč denarja).

Izkustva enostranske odvisnosti otroka od staršev in drugih ljudi, izkustva postvarjenih odnosov v družini in zunaj nje prisilijo otroke, da se tudi v družinah, v katerih ni izrecne patriarhalne in avtoritarne strukture, odpovejo totalnosti svojih želja in svoji prvotni polimorfni erotiki, podobno, kakor se je po Freudu moral otrok odpovedati tej totalnosti želja in polimorfni erotiki v ojdipskem konfliktu z očetom. Vendar s to veliko razliko, da otrokom večinoma danes sploh niso jasne in očitne moči in avtoritete, ki zahtevajo odpoved, da ne vedo, s čim in kom naj se identificirajo, na kaj naj oprejo svoje prvotne idealizacije, kar je vse nujno za oblikovanje jaza in nadjaza. Zato vrsta pomembnih psihoanalitskih teoretikov opozarja, da je današnji tipičen značajski lik *narcisističen*, navidezno onnipotenten. Zato ima slabo razvit, hkrati pa rigiden nadjaz in slaboten jaz, ki se nagiba k regresiji, k spajanju z nezavednimi obrambnimi mehanizmi (Ziehe, 1973; Lasch, 1979).

S stališča psihoanalitskih teorij je potemtakem družbena samoumestitev subjekta vse prej kakor neproblematična. Ne le, da se zdi jaz oziroma subjekt čedalje bolj amorfen, nestrukturiran in decentri-
ran, ampak postaja vsa družbena perspektiva, iz katere opazuje samega sebe, iluzorna, enodimenzionalna (tj. zavest brez alternativ, z vnaprej določenimi izbirami). V njej ni mesta za enakopravno komunikacijo z drugimi ljudmi. V tej ugotovitvi se psihoanalitska kritika kulture in družbe srečuje z drugimi teorijami o družbeni samoumestitvi subjekta. Simbolični interakcionizem je dokazoval, da je izkušnja vsaj relativno enakopravnih interakcij in komunikacij s pomembnimi drugimi ali z drugimi ljudmi nujen pogoj za to, da posameznik razvije temeljne momente svoje jaz identitete oz. svoje

osebnosti. Tudi konflikti ne izključujejo takih interakcij in komunikacij, dokler je mogoč enakopraven pogovor in vživljanje v vloge partnerjev.

Osebna in socialna identiteta se namreč lahko povezujeta v zavesti posameznika le, če lahko posameznik v zanj pomembnih odnosih z drugimi ljudmi izvršuje zapleteno dialektično operacijo, sočasne identifikacije z drugimi in diferenciacije od njih. To pomeni, da je sposoben racionalno dojeti in brez potlačanja vzdržati razliko med družbeno dodeljenimi vlogami in lastnimi hotenji in videnji družbe. Če pa so v sodobnih družbah vsi prostori človekovega življenja od otroštva naprej člen obsežnega sistema instrumentalno naravnane družbene produkcije in reprodukcije, ki dopušča le toliko avtonomije posamezniku, kolikor je to v funkciji vsakdanje obnove njegove delovne sposobnosti in širjenja blagovne porabe, potem preprosto zmanjka prostorov, v katerih bi še lahko zaživela enakopravna interakcija. Zato se tudi s stališča interakcionizma in teorij identitete postavlja vprašanje, koliko se subjekt sploh oblikuje skozi neprekinjeno ponotranjanje družbene perspektive v posamezniku, in ali nimamo pri večini ljudi sodobnih družb opraviti s prekinjenim ponotranjanjem družbene perspektive. Temu ustrezajo reducirane in infantilne oblike družbene samoumeščenosti subjekta, ki jih prekriva maska lažne avtonomnosti, videzov svobode in psevdokritičnega razmišljanja.

Sedanja kriza človeka je tudi rezultat tendenčne nemoči, celo nefunkcionalnosti avtoritarnosti, represije, agresije, tako v odnosu do ljudi kakor do narave. Subjektnost človeka ni postala vprašljiva in ogrožena šele danes, temveč je bila ogrožena pravzaprav že v vsej zgodovini razrednih in patriarhalnih družb, le da je v sodobnih družbah to stanje začelo ogrožati tudi družbo. Subjekt, ki vztraja pri infantilnih obrambnih mehanizmi in ponotranjeni prisili, ni le v konfliktu s seboj, temveč se nenehno ogroža in zanika. Dokler so odkrito represivne družbene razmere tak subjekt podpirale in mu omogočale, da se je dokopal do omejene moči nad svojim družbenim in naravnim okoljem, ta notranja grožnja za subjekt ni bila neposredno nevarna (razen pri duševnih patologijah). Šele ko so se ljudje dokopali do tako velikih moči in kontrole nad družbo in nara-

vo, da sta enostranska uporaba in izraba teh moči postali že neposredno nevarni za vse ljudi in celo za vse živo na Zemlji, so zgodovinske in družbene razmere povzročile, da je postal realno vprašljiv in negativen tisti *model človeške subjektivnosti*, ki se opira na dominacijo nad objekti in ki je tudi sam ponotranjil dominacijo, represijo, agresijo ipd. Družbena samoumeščenost subjekta postane potemta-kem vprašanje, ki kaže na preseganje tega modela subjektivnosti, ne pa na zavrženost subjektivnosti nasploh.

PSIHOANALITSKI DISKURZ IDENTITETE IN SEBSTVA

Identiteta živi od stalne napetosti med družbenim skupnim in individualno posebnim. Nevarnost pojma identitete je v tem, da s prevelikim poudarjanjem splošnega potisne v ozadje individualno. Psihoanaliza, ki raziskuje usodo individualnega, osebnega, infantilnih želja in idiosinkratskih gonskih in erotskih potreb, znotraj diskurzov o identiteti vedno znova tematizira neidentično, ki se ohranja v nezavednem, ne glede na to, kako stabilna in urejena je identiteta. V tem je tudi poseben prispevek psihoanalize k razpravi o identiteti. In to je tudi zanemarjeno področje znotraj drugih tematizacij identitete, čeprav vsakdo, ki se bodisi raziskovalno ali terapevtsko ukvarja z analizo življenjskega poteka, ve, da se oblikovanje identitete pogosto dogaja na konflikten način.

Čeprav se pojem identitete tudi v psihoanalitskih repertoarjih običajno povezuje z E. Eriksonom, je v psihoanalizi obstajal interes za problem identitete že mnogo prej. Motnje identitete kot multiple osebnostne motnje so bile opisovane že okrog leta 1900. Ko je Freud analiziral nekatere osnovne motive duševne aktivnosti, je ugotavljal, da spada identiteta med osnovna gonila, ker omogoča varnost in izpolnitev želja. V dvajsetih letih pa začne uporabljati ta pojem v smislu, kot je bil kasneje splošno postal znan skozi Eriksonova dela;

identiteta se nanaša na podobnosti in kontinuiteto med lastno mentalno konstrukcijo in nekaterimi vidiki okolja. Erikson je dal poseben prispevek študijam identitete z odkritjem sindroma difuzije identitete v adolescenci. O identiteti se od tedaj dalje razpravlja kot o centralnem dosežku adolescence. Klinične psihoanalitske izkušnje pa sugerirajo, da se identiteta primarno nanaša na bolj zaokrožene fenomene. Kernberg ugotavlja, da je difuzija identitete del borderline simptomov in eden najpomembnejših razlogov za sodobne duševne motnje.

Notranji svet in razvojna središča

Psihodinamski pristop se razlikuje od vseh drugih pristopov v analizi sebstva, identitete in razvoja osebnosti na dva načina:

- predvsem v tem, da se nanaša na notranji svet, ki je visoko nezaveden. Ni samo začasno izven zavesti, kot v mnogih kognitivnih procesih, je trajno izven zavesti, vendar deluje motivirajoče na dejavnost zavesti;
- notranji svet ni opremljen samo s strukturami znanj, želja, emocij, ampak tudi z notranjimi (ponotranjenimi) objekti in objektnimi odnosi.

Identiteta se začne v svoji rudimentarni obliki oblikovati s procesi ločevanja (separacije) in individuacije. Dajanje imena novorojenemu otroku je simbol nezavednih investicij, fantazij staršev in odraslih v identiteto otroka. Novorojenčkov spol, vrstni red otroka v družini, okoliščine v družini ob rojstvu otroka, stališča staršev do otroka, odnos med dojenjem itd., vsi ti zgodnji vplivi bodo uporabljeni šele kasneje, ko se začne oblikovati identiteta, ko pride do »psihološkega rojstva otroka« (Mahler idr., 1989), ko pride do diferenciacije na sebstvo in objekt.

Notranja verzija zunanjega sveta se oblikuje zelo zgodaj v življenju skozi internalizacijo/introjekcijo zunanjega sveta. Te direktne izkušnje sveta so predverbalne, pogosto zelo emocionalne in so sestavljene iz ponotranjenih glasov, pogledov, občutkov. Poznejše direktne izkušnje sveta so predelane skozi jezik. Notranji svet ima

vsebino in strukturo, je organiziran. Takoj ko se notranji svet začne razvijati, tako vsebina kot tudi organizacija filtrirata in obarvata dojenčkove pasivne izkušnje zunanjega sveta. Zelo kmalu začne torej notranji svet aktivno usmerjati namene in vedenja otroka v zunanjem svetu in razumevanje njegovih kasnejših izkušenj. Zato so za psihoanalitike prvi tedni in meseci življenja ključnega pomena za razvoj sebstva in identitete.

V psihodinamskih teorijah uporabljamo pojem *objekt* za druge osebe ali za neki drug definiran vidik zunanjega sveta, ki se razlikuje od subjekta. Druge objekte dojemamo celovito in parcialno in v odnosih z subjektom. So pa za večino psihodinamskih teorij ti objekti in objektni odnosi najpomembnejša oprema notranjega sveta. Skozi ponotranjanje objektov in objektnih odnosov se otrok uči kompleksnosti zunanjega sveta. Gre za odzive, občutke, emocionalna stanja, odnose moči drugih ljudi, predvsem staršev in drugih zgodnjih vzgojiteljev, ki pomenijo najpomembnejše vplive iz zunanjega sveta. Ti vplivajo na razvoj duševne realnosti. Ponotranjeni objekti in objektni odnosi ne predstavljajo samo vzorcev za odnose do zunanjega sveta, ampak tudi grob material *sebstva* (selfhood).

Ponotranjeni drugi se lahko identificirajo kot deli sebstva. Nekatere take identifikacije so lahko kratkotrajne, druge permanentne. *Sebstvo* je tako zgrajeno iz dolgoročnih, relativno stabilnih identifikacij z notranjimi objekti in odnosi. Ta teza seveda daje velik pomen zgodnjim in najzgodnejšim izkušnjam otroka z mikrosocialnim svetom, ki se prevedejo v notranji svet in postajajo izvor sebstva. In tako zgodnji objektni odnosi nosijo osnovna sporočila o vzorcih socialnih odnosov. To so torej zgodnja predverbalna srečanja z ljudmi, ki predstavljajo surov material za reprodukcijo socialnega reda; za oblike odnosov med spoloma, vzorce enakosti ali neenakosti, dominantnosti in podredljivosti.

V primerjavi z drugimi pristopi psihodinamski pristop posveča mnogo več pozornosti *predverbalnim* in *neverbalnim* komunikacijam, torej zajema tudi emocije, zgodnje oblike mišljenja in notranje reprezentacije. Do pojava jezikovne forme se po mnenju psihodinamskih teoretikov zgodi največ vplivnih dogodkov in večina kognitivnih struktur je že vzpostavljenih. Psihoanalitska teorija je razvila

jezik za opis, kaj poganja socialno življenje in za opis zgodnjih procesov introjekcije, skozi katere se formira vsebina socialnosti.

Tudi znotraj psihoanalitskih teorij poznamo različne pristope, ki dajejo različne odgovore na ta vprašanja; npr. freudovsko in postfreudovske teorije ter teorijo objektnih odnosov. Vsi ti pristopi imajo v osnovi različne odgovore na to, kaj motivira zgodnje oblike odnosov in začetke socialnosti. Freudovska in postfreudovska (Melanie Klein) teorija sta gonski teoriji. Izhajata iz teze, da človeka ženejo biološki goni, da išče druge, da reducira napetost. Britanska teorija objektnih odnosov ni instinktivna teorija (ali vsaj ne v osnovi). Namesto gonov postavi v ospredje človeške motivacije za odnose z drugimi. Vse te teorije pa predstavljajo različne modele strukture človekovega notranjega sveta.

Freudova teorija identitete

V psihoanalizo je torej koncept identitete uvedel Freud. V zgodnjih delih ugotavlja, da ima vsaka psihična aktivnost namen ustoličiti identiteto med željo in percepcijo, ker to zagotavlja izpolnitev želje. Vsakdanje izkušnje in zorenje modificirajo to aktivnost in namesto identitete percepcije (Wahrnehmungsidentitat) se formira kognitivna identiteta (Denkidentitat). Tega pojmovanja Freud ni dalje razdelal, nekateri pa vidijo v tem pojmu identitete predhodnika ideal jaza, ki je dejavnik izpolnitve želje (Grafsma, 1994). Sidrišče ima v zgodnji stopnji primarnega narcisizma, v katerem še ni nevarnosti ločitve med sebstvom in objektom.

Freudova psihodinamska teorija je gonska teorija; posameznike ženejo biološki goni, predvsem želja po ugodju in posebej seksualni goni. Osnovni konflikt v posamezniku, ki je obenem osnovno gonilo delovanja, je konflikt med željo po ugodju in družbeno prepovedjo zadovoljitve te želje. Biti socializiran pomeni zaobiti te želje, živeti urejeno, k preživetju orientirano, nerazburljivo življenje – to je slediti principu realnosti. Biti odrasel pomeni triumf principa realnosti nad principom ugodja.

Notranji svet, kot ga opisuje Freud, ima enostavno strukturo.

Nezavedno je izvor energije, gonov, libida; imenuje ga ono. Druga struktura – jaz – je delno zavestna, delno nezavedna. Jaz regulira in upravlja z vsemi psihološkimi funkcijami, kot so percepcija, pozornost. Te procese imenuje Freud sekundarni procesi in imajo nalogo prilagajanja zunanjemu svetu. Zmaga principa realnosti nad principom ugodja je po njem dosežena z obrambnimi mehanizmi jaza: z represijo želje in kontrolo nezavednih fantazij. Ti procesi, ki jih imenuje primarni procesi, se pogosto manifestirajo v sanjah.

Duševne instance (jaz, nadjaz, ono) so se po Freudu razvile iz diferenciacije prvotne nezavedne in nediferencirane gonske energije (libida) na različnih razvojnih stopnjah. Glavno vlogo v tem procesu igra čedalje bolj kompleksen sistem obrambnih in regulacijskih mehanizmov, s katerimi skuša posameznik doseči zadovoljitev svojih želja v okviru določenih družbenih omejitev, norm in kulturnih zapovedi. Ta sistem je vgrajen v dve instanci: v jaz in nadjaz. Prva predstavlja sposobnost zavestnega usklajevanja libidinalnih želja in pritiskov družbene realnosti. Druga pa predstavlja ponotranjeno moč avtoritete, družbenih norm, zapovedi in prepovedi, ki omogoča jazu cenzuro nesprejemljivih želja in pobud, kritično samoopazovanje s stališča družbe in idealizirano podobo o sebi. Po Freudovi teoriji se iz prvotne nezavednosti razvije jaz in se diferencira nasproti onemu. Nato pa se iz jaza (v dobi ojdipskega konflikta) diferencira še nadjaz kot notranji predstavnik družbene realnosti v posamezniku. Jaz se odtlej ne srečuje več neposredno z družbeno realnostjo in z realnostjo svojih želja, temveč vselej z že cenzuriranim vplivom realnosti v obliki zapovedi, vesti, norm, prepovedi, idealov, ki jih posreduje nadjaz, ter s cenzurirano vsebino svojih želja in gonov.

Naloga jaza je po Freudu reševanje konfliktov in sklepanje kompromisov. Pomen jaza z odraščanjem narašča. Postane center osebe, vzpostavlja ravnotežje med željami nezavednega, realnostjo zunanjega sveta in družbenimi in kulturnimi prepovedmi, kar se pozneje umesti v duševno instanco nadjaza. Jaz je za Freuda najprej in predvsem telesni jaz; goni izvirajo iz fizičnega telesa. So izvor energije in so ciljno usmerjeni – k oblikam obnašanja, ki obljublajo zadovoljstvo in odstranijo neugodje, napetost in bolečino. Goni rabijo objekt – druge ljudi – ki pomagajo subjektu doseči zaželeni cilj. Tu

Freud vzpostavi potencialni vpliv drugih ljudi in vidikov okolja kot pomembnih posrednikov za zadovoljevanje subjektov, željnih ugodja. Toda funkcija drugih ljudi se zdi sekundarna za zadovoljitev potreb.

Nadjaz omogoči, da se posameznik zavestno identificira z drugimi ljudmi ali se diferencira od njih in ob tem ponotranja splošne premise družbenih odnosov. Razvoj duševnih instanc in vzpostavljanje razmerij med njimi s tem, da se posameznik postopno vključuje v družinske odnose, je za Freuda prvi pogoj za vzpostavljanje diferenciranih družbenih odnosov do drugih ljudi in do sebe. Jaz in zavest se tudi za Freuda oblikujeta prek odnosov do drugih ljudi, prek priznavanja njihove realnosti in omejitev, ki jih drugi postavljajo posameznikovim libidinalnim željam. Že pri Freudu to problematiko zajema pojem »objektnih odnosov«. Objektni odnos je za Freuda odnos posameznika do objekta želje, usmerja pa ga dinamika njegovih erotičnih želja, fantazij in identifikacij. Freud pravi, da odnos tedaj »libidinozno zaseda« določena duševna energija. Posameznik se čuti vezanega na objekt oziroma na svoje fantazme, predstave in želje. Ponavadi je ta objekt drug človek (večinoma nasprotnega spola). Objekt je lahko le del telesa, včasih pa je objekt tudi kakšna stvar, ki je v subjektu asociirana z drugimi predstavami in fantazmami (npr. fetiš). Tudi posameznik sam je lahko sebi libidinozni objekt, npr. v narcisistični fiksaciji na samega sebe. Ta gonsko motivirani in nezavedno vodeni odnos do nekega objekta je lahko tudi destruktiven, denimo, če se na objekt veže agresivni del libida (pozneje nagon smrti).

Objektni odnosi igrajo v Freudovi koncepciji razvoja osebnosti osrednjo vlogo. Začenši s primarnim narcisizmom, ki je za Freuda še stanje brez odnosov, se razvoj osebnosti dogaja kot diferenciranje objektov, do katerih otrok čuti libidinalno vez (pozitivno, nevtralno ali negativno). Posebno odločilna faza je ojdipska faza razvoja, v kateri se mora otrok ločiti od dotedanjega primarnega objekta (matere), pa tudi od narcisističnega samozadovoljevanja.

Freud pri slehernem objektnem odnosu loči izvor, organski začetek gonske potrebe (npr. »erogena cona, organ, somatski proces), pritisk (napetost v organizmu, ki ga sproža gon), cilj (dejavnost, h

kateri sili nagon in ki vodi k rešitvi notranje napetosti, in fantazijske predstave, ki spremljajo to dejavnost) in objekt (oseba ali stvar, ki je sredstvo zadovoljitve). Medtem ko so izvor, pritisk in cilj konstante v gonski dejavnosti, se lahko objekt spreminja. Isti gonski cilj je mogoče doseči z več objekti, na več načinov. Objektni odnos pomeni povezavo določenega konstantnega gona oziroma cilja z variabilnim objektom, vendar človek kljub tem menjavam ponavlja iskanje določenega primarnega objekta, ki edini omogoča polno zadovoljitev (Laplanche, Pontalis, 1972: 142).

Freudovo pojmovanje odnosov je po mnenju nekaterih kritikov preveč individualistično, ker upošteva le posameznikove libidinalne reakcije na doživljanje objektov, zanemari pa družbeni kontekst odnosov. Odnosov med posameznikom in drugim človekom ne moremo ustrezno razumeti zgolj na podlagi različnih subjektivnih libidinalnih zasedb predstav o drugem človeku. V odnos se vselej vključujejo tudi predstave o partnerjevih pričakovanjih, predstave o njegovem dejanskem vedenju, o kontekstu situacije (Mertens idr., 1981). Kot so pokazale prav psihoanalitske opazovalne študije majhnih otrok, poteka že med novorojenčkom in njegovo materjo zapleten proces menjave (Spitz, 1972; Winnicott, 1965; Bolwby, 1975, idr.). Zato se je poznejša psihoanaliza prav pri pojmovanju odnosne dinamike nemara najbolj odločno oddaljila od Freudove »one body psychology«, kot bi dejal Balint.

Asociiranje in disociiranje: tiha refleksija identitete

V Freudovi duševni dinamiki je *jaz* izpostavljena struktura; najbolj zaostreni so konflikti za jaz, ki mora skrbeti za nenehno notranjo usklajevanje želje in realnosti oziroma principa zadovoljstva in principa realnosti. Nezavedno je energetski rezervoar celotne psihične strukture in vseh potlačenih konfliktov osebnosti. Instanca *nadjaza* nastaja prek posameznikovega konflikta z družbeno realnostjo in z lastnimi erotičnimi željami. Oblikuje se iz otrokovih identifikacij s starši in idealizacij staršev, s katerimi otrok premaga ojdipisko krizo. To je kriza, ko mora otrok od sprva narcisoidnega hotenja

po popolni zadovoljitvi v odnosu z materjo preiti v diferenciran, realen in tudi simboličen odnos do očeta in družbenega okolja. S tem prestopi iz omejenega dvojnega odnosa v trojen odnos, kar pomeni za otroka začetek pravih skupinskih in družbenih odnosov.

V psihoanalizi je torej jaz tista ravnotežje vzpostavljača funkcija v duševnem življenju, ki drži funkcije v pripravljenosti za akcijo. Posreduje med zunanjimi dogodki in notranjimi odgovori, med preteklostjo in prihodnostjo, med visokimi in nizkimi sebstvi. Ena centralnih funkcij sistema jaza je, da skrbi za kohezivnost in kontinuiteto obnašanja. Jaz je torej bistven za reševanje problemov. To zahteva proces razvoja in prilagajanja. Da bi obvladoval vse to, mora vsak jaz vzdrževati določen občutek vsemogočnosti (omnipotence). Kako pa se tu umešča koncept identitete? Identiteta se nanaša in reflektira sintezo najboljšega od jaza, je *ideal jaza*. Identiteta naj bi torej bila del omnipotentne dejavnosti jaza.

Zakaj bi iskali identiteto? Elementarni odgovor psihoanalize je: zaradi potrebe po izpolnitvi želje, zaradi ujemanja med notranjimi stanji in željami in percepcijo ali med željo in zunanjo realnostjo; zato, ker obeta izpolnitev želje in odsotnost strahu in bolečine. Vse to pomeni, da je *ideal jaza* oz. identiteta reakcija na neugodje ter neizogibne frustracije in bolečine, ki jih prinaša življenje. Posledično lahko sklepamo, da je v poznejših fazah vsaka duševna dejavnost namenjena iskanju identitete med notranjim in zunanjim stanjem, je nezavedno namenjena restavraciji tega zgodnjega narcisizma. Ali kot pravi Freud: »Nezavedno se nikoli ne odrečemo zadovoljstvu, ki ga nekoč izkusimo« (Freud, 1987). Torej je smiselno zaključiti, da narcisistična ranljivost in želja po ugodju oblikujejo ozadje, ki se izkustveno čuti kot problem identitete. Toda Freud predpostavi še en motiv za iskanje identitete: to je prisila k ponavljanju. Ponavljanje je lahko polno užitka, to se npr. kaže v užitku otroka, ki hoče kar naprej poslušati eno in isto zgodbo. Po Freudu prisila k ponavljanju izhaja prav iz potrebe po užitku in njegovi tendenci k vrnitvi v zgodnje faze bivanja.

Brez nekaj asociativne in nadzorovalne mentalne aktivnosti s strani jaza se identiteta ne bi nikoli formirala. Identiteta je lahko zasnovana na želji po izboljšanju percepcije, po testiranju realnosti.

Običajno sta testiranje realnosti in percepcija tesno povezani. Vendar je želja po formiranju identitete včasih močnejša od želje držati se realnosti, posebej če je realnost strah vzbujačo. Zelo znan fenomen, kjer identiteta presega realnost, je *déjà vu* pojav. Tu jaz lažno zazna identiteto med aktualno izkušnjo in predvidevano zgodnejšo izkušnjo, čeprav posameznik ne ve točno, kje in kdaj naj bi to bilo. Kot da bi se prepričeval: »Ne skrbi, vse to se je že prej zgodilo in vse si dobro preživel«. Tu se vzpostavi navidezna identiteta kot obramba pred strahom. V *déjà vu* izkušnji jaz nezavedno manipulira s situacijo, ker se razdeli v dve ali več ločenih stanj zavesti z različnimi občutki domačnosti.

V nasprotju z *déjà vu*jem so situacije, ki so izključene iz jaza, čeprav so si podobne, npr. pojav *depersonalizacije*. To je lahko dokaj običajen fenomen, lahko pa preraste v hudo motnjo duševnega razcepa. Tu je občutek identitete nezaželen in jaz zato naredi podobne izkušnje za nepodobne, nerealne in tuje. Simptom depersonalizacije je občutek »jaz nisem jaz«. Značilen je za mnoge duševne motnje: *borderline* sindrome, psihogeno fugo, psihogeno amnezijo in mnoge druge disociativne motnje (Freud, 1987). V milejši obliki pa se pojavlja tudi v vsakdanjosti; pogost in normalen je npr. v adolescenci. Depersonalizacija se vedno nanaša na problem identitete, na name-ro po napadu na identiteto. Depersonalizacija se zgodi, ko jaz sreča neko notranje, bazično jedro, ki ga noče srečati. In spet se zgodi to zato, ker se jaz brani pred preveč anksioznosti: »Jaz nočem biti to, kar sem ali kar naj bi bil«. Nezaveden namen depersonalizacije je zanikati neko duševno realnost. Naraščajoča korespondenca med željo in percepcijo prinaša posamezniku preveč anksioznosti in vodi do zloma sintez jaza. Jaz spremeni lastno identiteto.

Vsi ti primeri kažejo, da je jaz v Freudovi teoriji sistem, ki včasih preferira kako identiteto, včasih pa lahko kako zanika. Jaz lahko spremeni stopnjo zavestnosti, jo razdeli, regresira. Prvi rezultat procesa zanikanja identitete je odstranitev anksioznosti, drugi pa izguba občutka domačnosti s samim seboj in seveda izguba kvalitete identitete jaza. Za Freudovo teorijo je identiteta torej *duševna kvaliteta*, ki pripada duševni dejavnosti jaza, posebej integrativni funkciji jaza.

TEORIJA OBJEKTNIH ODNOSOV

Freudova teza o primarnem narcisizmu je bila zelo usodna za psihoanalitično koncepcijo razvoja *sekundarnega narcisizma*. Po tej teoriji otrok v najbolj zgodnjem obdobju potrebuje le dovolj hrane, higieno in skrb za fizične potrebe, vse drugo pa bo pozneje sam razvil (Orban, 1973). Vendar so prav vodilni psihoanalitiki po Freudu kar vsi po vrsti zavračali tak koncept, saj so ugotavljali, da je otrokov osebnostni razvoj močno odvisen od primarnih čutnih in emocionalnih interakcij med otrokom in starši, zlasti med otrokom in materjo oz. tistim, ki od rojstva dalje opravlja vlogo matere (Spitz, Bolwby, Balint, Kleinova idr.). Zato so začeli razvijati teorije o »primitivnih objektnih odnosih«, ki obstajajo pred diferenciacijo na jaz in objekt, oziroma pred diferenciacijo libida v duševne instance. J. Bolwby (1959) je, denimo, navedel temeljne oblike interakcij, ki jih stimulira sam otrok. Te so:

- pripenjanje: prirojena potreba otroka po fizičnem stiku z drugim človekom,
- sledenje: tendenca otroka, da obdrži mater/očeta v svojem slušnem in vidnem horizontu,
- smeh in jok: reakcija ob zadovoljitvi (nezadovoljitvi), s katero stimulira druge ljudi k nadaljnjim zadovoljitvam.

Te otrokove interakcijske dejavnosti zanikajo Freudovo tezo o primarnem narcisizmu otroka in pričajo o tem, da otrok že od vsega začetka pozna *objektne odnose*, odnose ljubezni ali zavračanja, čeprav pri tem še ne razločuje med seboj in objektom, ne pozna objektnih in subjektnih reprezentanc. V teoriji objektnih odnosov je dojenček povsem odvisen od realnih drugih. Uspehi in napake okolja so izvor dojenčkovega notranjega sveta. Ta smer v psihoanalitični teoriji usmeri poudarek na aktualno mikrosocialno okolje kot kreatorja socialnosti in sebstva. V Freudovi in postfreudovskih teorijah

so pomembne duševne motnje učinek delovanja duševnih gonov. Teoriji objektnih odnosov pa je bližji model travm. Notranji svet je reprezentacija tega, kar je zunaj, in kar je zunaj, je pogosto pomanjkljivo, škodljivo, travmatsko.

Gon, ki je pri Freudu označeval mejno območje med družbo in naravo v človeku in obenem zametek njunega trajnega konflikta, je po teoriji objektnih odnosov *nezavedna interakcijska forma*, ki je nastala v primarnih čutnih interakcijah otroka z materjo/očetom, in ki predstavlja notranji pritisk za vzpostavljanje analognih odnosov polne čutne in emocionalne združitve posameznika z drugim človekom ali predmetom, kakršna je obstajala zanj v zgodnjem otroštvu (Ule, 1986). Poleg primarnih interakcijskih form stopajo v strukturo nezavednega še nove interakcijske forme, zgrajene na podlagi nadaljnjih čutnih interakcij otroka z okoljem. Teoretiki objektnih odnosov seveda ne zanikajo, da obstajajo take gonske potrebe, kakršne so seksualnost, potreba po hrani, varnosti, spanju itn., vendar tudi te potrebe ne delujejo neposredno kot predstavniki narave, temveč so že od vsega začetka, od rojstva (oziroma celo že pred njim) navezane na sledi interakcij posameznika z drugimi ljudmi in s stvarmi, ki so mu kot otroku nudili zadovoljstvo ali nezadovoljstvo.

To odnosno pojmovanje libida samo na sebi ni povsem novo, saj se, kot piše Alfred Lorenzer, tudi po Freudovi teoriji vsi nagoni formirajo le skozi svojo usodo, tj. skozi kontinuum izkušenj, ki jih je imel posameznik v zadovoljevanju svojih želja.

»Nagonsko določeno doživljanje je obenem izkušnja interakcije, je telesno določena interakcija – s čimer se vzpostavi tista povezanost, ki jo vsebuje že pojem gona. Gon je po definiciji: telesna potreba v odnosu do nečesa. Doživetje se kot telesno določena interakcija realizira v otrokovih doživljajskih izkustvih, je v realnosti zasidran proces oblikovanja. Doživetje je usedlina realno izkušanih telesno določenih interakcij« (Lorenzer, 1972: 17).

Teoretiki objektnih odnosov, npr. Winnicott, izhajajo iz teze, da otrok v prvih mesecih življenja še nima razvitega občutka za razliko med seboj in materjo (oz. tistim, ki prevzema to vlogo) – torej doživlja objektni odnos kot enoto. Znan je Winnicottov stavek, ki pravi: »Če želite opisati dojenčka, ga morate opisati kot dojenčka in še ne-

koga. Dojenček ne more eksistirati sam, ampak samo v odnosu« (Thomas, 1996: 306).

Znotraj te *enosti* (oneness) se začne oblikovati otrokovo sebstvo. Mati/oče oz., kot pravi Winnicott, tisti, ki opravlja funkcijo »primarne materinske preokupacije«, predstavlja zadostno okolje za ta proces. Po Winnicottu je igra, najprej z materjo, potem v materini prisotnosti in končno sama zase, izvor sebstva in kreativne aktivnosti (Winnicott, 1985). Če je dojenček uglašen s primarnim objektom, se razvije iz aktivnosti v tem tranzicijskem prostoru sebstvo in iz primarnega objektnega odnosa relacijski odnos. To je intersubjektivna dejavnost, kjer otrok najprej ni ločen od primarnega objekta, potem se počasi ločuje na tisto, kar je on sam, od tistega, kar ni on sam, do tistega, kar je drugi.

Odnos druženja potemtakem ni enostransko *vtiskavanje* družbenih vzorcev vedenja v otroka, temveč obojestranski proces integracije – diferenciacije med otrokom in primarnim objektom (materjo, očetom ali tistim, ki opravlja to vlogo). Če otrok ne doživlja druženja, potem ima to lahko usodne posledice za nadaljnji razvoj otroka in za razvoj identitete. Interakcije v fazi primarne diade realno potekajo kot socialno in naravno posredovano zaporedje zadovoljitev in nezadovoljitev želja. Oboje je vpleteno v določen ritem, s katerim skušajo starši otroka navaditi na osnovne oblike družbene regulacije njegovih gonskih potreb. Zanimiva je Winnicottova ugotovitev, da je običajno materinjenje »dovolj dobro«. Naloga primarnega objekta je predstavljati svet, ki je tudi frustrirajoč. Ni treba, da je primarni objekt (mati/oče) perfekten, da je brez napak. »Dovolj dobra« mati je ravno pravšnja (Winnicott, 1985). Če je mati preveč dobra, dojenček ni stimuliran, da si domišlja želje, da v sebi ustvarja dodatne podobe. Če pa mati ni dovolj dobra, se dojenčkovo sebstvo zaščiti tako, da razvije obrambno, nadomestno sebstvo.

Drug pomemben teoretik objektnih odnosov, Fairbairn, trdi, da je tisto, kar ljudje iščemo, emocionalni kontakt z drugimi ljudmi. Otrok rabi predvsem dvoje: da je ljubljen in da je njegova ljubezen sprejeta in ovrednotena. Če okolje ne nudi zadostnih pogojev za ti dve potrebi, lahko to vodi do razcepa sebstva oz. do fragmentacije sebstva. V skrajnem primeru pride do zamenjave realnega sebstva s

fantazijskim. Njegove teze o normalnem duševnem razvoju izvirajo iz njegovega terapevtskega dela s sanjami shizoidnih pacientov. Fairbarn je bil eden prvih, ki je identificiral shizoidno osebnost. Taki ljudje so običajno socialno izločeni in izolirani. Imajo slabo emocionalno življenje in strah pred intimnostjo (Fairbarn, 1954). Pojem shizoidnosti se nanaša na razcep osebnosti. Določene oblike shizoidnih lastnosti so dokaj pogoste lastnosti običajnih osebnosti. Npr. pojav t. i. fragmentacije (drobitve) sebstva je obrambna reakcija sebstva, ki po Fairbarnu nastane v zgodnjem otroštvu, npr. zaradi ločitve otroka od kakega primarnega objekta. Neizoblikovani jaz je v otroštvu labilen in zlahka pride do delitve ter fragmentacije jaza iz obrambnih razlogov, kjer vsak del sebstva operira z različnimi realnostmi. Lastnosti duševnega razcepa v mnogih od nas lahko vodijo do povsem različnih izkušenj sebstva v različnih situacijah in različnih časih.

Po Fairbarnu posameznik ponotranja ravno frustrirajoče, travmatične vidike medosebnih odnosov. Dokler so odnosi zadovoljujoči, je ponotranjanje objektnih odnosov nepotrebno. To seveda pomeni, da je naš notranji svet boleč in žalosten svet, opremljen z razočaranji. Že dojenček ali majhen otrok ponotranja dve boleči izkušnji s primarnim objektnim odnosom (Thomas, 1996):

- izkušnjo primarnega objekta – matere/očeta, ki zavrača otrokovo željo (antilibidinalni objekt). To se v otrokovem jazu identificira kot zavračanje in postane neke vrste notranji saboter (antilibidinalni jaz),
- izkušnjo ljubeče, vendar frustrirane matere/očeta (libidinalni objekt). Ta izkušnja frustracije vpliva na ljubeči del jaza (libidinalni jaz).

Ti dve negativni izkušnji in razočaranji sta sedaj v jazu in jaz jih loči od centralnega jedra sebstva, zavestnega jaza. Tako pride do prvega razcepa sebstva. Ta razcep je nato podlaga za idealiziracijo primarnega objektnega odnosa v otrokovem ideal-jazu.

Nastanek doživljaja identitete

Zavest otroka o tem, da je poseben, sam svoj se pojavi v drugi polovici drugega leta življenja. Predvsem poskusi z razpoznavanjem svoje slike v ogledalu so razložili razvoj samopoznavanja pri otroku. Če je otrok pred tem kazal s prstom na ogledalo, sedaj pokaže na samega sebe. To poznavanje kaže na rudimentarni občutek identitete, na osnovi katerega otrok sklepa na identiteto ogledalne podobe samega sebe. Otrok sedaj ve, da se lahko predstavi v takšni obliki, ki je zunaj njegovega občutka o sebi. Otroci začenjajo tedaj uporabljati tudi zaimke za predstavitev samega sebe.

Raziskave o duševnem razvoju malih otrok nadalje kažejo, da prebujeno samozavest v tem času spremlja porast občutkov negotovosti pri otrocih, ki se med drugim kažejo v resnem izrazu na obrazu, previdni drži in pojavu zadrege in treme. Okrog enega leta starosti otroci reagirajo na svojo podobo v ogledalu s smehom in jo kažejo drugim. Na začetku druge polovice drugega leta pa ta reakcija izgine in otroci se začno umikati pred svojo ogledalno sliko. Če se spoznajo v ogledalu, je to del kompleksnega vedenjskega vzorca, čigar sestavni deli so odmik od ogledala, zadrega in čustva boječnosti pred samim seboj (Amsterdam, Lewitt, 1980). Po Amsterdamu in Lewittu so ti doživljaji povezani s tremi razvojnimi koraki:

- s pojavom duševnih predstav, ki omogočajo, da otrok dojame svoje telo kot predmet;
- z osvajanjem pokončne drže in gibanja v prostoru;
- s povečanim zanimanjem za svoje genitalije in njihovo draženje. To je sestavni del nastajajočega otrokovega občutka samega sebe ter občutka ločenosti od drugih.

Razlage teh doživljajev in tega vedenja so zapletene. Otrok sebe najprej doživlja kot objekt svojega in tujega opazovanja. S tem se doživlja kot objektivno sebstvo in se za korak oddalji od nediferenciranega subjektivnega občutka samega sebe. Ta čas so zelo pomembni odzivi matere/očeta oz. primarnega objekta na otrokove zadrege in negotovosti. Odzivi pomembnega drugega se vtiskajo v

čustvene tone občutka sebe in samozavedanja otroka. Vplivajo pa tudi na kasnejše konflikte v zvezi z razmerjem med otrokovim doživljanjem sebe in avtonomijo. Po Mahlerjevi gre tu za »krizo ponovnega zbližanja« (Mahler idr., 1989).

Otrok se občuti sedaj kot ločena in individualna enota in s tem je dosegel prvo stopnjo svoje identitete. Po eni strani je otrok ponosen na svojo samostojnost, po drugi pa mora sprejeti dejstvo, da ni del matere/očeta in s tem tudi ne del njene/njegove moči in varnosti. Strašljivi občutki majhnosti, nemoči in izgube fantazijske vsemoči so posledica tega spoznanja. Mahlerjeva ugotavlja, da je pri vseh otrocih v tem obdobju opaziti reakcije na proces ločevanja. Rešitev krize ponovnega zbližanja je v tem, da otrok sprejme svojo ločenost in s tem pridobi občutek identitete. Ta občutek se je med tem zopet utrdil s pomočjo selektivnih identifikacij. Otrok je pridobil več vsebine v občutku svoje identitete. Gre za dvojni obraz te izkušnje. Ne smemo pozabiti na dvojno naravo občutka ločene identitete, ki v sebi vedno skriva tudi žalost in izgubo. V skrajnih primerih lahko vsebuje celo kakšne bolj patološke komponente.

Predhodniki ogledalnega stadija v razvoju sebstva so v zaporedjih interakcij med materjo/očetom in otrokom v prvem letu življenja. Te interakcije, ki se nešteto krat ponovijo, se posplošijo, ponotranjijo in reprezentirajo kot interakcijska forma. Gre za interakcije odsevanja (mirroring) (Mahler idr., 1989). Po Winnicottu je predhodnik ogledala materin/očetov obraz. Kaj vidi otrok, ko pogleda materi/očetu v obraz? Otrok lahko zazna samega sebe le tedaj, če se odraža v materi/očetu, in sicer tako, kakor mati/oče vidi otroka. Ta teza je zelo podobna Meadovi ugotovitvi, da potrebujemo druge zato, da bi spoznali sebe. Otrok v drugem išče samega sebe. Pri tem iskanju ne gre le za možnost, da najde sebe v drugem, temveč za občutek, da on obstaja v tem iskanju: »Kadar vidim in sem opažen, tedaj sem« (Winnicott, 1985: 131).

Sprva se je zdelo, da gre pri tem odsevanju za enostranski vpliv, da le mati/oče odseva otroka. Novejše raziskave pa so opozorile, da gre tudi tu za recipročno menjavo, tj. za recipročno odražanje sebe v drugem (Bohleber, 1998). Tudi mati vidi sebe v otroku, sledi svojim čustvenim spremembam in na otrokovem obrazu razpoznavava svoje

razpoloženje. Reakcija otroka in odzivi nanjo si sledijo izjemno hitro. Prav tako tudi emocionalna izmenjava, ki spremlja te reakcije. S tem se med otrokom in materjo vzpostavi neverbalni jezikovni sistem, ki vsebuje neverjetno usklajeno neposrednost. Na ta način otrok pridobi osnovno strukturo za odnose z drugo osebo in za doživljanje sebe. Otrok se nauči v sebi reprezentirati pričakovanja tega, kar se bo zgodilo v interakciji z materjo. Ta pričakovanja, ki se stalno potrjujejo ali popravljajo, prispevajo k primarnim občutku otroka, da ima nekdo njega v mislih oz. da je poznan drugim. Posredujejo občutke, da se mati ujema z njim. Ta notranje reprezentirana, vendar še ne opredmetena interakcijska pričakovanja o sebi in o predmetu so osnova za nastanek reprezentacij sebstva in objekta.

Pojem zrcalnega odnosa je kasneje analiziral Jacques Lacan in na njem zgradil okostje svoje obsežne poststrukturalistične rekonstrukcije psihoanalitske teorije. Na tem mestu ni mogoče predstaviti njegove teorije. Zdi pa se mi potrebno opozoriti na temeljno razliko med imaginarnim, realnim in simbolnim pri Lacanu (Lacan, 1978, 1980). Imaginarno pripada prav zrcalnemu stadiju razvoja otroka, namreč otrokovemu prepoznavanju svoje podobe v zrcalu. Otrok obenem s tem prepozna tudi nepopolnost samega sebe v primerjavi s svojo navidez zaokroženo podobo v ogledalu. Skuša se identificirati z njo, a to hotenje ostaja nujno imaginarna identifikacija. Je pa tudi prva oblika identifikacije, ki postane konstitutivna za subjekt. Vse kasnejše identifikacije in s tem tudi vse identitete ostajajo v temelju imaginarne. V zrcalnem stadiju se identificiramo pravzaprav z nekom drugim (podobo v ogledalu), torej preko razcepa med seboj in drugim. Razmerje med subjektom in »svojim drugim« ostaja imaginarno in v jedru tekmovalno, meni Lacan (Lacan, 1978, 1980).

Simbolno je za Lacana nekaj, kar se za subjekt izoblikuje šele po razrešitvi ojdipskega konflikta, ki konča prevlado simbiotskih imaginarnih razmerij med jazom in drugim. Simbolno zajema predvsem diferenciran odnos subjekta do »velikega drugega« (Dругega), tj. do zakona in reda vsega simbolnega, ki sta mu podrejena govor in vsa kasnejša subjektova dejavnost. Simbolno zajema nezavedni red označevalcev, hkrati pa je tudi nezavedno jezikovno strukturirano: Neza-

vedno je strukturirano kot govor Drugega. *Realno* je morda najtežje ubesedljiv pojem Lacanove teorije. Z njim skuša Lacan izraziti neke vrste *presežek* simbolizacije, ki ga skuša subjekt sicer vedno znova doseči, vendar mu to ne more uspeti, saj bi to pomenilo njegovo samoizničenje. Realno se upira simbolizaciji, medtem ko se *imaginarno* konec koncev podredi simbolnemu. Psihoanalitsko gledano, Lacan pojem realnega izpeljuje iz pojma *kastracije*, ki podobno pomeni tako mik in grozo pred nečim nedoseženim, vendar konstitutivnim za subjekt (Miller, 1983).

Psihoanalitsko pojmovanje *odsevanja* vsebuje več, kot lahko pokažemo z raziskavami. Mati/oče je zrelejši in močnejši interakcijski partner. S tem ko odseva nazaj čustva otroka, mu pomaga, da prepozna svojo lastno afektivnost in razvije občutek sebstva, ki je bil poprej le nejasen ali delen. V odsevanje, ki ga omogoči mati/oče, vstopajo vedno tudi materine/očetove fantazije in predstave o otroku in o njej/njem. V njih se usedajo tudi nezavedne želje matere/očeta. Mati/oče ne sodeluje le pri razvoju občutka identitete pri otroku, temveč predvsem posreduje otroku identiteto (Bohleber, 1998). Otrok je organ, orodje za izpolnitev nezavednih potreb matere/očeta. Identiteta, ki jo posreduje mati/oče, se vtisne v otroka. Pri tem gre bolj za tematiko identitete, ki se kasneje v življenju otroka razvije v mnoge različice. Zgodnje odsevanje kasneje nadomestijo vzorci medsebojnega delovanja in reagiranja. Šele tedaj lahko govorimo o prvem pravem občutku identitete, ki se ohranja s tem, da otrok izbira določena delovanja, ki prinašajo s seboj tudi ustrezne odzive drugih. Ta vrsta ohranjanja identitete vključuje vedno obsežnejšo sposobnost otroka, da izziva reakcije na lastno delovanje v vedno širših družbenih skupinah.

Otrok pridobi skozi odsevanje v referenčnih osebah veliko izkušenj. Mati/oče nadzoruje raven radosti pri otroku, njegov občutek varnosti, radovednost, pozornost in moč čustev. Tako mati/oče s svojim nadzorom otrokovih odzivov omogoči pri otroku doživljanje stapljanja. Okrog šestega meseca se pri otroku že razvije predprezentacijski *jedrni občutek* za samega sebe, ki ni kognitivni konstrukt, temveč občutek, ki je posledica otrokovih izkušenj v interakcijskih procesih (Bohleber, 1998). Ta jedrni občutek za samega

sebe kasneje postane posamezniku tako domač, da se zdi, da ga ima od vekomaj. Torej ima tudi jedrni občutek svojo zgodovino nastanka. V njem tiči materina/očetova dejavnost nadzorovanja.

Jedrni občutek za sebe sestoji iz različnih informacij, ki izvirajo iz notranjosti telesa, npr. iz telesne napetosti. Te informacije so stalno prisotne. Dopolnjujejo jih informacije o vplivih, ki prekinjajo napetost, npr. kak nov dražljaj. Občutek *jedrnega sebstva* je mreža, ki jo tvorijo mnogi vedno znova nastajajoči in zopet minevajoči dinamični procesi. Ti procesi se združijo v zaznavo, pri čemer otrok predeluje informacije o svoji dejavnosti, koherenci, čustvenosti in svoje predreprezentacijske spomine. Posebno pomembno vlogo v razvoju jedrnega občutka sebstva igrajo afekti.

Predreprezentacijski *jedrni občutek sebstva* predstavlja osnovo za zasidranje zgodnjega občutka identitete in prispeva k temu, da se kljub vsem spremembam čutimo stalno iste osebe. Temelji v gonskih zadovoljitvah in doživljajih stapljanja otroka z materjo/očetom. Lahko govorimo o *primarni identiteti* oz. o *primarnem sebstvu*. Razvije se pred simbolnimi reprezentacijami in procesi individuacije v smislu ugotovitev Mahlerjeve. Za primarno sebstvo lahko rečemo, da je njegova identiteta v tem, kar je za drugega. Nezavedne želje matere/očeta imajo pri nastanku primarnega sebstva odločilno vlogo, ker se skozi interakcije z otrokom v primarnem simbiotskem obdobju prenašajo na otroka. Individuacija se prične z odvajanjem otroka od dojenja, ki prisili dojenčka, da se iz organskega bitja spremeni v biopsihološki organizem. Loch imenuje to stanje »sekundarno sebstvo« (Loch, 1981). Primarno sebstvo je glede na sekundarno sebstvo manj diferencirano, zdi se kot čisto stanje bivanja, s stališča refleksivne zavesti pa kot ničelno stanje razvoja.

Primarno sebstvo je primarna identiteta. S pomočjo ponotranje-nih reprezentanc samega sebe in nato s pomočjo refleksivne samozavesti nastane možnost za ustvarjanje lastnih objektov in za pojav želja, ki se usmerjajo nanje. Tako postane mati/oče primarni objekt, ki se postopoma izloči iz doživljajev stapljanja. Primarna izkušnja otroka z materjo/očetom je predsimbolna. Primarni objekt oz. predstave, ki stapljajo prispevke matere/očeta in otroka, pa ne izginejo, temveč ostanejo okvirna struktura sebstva. Simbolne predstave o

materi/očetu, ki jih otrok razvije kasneje, se ponotranjijo in vgradijo v to okvirno strukturo, prav tako se zgodi tudi z drugimi reprezentancami objektov in samega sebe. Okvirna struktura sebstva predstavlja duševni okvir, ki ga polnijo predstave o sebi in o objektih, ki se razvijejo po primarni ločitvi otroka od matere. Ta okvir tako predstavlja garancijo otroku za prisotnost sicer odsotne matere, otrok pa polni ta prostor z različnimi fantazijami (Bohleber, 1998).

V dnevnem poteku dogodkov med otrokom in materjo/očetom se razvije posebna stabilna struktura dogodkov, ki omogoča otroku razvoj posebnih pričakovanj. Mati/oče s svojim nadzorom otrokovega stanja spodbudi nastanek stabilno ponovljivih dogodkov, ki povzročijo pri otroku podoben nadzor svojih psihofizičnih stanj. Otrok začne doživljati samega sebe skozi časovni vzorec dogodkov, zlasti materinih/očetovih posegov. Otrok tu ni pasiven, temveč poskuša tudi sam določati značaj interakcijskega sistema mati/oče – otrok, zato da bi dosegel svoj nadzor nad tem sistemom (Bohleber, 1998). Tako razvije prvi občutek lastne učinkovitosti, ki se nato dalje razvije tako, da dobi otrok občutek, da lahko sam vpliva na svoja stanja v zaželeni smeri. Otrokov samonadzor je del sposobnosti obeh vpletenih v interakcijskem sistemu. Zato je tudi ta izkušnja medosebna. Izkušnje, ki nastanejo na podlagi te medosebnosti, pa ne odstranijo nejasnosti o tem, kdo usmerja in kdo se podreja. Te nedoločnosti vzbujajo pri otroku še vedno občutke negotovosti o sebi.

V času, ko puščamo otroka pri miru, da se ukvarja s samim seboj, se otrok nahaja v stanju budne nedejavnosti, ki mu omogoča zaznavanje svojih občutkov ali impulzov in njihovo mentalno predelavo. Občutki postanejo njegova osebna doživetja. Otrok tako razvije rudimentarno sposobnost za to, da (p)ostane sam. Razvije občutek sebstva, ki se skozi ponovljene doživljanje in impulze okrepi in postaja kompleksnejši. To obdobje razvoja predstavlja »odprt prostor«, ki je nujen za razvoj sebstva (Winnicott, 1985). Mati je še vedno nujno potrebna zato, da pomaga ohranjati ta prostor. Vendar pa ne sme sama posegati v njegov razvoj. Otrok odkriva vedno bolj različna doživljanja samega sebe, tako si pridobi občutek svojega notranjega duševnega prostora. Končno se začuti kot avtor občutkov, čustev, predstav in reakcij. Pridobi si sposobnost za notranjo reprezentacijo

sebstva in za objektivizirano reprezentacijo sebstva. Tako razširja občutek identitete, gradi vedno bolj diferencirane slike sebstva.

Povezanost razvoja sebstva v otroku kot osebnega doživljanja s posredujočim prostorom med materjo in otrokom predstavlja zgodnjo obliko razvoja identitete. Identiteta je po svoji strukturi sorodna z objekti, ki se nahajajo v tem posredujočem prostoru. Ti objekti so posredniki med notranjim in zunanjim svetom, so del obeh svetov. Prav ta vmesni položaj pripada tudi identiteti. Identiteta je ravnotežje med zunanjimi pričakovanji, družbenim vedenjem posameznika v socialnih vlogah ter notranjo dejanskostjo, fantazijami in osebnimi konstrukti želja.

Posredujoči prostor subjekta je območje simboličnega. Green opozarja na to, da v psihoanalizi vedno znova pozabljamo, da konstitucija para, slike in objekta, terja tretji element, ki je ogledalo samo (Green, 1975). Ogledalo ni fizičen objekt, temveč simboličen. Je samo simbolično. Ogledalo vzpostavi na duševni ravni ponovno enotnost deljenega subjekta, pri čemer ta delitev izhaja iz odnosa otroka z drugim. Za razvoj identitete ne potrebujemo le drugega, temveč tudi simbolne interakcijske strukture in družbene kategorije smisla.

Teorije objektnih odnosov se razlikujejo od klasične Freudove teorije po tem, da predpostavljajo, da ljudje niso samo *iskalci ugodja* (pleasure-seekers), ampak *iskalci ljudi* (people-seekers), da se odnosi ne vzpostavljajo zaradi redukcije napetosti, ampak so cilj po sebi (Thomas, 1996). Postavljajo pod vprašaj centralno vlogo nagonov, nekatere pa celo odklanjajo vso instinktivno teorijo. Biti v stiku z drugimi, sprejet od drugih, komunicirati in biti v odnosih z drugimi se zdi primarna motivacija ljudi. V evolucijskem smislu se zdi to velik napredek; od motivacij, ki zagotavljajo fizično varnost, k izmenjavi z drugimi, do razvoja sistema simboličnih reprezentacij, vključujoč jezik in vse oblike socialnega življenja.

Večina teoretikov objektnih odnosov trdi, da se začne rudimentarni jaz ali sebstvo oblikovati že od rojstva dalje skozi objektne odnose predvsem iz nediferenciranih odnosov z materjo/očetom. V tem se razlikujejo od Freuda in postfreudovskih teorij, ki zagovarjajo tezo o tem, da dojenček živi v neobjektnem svetu, ki ga Freud imenuje svet

primarnega narcisizma. Starejša psihoanalitska razvojna teorija je razvoj sebstva in identitete povezovala s procesom ločevanja (separacije). Razvojni proces si je predstavljala kot prehod od stanja ne-ločenosti k diferenciaciji sebstva in v razvoj avtonomije. Novejše empirične raziskave so te teze spremenile, ovrgle. Otrok je od vsega začetka obdarjen z predprilagojevalnim vedenjem. Že od rojstva je aktivno, afektivno bitje in delno nadzira samega sebe. Dojenček in osebe, ki skrbijo zanj, predstavljajo razvit interakcijski sistem. Dojenček razpolaga s prirojenim vzorcem reakcijskih pripravljenosti. Zato so starši in otroci od vsega začetka pripravljeni na socialno interakcijo. Vsak partner v tej interakciji lahko na svoj način vpliva na drugega in vzdržuje interakcijo. Vez med otrokom in starši počiva na tej recipročnosti in iz nje nastaja novo vedenje, ki znova spreminja recipročno skupno igro in na ta način vodi h kompleksnejši organizaciji.

Razvoj individualnosti otroka je rezultat medsebojnega prilagajanja otroka in okolja. Rastoča potreba otroka po avtonomiji se vedno razvije v povezavi z naraščanjem občutka socialne povezanosti pri otroku. Razvoj otrokovega sebstva je sestavina aktivnih afektivnih izmenjav med referenčnimi osebami. Intersubjektivnost je mogoča tedaj, ko se otrok zave, da lahko drugim odkrije svoja notranja stanja. Želje in namere se lahko razvijejo iz okvira deljene pozornosti, ki jo otrok doživi skupaj z materjo/očetom in skupno doživljenih čustev. Vse to se dogaja na predjezikovni ravni. Jezik je sicer primarni medij za opis in sporočanje notranjih stanj in glavna psihoterapevtska pot k pacientovi zavesti in nezavednemu, vendar ni vedno zadosten. Občutki in predstave so pogosto ločeni od jezika, predvsem predjezikovni občutki in izkušnje. Neizrazljivost občutkov in izkušenj v jeziku je lahko posledica obrambe pred bolečimi spomini.

Prve interakcijske forme, ki se usedejo v nevrofiziološko strukturo subjekta, so predjezikovne in so podlaga za spontane reakcije subjekta pri zadovoljevanju potreb. So tisti del nezavednega, ki bi ga Freud imenoval arhaično nezavedno. Nadaljnji otrokov razvoj oziroma socializacija doseže novo kvaliteto s prisvojitvijo jezika oziroma *simbolnih interakcijskih form*. Tedaj se začne tudi pravi razvoj zavesti in psihičnih instanc. Od tod naprej poteka proces socializacije

večinoma kot proces oblikovanja simbolov, se pravi skozi simbolične interakcije. Simboli vsaj sprva ne pomenijo nekaj novega, nanašajo se na že prisvojene interakcijske forme otroka in matere/očeta. Potemtakem so zaznambe in emocionalni izrazi odnosov, zato so le delno zavestni. Razvoj jezika in mišljenja pri otroku spremlja tudi aktivnost matere/očeta in drugih akterjev socializacije. Zato lahko že zgodaj prihaja do nekonsistentnosti in nekoherentnosti interakcij, zlasti pa do nekonsistentnosti in nekoherentnosti simbolov in njihove uporabe.

Nekatere interakcije so že zgodaj tabuizirane, izriva se jih iz govora ipd. Zaradi tega otrok teže usklajuje svoje namere in dejanja, kar postane posebno pereče, ko se govor toliko razvije, da ločeno nastopajo simboli, ki izražajo subjektivna doživljanja (subjektivne reprezentance), in simboli za objektivne, zunanje realnosti (objektivne reprezentance). Na tej stopnji so določene besede že postale imena za objekte (stvari) in niso zgolj osamosvojeni izrazi interakcij med ljudmi. Takrat se oblikuje tudi sintaksa jezika ob pomoči regulatorjev, ki regulirajo dodajanje ali odvzemanje predikatorjev določenim predmetom in smiselno povezovanje nastalih stavkov (Lorenzer, 1972). Na podlagi zmeraj novih predikacij in na novo osvojenih sintaktičnih pravil postane subjekt čedalje bolj sposoben za artikulacijo svojih potreb in doživljanj. To pa pomeni tudi sposobnost za stike z drugimi ljudmi. Toliko kot otrok postane sam sebi subjekt, tudi druge doživlja kot subjekte. Zato postane bolj občutljiv za različna protislovja, tabuiziranja, pa tudi za neposredne pritiske v interakcijah. Pojavi se problem, kako naj artikulira svoje interese, želje, občutja, ko je vendar v povsem podrejenem položaju.

Prav jezik oziroma govor omogoči fenomene potlačevanja v nezavedno. Lorenzer jih opiše kot jezikovno-pragmatično dogajanje. Pri sistematično motenih interakcijah v moteni socializaciji gre za bolestne oblike potlačevanja nezaželenih vsebin interakcij. Te motnje se lahko pojavijo že takoj pri rojstvu, denimo, če mati zavestno ali nezavedno odklanja otroka. Uporaba jezika omogoča vključitev drugih oseb v socializacijski interakcijski proces, kar odpre prostor še novim trajnejšim konfliktom. Tako mati/oče kot tudi drugi akterji lahko prepovejo govor o nekaterih interakcijah. Rezultat tega pri-

tiska je, da se določena interakcijska forma odtegne jeziku, zanjo zmanjka simbolov, postane desimbolizirana.

Desimbolizacija ne pomeni le preprostega molka o tabuizirani vsebini ali o tabuiziranih interakcijah, temveč pomeni prepuščanje subjekta nezavedni dinamiki izrinjenih vsebin in interakcijskih form. Po Lorenzerju lahko namreč tako otrok kakor njegov partner, denimo mati/oče, izzivata nastanek nevarnih in tabuiziranih interakcijskih form, npr. mati/oče nezavedno s svojim vedenjem stimulira otroka k erotskemu odnosu, čeprav ga zavestno zavrača oziroma se mu skuša odtegniti.

Dinamika interakcije zlasti pri moteni interakciji, konfliktni interakciji presega moč in vpliv posameznika, ki je vanjo vpleten. Zato tudi izrinjanje teh interakcijskih form iz obsega simboličnih interakcijskih form ne prepreči, da bi delovale. To delovanje se nadaljuje v okviru nezavednih interakcijskih form, ker se desimbolizirana interakcijska forma pridruži že prej prisvojenim infantilnim nezavednim interakcijskim formam. Povezovanje in delovanje teh form ni več podrejeno diskurzivnim pravilom, npr. logiki časa in prostora, temveč različnim tipičnim akavzalnim in na videz iracionalnim nezavednim povezavam vsebin, npr. pravilom zgoščanja in premeščanja vsebin.

Pod pritiskom potlačitev iz obsega simbolov dobijo potlačene in potemtakem desimbolizirane interakcijske forme tisto elementarno dinamiko, ki je značilna za nezavedno priučeno druženje, namreč nezadržno, a na vpoklic pripravljeno imperativno silo. Ta kombinacija desimboliziranja in fiksacije vodi k interakcijskim krogom, ki se kot ponavljanje nezavednih interakcijskih form, zasidranih tako v onem kakor tudi v realni interakciji, vrnejo na stopnjo predjezikovne izmenjave (Lorenzer, 1972: 132). Z desimbolizacijo se izgubi jezikovna narava interakcije, pa tudi jezikovni diskurz sam utrpi škodo. Jezikovna igra se v sebi prelamlja. Interakcija tako poteka na dveh ravneh: na ravni govora, ki doživi prelom (del vsebin, ki so bile že dostopne diskurzu, se nenadoma izmakne jeziku), in na ravni nezavedne dinamike potlačenih interakcijskih form. Posledica te dvojne igre je po Lorenzerju, da se desimbolizirana interakcija pojavlja v spremenjeni podobi, v povezavi z neko drugo simbolno vsebi-

no oziroma interakcijo. Lorenzer pravi potlačenim, a še zmeraj delujočim interakcijskim formam »klišeji« (Lorenzer, 1972: 133).

Desimbolizirane interakcijske forme živijo ob pomoči fiksacije na določene infantilne in podobne regresivne vedenjske oblike dalje v obsegu nezavednega in izzivajo otroka, pozneje pa odraslega k različnim iracionalnim ravnanjem, iracionalnim tako s stališča govora kakor tudi s stališča odnosov med ljudmi. Pri tem za Lorenzerja simboli ne obsegajo zgolj neposrednih jezikovnih izrazov, temveč tudi predstave, pojme, ideale in druge zavestne vsebine. Desimbolizacija potemtakem ne pomeni zgolj izrinjanja iz jezika, temveč sploh izrinjanje iz obsega predstav, pojmov, idej, s katerimi si posameznik osvešča svoje in tuje delovanje in intence. Ker pa je jezikovni simbolizem izredno pomemben za vse vsebine zavesti, saj se prek njega oblikujejo ponotranjeni mehanizmi zavestne kontrole delovanja in doživljanja, se navsezadnje sleherna »desimbolizacija« izraža tudi kot jezikovni prelom in obratno, sleherno izrinjanje določenih vsebin iz govora deluje na vso zavest, povzroči potlačitev teh vsebin v nezavedno.

Potlačene interakcijske forme se povežejo z drugimi že prej prisvojenimi nezavednimi interakcijskimi formami, tako da sčasoma nastane sklop nezavednih interakcijskih potencialov, ki je zmeraj znova pripravljen za aktiviranje, kljub cenzuri zavesti. Tako kopičenje desimboliziranih konfliktnih interakcij lahko privede do duševnih motenj, nevroz, psihoz, narcizma. Formiranje klišejev je značilno predvsem za nevrotične motnje. Pri drugih motnjah se pojavijo še druge oblike razlomljenih interakcijskih form, vendar je za vse značilno, da se konfliktna interakcija sicer izmaknejo simboliziranju, vendar preoblikovane še naprej delujejo.

Nezavedno kot neidentično

Kaj lahko torej rečemo o osnovni strukturi identitete na osnovi kratke predstavitve nekaterih psihoanalitskih modelov?

Predvsem vsi teoretski modeli poudarjajo, da se duševna struktura in sebstvo pri otroku pojavijo v kontekstu interakcij med materjo

(očetom!) in otrokom. Refleksivna izkušnja sebstva pri tem sloni na specifični ogledalni funkciji matere (očeta). Otrok doživlja samega sebe tako, da pri tem odseva mater (očeta) v samega sebe.

Podobi sebstva in objekta se na začetku še ne razlikujeta, ker še ni razvita sposobnost za oblikovanje duševnih reprezentanc. Vendar je starševsko odsevanje predhodnik kasnejšega refleksivnega odnosa otroka do samega sebe, katerega prototip je otrokovo doživljanje svoje ogledalne podobe. V njej otrok najprej zaznava sebe kot nekoga drugega in se potem prepoznava v tem. Nato ponotranji to samopodobo. Torej prepoznavanje samega sebe v ogledalu zgolj navzven potrdi socialno ogledovanje samega sebe v drugem, ne pa, da bi šele omogočalo ali uvajalo odkritje drugega in samega sebe skozi drugega (kot to npr. tolmači zgodnji Lacan). Konec koncev ni subjektu potrebno nobeno ogledalo, da bi dosegel *ogledalni stadij*, dovolj je, da se nauči razbrati izkušnjo sebstva na ozadju gmote predrefleksivnih izkušenj interakcije med seboj in drugimi. Kateri dogodek, kateri doživljaj bo označeval prehod iz »še ne sebstva« v prve zametke refleksivnega sebstva, je pravzaprav nebistveno. Lahko je uživanje v lastni podobi v ogledalu, ali pa tudi ne.

Osnovna struktura identitete terja, da se lahko identiteta izoblikuje glede na pomenljive druge. V jedrnem sebstvu s tem nastane razcep, ki šele omogoči pri otroku refleksijo in preverjanje dejanskosti glede na samega sebe. Sebstvo pridobi svojo identiteto najprej v zunanjem odsevanju in nato v ponotranjenem odsevanju samega sebe. Pomembni drugi oz. njihova pričakovanja in kasnejše zahteve v socialnih vlogah ter vedenjske norme so ogledala, v katerih odseva naša lastna podoba. Posameznik prevzema ta pričakovanja, toda obenem izraža svojo edinstvenost. Vendar bi bilo preveč enostavno, če bi razumeli razvoj identitete le kot duševni proces ponotranjanja ogledalnih razmerij v socialnih interakcijah. Prisvajanje identitete je obenem zunanji in notranji proces. Že Freud je postavil odnos med otrokom in njegovo ogledalno podobo kot motiv dvojnika. Predstavo o dvojniku je razlagal kot duševno obrambo pred lastnim uničenjem (Freud, 1972).

Ogledalna izkušnja predpostavlja izkušnjo ločitve med sebstvom in objektom. Tudi kasnejše oblikovanje identitete vedno znova

obnavlja reakcije na ločitve, da bi se tako prestavili v novo samopodobo in jo nato realizirali v dejanjih, sicer obstanemo na ravni fantazij. »Sem še vedno ista oseba, vendar ne takšna kot prej. Poleg tega se razlikujem od drugih«. Proces oblikovanja identitete se lahko dovrši le tedaj, ko so meje med sebstvom in objekti jasne in sebstvo ni preplavljeno s čustvi, ki izhajajo iz krize ponovnega združevanja (Mahler), namreč čustvi majhnosti, nemoči ter strahovi zaradi ločevanja in izgube. Vsi ljudje, ki trpijo zaradi težkih identitetnih motenj, kažejo močno konflikten razvoj avtonomije v času krize ponovnega zbližanja.

Za osnovo identitete in občutka identitete služi občutek kontinuitete. Kljub vsem spremembam ostajamo vedno isti. To nam omogoča jedrni občutek sebstva ali občutek za lasten obstoj, ki ga lahko jezik le nezadostno in posredno izrazi. Jedrni občutek sebstva temelji na predjezikovnem odnosu med staršem in otrokom. Gre za isto temeljno čustvo oz. občutek lastnega obstoja, za njegov razvoj in višanje kompleksnosti, ki ga spremljajo čustva ločevanja in ponovnega zbližanja s staršem oz. pomembnimi drugimi.

Identiteta ima spočetka položaj prehodnega oz. posrednega objekta v vmesnem prostoru, ki nastane med otrokom in materjo. S pomočjo pojma vmesnega prostora lahko bolje razumemo razmerja pri oblikovanju identitete. Sebstvo se odraža v vmesnem prostoru s pomočjo svojih reprezentanc, ki jih posameznik pridobi s ponotranjanjem lastnih interakcijskih odsevov v drugih ljudeh. Jaz pri tem niha med centralnimi reprezentacijami sebstva in reprezentacijami objektov oz. drugih in preverja, v kolikšni meri lahko vzpostavi občutek identitete. Pri tem prihaja do asimilacije in do izločitve teh reprezentanc iz zavesti. Gre za refleksijski proces oblikovanja notranjega očesa, s katerim otrok začne opazovati samega sebe, preverja in razširja občutek svoje identitete.

Nezavedno figurira kot ne-identično, kot nekaj drugega glede na identiteto, na katero se nanaša. Predvsem v oblikovanju identitete v pozni adolescenci posameznik znova povnanji primarne identifikacije, zlasti potlačene identifikacije z nadjazom in jih pritegne v opisani proces nihanja. Da bi se posameznik rešil starševskih vrednot in predstav in našel svojo identiteto, nujno potrebuje ponovno povna-

njanje nadjazovskih deležev svoje identitete, preverjati mora nove vrednote, predstave in vzorce delovanja. S pomočjo nadjazovskih identifikacij pridejo ponovna povnanjanja v vmesni prostor. Posameznik tedaj sprejema spremenjene in nove vrednote in merila v svoj nadjaz in ideal jaza. Poleg ponovnega povnanjanja nadjazovskih sestavin identitete potrebuje tudi fantazijsko preigravanje socialnih vlog in družbenih danosti in jih s tem prav tako sprejema v vmesni prostor. Zato so fantazije in sanjarije pomembne za oblikovanje identitete.

Identiteta ni nekaj, kar bi posameznik enkrat osvojil na določeni razvojni stopnji, temveč se nenehoma dogaja. Ta proces povzroča napredek individualizacije in porast kompleksnosti v organizaciji sebe. Razvoj identitete se ne zaključi v stabilni obliki karakterja, kot so to razumeli starejši psihoanalitiki, temveč je vseživljenjski proces, kjer je zaznavanje in spreminjanje sebe prepleteno s socialnimi objekti in odnosi in se nanje nanaša. Pot navznoter potrebuje zunanje opore (Plessner, 1964). Identiteta je kreativni proces uravnoteževanja med notranjim in zunanjim. Je rezultat dogajanj v vmesnem prostoru.

MODELI PSIHOSOCIALNEGA RAZVOJA IDENTITETE

Koncept identitete je vezan tudi na čas, na vprašanje, kako se posameznik v času spreminja. S tem se ukvarjajo predvsem razvojni diskurzi identitete. Razvojni modeli identitete poudarjajo, da identiteta sestoji iz neprestane adaptacije na čas, iz kvalitativnih sprememb skozi razvojne stopnje do medgeneracijskih in zgodovinskih obdobj, ki lahko zajemajo desetletja in stoletja. To so najbrž zadostni razlogi, ki kažejo, da zahteva tako prilagajanje kontinuirano identitetno delo.

Psihoanalitiki očitajo razvojnim psihologom, da so pretirano na-

klonjeni pozitivnemu vrednotenju identitete. V tem se vsi po vrsti naslavlajo na Eriksona, za katerega je bil pojem identitete osrednji pojem razvoja. Zato najbrž Eriksonova psihosocialna teorija razvoja ni bila nikoli dokončno sprejeta k splošno znanim metapsihološkim stališčem, ki konstituirajo teoretično strukturo psihoanalize, čeprav se ta teorija pomembno nanaša na splošne psihoanalitske predpostavke. Sem raje uvrščajo druga dva teoretska tokova: teorijo objektivnih odnosov (ki smo jo na kratko predstavili v prejšnjem poglavju) in teorijo narcizizma. Eriksonova teorija je predvsem po svoji enostavnosti in optimističnem, obljublajočem značaju bistveno drugačna od bolj determinističnega in temačnega značaja psihoanalitskih teorij na splošno.

Eriksonova teorija identitete

Čeprav ni bil prvi psihoanalitik, ki je uporabil pojem identitete, je Erik Erikson prav gotovo dobro raziskal in utemeljil pomembnost koncepta. V okviru tako imenovanega metapsihološkega vidika v psihoanalizi je razvil psihosocialni pogled na razvoj in obnašanje. Postavil je epigenetski princip, ki pomeni, da vsaka nova stopnja v življenjskem poteku doda nekaj specifičnega k vsem naslednjim fazam in se nanaša na vse prejšnje. Nanašajoč se na dela Spitzza in drugih pedopsihiatrov se je osredotočil na kontinuirane medsebojne uglasitve odraščajočega posameznika in njegovega socialnega sveta. Te uglasitve so bistvene za normalen razvoj v vseh fazah življenjskega poteka. Za Eriksonov koncept identitete velja predvsem to, da v osnovi pripada tej domeni: procesom uglasitve in regulaciji medsebojnosti, tako notranji kot zunanji. S tem je vnesel v psihoanalizo koncept relativnosti in komplementarnost. Osredotočil se je na medsebojno igro/dramo med individualnim življenjskim potekom in socialnimi oblikami skupnosti. Uporabil je koncept identitete, da bi vzpostavil most oz. zvezo med zelo osebnimi fenomeni in zelo družbenimi, celo medgeneracijskimi in zgodovinskimi dogajanjem.

Erikson imenuje identiteto sprva identiteta jaza. S tem poskrbi za mesto koncepta znotraj psihoanalitske psihologije. Po Eriksonu je

jaz nosilec integrativne funkcije v strukturi duševnosti. Najprej razlikuje med *identiteto jaza* (ego identity) in *identiteto sebstva* (self identity). Identiteta jaza se nanaša na integrativnost identitete, identiteta sebstva pa na relativno trajnost sebstva (self-constancy) (Erikson, 1973). Pojem identiteta sebstva je nato v razvoju svoje teorije opustil in to predvsem zaradi teoretičnih preblemov diferenciacije med jazom in sebstvom. Kasneje pa se je odločil za enoten pojem identiteta.

Identiteta je za Eriksona predvsem občutek oziroma doživljanje lastne enakosti in identičnosti v času in s tem povezano zaznava, da tudi drugi priznavajo posamezniku to enakost in kontinuiteto (Erikson, 1973: 111). Potemtakem je identiteta zanj pravzaprav subjektivna struktura, ki obsega predstavo o sebi, sposobnosti, potrebe in obrambne mehanizme osebnosti. Ni statična struktura, saj vsebuje vseskozi aktivne elemente, ki vzdržujejo identiteto. Identiteta je torej tisti občutek samoidentičnosti in kontinuitete osebnega doživljanja, ki je zbran okrog jaza. Jaz je odločilna sintetizirajoča duševna funkcija, ki pri doraščajočem otroku sčasoma združi izbrane pomembne identifikacije v realno predstavo o njem samem in njegovih vlogah v družbi. Je potemtakem temeljni in splošni občutek sebstva, ki pa ima tudi sam funkcijo nadaljnjega vzdrževanja koherence in kontinuitete posameznika.

*»Proces oblikovanja identitete je videti kot konfiguracija, ki razvija samo sebe, ki jo postopoma zgradijo zaporedne sinteze jaza in prekrystaliziranja v otroštvu; je konfiguracija, v katero se druga za drugo integri-
rajo konstitucijske zasnove, svojevrstnosti libidinalnih potreb, prednost-
ne sposobnosti, pomembne identifikacije, učinkoviti obrambni mehaniz-
mi, uspešne sublimacije in uresničujoče se vloge« (Erikson 1973: 144).*

V razvoju identitete vlada po Eriksonu temeljno epigenetsko načelo, ki pravi: »vse, kar raste, vsebuje temeljni načrt, iz katerega rastejo deli, pri čemer ima vsak del nekaj časa premoč, dokler ne zrastejo vsi deli v celoto, ki funkcionira« (Erikson, 1973: 57). Vse komponente identitete potencialno obstajajo v otroku; v določenem razvojnem obdobju se sleherna izmed njih razvije do svojega vrhunca, nato preide v krizno fazo do razrešitve krize in do no-

vega razvojnega obdobja. Zato se identiteta razvija skozi obdobja rasti, kriz in razrešitev kriz, ki so spet podlaga za novo rast. Erikson je temeljno koncepcijo teh kriz sicer povzel po Freudu, vendar jo je dopolnil z učinki družbene strukture, v kateri posameznik živi. *Identitetne krize* so zanj potemtakem rezultat notranjih duševnih konfliktov in zunanjih konfliktov, ki nastajajo iz prevzemanja novih družbenih obveznosti, vlog in vstopanja v nove, bolj univerzalne družbene povezave. Identiteta torej nastaja na izkustvih kriz in protislovij, ki jih je moral vsak posameznik premagati, da se je lahko dvignil do naslednjih razvojnih faz. V sleherni identitetni krizi obstaja možnost za progresivno razreševanje krize in s tem za približanje stabilni identiteti ali pa možnost za ostajanje v prejšnji razvojni fazi, se pravi za regresijo in s tem tudi odpovedi identiteti.

Erikson omenja osem glavnih identitetnih kriz, od katerih jih pet sodi v otroštvo in mladost, tri pa v odraslost oziroma starost. Prva kriza zajema zgodnje otroško obdobje in jo karakterizira alternativa med *prazaupanjem in pranezaupanjem*; Erikson hoče s tem povedati, da gre za primarna otrokova izkustva, ki se kasneje nikoli več ne obnovijo, čeprav so temelj vsega nadaljnjega razvoja. Ta kriza se uje ma z oralno fazo otrokovega razvoja po Freudu. Za razrešitev te krize naj bi bilo pomembno zlasti razmerje med otrokom in materjo v prvem letu življenja. Kriza tega obdobja je v tem, da mora otrok kljub neugodju, ki ga občasno povzroča njegov telesni razvoj, kljub občasnim izgubam stika z materjo razviti v sebi rudimentaren občutek identitete, in prav ta občutek je prazaupanje. Na podlagi tega lahko otrok svoje občutke in zaznave korelira s svetom zunanjih stvari in drugih oseb. Pozitivna rešitev te krize omogoča posamezniku, da tudi pozneje stabilno kombinira zaupanje in realizem. Vendar je rešitev odvisna od tega, v kolikšni meri okolica otroka sprejema in ga pozitivno vrednoti in koliko se je otroku posrečilo prisvojiti si elementarne oblike medčloveškega izražanja.

Tej prvi razvojni krizi, ki se dogaja že v prvem letu življenja, sledi med drugim in tretjim letom druga identitetna kriza, ki jo zaznamuje konflikt med *avtonomijo in sramom oz. dvomom*. Otrok jo navzven razrešuje tako, da začne uveljavljati svojo voljo in doživljati

prve obrise odnosov med jazom in tujem, mojim in tvojim, hkrati pa tudi občutke ogroženosti zaradi staršev, ki so močnejši, ter občutke sramu in dvomov, ki mu jih vzbujajo reakcije in sankcije staršev zaradi njegovega vedenja. Tudi razrešitev te krize je ena izmed temeljnih identitet. Pomeni podlago za razmerje med občutkom avtonomnosti in občutkom podrejenosti družbenim normam.

Tretja kriza je obdobje, ko se spopadajo otrokova *iniciativnost in občutki krivde*, ko se otrok skuša identificirati z zanj pomembnimi osebami, predvsem s staršema. Po Freudu je to ojdipska faza razvoja. Eden najpomembnejših produktov te krize je razvoj vesti in nadjaza pri otroku. Iniciativnost doda prejšnji infantilni avtonomnosti *spodobnost za načrtovanje in odgovornost* v otrokovem delovanju. Drugi pomembni rezultat te faze je razvoj govora in jezikovne komunikacije ter miselnih sposobnosti. Otrok se mora naučiti ločevati med infantilnimi željami in odgovornostjo za svoja dejanja. Nauči se opazovati samega sebe in odločati na podlagi teh samoopazovanj. Če bi uporabili Meadov besednjak, bi dejali, da se otrok že začneja dvigati od prvotnih oblik »vživljanja v druge« k »posplošenemu drugemu«.

Četrta pomembna stopnja razvoja identitete je kriza, ki jo karakterizira nasprotje med *smislom dejanj in občutkom manjvrednosti*. To je Freudovo obdobje *latence* in je vmesno obdobje med relativnim (navideznim) mirovanjem v telesnem in emocionalnem razvoju in naslednjim dinamičnim obdobjem pubertete in mladosti. To je čas, ko se začne šolanje in izobraževanje, s tem pa tudi prvo večje razširjenje socialnega izkustva za otroka. Zato se to obdobje opira na razvoj otrokovih znanj in sposobnosti, označuje pa ga nasprotje med občutki zadovoljstva z lastnim delom in občutki lastne neuspešnosti.

Sledi peta in za Eriksona odločilna doba v razvoju identitete. To je doba adolescence in *krize adolescence oz. krize identitete*. V tej dobi gre dejansko za oblikovanje jaz identitete, zato jo karakterizira nasprotje med *potrditvijo identitete in difuzijo identitete*. Kriza identitete v adolescenci zahteva od mladostnika, da veliko bolj zavestno kakor prej preživi to krizo in da zavestno integrira izkušnje prejšnjih kriz. Označujejo jo intenziven razvoj duševnih in telesnih sposobnosti in večja pričakovanja družbe glede dejanj, odločitev in

načinov sprejemanja socialnih vlog. Pozitivna razrešitev te krize potemtakem zahteva, da posameznik sprejme samega sebe, svojo psihofizično osebnostno celoto, pa tudi, da drugi ljudje sprejmejo njega in da dobi priznanje za svoja dejanja in podporo pri prizadevanjih za samostojno vključitev v družbo.

Največja nevarnost te dobe je izguba identitete oziroma difuzija identitet. Nastane tedaj, ko posameznik ne more integrirano in celostno ustreči potrebi po *fizični intimnosti* (kar ni zgolj seksualna intimnost), zahtevam po izbiri poklica, zahtevi po sodelovanju v družbenem prestižu in po psihosocialni definiciji sebe (Erikson, 1973: 155). Mladostnik je tedaj v nevarnosti, da se bo bodisi prehitro osebno oblikoval v neki tip, bodisi se umaknil pred vsakršno odločitvijo v izolacijo in notranjo praznost. Kako se bo iztekla identitetna kriza v adolescenci, je močno odvisno od tega, kako so se razrešile prejšnje identitetne krize, zlasti kriza prazaupanja in kriza ojdipskega obdobja. Posameznik, ki je, denimo, že v zgodnjem otroštvu trpel zaradi zavračanja okolice in si ni mogel pridobiti niti temeljnega zaupanja vase in v druge, bo v krizi adolescence močno izpostavljen regresiji v difuzijo identitete ali pa bo izbral takšno *negativno identiteto*. Podobno tudi posameznik, ki se mu v ojdipski fazi ni posrečilo vzpostaviti temeljnega ravnovesja med impulzi avtonomnosti in občutki odgovornosti, ne more zgraditi koherentne identitete, temveč niha med popolno neodgovornostjo in impulzivnostjo v ravnanju ter popolno odpovedjo ambiciji.

Erikson je tudi za razvoj identitete odraslega človeka predvidel nove krize, ki pa vendarle zgolj utrjujejo tisto, kar si je posameznik prisvojil do adolescence. Tako prehodu v odraslost sledi kriza, ki jo označuje nasprotje med intimnostjo in izolacijo. Veže se na strahove in negotovosti pri ustvarjanju nove intimne skupnosti in novih avtonomnih oblik življenja ter prevzemanja novih odgovornosti v odraslosti. V pozni odraslosti sledi kriza, ki jo označuje nasprotje med ustvarjalnostjo in stagnacijo. To je kriza, ki je vezana na obdobje v življenjskem poteku, ki naj bi bilo zrelo ustvarjalno obdobje, lahko pa zaide tudi v rutino, stagnacijo. Zadnja univerzalna razvojna kriza po Eriksonu je vezana na starostno obdobje in jo zaznamuje kriza nasprotja med integriteto in življenjskim obupom. Gre za neke vrste

bilančno krizo, ko posameznik motri in opazuje vse svoje dotedanje življenje in delo. Teh osem psihosocialnih stopenj odraža sekvence rasti jaza, ki nastane, ko se posameznik sooči z možnostmi v različnih periodah življenja in reši konflikte, ki so značilni zanje.

Značilno za Eriksonovo razvojno teorijo identitete je, da se identitete v posameznih razvojnih obdobjih pojavljajo v neki dialektiki kot pozitivna teza, negativna antiteza in predviden izhod v obliki individualne sinteze, katere vsebina je delno determinirana z relevantnimi institucijami v posameznikovem socialnem kontekstu. Identiteta, razumljena v tem kontekstu, je razvojni dosežek. Ima razvojne predhodnike v preteklih psihosocialnih stopnjah in doseže poln razvoj v pozni adolescenci. V naši zahodni kulturi dovolimo našim adolescentom dobo predaha, da so lahko v poziciji preskrbljenih in se pripravljajo za bodočo kariero. V bolj tradicionalnih družbah adolescenti razvijajo bolj kulturno sankcionirano identiteto. Zato govorimo o različnih oblikah moratorijev, npr. izobraževalni, prehodni itd. (Ule, 1995). Niti tradicionalni niti moderni konteksti pa niso preveč tolerantni in podporni do identitetnih kriz v adolescenci.

Temeljna ideja identitetnih kriz je, da jih ne izzovejo le spremembe v samem posamezniku (fizično in duševno dozorevanje), temveč prav toliko ali še bolj družbeni odnosi in odnosi med ljudmi, v katerih se posameznik znajde v določeni epohi svoje osebne zgodovine. Do motenj in do negativnih rešitev kriz pride zato le, če sodelujeta oba dejavnika, posameznik in družbeno okolje. Kriza je potemtako več kot le osebna identitetna kriza. Je tudi kriza interakcijskih povezav, kriza skupin, v katerih se posameznik formira, skratka, je tudi družbena kriza. Vendar Erikson teh temeljnih idej ni privedel da konca, ni namreč preveril, koliko so identitetne krize dejansko del širših družbenih kriz in protislovij, zato jih je spremenil v situacije, ki so nekako nadzgodovinsko skupne vsem družbam in vsem ljudem.

Ker se ni vprašal po sami naravi družbe in je pojem družbe praktično zožil na pojem posameznikovih interakcij z ljudmi iz njegovega okolja, je vsa njegova teorija dobila prizvok teorije prilagajanja družbi. Erikson je domneval, da družbena realnost načelno vselej omogoča zdravo integracijo zahtev družbe in potreb posameznika

oziroma da psihične strukture in družbene strukture nikoli ne morejo biti tako daleč narazen, da ne bi moglo priti do integracije. Na drugi strani pa se je preveč opiral na sposobnost jaza za integracijo identitetnih vidikov. Pri tem je sledil teoretski tradiciji psihologije jaza Hansa Hartmanna. Tako je po Eriksonu *jaz* zaslužen ali kriv za *nastalo identiteto* (ne-identiteto); vendar je zanemaril že zgodnje oblikovanje *nezavednega* in potlačene, tabuizirane interakcijske forme, ki močno vplivajo prav na dejavnost jaza. S tem pa je tudi pojem identitete izgubil kritično dimenzijo, ki je prav v možni neintegriteti posameznika, v neujemanju individualnosti in socialnosti v identiteti. Prehitro je negativno ocenil taka »neujemanja«⁷ zgolj za identitetne defekte, za rezultate neuspešnih integriranj prejšnjih faz identitetnega razvoja v identiteto. Zato je ideal identitete težko ločiti od konformističnega ideala »dobro integrirane«⁸ osebnosti, ki ga je tako strupeno napadel že Adorno. Govoriti o nemoči jaza ali o slabosti identitete, o nesposobnosti za integracijo, pomeni spregledati dejstvo, da lahko družba potrebuje in prek različnih družbenih aparatov in družbenih odnosov reproducira prav take poškodovane identitete.

Identitetni statusi v adolescenci

Kljub vsem pripombam je imel Erikson neverjeten vpliv na ponovno odkritje in konceptualizacijo pojma identitete in posebej (krize) identitete v adolescenci oz. mladosti. Sprožil je pravi val raziskav in študij o identiteti v adolescenci. V posteriksonovskem obdobju je vsaj v psihologiji in klinično terapevtski praksi ena največkrat omenjenih študij *analiza identitetnih statusov* Jamesa Marcie. Marcia (1994) je na osnovi svojih empiričnih študij mladostnikov dalje razvil Eriksonovo idejo o krizi identitete v mladosti in jo diferenciral v model štirih identitetnih statusov v adolescenci. Ti identitetni statusi so različni načini, kako adolescenti rešujejo krizo identitete. Raziskave identitetnih statusov so temeljile na empiričnih analizah naslednjih področij: poklicne, izobrazbene izbire, ideologije, sestavljene iz religioznih in političnih prepričanj in interpersonalnih vrednot kot stališč do spolnih vlog in spolnosti. Štiri identitetne statuse

Marcia poimenuje kot: razvita identiteta (identity achievement), moratorij, privzeta identiteta (foreclosure), identitetna difuzija.

1. Mladostniki z *razvito identiteto* gredo skozi vse pomembne faze raziskovanja in izvršijo temeljne obveznosti iz glavnih statusnih področij. To so osebe, ki so uspešno končale poklicne in ideološke obveze in zdi se, da so tudi uspešno premagale krizo identitete. Niso tako angažirani kot moratorijski mladostniki in ne tako prepričani v svoje vrednote kot tisti s privzeto identiteto. Dobro prenašajo tveganja in negotovosti, odporni so na napade na samospoštovanje in videti je, da imajo dobro izdelane samoregulacijske procese. Sami sprejemajo odločitve in imajo samokonstruirane vrednote. Imajo dobre odnose s starši, delajo pa diferenciacijo znotraj družine. Marcia je mnenja, da je to dobro izdelan identitetni status, vendar je za večino v tem statusu to šele začetek identitetne poti, neke vrste začetna identitetna konfiguracija, ki naj bi se spremenila najmanj z vsakim naslednjim psihosocialnim statusom. Ta status naj bi doživljal identitetne krize celo bolj intenzivno kot ostali statusi, ker vidi več alternativ in sprejema več tveganj.

2. Mladostniki s *privzeto identiteto* niso prišli do izvršitve obvez skozi samoraziskovanja. So obstali in prevzeli že narejeno identiteto, največkrat od svojih staršev. Zanje je torej značilna razrešitev krize identitete z odsotnostjo eksploracije. To je najbolj običajen identitetni status in je razvojno prej dokončan kot bolj razvita moratorijski status in status razvite identitete. Mladostniki s privzeto identiteto izgledajo dobro organizirani, ciljno usmerjeni, prijazni, dobrega vedenja, konvencionalni, avtoritarni, nefleksibilni, sprejemajo moralne vrednote na nivoju zakona in reda, so poslušni in konformni. Odnosi z drugimi so konvencionalni in stereotipni.

3. Posamezniki v *moratorijskem statusu* so v raziskovalni (eksploratorni) fazi, zato še niso dokončali temeljne obveze. Si pa aktivno prizadevajo za to. Zanje bi lahko rekli, da so v identitetni krizi. Za razliko od mladostnikov s privzeto identiteto, je zanje značilna skoraj totalna eksploracija. To je status v razvoju. Kar dela ta status za najbolj angažiranega, je prav stalen proces eksploracije. Precej oseb ostane v tem statusu dolgo časa. Veliko se jih potem premakne v status razvite identitete. Mladostniki v moratorijskem statusu impre-

sionirajo zaradi intenzivnosti in aktivnosti eksperimentiranja in raziskovanja samega sebe in okolja. So zelo obremenjeni tudi z notranjimi razvojnimi procesi. So najbolj moralno občutljivi, lahko tudi zelo anksiozni. So najmanj avtoritarni; nihajo med uporništvom in konformnostjo. Ambivalentni so v odnosu do družine, staršev in družbe sploh.

4. Zadnji identitetni status predstavljajo mladostniki, za katere je značilna *identitetna difuzija*. Za te mladostnike je značilno, da so prešli nekatere poskusne eksploracije, vendar je bilo to bolj potepanje ali celo blodnja kot raziskovanje (Marcia, 1994: 74). Značilnost statusa identitetne difuzije je nedovršenost. Mogoče naredijo nekaj površnih eksploracij, vendar vse ostanejo nedovršene. Obstajata dve vrsti mladostnikov v statusu identitetne difuzije: prvi so *apatični in socialno izolirani*, druge Marcia imenuje »playboys« in »playgirls«. Za prve je predvsem značilno, da se izogibajo socialnim stikom in odnosom; drugi jih pogosto iščejo prav kompulzivno. Oboji pa so interpersonalno plitki. So najbolj občutljivi na strese, so konformni do zunanjih zahtev, imajo nizko stopnjo samospoštovanja ter najnižjo stopnjo razvoja moralne presoje. Niso dobro integrirani v družino in imajo probleme v družinskih odnosih.

Ko je Marcia v šestdesetih letih opravljal prve raziskave mladostnikov, je ugotavljal, da je bil *moratorijski status*, ki ga je takrat doživljalo malo mladostnikov, predvsem moški status. Status razvite identitete in moratorijske mladosti naj bi bila tudi najbolj zaželen statusa za moške. Pri dekletih sta bila najbolj prisotna statusa *privzete in razvite identitete*. Nadaljnje raziskovanje pa je pokazalo nekaj zanimivih zgodovinskih sprememb. Raziskave v sedemdesetih letih so pokazale, da se je ta spolna razlika ukinila okrog leta 1976 in večina raziskav po tem času kaže, da so ženski vzorci podobni moškim. To si Marcia razlaga s povečano stopnjo družinske in izobrazbene neodvisnosti mladih žensk, ki vpliva na to, da je moratorij manj ogrožajoč in bolj socialno sprejemljiv tudi za dekleta (Marcia, 1994).

Moratorijski status mladosti

Na moratorijski status mladosti je prvi opozoril Erikson. Marcia ga definira kot enega izmed pomembnih identitetnih statusov v mladosti, ki je v šestdesetih letih značilen le za del predvsem moških mladostnikov, v sedemdesetih letih začnejo v njem sodelovati tudi mlada dekleta, v osemdesetih letih pa že postane značilen za velik del predvsem študentske mladine. Značilno za osemdeseta leta je, da moratorijski status mladosti postaja zaželeni status, ki ga mladi tudi v prehodu v odraslost ne želijo zapustiti. Jurgen Zinnecker v interpretaciji raziskav Shellovih empiričnih študij o nemški mladini govori celo o mladocentrični orientaciji mladih, ki postaja zaželeni identitetni status predvsem za šolajočo se srednjeslojsko mladino. Po tem se ti mladi razlikujejo od bolj tradicionalno usmerjenih odraslocentričnih mladih, ki nasprotno želijo čim prej odrasti. Raziskave v osemdesetih letih kažejo, da to postaja glavni razlikovalni identitetni status mladosti. Zinnecker to razlikovanje poimenuje kot razlikovanje med prehodnim in izobraževalnim moratorijem (Zinnecker, 1981).

Mladost kot prehodno obdobje k odraslosti se v modernih družbah najprej pojavi kot institucija uvajanja v odraslo družbo. To obliko mladosti imenujemo *tradicionalna mladost* ali *prehodni psihosocialni moratorij*. Pod vplivom nadaljnje modernizacije družbe, zlasti nadaljne členitve različnih sistemov, predvsem šolskih, izobraževalnih in na splošno socializacijskih poti, se postopoma razvije nov tip mladosti, ki ima poudarek na izobraževanju in samooblikovanju mladega človeka, tj. *izobraževalni moratorij*. Pojav in krepitev mladosti kot izobraževalnega namesto prehodnega moratorija je ključna družbena sprememba mladosti, ključna sprememba v družbeni konstrukciji mladine kot družbene skupine.

Psihosocialni moratorij v mladosti je le eden od različnih moratorijev, ki jih lahko preživlja posameznik v svojem življenju. Vsak od teh predstavlja začasni odlog ali prekinitev kakšne od osebnih ali socialnih obveznosti in obremenitev. Socialno delovanje človeka

namreč zaznamujejo posebni cikli angažiranja in dezangažiranja v socialnem svetu: npr. izmenjave budnosti in spanja, dela in prostega časa, odgovornega socialnega delovanja ter razbremenitve in počitka. Moratoriji – torej cikli ali faze socialnega umika in socialne razdolžitve strukturirajo vsakdanji svet tako v manjših časovih enotah (v dnevu, tednu) kot tudi v daljših življenjskih sekvencah. Značilnost mladostniških moratorijev je, da to, kdaj, kako dolgo in v kakšnih okoliščinah bo mladostnik vstopil v kak moratorij ali ga prekinil, ni prepuščeno mladostniku, ampak je družbeno regulirano in strukturirano. V tem smislu je mladost družbeno institucionaliziran moratorij in se tako razvoj identitete v mladosti bistveno razlikuje od tistega v zgodnjem otroštvu. Institucionaliziranje moratorija se odvija v treh smereh:

- Mladost je življenjski moratorij, ki se oblikuje kot eden od mnogih v celotnem življenjskem poteku posameznika.
- Mladina se izoblikuje kot moratorijska socialna skupina v odnosu do drugih (moratorijskih in nemoratorijskih) skupin. Obstajajo namreč tudi moratorijske skupine, ki niso vezane na neko obdobje v življenju, temveč na socialne okoliščine, npr. marginalne skupine.
- V okviru institucije mladosti se razvijajo značilni življenjski stili in habitusi (mladinski svetovi), ki se ločijo in osamosvojijo nasproti realnim življenjskim položajem mladih ljudi. Druge skupine lahko imitirajo in prevzemajo te življenjske stile mladih in mladostniški življenjski načini postanejo splošni kulturni vzorci.

Mladostniški moratorij v modernih (industrijskih) družbah torej lahko idealno tipsko razdelimo v dve glavni obliki: v prehodni moratorij in v izobraževalni (oblikovalni) moratorij. Prehodni moratorij je časovno omejen in vsebinsko zožen moratorij, kjer imamo krajše obdobje uvajanja v odraslost. Mladostniki imajo status novincev, prehod v odraslost pa morajo potrditi odrasli in njihove institucije. Poglavitne institucije kontrole so družina staršev, delo in okolje (soseska), način kontrole je neposreden, oseben in strog (na kratko kontrola). Stopnja kulturne avtonomije mladine je nizka. Prevladujejo

tradicionalni mladinski obredi. Temeljni profil potreb in vrednot pa se ne razlikuje od profila kulturnih potreb odraslih. Prehodni moratorij ima vse značilnosti privzete identitete, ki jo je definiral Marcia. Gre za skrajšan proces oblikovanja identitete pod okriljem odraslih in prenos tradicij, vzorcev vedenja s staršev na otroke. Ta oblika moratorija in formiranja identitete je kot večinski identitetni status značilna za klasično moderno oblikovanje mladosti v prvi polovici dvajsetega stoletja, ko v mladosti še ni prostora za avtonomno eksperimentiranje in ko je čas šolanja in s tem mladosti še dokaj omejen (Ule, 1995).

Prehodni moratorij je relativno kratko vmesno obdobje mladosti na poti k odraslosti in ima majhno lastno kulturno težo. Vse delovanje mladostnika je podrejeno čim prejšnjemu prehodu v odraslost. Mladostnik je podvržen neposrednemu nadzoru staršev in drugih avtoritet. Niti skupnost mladih niti vrstniške skupine nimajo pomembnejše socialne vloge pri odraščanju mladostnikov. Namesto samostojnega življenjskega sveta predstavlja mladost tu vstopno fazo v poklicni in družinski potek sveta odraslih, zato se mladostnik tudi ne diferencira od tega sveta. Nasprotno, sprejema ga kot poglavitno normo in cilj mladosti. Mladi zavzemajo položaj novincev in začetnikov, zato je njihov položaj na delu, v družini in v družbi v primerjavi z odraslimi bistveno podrejen.

Mladi prehodnega moratorija se razlikujejo med seboj po socialnem izvoru in življenjskih pogojih. Zato je malo možnosti za izoblikovanje kulturnih vzorcev in potreb, ki bi presegale omejitve socialnih slojev ali spola. Zlasti je značilna razlika med delavsko mladino, ki po zaključku osnovnega šolanja ali krajšega poklicnega šolanja stopi v delovni proces in šolajočo se mladino, ki nadaljuje šolanje na srednjih šolah in na univerzah. Prav slednja je prva razvila novo vrsto moratorijskega statusa. Z razširjanjem intenzivnega šolanja na vse socialne sloje in razrede, na oba spola in s podaljševanjem šolanja se je izobraževalni moratorij razširil in utrdil v vseh razvitih modernih družbah. Prehod od industrijske družbe k poindustrijski družbi storitev pa je dal izobraževalnemu moratoriju še poseben pomen, podaljšano in osamosvojeno mladost.

Izobraževalni moratorij je časovno razširjen in vsebinsko bogat moratorij, kjer imajo mladi čas za oblikovanje svoje osebnosti, interesov in potreb, lastnega življenjskega poteka. Poglavitne socializacijske institucije v tem moratorijskem statusu so izobraževalne institucije (srednje in visoke šole), vrstniki in trg/industrija za mlade. Kontrola nad mladimi je posredna, abstraktna, poteka na dolgi rok. Stopnja mladinske kulturne avtonomije je visoka. Utelešena je v popularni mladinski kulturi. Značilna zanjo je diferenciacija na mnogo scen. Idealtipsko rečeno, zaznamuje izobraževalni moratorij daljše življenjsko obdobje omejenih zadolžitev in razdolžitev glede na področja dela, družine in javnosti. V središču izobraževalnega moratorija stoji diferenciran sistem izobraževanja in šolanja. Izobraževanje lahko traja od enega do dveh desetletij in v tem času si mladi lahko naberejo veliko raznolikih izkušenj v oblikovanju socialnih vlog in socialnih odnosov. Pridobijo si skoraj vse kompetence odraslih (razen ekonomske samostojnosti). Šolske institucije omogočajo osnovni modus združevanja in primerjanja mladih ljudi. Poleg šolanja delujejo v tej smeri še mladinski trg (potrošnja) in množični mediji. To so osnovne socializacijske institucije v izobraževalnem moratoriju, ki vse po vrsti mlade potegnejo iz omejitev socialnega sloja in razreda. Izobraževalni moratorij vključuje poleg izobraževanja v posebnih institucijah tudi razne izvenšolske, pristočasne dejavnosti ter preizkušanje partnerstva in seksualnosti.

Pojem izobraževalnega moratorija zato zajema več kot le izobraževanje. Pomeni naraščanje avtonomnosti mladosti nasproti drugim življenjskim dobam, upadanje interesa mladih za svet in vrednote odraslih. Pomeni pa tudi izvenšolske kariere mladih, npr. v svetu popularne glasbe, športa, industrije zabave. Ravno z izobraževalnim moratorijem je moratorijski identitetni status pridobil na pomenu. Izobraževalni moratorij je ciljno oz. namensko usmerjen: mladi si v njem pridobivajo znanje in izobraževalne dosežke, pa tudi dosežke na področju mladinske kulture. Ne glede na vse storilnostne in druge pritiske na mlade predstavlja izobraževalni moratorij obdobje, ki mladim ponuja precej prostega časa za osebne dejavnosti in cilje. Mladi se na svoj način udeležujejo dejavnosti v javnosti, zlasti v sferi potrošnje, pa tudi v politiki, kjer predstavljajo neza-

nemarljiv del volilnega telesa. Pomembna značilnost izobraževalnega moratorija je pomikanje meja med otroštvom in mladostjo v vedno zgodnejša leta in na drugi strani pomikanje meja med mladostjo in odraslostjo v vedno bolj pozna leta.

Dolgotrajen stik mladih z izobraževalnimi institucijami pomeni za mlade tudi prisvojitve posebne izkušnje boja za svojo avtonomijo ter za pluralnost poklicnih statusov. Niti družina staršev niti izobraževalne (delovne) institucije v tako podaljšanem izobraževalnem moratoriju nimajo več kontrole nad mladimi. Nasprotno, v zadnjih desetletjih se je v razvitih družbah oblikovala mreža mladinskih institucij in scen, ki so omogočale mladim tudi delno ekonomsko neodvisnost in individualne izbire v načinih bivanja in skupnega življenja. Čeprav ne gre idealizirati teh oblik alternativnega preživljanja mladosti in njihovega spreminjanja v trajen življenjski stil, saj so močno občutljive na ekonomske in politične spremembe v družbi, pa je jasna njihova skupna težnja: spreminjanje mladosti iz moratorija pred vstopom v odraslost v generator trajnih in individualiziranih identitet in življenjskih stilov, ki delno tudi nadomeščajo tradicionalno odraslost (stalno zaposlitev ter trajno zakonsko in družinsko skupnost) z novimi, fleksibilnejšimi oblikami zaposlitev in dela ter prav tako fleksibilnimi oblikami partnerskih in družinskih skupnosti.

Postadolescentški identitetni status mladosti

Izobraževalni moratorij kot pomemben identitetni status mladosti, za katerega je značilno predvsem bolj avtonomno in v vrstniško kulturo orientirano razreševanje krize identitete, postane s podaljševanjem šolanja vse bolj pomemben za tako imenovano postadolescentško obdobje podaljšane mladosti. *Postadolescenco* kot nov identitetni status mladosti in novo življenjsko obdobje, ki nastopi po viharneškem obdobju adolescence, je prvi tematiziral ameriški raziskovalec Kenneth Keniston v šestdesetih letih. Po Kenistonu se adolescenca časovno umešča v obdobje med šestnajstim in devetnajstim letom in je značilna predvsem za mlade dijake in dijakinje,

vajence in vajenke. Postadolescenca pa je posebna oblika mladosti, ki nastopi po zaključku tradicionalne mladosti in zajema prvo polovico dvajsetih let. Pomeni obdobje nove intenzivne osebnostne in identitetne krize, ki sledi prvotni identitetni krizi v adolescenci (Keniston, 1972). Eden od pomembnih pogojev za nastop postadolescen- ce je prav uspešno razrešena identitetna kriza adolescence. Izkusijo jo namreč predvsem tisti, ki podaljšujejo šolanje čez dvajseta leta in se zato znajdejo v posebnem izobraževalnem moratoriju. Za postadolescenco je namreč značilna bolj zavestna in kritična refleksija lastnih socialnih vlog in družbe kot celote.

Rezultati obeh kriz so precej različni. Značilno je, da prva identitetna kriza, ki se pojavi ob koncu pubertete, nima političnih posledic, druga, postadolescentska identitetna kriza pa jih ima. Potek prve krize je viharški. V njej se srečujejo močna čustva krivde, nemira, osamljenosti, strahu zgodnje adolescence. To dobo dobro opisuje psihoanalitska literatura. Omenili smo že, da se uspešna razrešitev te krize konča z vzpostavitvijo ravnotežja, ki največkrat traja nekaj let in ga posameznik ali posameznica postopoma presežeta. Drugo krizo spremlja občutek »bližanja koncu črte« in po Kenistonu je šele to prava identitetna kriza. Vsebuje manj občutkov strahu in zavestnega nemira, zato jo je težje opisati in razumeti. Lahko jo opišemo v filozofskih, etičnih in eksistencialnih terminih. V tej krizi ponovno oživijo sledi prve krize, npr. problemi identifikacije, psihološki problemi, iracionalno vedenje, nevrotično vedenje, vendar pa izhaja predvsem iz neuspehov mladih, da bi se identificirali z družbo odraslih in svojimi bodočimi vlogami v njej.

Nekateri avtorji in avtorice so reakcije in identitetno krizo postadolescentov in postadolescentk interpretirali kot neke vrste podaljšani infantilizem razvajene ameriške mladine, ki se boji vstopa v odraslost. Strah naj bi jih bilo izgube mladinskih privilegijev, ki jih s seboj prinaša vstop v odraslost. Mladi naj bi se bali, da bodo postali le neučinkoviti priveski svojih očetov. Zato reagirajo z infantilnim zavračanjem odraslosti, poudarjajo zvestobo svojim načelom, brezkompromisnost. Keniston te interpretacije zavrača. Ugotavlja, da so študentski radikalci in radikalke kot najpomembnejša in izrazita skupina postadolescentske populacije praviloma normalno uspešni,

celo nadpovprečni študentje in študentke, ki bi lahko brez večjih problemov postali uspešni člani oz. članice obstoječe družbe. (Keniston, 1971). So zahtevni do sebe, zato se ne bojijo naporov in odrekanj v prihodnosti. Po Kenistonu preprosto niso zadovoljni s podobo odraslosti, ki jim jo ponuja obstoječa družba in z družbo, v kateri naj bi živeli v prihodnosti in želijo to stanje spremeniti. To nekatere mlade vodi v politični radikalizem. Zato po Kenistonu ni naključje, da množični pojav postadolescence sovпада s pojavom študentskih uporov družbi v šestdesetih letih.

Pogoj postadolescentske identitetne krize je relativno uspešno zaključena prva adolescentska kriza, ne njen neuspeh. Novo krizo izzove dejstvo, da se bodo morali kmalu vključiti v odrasli svet, ta korak pa je zanje problematičen. Zato je druga kriza bolj kriza prehoda iz mladosti v odraslost kot pa del tipične mladostniške krize. Keniston pride do temeljnih ugotovitev o postadolescenci ravno z analizo študentskih radikalcev. Ugotavlja, da za radikalne študente in študentke ni značilna niti podaljšana adolescenca niti zgodnja odraslost, temveč zgodovinsko novo vmesno obdobje med adolescenco in odraslostjo (Keniston, 1968). To obdobje je vmesno le časovno, po vsebini pa ne. Za postadolescentno populacijo je predvsem značilno, da tega časa ne doživlja kot vmesnega. Ravno postadolescenti in postadolescentke so iz (podaljšane) mladosti naredili življenjsko fazo z njej lastnim življenjskim stilom in prakso, ki konkurira odraslim življenjskim stilom. Zato je za mnoge, ki preživljajo to fazo podaljšane mladosti, značilno, da ne želijo odrasti, temveč želijo čim dlje podaljševati postadolescenco.

Keniston ugotavlja, da postadolescenco karakterizirajo nekatere pomembne teme in problemi. Kot osrednji se kažejo naslednji:

- napetost med samopodobo in zahtevami družbe
- razpetost med omnipotentnostjo in samozavračanjem
- mladocentričnost ter zavračanje socializacije in kulturacije.

V adolescenci se mladi spoprijemajo z različnimi socialnimi definicijami, ki jim jih daje družbeno okolje. Mladi se borijo proti tej socialni kategorizaciji, ali pa jo sprejemajo in se z njo identificirajo. V podaljšani mladosti pa to socialno etiketiranje ni več tako pomemb-

no. Bolj problematično postane razmerje med družbenimi vlogami mladih in lastno samopodobo oz. sebstvom. Postadolescent se srečuje in ukvarja predvsem z neskladjem, konfliktom, razkolom med lastno samopodobo, vrednotnimi in življenjskimi orientacijami, željami, pričakovanji ter zahtevami in možnostmi v družbi. Adolescentje se še ukvarjajo z izdelavo lastne samopodobe, s tem, kdo so. Postadolescentje pa imajo že relativno urejeno samopodobo in zato so občutljivi predvsem na neskladje med svojo samopodobo in družbenim redom.

Zato je pogosto glavni problem postadolescentov, kako uskladiti samopodobo z družbenimi pravili. Odziv mladih ni nujno zavračanje družbenega reda ali politični radikalizem. Lahko pride tudi do zavračanja samopodobe. To lahko privede do različnih intenzivnih oblik samospreminjanja, kjer mladi uporabljajo sredstva in možnosti, ki jim jih ponuja sodobna družba: udeležba v raznih subkulturnih dogajanjih, intelektualnih in študijskih dejavnostih, zatekanje v religijo, duhovnost, poglobljena introspekcija itd. V postadolescenci mladi prvič občutijo potencialen in realen konflikt med ohranjanjem avtonomne osebne integritete in individualnosti ter potrebami in zahtevami po vključitvi in potrditvi v družbi. Pomembna značilnost podaljšane mladosti je tudi intenzivno preizkušanje različnih življenjskih stilov in eksperimentiranje s samim seboj. Čeprav je to samoiskanje in eksperimentiranje pogosto tudi v adolescenci, pa je za postadolescente bolj življenjsko zavezujoče. Rezultati tega početja so tudi bolj dolgoročni, saj zaznamujejo tudi poznejšo odraslost.

Za postadolescentsko obdobje so značilna pogosta nihanja odnosa do sebe, ki se gibljejo med dvema skrajnostima: občutkom nezadostnosti in onipotentnostjo. Samozavračanje vsebuje občutke izolacije, neresničnosti, absurda in ločenosti od medosebnega, družbenega in fenomenološkega sveta. Mladi imajo sočasno občutek depersonalizacije sebstva in nerealnosti sveta. Občutki vsemoči so sicer nasprotje samozavračanja, vendar izhajajo iz istega izvora: neskladja med sebstvom in družbenim svetom. Vsebujejo občutke popolne svobode, življenja v čistih možnostih, doseganja ali spreminjanja

česarkoli.

Postadolescenco označuje potreba po dinamiki, spremembah, gibanju, razvoju. Ostati na poti, spreminjati se pomeni mladim ohranjati občutek notranjega razvoja in rasti. Lahko gre za spreminjanje samopodobe, koncepta sebe, spreminjanje življenjskega stila, spreminjanje življenjskega okolja, spreminjanje družbenih razmerij. Zato so lahko postadolescenti navdušeni popotniki, privrženi člani različnih socialnih in revolucionarnih gibanj, navdušenci nad modnimi trendi in subkulturami. Druga stran te težnje mladih po spreminjanju se kaže v strahu in odporu pred statičnostjo. Tako lahko zastoj v samospreminjanju in spreminjanju okolja vodi celo do psiholoških problemov in stisk postadolescentov. Celo del samomorov in nevarnih psihoz med postadolescenti lahko razložimo s strahom pred zastojem v razvoju. Izhaja iz paradoksalnega sklepa, da je boljši konec ali utopitev v nirvani omam kot izguba gibanja. Tudi odnos do odraslosti je povezan z odporom do statičnosti. V primerjavi z mladostjo je odraslost tradicionalno razumljena kot obdobje počasnih sprememb. Mladi dojemajo odraslost kot statičnost, to pa nezavedno identificirajo s smrtjo in nebitjo. Tudi želja po nedoločenem podaljševanju mladosti pri nekaterih postadolescentih vsaj delno izhaja iz nezavedne predstave, da pomeni odraslost v nekem smislu prenehanje pravega življenja.

Postadolescenti se v svojih intenzivnih in raznolikih izkušnjah soočajo z učinki družbe in kulture na svojo samopodobo. Včasih te vplive in učinke tudi zavrnejo. To zavračanje pomeni, da poskušajo izstopiti iz predpisanih socialnih vlog, pa tudi iz kulture in zgodovinskega časa, v katerem živijo, da želijo skočiti iz svoje kože. Postadolescenca je obdobje, ko mladi samokritično opazujejo dosedANJI potek socializacije in kulturacije in ga skušajo preseči. Pri tem se opirajo na sredstva, ki jim jih nudi obstoječi kulturni in zgodovinski kontekst. To je paradoks, kajti mladi želijo zavreči dosedANJO zgodovino prav s sredstvi, ki jih ponuja njihov zgodovinski čas.

V podaljšani mladosti torej mladi spreminjajo identiteto in socialne vloge. Njihova identiteta in socialne vloge se razlikujejo od bolj labilne strukture identitete adolescentov in od bolj zavezujočih identitet odraslih. Postadolescenti se že čutijo bolj zavezani svojim iden-

titetam. Zaradi identitetnih sprememb ob prehodu v postadolescen-
co pride tudi do spremenjene skupinske pripadnosti in prehoda iz
enih subkultur in scen v druge. Spoznajo tudi, da so vse mladost-
niške identitete nujno prehodne in to spoznanje mlade prej frustrira
kot navdušuje. Že Keniston je med določeno manjšino radikalnih
postadolescentov opazil težnjo po ohranitvi postadolescentske iden-
tite in življenjskega stila čim dlje. Nemški raziskovalci so imeno-
vali težnjo mladih po ohranitvi specifično mladinskega življenjskega
sveta in vrednot *mladocentrizem*. Podobne težnje smo zaznali v ra-
ziskavi mladine v osemdesetih letih predvsem med študentsko mla-
dino tudi v Sloveniji (Ule, 1988). Tudi mnoge mladinske subkulture
združuje prav odločna kulturna distanca do obstoječega družbenega
reda, čeprav niso vedno politično aktivne ali odkrito v opoziciji do
družbe in vodilne kulture. Te teme, probleme in konflikte mladi
redko povsem zavestno doživljajo, običajno ostajajo v domeni neza-
vednega. Vsakega od teh problemov lahko doživljajo z različno in-
tenzivnostjo. Kar je za ene glavni problem ali konflikt, je lahko za
druge obrobni problem.

Najpomembnejše teme v postadolescenci so vezane na odnos med
posameznikom in družbo. Adolescent je šele začel s primerjavo med
seboj in družbenimi zahtevami in pričakovanji. Zunanjo družbo ado-
lescenti dojemajo pretežno kot razširjeno družino in se do nje vedejo
podobno kot do družine svojih staršev. V postadolescenci so mladi že
relativno emancipirani od družine, vzpostavijo pa se nove napetosti
med njimi in družbo. Konflikti z družino nastopajo samo takrat, ka-
dar se starši obnašajo kot reprezentanti družbe v njihovem zaseb-
nem svetu.

Postadolescent teži k sintezi med konceptom sebe in konceptom
družbe, torej med avtonomijo posameznika in priznanjem s strani
družbe. Keniston takšno sintezo imenuje »individuacija«. Individua-
cija pomeni sprejemanje družbe oz. integracijo v družbo in obenem
distanciranje od nje (Keniston, 1972), neposrečena individuacija pa
odtujitev posameznika od samega sebe ali od družbe. Odtujitev od
samega sebe pomeni afirmacijo družbe na račun lastne avtonomije
in individualnosti, prodajanje samega sebe družbi. Nasprotna skraj-
nost je afirmacija avtonomije na račun družbe. Obe vrsti odtujitve

sta pogosti v postadolescenci. Včasih trajata dolgo časa, povzročata pa zastoj v individualnem in socialnem razvoju.

V postadolescenci lahko govorimo o premiku od identičnosti k medsebojnosti. V adolescenci mladi še doživljajo svet drugih pretežno v terminih enakosti s seboj in razlik od samega sebe ter oblikovanja prijateljskih zvez (parnost). V postadolescenci pa dosežejo raven komplementarnosti v medsebojnih odnosih, priznavanja razlik med seboj in drugim. Vzporedno z razvojem medosebnih odnosov poteka spreminjanje odnosov do odraslih oz. starejših. Od *psihološkega vajeništva* mladih v adolescenci se v postadolescenci razvija odnos do starejših od kompleksnega mentorstva starejših do njihove sponsorske podpore in morebitnega partnerstva. *Sponzor* je oseba, ki podpira in potrjuje mlade v tistem, kar je v njih najboljše, ne da bi zato zahteval visoko ceno v obliki podrejanja, posnemanja, tekmovanja ali celo hvaležnosti. Starejše osebe postajajo vedno bolj prisotne in realne v zavesti mlajših. Starejši tudi bolj cenijo in priznavajo individualnost mlajših, ki so že presegli dvajseta leta.

Predvsem se spreminja odnos mladih do njihovih staršev. Adolescenca je še zaznamovana z nihanjem med identifikacijo s starši in nasprotovanjem staršem. Postadolescentje pa odkrijejo starše kot kompleksne osebe, ki so determinirane z njihovo družbeno in zgodovinsko situacijo in delno z njihovimi željami in obsesijami. Mladi se zavedo obsega družinskih tradicij, družinske usode, družinske kulture in družinske smeri razvoja. Postavi se jim vprašanje, ali naj nadaljujejo s to tradicijo, usodo, kulturo itd., ali naj ustvarijo svoj lasten način življenja, vsakdanjo kulturo, smer razvoja. Postadolescentje se učijo gledati sebe in starše kot večdimenzionalne osebe, jih razumeti in se čutijo manj odvisni od njih. Zato so sposobni preseči meje perspektiv, ki jim jih zarisujejo starši.

Tudi moralni in kognitivni razvoj posameznikov doživi v podaljšani mladosti svojski preobrat od bolj konvencionalnih k bolj osebnim in zato bolj načelnim oblikam razmišljanja in sklepanja. Keniston se nasloni na Kohlbergovo teorijo moralnega razvoja osebnosti in postadolescentom pripiše sposobnost za postkonvencionalno moralno presojo in usmeritev (Keniston, 1972). Ta morala temelji na osebno privzetih in ponotranjenih načelih, ki jih posameznik spreje-

ma z razmislekom, ne pa slepo ali zaradi socialnega konformizma. Pojmi dobrega in slabega so tedaj relativni in spremenljivi, so rezultat družbene pogodbe med posamezniki in skupnostjo.

Toda spreminjanje moralnih pravil, definicij dobrega in zlega je vendarle podvrženo določenim splošnim načelom, ki se jim postadolescentje čutijo zavezani. Takšna načela so npr. zlato pravilo: »Ne stori drugemu tega, kar ne bi želel, da se zgodi tebi samemu«, kategorični imperativ, načela pravičnosti, pomoč drugim, da se razvijajo. Študentje se bolj artikulirano in zavestno soočajo s konflikti ideologij, svetovnih nazorov, vrednotnih sistemov, filozofskih prepričanj, estetskih usmeritev in političnih stilov. Temu pravi Keniston »interkulturalna implozija« (Keniston, 1971). Kohlberg pa opozarja tudi na nevarnost zloma postkonvencionalne morale v cinizem, terorizem, fanatizem itd., če mladi ne najdejo oprijemljivega torišča za uresničevanje svojih moralnih načel. Tako se v postadolescenci pojavljata tako izjemni moralni razvoj kot tudi moralna regresija. To je zlasti nevarno tedaj, kadar se moralno visoko razvita zavest združi s pomanjkljivim razvojem drugih osebnostnih kvalitete, zlasti razvoja čustvovanja, vživljanja v druge, sočustvovanja z drugimi.

Keniston opozarja, da so navedene razvojne težnje v podaljšani mladosti pri isti osebi le redko sinhronizirane. Zato je lahko nekdo odrasel ali mlad v določenem vidiku razvoja in še adolescent ali celo otrok v drugem vidiku. Moderni psihosocialni razvoj poteka neravno, s prekinitvami in zastoji na nekaterih področjih ter pospeški na drugih obenem. Tudi raziskave mladih v Sloveniji potrjujejo te teze, vključno z desinhronizacijo razvoja in prehoda (Ule idr., 1996).

Postadolescenca seveda ne pomeni zaključka identitetnega razvoja. Mnenje, da onkraj mladosti obstajajo le statičnost, padec, izključenost in smrt, je tipično mladostniško mnenje. Mladost je uvod v spremembe, ki nastopijo pozneje v življenju posameznika. Takšne spremembe zahtevajo poklic, menjave zaposlitev, družinsko življenje, odnosi do naslednje generacije, npr. do svojih otrok. Tudi medosebna razmerja lahko sežejo dlje kot intersubjektivnost, npr. priznanje svobodne odvisnosti od drugih v zakonu in v delu ali odnos do ljudi, ki so odvisni od nas (odnos staršev do otrok). V tem smislu je postadolescenca prehodno življenjsko obdobje, kot so prehodna vsa

druga življenjska obdobja. Težnja k nedefiniranemu podaljševanju postadolescence je zato lahko izraz regresije, ne le kritika obstoječe podobe odraslosti.

Postadolescenca tudi ni vedno privlačna za mlade, posebej če dominantna mladinska kultura in prevladujoči *duh dobe* poudarja ne-refleksiven, zgolj porabniški odnos do družbe, zabavo in sprostitev. Postadolescentni identitetni status terja napor mišljenja, kritično distanco in iskanje alternativ, ki niso ravno zabavne. Že Keniston zavrne izenačevanje podaljšane mladosti s posebnimi mladostniškimi vedenjskimi oblikami, npr. modnimi stili, glasbenimi stili, mladinsko retoriko in simbolizmom. Opozori na to, da je fascinacija z mladostjo postala sestavina nove tržne ponudbe, in da to nima nič opraviti s postadolescentskim identitetnim statusom. To je prej znak *postadolescentske psevdomladosti*.

Negotovost ali identitetna zmeda v mladosti

Duh časa se je v devetdesetih letih spremenil. Zahteva spremembe identitetnega kategorialnega aparata, vendar ne na področju uspelih identitet, temveč na področju neuspelih identitet. Procesi individualizacije in spremenjeni družbenoekonomski odnosi (npr. nezaposlenost mladih) mlade ljudi silijo v tak razvoj identitete, ki bi ga po prejšnjih merilih lahko označili kot neuspešno identiteto. Gre za povratek negotovosti v življenjski potek, za reakcijo na ambivalentne procese individualizacije, ki se kažejo kot povečanje in negotovost izbir obenem. Iz desetletij razvoja uspešnih moratorijskih, avtonomnih in razvitih identitetnih statusov nenadoma prihajajo v ospredje privzete identitete, ki ne poznajo soočenja s socialnimi ponudbami identitet, temveč jih le nereflektirano privzemajo eno za drugo in predvsem nejasni, *difuzni identitetni status*.

Marcia ugotavlja, da se je v njegovih raziskavah od leta 1984 do leta 1994 delež mladih v statusu identitetne difuzije podvojil, povečal se je od približno 20% na 40% (Marcia, 1994). Ta podatek so potrdile tudi druge raziskave. To pomeni, da vse več mladih ne gradi svoje identitete na stabilnih, zavezujočih odnosih, ki bi podpirali

izdelano, pozitivno identiteto. Na osnovi empiričnih sprememb, ki jih je ugotovil, je Marcia v razlago statusa identitetne difuzije vpe-ljal še dodatno razlikovanje, in sicer je razlikoval kulturno adaptiv-no difuzijo od treh drugih oblik identitetne difuzije: motene, brez-skrbne in razvojne difuzije.

Kulturno-adaptivna difuzija ustreza takšnim razmeram, kjer prevladujejo nezavezanost in indiferentnost. V tem primeru je za po-sameznika razumno, da se na nič ne veže, da sicer izkoristi možno-sti, ki se mu ponujajo, vendar ne izgubi izpred oči drugih izbir. Ta oblika nejasne identitete se je že pokazala za nov trend v razvoju mladostniške identitete in je odgovor na negotove in hitro spremi-njajoče se družbene razmere.

Motena (disturbed) identiteta še najbolj ustreza Eriksonovemu pojmu difuzije identitete. Pomeni nazadovanje ali zastoj v razvoju osebnosti, sovpada pa s socialno izolacijo, neuspehi v vsakdanjem življenju in pobegi v fantazije ter sanjarjenji o lastni veličini kot obrambi pred polomi v realnem življenju.

Brezskrbna identitetna difuzija predstavlja videz dobre socialne integracije in visoke socialne kompetence. Mladi s to obliko identite-te imajo veliko stikov, a brez globljih čustvenih vezi in časovne po-vezave. Ta tip identitete dobro ustreza znanemu hedonističnemu tipu mladih.

Razvojna difuzija identitete pa je predvsem prehodni pojav na poti k predelani identiteti, vendar se razlikuje od moratorijske identitete v tem, da je ne spremljajo kriza, poskusi in medsebojna soočenja po-sameznikov, temveč prej nejasnost, neodločenost in nepovezanost.

Marcia (1994) ugotavlja, da je pacientom z borderline motnjami in adolescentom z difuzno identiteto skupno to, da nimajo konsistentne identitete. Vendar se razlikujejo v tem, da imajo osebe z identitetno difuzijo vsaj strukturno podlago za izoblikovanje identitete oz. občutek zanesljivega sebstva, borderline pacienti pa nimajo te nujne podlage za razvoj identitete in izkazujejo fragmentirano sebstvo, kar kaže na bolj primarni in težji manko, kot je identitetna difuzija. S temi dodatki je hotel Marcia sicer odvzeti nekaj normativne vsebine pojmu identitetne difuzije. Vendar je bil rezultat ta, da ga je celo še okrepil, ker je potegnil trše meje med identitetno difuzijo in pato-

loškimi oblikami osebnostnih struktur. Marciov pojem identitetne difuzije kljub tem slabostim gradi most z razpravo o družbenem individualiziranju, kot jo je odprlo sociološko raziskovanje mladine. Tudi v teh raziskavah govorijo o decentriranju in odprtosti osebnih projektov, igri izbor in rahljanju socialnih vezi. To predstavlja podlago za prilagajanje na močno negotove in nenapovedljive poti družbenega razvoja. Podatke Marcie in drugih o novejših identitetnih oblikah imamo lahko za potrditev procesa individualizacije. Kaže, da razvoj identitete ne teče več po vnaprejšnjih vzorcih in bo vedno manj tekel tako.

Na usodne posledice individualizacije mladosti so opozarjali nekateri avtorji že v osemdesetih letih, npr. Martin Baethge. Po njegovem gre v sodobni mladosti za težnjo k *dvojni individualizaciji*. Prvo predstavlja proces razlikovanja življenjskih položajev in pluralizacije življenjskih stilov, drugo pa sprememba procesov oblikovanja identitete posameznika, ki proizvaja vedno bolj individualistične oblike identitete nasproti kolektivnim oblikam identitete (Baethge, 1989). To po njegovem ne vodi k svobodnemu, samozavestnemu in izobraženem individuumu, temveč k uničenju individualnosti. Odgovornost za tak negativen rezultat individualizacije je videl v pospešenem izgubljanju stika mladih s svetom produktivnega dela. Omejitev na izobraževalne in prostočasne dejavnosti vodi mlade v receptiven odnos do življenja, ki temelji na rokovanju s simboli in njihovimi konteksti, ne pa na ukvarjanju s predmetno stvarnostjo. Individualizacija je tako po Baethgeju radikalizacija *potrošniške socializacije* in popoln obrat od dotedanje *delovne socializacije*.

Baethge sicer priznava različne odtujitve v delovni socializaciji mladih, a meni, da so napake in slabosti potrošniške socializacije veliko bolj negativne za mladino in za razvoj identitetnih struktur. Individualizacija mladosti se izteka v čedalje večjo osamljenost in izolacijo mladih, ki jo množična mladinska potrošnja in mladinska kultura le prekriva, ne pa ukinja. Mladi sicer postajajo bolj prilagojeni na nove družbene razmere, razvijajo bolj prefinjene oblike identitete, vendar so se vedno manj sposobni upreti tem razmeram in se soočiti z njimi, preprosto jim manjka subjektivnih moči za odpor in dejavno kritiko. Baethge že v osemdesetih letih napoveduje pove-

čanje socialne anomalije in apatije mladih v prihodnosti in dovzetnost za regresivne oblike socialnih združevanj in dejavnosti.

Ni dvoma, da je Baethge pravilno opozoril na skrite pasti v individualizaciji mladosti in življenjskem poteku nasploh. Podaljšano izobraževanje in mladostniško iskanje sebe izključno v sferi izobraževanja, zasebne potrošnje in prostočasnih dejavnosti res lahko povzročijo tudi večjo infantilizacijo mladine. Vendar ti negativni učinki niso avtomatski rezultat odrezanosti študirajoče mladine od sveta dela, temveč predvsem drugih dejavnikov. Eden od njih je regresija aktualne mladinske kulture in scen iz agensov mladinske solidarnosti, gojenja kolektivne kritične refleksije in socialnih inovacij v medije zabave, sprostitev in produkcije mladinskih artefaktov in modnih stilov. V tem primeru mladi v njih ne najdejo podpore za produktivno predelavo postadolescentske identitetne krize, temveč podporo nereflektiranemu zapiranju v svet zasebnosti, individualne potrošnje in skrbi za osebno kariero.

Res pa je tudi, da izobraževalni proces danes ni več le priprava za vstop v delovni proces, temveč je tudi sam postal svojsko (sicer neplačano ali malo plačano) delo, je akumulacija kulturnega kapitala, ki je sam po sebi proizvodni dejavnik. Zaradi hitro spreminjajočih se delovnih razmer in postopkov mora izobraževalni proces temu slediti z veliko fleksibilnostjo. Posameznika ne uči toliko delovnih navad in postopkov, ampak ga uči organizirati svoje intelektualne in fizične sposobnosti. Tudi integracija posameznika v družbo ob pomoči slojnih in razrednih skupinskih identitet ni več potrebna, ker to funkcijo bolj uspešno prevzemajo moderni komunikacijski mediji, različni življenjski stili, ki kombinirajo individualne in skupinske poteze ter nove delitve družbe na uspešne in neuspešne skupine, ki prečkajo oz. prečijo tradicionalne socialne delitve in pripadnosti.

Kultura narcisizma

Pomembno teoretsko refleksijo sprememb v subjektivnih strukturah posameznikov v sodobnih modernizacijskih procesih je predstavil Thomas Ziehe s teorijo o novem narcisističnem značajskem tipu ljudi v sodobnih razvitih družbah. Ziehe meni, da ni mogoč noben obrat od temeljnih sociokulturnih rezultatov in procesov sodobne (poindustrijske) moderne. Tu je še bolj odločen kot Beck. Ziehe (1991) opozarja zlasti na naslednje subjektivne procese modernizacije: povečane horizonte možnosti, večjo refleksivnost, intenziviranje izkušenj, občutek, da lahko naredimo karkoli. V teh procesih gre torej za vedno večjo možnost izbire različnih življenjskih konceptov. Gre za različne možnosti samonanašanja posameznikov, za težnje k potenciranju (intenziviranju) doživljanja, za občutek, da lahko upravljamo in s svojo voljo preurejamo celo vrsto življenjskih področij, od lastnega telesa, lastnih komunikacijskih zmožnosti, habitusa, odnosov z drugimi itd. Pri tem Ziehe poudarja, da je to refleksivno znanje medijsko posredovano in pakirano tako, da gre le redko za dejansko miselno refleksijo.

Tako kot Beck tudi Ziehe poudarja, da nova modernizacija mladim ljudem odpira večje možnosti subjektiviranja, je pa tudi prisila k subjektiviranju. Iz te dvojnosti izhajajo tudi glavne protimodernizacijske identitetne strategije mladosti: konvencionalizem, kulturalna iskanja, neokonservativizem. Konvencionalizem je zapiranje oči pred spremembami in trmasto vztrajanje pri nekdanjih veljavnih življenjskih in vrednotnih vzorcih in usmeritvah. Kulturalna (samo)-iskanja skušajo posamezniku pomagati z različnimi oblikami najdenja sebe, npr. težnja k medosebni bližini kot nadomestek za širjenje hladnih, instrumentalnih odnosov med ljudmi, iskanje različnih gotovosti in jasnega smisla življenja nasproti spremenljivim in kontingentnim življenjskim razmeram, gibanja nove duhovnosti, razne vrste fundamentalizmov in ekskluzivizmov, potenciranje intenzivnosti vseh vrst doživljanja, esteticizem, zatekanje v kraljestvo novih tehnologij in medijev. Neokonservativizem pa poskuša nasproti subjektiviranju in individualizaciji postaviti tradicionalne družin-

ske vrednote, religijo, red in delavnost, optimizem.

Ziehe opozarja na spremenjene oblike vsakdanjega znanja in socialne konstrukcije stvarnosti mladih: velika tematiziranost, parcializacija in univerzalizem vsakdanjih svetov, vse zgodnejše socio-kulturno odraščanje mladih in vse manjša stopnja strukturiranosti vsakdanjega življenja mladih. Dogajata se zgodnje odraščanje in podaljšan socialni infantilizem mladih hkrati. Slednji je po njegovem mnenju posledica podaljšane ekonomske odvisnosti mladih, zlasti povečanega strahu pred dolgotrajno nezaposlenostjo, neučinkovitostjo šolanja in študija. Temu pravi Ziehe nestrukturirana zgodnja odraslost (Ziehe, 1991).

Druga negativna posledica subjektiviranja in individualizacije mladosti je vse večja težavnost vzpostavljanja konsistentnih in poglobljenih identitetnih povezav za mlade ter nizka motiviranost za napor, da takšne povezave dosežejo. Ziehe iz teh značilnosti razvije teorijo o novem narcisističnem socializacijskem tipu, ki je posledica socialnih in družbenih sprememb odraščanja. Novi narcisizem označuje kompleks vedno večje narcisistične ranljivosti mladih, ki se kaže v simptomih slabitve moči jaza, omnipotentnih fantazijah, umikanju pred bolj zahtevnimi medosebnimi odnosi itd. Ziehe trdi, da pri novem narcisizmu mladih ne gre za to, da bi bili preveč narcisistični, npr. preveč zaverovani vase, egoistični itd., temveč nasprotno, da so premalo narcisistični.

Novi narcisistični značajski tipi ne zmorejo avtonomne regulacije občutka lastne vrednosti. Sami sebe lahko sprejemajo le tako, da se naslanjajo na druge. So močno ranljive osebe, njihova čustva so ekstremno odvisna od okolja. Brez ljudi, ki jim dajejo čustveno podporo in oporo, so brez moči. Tedaj za svojo nesrečo krivijo vse okrog sebe. Da bi se osebe z narcisistično identitetno strukturo izognile grožnji izgube samospoštovanja in samopodobe, razvijajo obsežne obrambne mehanizme, kot so npr. zadržanost pred medosebno bližino, odpoved odpiranju pred drugimi, ofenzivnost in tvegane oblike samovrednotenja. To lahko vodi v stanje trajne previdnosti brez veselja.

Ziehe poudarja, da je zdravilo proti tovrstnemu narcisizmu produktivni narcisizem, kar med drugim pomeni sposobnost, da prerastemo otroške sanje po popolni zadovoljitvi in sreči, ne da bi jih poza-

bili ali potlačili. Zato ima Ziehe tudi novi narcisizem za nekaj pozitivnega, namreč kot potencial za produktivni narcisizem. Pozitivno na njem je tudi to, da ni obremenjen z ojdipskimi prisilnimi strukturami, ki so bile značilne npr. za avtoritarno osebnost. Narcisistična hrepenenja po sreči, zavarovanosti itd. se lahko produktivno predelajo v *kulturnih conah sublimacije*. To so ponudbe oblik vsakdanjega življenja, samopredstavljanja posameznikov in identifikacijskih vzorcev, ki niti ne potlačijo niti ne potencirajo narcisističnega veselja posameznika nad samim seboj.

Novi narcisizem zaživi predvsem v *novih kulturnih oblikah samoiskanja*. Tu najde celo paleto identitetnih ponudb mladim ljudem, ki podpirajo novi narcisizem. Ta se tako kaže kot ena od možnih obrambnih reakcij na izzive nove modernizacije in individualizacije. Vendar ni niti nujen niti splošen rezultat teh procesov in tudi ni nedvoumno negativen ali pozitiven. Lahko celo rečemo, da je novi narcisizem reflektirana oblika odzivanja na individualizacijo, saj predpostavlja visoko izdelan samoodnos posameznika in določeno spretnost in kulturo v pridobivanju *narcisistične podpore* od drugih ljudi in v dajanju takšne podpore drugim ljudem. Novi narcisizem zato ni le psihološki, ampak je tudi kulturni rezultat in, kot pravi Ziehe, *novi socializacijski tip*. Ni torej toliko bolezen, kot je značilnost določenega *psihorazreda* mladih, ki so dovolj senzibilni, izobraženi in obenem ranljivi, da sploh razvijejo stalno težnjo k samoiskanju/samonajdenju. Zato oblike novega narcisizma srečamo predvsem pri bolj izobraženi, študentski, postadolescentski populaciji mladih in redkeje pri mlajši adolescentski mladini.

Raziskave identitetnih statusov v mladosti nas vodijo k ugotovitvi, da mladost razpada na različne segmente z različnimi življenjskimi nalogami. Medtem ko sta na področju izobraževanja nujna storilnost in samonadzor, pa *mladinska kultura* zahteva hedonizem in *emocije*. Mladi morajo torej razvijati različne vzporedne biografije, ki so lahko medsebojno tudi v nasprotju, čeprav se obenem tudi prekrivajo. Tako nastaja notranja protislovnost teh življenjskih območij. Različnim življenjskim območjem pripadajo različne identitetne strategije, ki jih mora posameznik medsebojno posredovati, kar še dodatno oteži identitetno delo v mladosti.

IDENTITETNI DISKURZI II

KONSTRUKCIJA IDENTITETE V INTERAKCIONISTIČNIH TEORIJAH

Šola simbolnega interakcionizma zastopa teorijo o procesu notranjega umeščanja posameznika v družbeni svet in razsrediščenja posameznika v odnosu do drugih ljudi in družbenih institucij. Proces, v katerem se to dogaja, je simbolna interakcija, to je proces verbalnih, a tudi neverbalnih, simbolno posredovanih dejanj.

Osrednja teza simbolnega interakcionizma je, da se človekova zavest, sebstvo in identiteta pojavijo šele v določeni fazi socializacije, in sicer takrat, ko lahko posameznik sprva zgolj medosebno socialno interakcijo in komunikacijo zaobrne k samemu sebi, ko postane sposoben za notranji pogovor s samim seboj. To pa je tedaj, ko v sebi igra vlogo drugega. Za simbolne interakcioniste izhodišče družbenega formiranja posameznika ni on sam, temveč interakcija, družbeni odnos, v katerem nastopajo posameznik in zanj relevantni drugi ljudje ali, kot jim pravijo simbolni interakcionisti, *pomenljivi (signifikantni) drugi*. Kozmos skupnih pomenov družbenih dejanj se razpre pravzaprav šele z govorom, z uporabo jezika. Takrat se po interakcionistični teoriji pokaže možnost, da posameznik stopi v isti ali soroden odnos do samega sebe in do drugih ljudi.

Nastanek tega družbeno posredovanega odnosa do samega sebe je za interakcioniste temeljni pogoj za nastanek identitete. S tem hočejo reči, da človekovo doživljanje sebe in svojega delovanja ni le stvar jaza, temveč veliko globlji odnos, ki vključuje tudi percepcijo (in kognicijo) drugih ljudi in percepcijo odnosov med posameznikom in družbeno realnostjo. Drugi ljudje so za posameznika nekakšno

zrcalo, v katerem šele opazi samega sebe. Potemtakem ni noben posameznik sam sebi to zrcalo, zato je tudi identiteta odnosna struktura, je odnos do samega sebe kot potencialno drugega človeka.

S tako temeljno teoretično pozicijo so simbolni interakcionisti presegli psihološki subjektivizem in individualizem ter sociološki objektivizem in se postavili na načelno drugačno teoretsko pozicijo kakor večinski tok psihologije in sociologije. Wilson je imenoval paradigmo simbolnega interakcionizma *interpretativna* in jo postavil nasproti prevladujoči funkcionalistični in behavioristični paradigmi v sociologiji in psihologiji (Wilson, 1973).

Interpretativna paradigma obravnava družbene procese kot nehno individualno in kolektivno interpretiranje in reinterpreterjanje situacij in dejanj. Zato delovanje ljudi ni opisano kot izvajanje predpisanih vlog, kot vedenje v skladu z normami ipd., temveč kot aktivnost izvajanja, a tudi spreminjanja vlog, s tem da jih reinterpreteriramo. Posameznik sicer izhaja iz nekega družbenega položaja in družbene vloge, a ju ne pusti nedotaknjena. Sleherno razumevanje vloge pomeni že tudi vnašanje novih pomenov vanjo, ki spreminjajo lastna in tuja pričakovanja glede tega, kako bo posameznik deloval v dani situaciji. Po tej paradigmi je delovanje ljudi praviloma inovativno in kreativno celo takrat, ko se zdi, da ga povsem regulirajo družbene norme in zakoni. Prav tako tudi socializacija posameznika ni le enkratno ponotranjanje družbenih in kulturnih norm v posameznikovi subjektivni strukturi, temveč je *interpretativno delovanje*, ki zajema vso življenjsko zgodovino posameznika.

»Človek je v svojem okolju dejaven, pa tudi reagira nanj. To omogoča simbolna posredovanost človekovega okolja. Njegovo okolje ne obsega zgolj fizikalnih danosti, temveč tudi simbole, ki jih sam ustvarja. Ker ljudje reagirajo na simbolno okolje in sami producirajo simbole, se lahko s pomočjo simbolov tudi sami stimulirajo« (Strycker, 1976: 261).

Ta misel izraža glavno tezo simbolnega interakcionizma glede formiranja človekove zavesti in identitete, in sicer, da smo ljudje sposobni za samostimulacijo in s tem za zavesten odnos do sebe, ker sami proizvajamo simbole in reagiramo nanje, ker smo sposobni za simbolno posredovano interakcijo.

»Teorija simbolnega interakcionizma se upira tako kulturnemu determinizmu kakor tudi individualizmu v socialni psihologiji. Priznava sicer, da se mora vsak človek 'vroditi' v obstoječo družbo in kulturo, toda ti dve nista metafizična pogoja za obstoj človeka, nastajata v družbenem delovanju. Zato začena interakcionizem svojo razlago pri družbenem delovanju človeka. Od tod izvaja tako razvoj družbe kot tudi posameznika« (Strycker, 1976: 260).

Tako teoretsko izhodišče pa nalaga interakcionizmu tudi pomembne metodološke naloge. Izhodišče za preučevanja ljudi so njihove konkretne vsakdanje družbene interakcije in situacije, njihovo vsakdanje razumevanje pomenov delovanj in vseh elementov situacije ter procesi prestrukturiranja, redefiniranja družbenih vlog in odnosov v konkretnih skupinah in institucijah.

V vsakdanjem svetu smo v skupnem svetu soljudi in ta svet s svojimi dejanji in interpretacijami tako rekoč dan za dnem gradimo in reproduciramo. Interakcionisti ga imenujejo tudi intersubjektivni svet, to je svet, v katerem se ljudje s svojim doživljanjem kot subjekti soočamo z drugimi subjekti. Seveda to ni trden in nespremenljiv svet. Je zgodovinsko in kulturno relativen, vendar ni zato nič manj praktično življenjsko izhodišče, iz katerega zmeraj znova prehajamo v druge svetove, npr. v svet religije, svet politike, svet dela, svet znanosti, svet višje kulture, in se spet vračamo vanj. Glavni posrednik med temi svetovi je jezik oziroma simbolno posredovana interakcija med ljudmi. Zato imajo interakcionisti prav jezik za izjemno pomemben dejavnik človekovega ontogenetskega in filogenetskega razvoja.

Proces formiranja in strukturiranja subjekta in identitete poteka prav s procesi vsakdanjega prisvajanja sveta. Ne glede na to, kje posameznik deluje, kaj počne, kateri dogodki vplivajo nanj, se sleherni vpliv prevaja vanj šele s konkretnimi interakcijami in osmišljevanji, ki jih vnaša v svoja in tuja dejanja in v govor ali jih v njih prepozna. Ta proces se začne najprej s sprejemanjem neposrednega vsakdanjega sveta, nadaljuje pa se z vstopanjem v čedalje širše vidike vsakdanjega sveta. V tem procesu se otrokove interakcije postopoma obračajo k njemu samemu. Ta proces se nadaljuje še pozneje, saj mora posameznik v sleherni novi situaciji ali okolju tudi sam v sebi

sprejeti lastno mesto v tej situaciji. To pomeni, da se vidi z očmi drugih ali, kot pravijo interakcionisti, da sprejme vloge drugih. V tem procesu se na eni strani oblikuje razumevanje socialne realnosti, na drugi strani pa začne posameznik razumeti sebe in svoje mesto v družbeni realnosti. Tudi odrasel človek mora zmeraj znova tako potrjevati svoj vsakdanji svet in si ga prisvajati. To je sestavni del ohranjanja posameznikove identitete nasproti drugim ljudem.

Tako interakcionisti in drugi teoretiki interpretativne paradigme razumejo proces formiranja družbene realnosti in formiranja posameznikove identitete kot dvojen in sočasen proces: na eni strani kot razvoj družbenih vlog, organiziranje teh vlog v institucije, legitimiranje institucij po najširših družbenih, denimo, ideoloških vzorcih, na drugi pa kot prisvajanje in ponotranjanje tega procesa v posamezniku, s čimer nastajata njegova subjektivna struktura in identiteta. Peter Berger in Thomas Luckmann sta ta proces imenovala »družbena konstrukcija realnosti« (Berger, Luckmann, 1980). Očitno je, da je temeljna sestavina tega procesa tudi proces družbene konstrukcije subjekta.

Družbena konstrukcija realnosti in konstrukcija subjekta sta v bistvu protislovna procesa. Prav protislovja so njuno gonilo. To pomeni, da *ogledovanje sebe v drugem* ni nikakršno zrenje sebe v mirnem in čistem zrcalu, temveč prej ogledovanje v razbitinah in v spačenih podobah, to se pravi, da terja mučen spopad s temi podobami, nikoli končano prizadevanje za pridobitev pravega sebe.

Družbena samoumestitev subjekta se v interakcionizmu izteče v teorije identitete. Identiteta ni dana, temveč se konstituira v procesu interakcij. V sebi namreč združuje biografsko kontinuiteto, intrapersonalno skladnost in relativno stabilen način posameznikovega delovanja v odnosih (Haubl idr., 1986: 209). To pa so naloge, ki jim posameznik ni vedno kos. Če se zastavlja vprašanje možnosti zavestne sinteze identitete, potem se s tem zastavlja tudi vprašanje: ali subjekt lahko prenese in dojame lastno družbeno posredovanost in predvsem nedovršenost? Ali ne ostaja zaradi nerazrešenih protislovij v družbi in v sebi na ravni neosveščenega, na videz spontanega menjavanja infantilnih identitetnih perspektiv in aktualnih, družbeno predpisanih parcialnih identitetnih perspektiv, ki izhajajo

iz različnih socialnih vlog posameznika?

Nemara je v teh problemih odgovor na vprašanje, zakaj sodobni psihologi in sociologi tako pogosto operirajo s pojmom identitete. Sigfried Reck v analizi pojma identiteta ugotavlja, da je vzrok za to dejstvo, da je identiteta »krizni pojem«, to se pravi, da izraža občutek krize in ogroženosti posameznika na različnih področjih življenja. Odvisnost od mamil, samomori, kriminal naj bi bili denimo zname-nje šibkosti identitete. Menjavanje poklicev naj bi vodilo v krizo identitete in tudi pri problematiki manjšin naj bi šlo za problem identitete. Bolj redko se govori o pozitivni vlogi identitete, denimo o samopotrditvi identitete. Reck pravi: »Tako je razumljivo, da imamo 'identiteto' za krizni pojem, ki označuje nekaj, kar je danes na različne načine ogroženo« (Reck, 1981: 134).

To pomeni, da ima pojem identitete poleg temeljne vloge, da predstavlja stičišče in križanje psihološke in sociološke problematike subjekta, še vlogo kriznega pojma, s tem pa se seveda nevarno izpostavlja ideologizaciji. Obenem pa je ravno v tem implicitna plodnost identitetne problematike oziroma opredeljevanja človekovih kriz in protislovij, namreč s pomočjo kriz identitete.

Reck v svoji analizi nadaljuje z mislijo, da koncept identitete vsebuje potrebo po racionalni samoodgovornosti ljudi v sodobnih družbah. Vendar moč in obseg sredstev za družbeno in osebno manipulacijo pričata o tem, da je tudi odpor močnejši, kot se zdi. Prav neskončno zapeljiva *ponudba omame* priča o tem, da se ljudje zavedajo potrebe po ohranitvi osveščene identitete, vendar se hkrati ne morejo upreti razdiralnim vplivom družbe in zato bežijo v omamo (Reck, 1981: 164). Težavnejši problem je kritičnost pojma identitete oziroma identitetnih teorij. Identiteta je namreč lahko dejanski krizni pojem le, če omogoča tudi kritičen in neiluzoren vpogled v razmerja med posameznikom in družbo.

Prav iz tega izhodišča izvirajo številne ostre kritike na račun inflatorne uporabe pojma identitete. Kritiki opozarjajo na neupravičeno zožitev koncepta identitete zgolj na območje interakcij in komunikacij med ljudmi. Russel Jacoby denimo ima pojem identitete za tipičen pojem »pozitivne psihologije«, se pravi psihologije, »ki predpostavlja tisto, kar je treba šele ustvariti, namreč individuma«

(Jacoby, 1982: 154). Adorno je prav tako s pozicij kritične teorije družbe zavračal pojem identitete, ker je zanj identiteta le oblika prisilne povezanosti posameznika s samim seboj, ki izvira iz blagovne ekonomije meščanske družbe in predpostavlja harmonizirajoč koncept prilagajanja in navidezne integracije realne raztrganosti (Adorno, 1970: 79).

Na drugi strani pa so se zlasti v šestdesetih in sedemdesetih letih razvili novi družbenokritični koncepti identitete, ki skušajo uporabiti ta koncept kot kritično orodje v analizi protislovne družbenopsihološke problematike. V temelju gradijo na zmeraj labilnem in potencialno ali dejansko protislovnem razmerju med osebno in socialno identiteto ter skušajo najti možnosti za zavestno sintezo obeh, ki bi lahko bila neiluzoren izvir avtonomnosti. Zdi se, da sta se teorija in koncept identitete po preselitvi na evropska tla osvobodila tudi pritiska konceptov skladnosti in konformnega ujemanja s seboj in z družbo, kar je obremenjevalo ameriške koncepte od Eriksona dalje.

Identiteta kot realizacija družbenega delovanja posameznika

Osrednji pojem Meadove teorije identitete je pojem družbenega delovanja, to pa je specifično vedenje nekega socialnega subjekta, ki zahteva določeno prilagajanje drugemu socialnemu subjektu. Pogoji za družbeno delovanje sta vsaj dva posameznika, pri čemer sleherni izmed njiju upošteva drugega. Posamezno dejanje je za Meada organski del sestavljene celote širšega procesa skupnostnega družbenega delovanja ljudi in ga ne moremo razumeti ločeno od drugih predhodnih posameznikovih dejanj in od dejanj drugih ljudi, na katera reagira ali jih spodbudi. Ker so dejanja posameznikov tako organsko prepletena z individualnim in družbenim ozadjem dejanj, je mogoče pri delovanju ločiti zunanjo (objektivno) in notranjo (subjektivno) plat, saj implicitna celota dejanj ne obsega zgolj njihove fizične navzočnosti v kontinuiteti individualnih dejanj in v družbenih povezavah ljudi, temveč tudi njihovo subjektivno, intencionalno realnost v slehernem posamezniku.

Podlaga za notranje in zunanje povezave delovanj in njihove intencionalnosti je človekova sposobnost, da ne zaznava le aktualnega delovanja in namenov tega delovanja, ampak to delovanje organizira glede na lastna pretekla in morebitna prihodnja delovanja kot tudi glede na pretekla in prihodnja delovanja drugih ljudi, ki so bila ali bodo odgovor na njegova delovanja. Ta sposobnost se je po Meadovem mnenju pri človeku razvila že v biološki evoluciji z razvojem možganov, z razvojem družbe pa se je še povečala. Človekovo delovanje ima tako časovni kakor prostorski družbeni kontekst. Razumljivo je šele iz konteksta s prejšnjimi in anticipiranimi prihodnjimi dejanji in iz konteksta z aktualnim smislom določenega delovanja za vse ljudi določene skupine, s katerimi je posameznik v določenem času v interakciji.

Če ne bi bilo posebnega sistema govora, ljudje ne bi mogli razviti zavesti oziroma bi ta ostala le rudimentarna. Šele jezikovni sistemi simbolov omogočajo sistematično vživljanje v druge ljudi ter trajnost in kontinuiranost zavestne anticipacije reakcij drugih ljudi. To omogoča kontinuirano komunikacijo med ljudmi, trajne družbene odnose, družbene institucije, procese socializacije ter prenašanja tradicij in znanja na nove generacije ter skupno delo ljudi. Meadova teza je, da jezikovna interakcija proizvaja in ohranja človeško zavest in da se s prenašanjem jezikovne komunikacije med ljudmi na komunikacijo človeka s samim seboj ustvarja refleksivna zavest oziroma mišljenje.

Preplet medsebojnih vživljanj omogoča ljudem, da zaznavajo sebe in druge v relativno enotnih družbenih situacijah. *Družbena situacija* pomeni simbolno posredovan objektivni socialni kontekst za delovanje posameznika in skupin ljudi. Posameznik, ki se zaveda določene družbene situacije, organizira in vodi svoja delovanja tako, da streže lastnim pričakovanjem in hotenjem in hkrati pričakovanjem drugih ljudi. Ker lahko ta pričakovanja zazna in razume le z izmenjavo pomenljivih jezikovnih gest, ki imajo za vse udeležence situacije enak pomen, je družbena situacija polna pomenov. Ne živimo neposredno v svetu stvari, dogodkov in dejanj, temveč v svetu pomenov, ki jih imajo te realnosti za nas. Šele s zaznavanjem teh pomenov dobimo interpretacijo lastnih in tujih dejanj in glede na to inter-

pretacijo oziroma definicijo tudi delujemo. Glavni posrednik in medij zaznavanja pomenov je simbolna oz. jezikovna interakcija.

Mead je s teorijo družbenega delovanja postavil pomembno izhodišče ne le za svojo teoretično pozicijo, temveč za vse teorije, ki razumejo človeka kot primarno družbeno dejavno bitje in od tod izpeljujejo družbeno konstrukcijo sebstva in identitete. Struktura in sestavine sebstva niso naravni deli duševne strukture posameznika, temveč so rezultat notranjega prisvajanja in razgrajevanja socialnega delovanja posameznika, ki postaja toliko bolj kompleksno in stabilno, kolikor bolj napreduje proces socialnega formiranja posameznika.

Meadovo pojmovanje identitete izhaja iz opazovanja socialnega delovanja človeka. Bistvo identitete po Meadu je, da je posameznik sposoben v socialni interakciji tudi do samega sebe zavzeti enake ali podobne socialne odnose kot do drugih ljudi. Posameznik je identiteta (ali ima identiteto), kadar je lahko sam sebi objekt oziroma kadar je sposoben sebe postaviti v položaj drugega, voditi notranji dialog s samim seboj, podobno kot vodi dialog z drugimi ljudmi. Posameznik si že od rojstva dalje vedno bolj zavestno in aktivno prisvaja različne oblike in načine interakcije s soljudmi in z okoljem. Ob tem se diferencira od drugih ljudi in okolja, hkrati pa se integrira v posebno psihofizično enoto – identiteto. V tem procesu se hkrati pojavita in razvijeta osebni jaz ali »I« (včasih ga Mead poimenuje tudi osebna identiteta) in socialni jaz ali »Me« (ali tudi socialna identiteta) ter reflektivni odnos med obema oz. identiteta (ali tudi sebstvo/self).^{*} Identiteta nastane torej skozi ponotranjanje simbolne interakcije v posamezniku, odtod naziv *simbolni interakcionizem* za njegovo teorijo.

Če naj posameznik identiteto razvije v polnem pomenu besede, zanj ni dovolj, da prevzame le stališča drugih posameznikov do sebe in med seboj v človeškem socialnem procesu in da ta proces kot celoto vnese v svoje individualno doživljanje. Na isti način, kot prevze-

^{*} Mead ne razlikuje med pojmom sebstvo (self) in identiteta. To sta zanj sinonimna izraza in uporablja izmenjaje enega ali drugega, večkrat sebstvo kot identiteto. Jaz (I) in mene (Me) sta za Meada delni identiteti. Zanju uporablja tudi pojme osebni jaz in socialni jaz, včasih tudi osebna identiteta in socialna identiteta.

ma naravnosti drugih posameznikov do sebe in med seboj, mora prevzeti tudi njihova stališča do različnih področij in vidikov skupne socialne dejavnosti ali sklopa socialnih prizadevanj, v katerih vsi kot člani organizirane skupnosti ali socialne skupine sodelujejo. To vnašanje širših socialnih dejavnosti katere koli socialne celote ali organizirane družbe kot take v izkustveno polje vsakega posameznika, ki je v to celoto vpleten oz. vključen, je za Meada bistveni temelj in pogoj polnega razvoja identitete.

Otrok si prisvaja svet odraslih, ko se identificira z njimi. Za Meada ni najbolj pomembna funkcija odraslih avtoritetna funkcija, ki bi otroka primorala k temu, da jih posluša in se z njimi identificira, temveč bolj funkcija odraslih kot vzora, vrednega posnemanja. Zato v vzgojnem procesu nista najbolj pomembna avtoritarni nadzor in ponotranjanje pritiska, temveč tisti procesi, v katerih otrok spontano in prostovoljno igra vlogo drugih ljudi. To pa se dogaja predvsem v otroški igri, zato se po Meadu ravno skozi igro v otroštvu dogaja najpomembnejše identitetno delo. Otroške igre niso le sprostitve napetosti ali preskušanje sposobnosti, temveč so pomembne družbene dejavnosti, v katerih se otrok »igra družbo«.

Razvoj identitete poteka v več fazah:

- v *pripravljalni* (predidentitetni) fazi je otrok motiviran z bazičnimi biološkimi potrebami, vendar počasi spoznava in poveže specifična obnašanja in dogodke, npr. z jokom prikliča mater ali očeta;
- v fazi *individualne otroške igre* (play) se posameznikova identiteta konstituira enostavno z organiziranjem specifičnih odnosnih naravnosti (pomembnega) drugega do posameznika v njunih medsebojnih odnosih. Otrok začne osvajati perspektive in stališča drugih;
- v fazi vzpostavljanja *skupinskih otroških iger* (game) se identiteta konstituira z organiziranjem socialnih naravnosti posplošenega drugega ali socialne skupine, ki ji pripada, kot celote do njega v njihovi skupinski dinamiki. Otrok začne upoštevati in spoštovati različnost v dojemanjih in pogledih drugih.

Otrok sprva še ni sposoben integrirati vseh teh raznolikih vlog v

koherenten sistem in ga posplošiti do univerzalne veljavnosti, nima integriranega sebstva. Mead imenuje to obdobje otrokovega razvoja kar obdobje *play*, torej po značilni igri zamenjav. Ko otrok začne uporabljati jezik, še ne ve, da komunicira oziroma da je ta dejavnost nekaj posebnega glede na druge dejavnosti socialne interakcije. Da bi se otrok tega zavedel, mora obvladati še naslednjo, višjo stopnjo razvoja, za katero je, podobno kot za prejšnjo, značilna oblika iger, ki jih otrok tedaj obvlada. To so *game* igre, denimo tekmovalne ali partnerske igre, ki zahtevajo trajnejšo povezanost med igralci in trajnejše vztrajanje v določeni vlogi, pri čemer mora sleherni izmed igralcev upoštevati vloge drugih igralcev in smoter celotne igre. Otrok se mora znati vživeti v vlogo katerega koli drugega člana skupine in vnaprej poznati splošen potek reakcije na določeno delovanje kakšnega člana v njegovi vlogi. Mora se držati pravil igre. S tem že ponotranja splošno stališče vse skupine.

Otroci v tej dobi velikokrat prav uživajo v igrah, ki si jih sami izmišljajo, zlasti uživajo v izmišljanju pravil in v tem se kaže njihova prva socialna kreativnost. Pri tem merijo spretnosti v doseganju cilja igre s premagovanjem ovir, ki jih predstavljajo pravila igre. Ko otrok povsem obvlada tako integracijo skupinskega stališča, se že lahko organizira v celostno osebno in socialno bitje. Njegova dejanja se kontinuirano vežejo drugo na drugo, ne da bi preskakoval iz ene vloge v drugo. Tedaj se začne otrok tudi prepoznavati kot subjektivno in objektivno identično bitje, to se pravi, začne se zavedati svojega jaza. Oblikujejo se tudi prve oblike refleksivnega odnosa do sebe, identitete.

Identiteta se realizira in uresničuje z družbenim delovanjem posameznika, zato jo ima Mead za proces, ne za stanje ali substanco ali strukturo osebnosti. Tudi strukturni elementi identitete, ki jih dalje razvija Mead, so procesni. Kažejo se kot značilne oblike vedenj, reakcij in odnosov posameznika do sebe in do drugih oseb v socialnem delovanju. Mead zato ne govori o strukturi identitete, temveč o fazah identitete, s čimer želi poudariti, da je identiteta procesualna in akcijska.

Identiteto označujeta po Meadu predvsem dve značilnosti: *socialni jaz ali mene (Me)* – sposobnost vživljanja v druge ljudi (po-

stavljanje na stališče drugega) in *osebni jaz ali jaz (I)* – specifična, neponovljiva individualnost posameznika, ki se izmika slehernemu poskusu popolne družbene determinacije in socialne kontrole. Socialni jaz (Me) tvorijo pričakovanja in predstave drugih o meni in z njimi povezan vrednostni in normativni sistem. S formiranjem socialnega jaza kot ponotranjenega stališča skupine ali družbe, vrednostnega in normativnega sistema, je družbi omogočena zelo prefinjena socialna kontrola vedenja ljudi.

Če bi bila identiteta samo iz socialnega jaza, bi bil človek le adaptivno, konformno socialno bitje, nezmožno samostojnega oz. kreativnega delovanja. Ker pa je človek v svojem delovanju tudi samostojen in bolj ali manj kreativen, je Mead predpostavil še eno strukturo, ki je socialni jaz oz. družba ne moreta povsem kontrolirati. To strukturo je imenoval osebni jaz (I). Osebni jaz je reakcija na socialni jaz, predstavlja individualni odgovor organizma (delno zavesten, delno nezaveden) na pričakovanja in stališča drugih. Osebni jaz je za Meada bolj ali manj nezaveden, spontan, preseneča nas s svojimi reakcijami. Lahko je kreativen ali destruktiven. Je prej asocialen kakor socialen. Posmeh je, denimo, spontana, nezavedna reakcija osebnega jaza na doživljanje drugih ljudi. Na zunaj lahko nesreče drugih izzovejo obžalovanje. To so reakcije socialnega jaza. Navznoter pa izzovejo tudi veselje ali privoščljivost, to so reakcije osebnega jaza. V tem smislu je osebni jaz podoben impulzom nezavednega pri Freudu, kadar slednje predre ovire jaza in nadjaza.

V socialni situaciji včasih prevladuje reakcija osebnega jaza, drugič reakcija socialnega jaza, pač glede na potrebe po potrjevanju sebe kot zglednega predstavnika družbe ali potrebe po potrjevanju svoje osebne specifičnosti. Vendar je za človekovo socialno delovanje nujno potrebno delovanje obeh faz, tj. sebstvo (self) ali tudi identiteta. Identiteta je torej celota osebnega jaza in socialnega jaza.

Tretji ključni pojem Meadovega pojmovanja strukture identitete je *mind* – *refleksivna zavest*, razum ali mišljenje. S pomočjo refleksivne zavesti lahko človek notranje, v sebi ocenjuje, reflektira lastna dejanja in namere ter dejanja in namene drugih ljudi, lahko pa tudi izolira značilnosti, ki izzivajo reakcije, tako da si naredi scenarij situacije, na katero reagira. Mead piše: »Scenarij si organiziramo gle-

de na svoje prihodnje vedenje« (Mead, 1980: 326). Refleksivna zavest je miselna sposobnost za refleksiven odnos med samoobjektivizacijami, kot jih predstavlja socialni jaz (tj. med zaznavanjem in ocenjevanjem samega sebe in drugih ljudi v socialnih situacijah), in lastnimi reakcijami oziroma pobudami za delovanje, kot jih predstavlja osebni jaz. Zato lahko rečemo, da pomeni identiteta za posameznika navznoter nekakšno notranjo socialno situacijo (odnos med socialnim in osebnim jazom), navzven pa aktivnega posameznika v družbi, ki je sposoben za zavestno interakcijo in kooperacijo z drugimi ljudmi. Ta interakcija je lahko tudi konfliktna, denimo takrat, kadar jaz reagira impulzivno, socialni jaz pa se uveljavlja kot cenzor te impulzivnosti. Temeljni socialnopsihološki problem posameznika je po Meadu potemtakem doseganje čimbolj osveščenega in odgovornega odnosa med osebnim in socialnim jazom, torej čimbolj reflektirane notranje socialne situacije posameznika.

Meadov pogled na osebnost je pretežno kognitivističen, saj upošteva predvsem mišljenje in refleksivno zavest kot konstitutivna dejavnika identitete, medtem ko, denimo, emocije, strasti ipd. sodijo k izvorom dejanj, k osebnemu jazu. Tako je v svoji predstavitvi duševnosti ostal enostranski, saj je kot glavni element dinamike identitete opredelil miselno samorefleksijo posameznika, vse druge duševne aktivnosti pa je imel za elemente spontanih odzivov osebnega jaza na socialni jaz. Zaradi podcenjevanja vloge čustvenih, impulzivnih, nezavednih sestavin delovanja in identitete se je Mead nagibal k nekonfliktnemu oziroma, bolje, harmoničnemu odnosu med osebnim in socialnim jazom.

Govor in mišljenje

Teorija in eksperimenti sovjetskega psihologa Leva Vigotskega predstavljajo natančnejšo psihološko analizo interakcionistične hipoteze o nastajanju človekove zavesti, mišljenja in glavnih duševnih funkcij iz socialne interakcije, se pravi, v procesu prenašanja socialne interakcije med ljudmi v notranjo interakcijo posameznika s samim seboj ob pomoči prisvajanja jezikovnih (signifikantnih) gest.

Mead je preučeval celostno vpletenost človekovega delovanja v časovni in situacijski sklop interakcij in kooperacij posameznika z drugimi ljudmi, ki omogoča, da je pri delovanju mogoče ločiti subjektivni (intencionalni) in objektivni vidik in da se subjektivni vidik interakcije nato lahko prenese v samega posameznika, v notranji dialog s samim seboj. Vigotski je sicer poznal in upošteval tudi to primarno socialno vpletenost človekovih dejanj v interakcijah z drugimi ljudmi, vendar je človekovo delovanje opazoval predvsem kot delovanje, ki ga posreduje kakšno orodje ali zunanje sredstvo. Med namen dejanja in njegovo izvršitev se pri človeku kot objektivni posrednik vmeša neko sredstvo, s katerim posameznik bodisi neposredno učinkuje na stvari okrog sebe bodisi skuša z njim drugim ljudem posredno sporočiti svoje namere, želje, opažanja, da bi nato prišlo do nekega kooperativnega delovanja.

Za Vigotskega je najpomembnejše posredovalno sredstvo jezik oziroma jezikovni znak. Z njim namreč vzbujamo višje duševne funkcije, pojmovno mišljenje, spomin, samoopažanje. Delujemo pa tudi na lastno voljo, da se osvobodi pritiska afektov in postane inteligentna. Sicer pa po Vigotskem sleherno posredujoče sredstvo deluje kot znak, s katerim dražimo možgane, tako da se v njih oblikujejo nove povezave. Umetno proizvedeni jezikovni znaki pa so sredstva, ki služijo izrecno temu namenu. Dejavnost za smotrno ustvarjanje in uporabo znakov imenuje Vigotski signifikacija, in ta najbolj odločno loči človeka od živali (Vigotski, 1960: 113). Signifikacija ne izvira neposredno iz možganov, temveč iz zunanje družbene realnosti človeka. Otrok stopa v okolje, ki že od vsega začetka uporablja umetne znake in ki zavestno deluje na otroka tako, da si tudi sam prisvoji te znake. Signifikacija se potemtakem začne zunaj človeka, v drugih ljudeh in šele socialna interakcija otroka z drugimi ljudmi vzbudi v njem sposobnost za significacijo, jo aktualizira. Ta interakcija s soljudmi ne obsega samo komunikacije, temveč vse oblike kooperacij, to se pravi, vse dejavnosti, v katerih ljudje s pomočjo določenih sredstev, ki jih proizvajajo sami, delujejo na vedenje drugih ljudi. Zato tako komunikacija kakor tudi navajanje otroka na uporabo predmetov, orodij in lastnih rok vplivata na otroka tako, da se spreminja v bitje, ki je sposobno za samostojno kreiranje posredujočih znakov.

Proces, s katerim se zunanja dejavnost in posameznikova interakcija v stikih z drugimi ljudmi postopoma prenašata v notranjo duševno dejavnost posameznika, proces, v katerem postaja od zunaj sprejeta signifikacija notranja aktualna sposobnost človeka, je za Vigotskega najpomembnejši sociopsihološki proces v razvoju, to je identitetno delo, delo na sebi. Ta proces imenuje Vigotski *interiorizacija* (ponotranjanje). To je proces prehoda, preoblikovanja sprva zunanje dejavnosti posameznika v čisto duševno operiranje z notranjimi reprezentanti dejavnosti. Najprej so to besede in stavki, nato pojmi in misli.

Po Vigotskem je bila sleherna višja duševna funkcija sprva zunanja funkcija, se pravi oblika zunanjega delovanja ob pomoči določenih sredstev in ob socialni navezavi na druge ljudi. Bila je družbena funkcija, »socialni odnos med dvema človekoma« (Vigotski, 1960: 199). Zato je komunikacija za Vigotskega prednostna oblika dejavnosti, iz katere se s ponotranjanjem razvijejo višje duševne funkcije. Vendar prvotna človeška komunikacija, denimo pri otroku, ne pozna ločenega pomena besed in stavkov. Komunikacija je sprva socialno delovanje, usmerjeno na drugega človeka in je tesno povezana z drugimi instrumentalnimi dejavnostmi. Uporaba jezikovnih znakov je že od vsega začetka družbeno sredstvo za kontrolo vedenja drugih ljudi in vplivanje nanj. Posameznik si s tem, da osvoji uporabo znakov, osvoji tudi diskurziven odnos do sebe, tako da lahko vpliva nase podobno kot na druge ljudi. Vigotski pravi, da si posameznik s tem »odpre tablo svojih možganov« (Vigotski, 1960). Šele ko človek obvladuje lastne duševne funkcije s pomočjo znakovne samostimulacije, je prešel k družbenemu in kulturnemu bivanju. Duševne funkcije, ki so bile prej še naravne in nižje, se tedaj spremenijo v kulturne, višje funkcije.

Najpomembnejši proces v družbeni genezi višjih duševnih funkcij je za Vigotskega postopno notranje povezovanje mišljenja in govora. Ta proces ima več stopenj ponotranjanja govora in govorne artikulacije mišljenja. Vigotski je izhajal iz empiričnih dejstev, ki so pričala o funkcionalni neodvisnosti govora in mišljenja. Šele funkcionalna uporaba simbolnih znakov omogoči otroku govorno mišljenje in intelektualni govor, čeprav po Vigotskem tudi pri odraslem človeku ob-

stajajo oblike mišljenja, ki niso govorne narave, npr. čisto tehnično mišljenje, praktična inteligenca. Končni rezultat tega procesa je formiranje refleksivnega, pojmovnega mišljenja in miselnih predstav samega sebe. To je tudi raven, ki ustreza duševno razvitemu in hkrati družbenemu posamezniku, sposobnemu za samostojno in zavestno socialno delovanje.

Po Vigotskem je glavni razvojni moment pri otroku položaj, ko poskuša nekaj storiti, vendar pa lahko to stori le s sodelovanjem odraslih, ki mu pri tem pomagajo. Tej fazi otrokovega razvoja pravi *conna proksimalnega razvoja*. Otrok posnema prispevke odraslih k svojemu dejanju in tako postopoma doseže popolno obvladovanje kakega dejanja ali kake kognitivne prakse, ki je potrebna v vsakdanjem življenju. V coni proksimalnega razvoja ima svoj začetek tudi razvoj govora in kasneje *govornega mišljenja*. Jezik kot kulturna dejavnost izvira iz družbenih in materialnih praks, ki od rojstva dalje spremljajo življenje otroka.

Vigotski je na podlagi svoje teorije jezika in znakov zgradil teorijo *socialno kognitivnega razvoja otroka*. Tu se je posredno kritično soočil z drugo pomembno teorijo o razvoju otroka, in sicer s Piagetovo teorijo o razvoju psihičnih funkcij pri otroku. Po Piagetu se namreč otrok razvija iz nesocialnega v socialno bitje, pri čemer je sprva egocentrično in egoistično bitje. Na začetek otrokovega razvoja je postavil *egocentrični govor*, ki ga vodijo le otrokove želje, in ta govor se mora socializirati. Otroku na začetku ni pomemben sogovornik, lahko je tudi sam sebi sogovornik, na to naj bi kazala prisotnost govora s samim seboj v zgodnjem otroštvu. Vigotski pa je postavil nasproti temu tezo, da je otrok že od vsega začetka in najprej družbeno bitje. Meni, da je govor že od vsega začetka usmerjen k drugemu. Govor s samim seboj naj bi bil predstopnja mišljenja, še ne ponotranjena oblika mišljenja.

Otroci v skupini, v kateri se igrajo in se med seboj dobro razumejo, veliko govorijo sami s seboj. Vendar to ni egocentrizem v smislu egoizma, kot meni Piaget, temveč nekakšen *kolektivni monolog*, ki obstaja le toliko časa, dokler obstaja kolektiv. Ta kolektivni monolog spremlja *iluzija razumevanja*, kar opaža tudi Piaget. Otrok verjame, da ga okolica zmeraj sliši in razume. Tudi če govori sam sebi, misli

na tiste, ki so okrog njega. Zlasti na zgodnjih govornih stopnjah se egocentrični govor po strukturi sintakse in semantike le malo loči od običajne komunikacije. Po mnenju Vigotskega je egocentrični govor še ne dovolj diferencirano subjektivno stališče otroka, ki še ni ločeno od *socialnega govora* (iluzija razumevanja), ki je objektivni glede na situacijo (kolektivni monolog), in se po formi (glasnosti) ne loči od socialnega govora. To so seveda prepričljivi argumenti o socialnosti egocentričnega govora. Otroci se obnašajo, kakor da se ne menijo za druge, vendar le zato, ker mislijo, da je sleherna njihova izjava, ne glede na to, kako je izražena, vendarle sprejeta od drugih.

Vigotski je z vrsto eksperimentov in raziskav dokazal, da je govor s samim seboj socialni govor, vendar nerazvit, ker se posameznik še ne more diferencirati od socialnega okolja, to se pravi, ni individualiziran. Ko se posameznik dovolj diferencira nasproti družbenemu okolju, ko se razvije zavest in identiteta, izgine potreba po egocentričnem govoru. Govor s samim seboj pa preide v *notranji govor* in pozneje v *pojmovno mišljenje*, ki pa sta prav tako družbena fenomena. Izražata obračanje k samemu sebi kot potencialnemu drugemu.

Celotna shema Vigotskijeve teorije govora in mišljenja je potemtakem naslednja: otrok začne s socialnim govorom kot posebnim izrazom intenzivne komunikacije. Govor je na začetku povsem socialen, šele pozneje se loči na *egocentrični* (govor s samim seboj) in na *komunikativni govor* (govor z drugim). Vzporedno s socializacijo in individualizacijo upada delež egocentričnega govora. Čedalje bolj pa se kažejo posebnosti tega govora, ki ga spajajo z notranjim govorom. V predšolskem obdobju pride do prehoda k notranjemu govoru, ki je hkrati nujen pogoj za nastanek pojmovnega in logičnega mišljenja, ki potemtakem ni preprosto plod odstranitve otroškega egocentrizma in iracionalizma ob povečani socializaciji, temveč prehoda ene vrste socialnega govora – govora s samim seboj – v notranji govor.

Tako vznikne v posamezniku sposobnost za samozavedanje. Vigotski poudarja, da samozavedanje ni le zavedanje lastnega obstoja, temveč tudi *zavedanje tega zavedanja*. Podobno tudi značilnost človekovega delovanja ni le sposobnost za delovanje brez vidnega zunanjega povoda, temveč spremljanje, nadzorovanje in prikazovanje tega delovanja kot predmeta zavedanja. Smotrno delovanje ni le za-

sledovanje cilja, temveč tudi postavljanje cilja. Fantazija ni le sposobnost zamišljanja tega, kar ne obstaja, temveč sposobnost miselnega razločevanja spominov in misli o preteklosti od anticipacij prihodnosti in razmišljanja o prihodnosti. V spominjanju in anticipacijah človek duševno deluje na različne načine, zmožnost domišljije pa je v obeh primerih osrednjega pomena. Izvori sebstva ležijo v diskurzivnih in manipulacijskih praksah otroka, ki omogočijo otroku, potem ko si jih enkrat prisvoji, da dojema svet kot urejeno celoto glede na svoj lasten položaj v svetu nasproti drugim stvarjem in živim bitjem. Ta sposobnost se začneja najprej z otrokovo sposobnostjo za upravljanje s fizičnimi predmeti okrog sebe, nato pa z učenjem jezika, zlasti z uporabo indeksikalnih jezikovnih izrazov (npr. osebnih in kazalnih zaimkov). Zato, da npr. razlikuje »to« od »onega«, »tu« od »tam«, pa seveda »jaz« (»mene«) od »ti« (»tebe«), mora zaznavati sebe kot bitje, ki je v središču lastnega zornega polja, polja možnih manipulacij in diskurzivnega območja. To samouvrščanje v središče svojega življenjskega območja omogoči otroku človeški način zaznavanja in samozaznavanja. Razvije se skozi ponotranjanje svojega odnosa do predmetnega sveta in svojih odnosov do drugih oseb. Prav ta moment Vigotskijeve teorije se je danes izkazal za zelo plodnega, zlasti v povezavi s sorodnimi idejami Meada in drugih simbolnih interakcionistov, Wittgensteina in Bahtina. Predstavlja teoretsko podlago za socialni konstruktivizem v socialni psihologiji.

Tu lahko le na kratko omenim pomembnega sovjetskega filozofa, literarnega teoretika in teoretika jezika, Mihaela Bahtina, ki je ustvaril zelo podobno dialoško teorijo razvoja jezika in mišljenja. Tudi za Bahtina je misel ponotranjeni dialog. Stvarnost duševne notranjosti je diskurzivna oz., kot pravi Bahtin, je »stvarnost znaka«. Zunaj znakovnega materiala ni duševnosti. Zato lahko notranjo duševnost analiziramo in tolmačimo le kot znak, ne pa kot stvar (Bahtin, 1980: 28). Po Bahtinu je dejavnost notranjega dialoga precej bolj zapletena in obsežna, kot si je to predstavljal Mead v predstavi o notranjem pogovoru med »I« in »Me«. Za Bahtina so izjave in teksti v zunanjem svetu »mesta spopadov«, naseljujejo jih glasovi drugih; ta mesta so dialoška, večglasna in fragmentirana. Prav takšni so po njegovem tudi notranji dialogi in takšno je tudi človeko-

vo sebstvo. S temi (in drugimi) mislimi se je Bahtin vpisal med začetnike socialnega konstruktivizma v psihologiji, po katerem je sebstvo jezikovna (simbolna) stvarnost, pa tudi med začetnike post-moderne teorije pluralnega, disociiranega in večglasnega sebstva.

Poleg Meadove bolj sociološko usmerjene teorije ponotranjenja družbenih vlog je teorija zavesti Vigotskega najbolj izdelana psihološka teorija, ki temelji na konceptu *notranjega dialoga* v mišljenju. Diskurzivna zavest vzpostavlja socialni stik človeka s samim seboj, vendar za ceno izgube nekonfliktne identitete s samim seboj, saj je socialni stik hkrati razlikovanje posameznika od samega sebe in tudi zgolj parcialno identificiranje s seboj.

Tako Mead kot Vigotski interpretirata jezikovno dejavnost in interakcije z drugimi kot ključne za razvoj identitete. Vendar imata nekoliko različne predstave o naravi zunanjega socialnega sveta in posameznikove vloge v njem. Mead se je zanimal za to, kako ljudje osvajajo sposobnost postavljanja v perspektivo drugega, ki se mu zdi ključna tako za socialni in moralni razvoj kot tudi za samozavedanje. Vigotskijeva teorija se še bolj osredišči na sam jezik in ima še bolj dinamičen koncept razvoja v socialnem svetu. Ko otrok ponotranja dialog, osvaja izkušnjo določene socialne prakse, besede namreč nosijo s seboj socialno in kulturno prakso. Vigotski je prepričan, da se otrokov razvoj pojmov začne na socialni ravni, skozi dialog, preden je ta internaliziran in postane del notranjih kognitivnih procesov. Torej sta tako Mead kot Vigotski mnenja, da se zavest in identiteta konstituirata skozi jezik, v dialogu z drugim, z internalizacijo socialnih izkušenj, ki tako postanejo del individualnega mišljenja. Mead to internalizacijo razume kot otrokovo sodelovanje v stališčih drugih in igro vlog. Vigotski na drugi strani vidi razvoj kot internalizacijo realnega življenjskega dialoga, ki ga ima posameznik z drugimi in spreminjanje tega v aktivnost mišljenja. Ker ima ponotranjeni dialog vedno socialne in kulturne konotacije, je jezik mišljenja vedno kulturno in socialno zasičen.

Ugotovimo lahko, da sta Mead in Vigotski zadela ob problem psihološko-družbene zveze med afektivnim, spontanim reagiranjem in refleksivno obvladanim delovanjem. Pri Meadu se ta problem kaže kot vzdrževanje ravnotežja med osebnim in socialnim jazom,

pri Vigotskem pa kot razmerje med afektivno-emocionalno osnovo mišljenja in refleksivnimi, kulturnimi duševnimi funkcijami. To razmerje je pri obeh teoretikih latentno konfliktno, čeprav sta oba poskušala ta konflikt vgraditi v neko višjo enotnost: Mead v enotnost obeh faz identitete v socialnem delovanju, Vigotski pa v predpostavljeno enotnost afektivnih in intelektualnih procesov. Pretežno kognitivistična zasnova oziroma elaboracija obeh teorij je tu dosegla svojo mejo.

IDENTITETA KOT DRUŽBENA KONSTRUKCIJA SUBJEKTA

Ponovno oživljanje identitetnih znanstvenih diskusij v šestdesetih letih razširi polje identitetnih diskurzov tudi v mejno področje sociologije. Dediščino interakcionističnih teorij nadaljujejo tako eminentni znanstveniki, kot so: Thomas Luckmann, Peter Berger, Jürgen Habermas, Erving Goffmann, Lothar Krapmann itd. Vedno bolj se analize razpirajo v območje intersubjektivnega, družbenega. Nov impulz dobijo študije identitet tudi s pojavom socialnih in emancipacijskih gibanj, ki so v ospredje potisnila tudi taka vprašanja, kot so formiranje marginalnih ali stigmatiziranih identitet, ali postavila pod vprašaj nevprašljive (nacionalne, religiozne, spolne itd.) identitete.

Osrednja misel teh teorij je, da razvije posameznik svojo zavest in sploh duševnost z aktivnim sodelovanjem v intersubjektivnem procesu *konstrukcije (konstitucije) socialnega sveta*. To tezo sta dokončno artikulirala Berger in Luckmann v knjigi »Družbena konstrukcija realnosti« (1969). Po njunem mnenju poteka ves proces družbene konstrukcije realnosti tako, da se vzporedno konstruirata objektivni družbeni svet in subjektivna narava posameznika. Objektivni družbeni svet se začne pri vsakdanjih interakcijah med dvema človekoma, se razširi na referenčne skupine ter se konča s konstrukcijo in-

stitucij, ki posredujejo ljudem trajne in kulturno posredovane vzorce dejavnosti, navad, običajev. Institucionalizirani socialni svet se kaže subjektivnim hotenjem ljudi kot sekundarni naravni svet, ki ga ne morejo več po mili volji spreminjati ali nanj vplivati. Proces konstrukcije objektivnega socialnega sveta imenujeta Berger in Luckmann eksternalizacija in objektivizacija človeka. V tem procesu se subjektivno zaznani ali zasnovani smisli povnanjijo v realnih socialnih objektih.

Temu procesu nasproten pa je proces formiranja samega subjekta oziroma identitete. To je proces *internalizacije socialnih smislov* v posamezniku. Ta poteka v dveh fazah, v primarni in sekundarni socializaciji. V prvi fazi, ki se izvrši v otrokovi družini, posameznik ponotranji strukturo najbližjega socialnega sveta kot edinega sveta in temelja za vsakršno stabilno identiteto. V drugi pa ponotranja posebne svetove, ki ustrezajo poklicnim, spolnim in drugim vlogam odraslega človeka. Svet otroštva se sicer tedaj relativizira, vendar še zmeraj ostane temeljni referenčni okvir za definicijo in percepcijo identitete.

Za identiteto, ki je produkt internalizacije, pa je po Luckmannu in Bergerju bistveno, da ohranja dialektično ravnotežje med identifikacijo z drugim in samoidentifikacijo, med objektivno nakazano in subjektivno prisvojeno identiteto. Formirana identiteta, zlasti obvladovanje jezika, terja relativno simetrijo med subjektivno in objektivno družbeno dejanskostjo, med tem, kar posameznik ponotranji, in tem, kar povnanji. S tem sta problematizirala pojem identitete in družbene samoumestitve subjekta, kajti simetrija med subjektivno in objektivno družbeno dejanskostjo je namreč vselej ogrožena.

Tako v subjektu kakor v objektivni družbi obstajajo presežki, ki se ne prevajajo, npr. telesni občutki, določena čustva v subjektu in subjektu neznani deli družbenega dogajanja. Zato gre pri identiteti bolj za nenehno lovljenje ravnotežja med subjektivnim in družbeno objektivnim momentom identitete (Berger, Luckmann, 1980: 145). Identiteta je zato sestavljena iz relativno stabilnega individualnega jedra, ki je ostanek že v otroštvu prisvojene identitete, in množice relativno fluidnih podidentitet z lastnimi podsvetovi. Med njimi mora posameznik znati izbirati tiste, ki ustrezajo socialnim situacijam in

socialnim vlogam, ki jih ima v njih. Menjavanje delnih identitet in nihanje med subjektivno in objektivno prisvojeno identiteto je nujno potrebna dejavnost, ki brani posameznika pred sicer nevzdržnimi konflikti z družbo.

Bergerjeva in Luckmannova teza se v tendenci ujema z Goffmanovo, ki pravi, da igramo ljudje v družbi igro, v kateri navzven nastopamo tako, da prezentiramo delno, a objektivizirano socialno dodeljeno identiteto, navznoter pa skušamo ohraniti zvezo s subjektivno prisvojeno identiteto. Ker pa se oba momenta identitete razlikujeta, in to tem bolj, kolikor bolj protislovni in represivni so družbeni odnosi, se nujno zastavlja vprašanje, ali je v realnih družbenih odnosih, raztrganih zaradi družbenih protislovij, sploh mogoča zavestna sinteza identitete.

Teorije identitetnega ravnotežja

Vse interakcionistične teorije od Meada dalje izhajajo iz teze o identiteti kot ravnotežju med socialno in osebno identiteto, med družbeno prisvojenim in individualno osebnim v posamezniku. Znan nemški raziskovalec identitete Krappmann pravi:

»Identiteta odslikava posameznika; pokaže namreč, kako vzdrži ravnotežje med nasprotujočimi si pričakovanji, med zapovedmi drugih in lastnimi potrebami, kakor tudi med zahtevami po predstavitvi tega, po čemer se razlikuje od drugih, in med željo, da bi drugi priznali njegovo identiteto« (Krappmann 1978: 8-9).

Zato je razvijanje in prezentacija identitete kreativen akt, ki se mora na novo oblikovati v sleherni situaciji, pač glede na pričakovanja in identitete drugih ljudi. Tako se posameznikova življenjska zgodba vedno znova predeluje za potrebe aktualne situacije. Zasnova identitete v interakcijski situaciji zato vselej pomeni diferenciranje nasproti pričakovanjem drugih ljudi, pomeni tudi vnašanje sebe v situacijo. Zato pomeni Krappmannu že sama kategorija identitete možnost za avtonomijo nasproti družbenim pritiskom. Ta avtonomnost ne pripada zgolj sebstvu, temveč je odvisna od tega, ali

družbeni odnosi dopuščajo splošno diskusijo o pričakovanjih in potrebah, ali dopuščajo konkuriranje norm ter nekonsistentna pričakovanja. To potem postavlja posamezniku zahtevo, da kljub vsem težavam ohranja identiteto, reinterpretira družbeno situacijo in svojo pozicijo v njej.

Identiteta je zato po Krappmannu sicer dejanje sebstva, vendar sestavni del socialne interakcije in dejanj drugih ljudi, ki sodelujejo v interakciji. Krappmann potemtakem predstavlja radikalno sociološko verzijo interakcionistične teorije identitete, ki je zato drugačna od vseh tistih koncepcij, ki so rezultat osebnostnih struktur in dinamike. Po Krappmannu socialna in osebna identiteta nista nujna elementa identitete, kvečjemu dodatna ponazoritev. Ko zagovarja ravnotežje kot osrednje dejanje identitete, mu ne gre za harmonijo različnih nagovorov identiteti, temveč za tvegano in nestabilno početje, izpostavljeno kritiki in krizam.

Kako naj se potemtakem vede posameznik, da bo ustregel pričakovanjem po prezentaciji identitete?

»Zahteva je videti protislovna; v identiteti, v kateri se posameznik predstavlja, mora na eni strani ponujati kar se da veliko informacij, na drugi strani pa mora hkrati pokazati, da ga vse to ne bo oviralo, da ne bi v prihodnjih interakcijah nastopil spet drugače. Pokazati mora potemtakem pomembnost in hkrati nepomembnost teh informacij. Da bi si zagotovil identiteto in udeležnost v interakcijah, mora posameznik v določenem smislu vzpostaviti ravnotežje. Potrdi se lahko le, če se postavi na najbolj labilno pozicijo. Veliko bolj enostavno je videti, če zanikaš dele svojega življenja. Vendar je to varljivo; namesto da bi reševalo konflikte, tako vedenje nazadnje poruši udeležnost pri interakciji. Ravnotežje je negotovo, vendar drugačna pot ni mogoča« (Krappmann, 1978: 52).

Od kod pa naj posameznik črpa moč za tak nenehen napor? Iz interakcijskega pritiska, ki sam sili ljudi v nenehno samoprezentiranje, pravi Krappmann:

»Posameznik se je prisiljen obnašati tako, da si bo zagotovil udeležnost pri dobrinah in vrednotah svoje socialne okolice. Sodelovanje v interakcijah zahteva, da kaže identiteto na tak kompleksen način, ki tolerira notranja protislovja« (Krappmann, 1978: 57).

Če bi bile interakcije vsestransko zavarovane pred protislovji in konflikti ali če bi bila situacija povsem zavarovana pred zunanjimi vplivi, ne bi bilo treba gojiti nikakršne ravnotežne identitete.

Posameznikova kreativnost pri prezentaciji identitete ni po Krappmannu nikakršen ideal, temveč vsakdanja stvarnost in nujnost interakcij. Zato zavrača tako Meadov spontani (osebni) jaz, iz katerega izvira vnašanje diferenc in kreativnosti v zaželeno ravnanje človeka, kakor tudi Eriksonov koncept identitete jaza, ki naj bi postala posameznikova trajna last. Eriksonov koncept terja po Krappmannu navidezno vzdrževanje harmonije posameznika z družbo. Identiteta pa ni harmonija, ampak je delovanje v nenehnih konfliktih in celo ustvarjanje konfliktov zaradi potrebe po kreativni samoprezentaciji identitete. Identiteta je priznana tistemu posamezniku, ki je zmožen prav z izrabo identitetnih norm drugih in v mediju skupnih simbolnih sistemov zadržati svojo posebno individualnost. Posameznik sprejme pričakovanja in se hkrati odvrne od njih, in sicer vsakič glede na specifična pričakovanja, ki jih ustvarja situacija.

Z ljudmi brez sleherne identitete je skoraj nemogoče sodelovati in komunicirati, meni Krappmann. Prav tako ni mogoče doseči identitete brez sodelovanja v konfliktnih interakcijah, saj se identiteta razvije le z zavzemanjem stališč do divergentnih pričakovanj. Katere pa so glavne lastnosti oziroma sposobnosti za realizacijo identitete? Krappmann se tu nasloni na Habermasov koncept *identitetnih kompetenc*.

Habermas je hotel s svojo koncepcijo razvoja identitete sprva razviti le alternativen koncept socializacije, ki bi zavrnil tradicionalne funkcionalistične in behavioristične koncepcije socializacije. Njegov koncept pa je prerasel v širši koncept oblikovanja individualne in kolektivne oziroma družbene identitete ljudi. Temeljne trditve tradicionalne funkcionalistične teorije vlog je mogoče po Habermasu predstaviti v treh teoremih: v teoremu integracije, teoremu identičnosti in teoremu konformnosti. Po *teoremu integracije* se v stabilnem družbenem sistemu vselej izpolnijo družbena pričakovanja glede vedenja posameznika v neki vlogi. *Teorem identičnosti* trdi, da se vsakokratna definicija vlog in posameznikova subjektivna interpretacija vlog tedaj tudi ujemata, pri čemer je univerzum socialnih vlog

natančno določen. Teorem konformnosti pa trdi, da se v stabilnem družbenem sistemu ujemajo veljavne norme in moč družbene kontrole posameznikovega vedenja v vlogi, da so potemtakem veljavne norme tudi vselej izpolnjene (Habermas, 1968: 8-10). Seveda je tako stanje tudi za funkcionaliste le idealizacija, a tudi optimalno in zaželeno stanje družbenega sistema.

Habermas pa, narobe, trdi, da bi bilo tako stanje bolj podobno skrajno patološki pseudoskupnosti kakor pa kakršni koli normalni družbi. Nasproti funkcionalističnemu konceptu vlog je postavil svoj koncept, ki naj bi se izognil popačenju družbe in ljudi. Tudi ta koncept teorije vlog sloni na treh temeljnih teoremih: na teoremu represije, teoremu diskrepance in teoremu distance od vlog.

Teorem represije trdi, da lahko pride do popolne komplementarnosti družbenih pričakovanj in vedenja posameznika le pod pritiskom in pri pomanjkljivi recipročnosti socialnih odnosov. Dejansko v družbi zmeraj obstaja precejšnje nerazumevanje med množico interpretiranih potreb posameznikov in družbeno potrjenih vrednot, institucionaliziranih vlog. Teorem diskrepance trdi, da ni nikoli popolnega ujemanja med družbeno določitvijo vlog in njihovo vsakokratno osebno interpretacijo pri izvajalcih. Izjema so le postvarjeni odnosi prisile. Vloge so rahlo definirane, tako da puščajo posamezniku igralni prostor za možne posebne interpretacije. Šele tako je v procesu socializacije možen tudi proces individualizacije. Gre za dialektiko med prevzemanjem vlog in (osebnim) snovanjem vlog. Teorem distance od vlog pa pravi, da je avtonomna igra vlog možna in nujna. Ta pa predstavlja tako internalizacijo vlog, identifikacijo z njimi, kakor tudi distanciranje od njih.

Da bi bil posameznik sposoben za tako igro vlog, si mora po Habermasu že v primarni socializaciji pridobiti naslednje kvalifikacije:

- sposobnost za operiranje s protislovnimi definicijami vlog oz. sposobnost za prenašanje večznačnosti vlog;
- sposobnost za distanciranje od vlog;
- sposobnost za predstavljanje identitete oz. za samopredstavljanje.

Te tri sposobnosti označujejo po Habermasu tisto, kar imenuje identiteta jaza ali moč jaza. Identiteta jaza je zanj predvsem ime za

specifične sposobnosti posameznika, da s prestrukturiranjem reši krize svoje strukture jaza. Sledeč Eriksonu, pravi, da te krize povzroča sam duševni razvoj osebe in njeno prilagajanje okolju, kar zahteva, da se od časa do časa rešujejo konflikti med posameznikom in okoljem ter v njem samem, tako da se reorganizirajo strukture jaza na zmeraj višji stopnji.

Vendar pa identiteta jaza po Habermasu ni naravno dosegljiva v razvoju osebnosti, temveč je močno odvisna od družbenih pogojev za socializacijo in od konkretne biografije posameznika, zlasti od tega, koliko se mu je posrečilo zavestno in racionalno rešiti identitetne krize. Zato je identiteta bolj naloga, ki se nenehno postavlja, kakor pa enkrat dosežen rezultat.

Identiteta se razvija po Habermasu v treh glavnih stopnjah. Prva stopnja je otrokova naravna identiteta, to je enotnost njegovega telesa in telesnih reakcij. Pod vplivom družbenih dejavnikov, zlasti ko se navezuje na pomenljive osebe, razvije otrok identiteto vlog, ki se do konca razvije v šolskem obdobju. Vendar to še ni zares reflektirana identiteta, saj sloni na nereflektiranem identificiranju z drugimi in na tem, da njihova pričakovanja posplošuje v nezavedno delujoče norme. Kriza identitete v puberteti in adolescenci nujno razbije prvotno identiteto vlog in zahteva bolj zavestno prisvajanje vlog in refleksijo norm. Zato je ta kriza izhodišče za nastanek identitete jaza. Ta omogoča posamezniku, da »organizira sebe in svoje interakcije v nezamenljivo življenjsko zgodovino. Taka identiteta jaza omogoča tisto individualiziranje, ki je položeno v strukturo jaza že na stopnji identitete vlog« (Habermas, 1976: 95).

Identiteta jaza se, če povzamemo Habermasovo shemo razvoja identitete, razvije iz otrokove specifične naravne identitete, socialna identiteta pa iz identitete vlog. Zato se identiteta jaza pojavi kot diferenciacija obeh delnih identitet, hkrati pa tudi kot nova, višja oblika odnosa med njima. Do identitete jaza se posameznik prebije le, če se trdo in kritično, refleksivno sooči z družbo in s samim seboj, sicer ostane na ravni le deloma ozaveščene identitete vlog. Moderne družbe tako rekoč sistematično ogrožajo sleherno izmed njih. Za Habermasa je najpomembnejša prva kvalifikacija, tj. sposobnost za diferencirano in nekonformno ravnanje v socialnih vlogah ali, kot pravi

Habermas, *kompetenca vlog*. Poleg te kompetence potrebuje posameznik še jezikovno in kognitivno kompetenco, da bi razvil identiteto jaza.

Prav formiranje kompetence vlog pa je v modernih družbah najbolj ogroženo. Norme, po katerih naj bi se posameznik ravnal v svojih vlogah, so namreč vse bolj iracionalne in se izmikajo moralni refleksiji. Vsiljujejo se kot goli vedenjski regulatorji, ki jim sledi večina ljudi, vendar ne da bi se zavedali njihove upravičenosti. V modernih družbah se zato po Habermasu kriza legitimnosti širi, vse bolj postajajo družbe, ki sicer dobro funkcionirajo, vendar so čedalje manj človeško upravičene in dajejo čedalje manj smisla človeškemu življenju (Habermas, 1976: 131-2).

Kritiki predstave o *ravnotežni identiteti* pravijo, da postavlja za ideal stalno spremenljivo *plastično identiteto*, torej identiteto, ki se lahko prilagodi vsem danostim s tem, ko išče srednjo pot, ko se ne veže na merila o pravilnem in napačnem, dobrem in zlu, temveč gleda vedno le tisto, kar ji omogoča vsakokratno ravnotežje med osebno in socialno identiteto. Kritiki tudi očitajo tem teorijam, da pokušajo s tem povzdigniti vedenje, ki je značilno za premagovanje krize v puberteti, v vzor vsej družbi. Ugotavljajo, da so sodobne družbe izgubile moč za organiziranje življenja odraslih. Rituali prehoda od ene življenjske faze k naslednji, rituali potrditve, sprejemanja v skupnost, odpuščanja iz skupnosti so postali nepomembni. S tem se je adolescentska identiteta povzdignila v kulturo odraslih. Pojem ravnotežne identitete naj bi dajal tem tendencam ideološko opravičenje. Ali je ravnotežna identiteta, ki se trudi za posredovanje med posameznikom in družbo, dejansko tako nemočno izpostavljena življenjskim naključjem, kot menijo njeni kritiki?

Teorija stigmatizirane identitete

Eden najbolj vplivnih sodobnih interakcionističnih in socialno konstruktivističnih teoretikov identitete šestdesetih let je brez dvoma Erving Goffman, ki je svojo teorijo identitete razvil na podlagi študija vedenja družbeno stigmatiziranih (označenih) oseb, vendar

pa ima ta teorija veliko splošnejšo vsebino. Goffman ne vzame za izhodišče osebe, ki etiketira stigmatizirano osebo, temveč celotno situacijo in interakcijsko sceno, ki se dogaja med stigmatiziranim in stigmatizirancem. Njegova teza je, da šele stigmatizirani s svojim vedenjem omogoča stigmatiziranje in s tem tudi kategoriziranje samega sebe kot stigmatiziranega posameznika. Šele ko posameznik tudi sam zase sprejme določeno stigmo in oceni kakšno osebnostno značilnost za stigmatizirajoč defekt, se zares lahko razvijejo zavedne ali nezavedne strategije za rešitev identitetnega problema prizadete osebe (Goffman, 1986). *Stigma je identiteta*. Na tej izvorni tezi je nato Goffman razvil teorijo identitete, ki naj bi pojasnila tipične vedenjsko-interakcijske strategije stigmatizirane osebe.

Njegova teorija identitete temelji na treh identitetnih kategorijah: socialna identiteta, osebna identiteta in identiteta kot njuna sinteza. Te strukture je povzel po Meadu, le da jih je sociološko redefiniral. Odvzel jim je nekaj psihološke globine in dodal družbeno dinamičnost.

Goffman definira socialno identiteto kot kategorizacijo osebe v očeh drugih ljudi, pripisovanje lastnosti posamezniku od drugih ljudi, ki so z njim v interakciji. Sleherna referenčna skupina, ki ji posameznik pripada, ga ocenjuje, tipizira oziroma klasificira drugače, po svoje. To klasificiranje lahko poteka na podlagi dejanskih ali pripisanih posameznikovih značilnosti (Goffman, 1986: 2). Ljudje se v odnosih med seboj opiramo na ta pripisovanja, ki jih ponujajo kriteriji družbenega kategoriziranja, in jih spreminjamo v normativna pričakovanja in celo v pravno postavljene zahteve glede vedenja ljudi. Goffman nadalje socialno identiteto loči še na virtualno in aktualno socialno identiteto. Virtualna socialna identiteta je posamezniku pripisana na podlagi normativnih pričakovanj, skupinskih kategorizacij. Virtualna socialna identiteta je to, kar naj bi nekdo bil na osnovi svoje skupinske pripadnosti. Aktualna socialna identiteta pa je to, kar je on sam, kot ga vidijo drugi.

Drugi identitetni koncept, osebna identiteta, pa označuje tiste posameznikove značilnosti, ki ga karakterizirajo kot edinstveno osebo z edinstveno biografijo. Osebna identiteta se oblikuje na podlagi tako imenovanih identitetnih obešalnikov. To so npr. lastno ime,

rojstni podatki, telesne značilnosti, bistveni biografski podatki, stil oblačenja, stil komuniciranja. Gre za vse tiste značilnosti, ki sestavljajo potrebne podatke za diferenciacijo osebe od njene socialne identitete. Zanimivo je, da Goffman izrecno zavrne kak skrivni jaz ali kako drugo notranje sidrišče kot nosilca osebne identitete. Ravno nasprotno, tudi osebna identiteta je po njegovem stališču družbeni pojav in obstaja le ob socialni primerjavi z drugimi ljudmi. Tudi osebna identiteta se dalje deli na virtualno in aktualno osebno identiteto. Virtualna osebna identiteta je pripisana identiteta na osnovi identitetnih obešalnikov (biografije, imena, spola itd.), aktualna osebna identiteta pa je označitev posameznika na osnovi njegovih specifičnih osebnostnih lastnosti in značilnosti.

Medtem ko je socialna identiteta vir možnih identifikacij posameznika z drugimi ljudmi in referenčnimi skupinami, je osebna identiteta vir možnih in potrebnih diferenciacij posameznika od njih. Celotna identiteta je vselej že rezultat spoja socialne in osebne identitete, se pravi razmerja med identifikacijo in diferenciacijo posameznika v odnosu do drugih ljudi. Goffman subjektivnega občutenja in reagiranja na socialno situacijo ne postavlja v osebno identiteto, temveč v tretjo instanco identitetne strukture. To pa je identiteta jaza (katere tematizacijo je povzel po Eriksonu). Identiteta jaza je subjektivno občutenje, doživljanje lastne situacije (Goffman, 1986: 105). Pomeni subjektivni koncept samega sebe, in sicer koncept, ki je zgrajen na temelju kategorizacij osebne in socialne identitete. Vendar identiteta jaza ni tako pasivna in odvisna od identifikacij drugih ljudi kot drugi dve identiteti, ker je posameznik pri subjektivnem občutenju samega sebe bolj svoboden kakor pri prejšnjih identifikacijah. Tudi identiteta jaza je za Goffmana družbena realnost. Je nenehno stremljenje posameznika k relevantnemu razmerju med osebno in socialno identiteto, vzpostavlja pa tudi bolj ali manj kritično razmerje med virtualnimi in aktualnimi oblikami identitet.

Tudi za Goffmana je temeljna naloga identitete jaza lovljenje ravnotežja med identifikacijami z družbo, ki jih ponuja socialna identiteta, in diferenciacijami od referenčnih skupin in družbenih pričakovanj, ki jih ponuja osebna identiteta. Vsak posameznik mora torej

voditi občutljivo *identitetno politiko* usklajevanja med virtualno in aktualno socialno identiteto ter virtualno in aktualno osebno identiteto ter med socialno in osebno identiteto. Vodenje identitetne politike je težka naloga že za normalnega posameznika, kaj šele za stigmatiziranega.

Stigmatizirajoče situacije se razvijejo, ko ljudje v odnosih do neke osebe tej ne izkazujejo tistega spoštovanja in priznanja, ki bi ji sicer pripadalo, če ne bi imela značilnosti, ki je po nazorih večine deviantna ali pripada skupini, ki je označena kot deviantna. Stigmatizirani je tedaj prisiljen reagirati na tak odnos. Pri tem lahko sam sprejme ali zavrne splošno oceno kritične lastnosti. Za *stigmatizirane identitete* je značilno, da je razlika med virtualno in aktualno socialno identiteto ter med virtualno in aktualno osebno identiteto bolj izpostavljena in zaostrena, identitetna politika pa mnogo bolj komplicirana. Da bi se ubranili pred napadi na svojo identiteto, so stigmatizirani posamezniki in skupine razvili cel spekter strategij. Glavne strategije, ki se jih poslužuje stigmatizirani v svoji identitetni politiki, so naslednje:

- zavračanje stigme: stigmatizirani poskuša voditi tak tok informacij in interakcij, da stigma ne pride do izraza. Tako, denimo, prikriva tiste značilnosti, po katerih bi bil lahko označen kot devianten, npr. del svoje biografije, socialne, nacionalne, spolne pripadnosti itd. ali se izogiba tistim ljudem, ki bi utegnili biti pozorni nanjo; lahko si prizadeva, da bi bil poudarjeno normalen ali se zateče h kompenzacijam v obliki doseganja nadpovprečnih uspehov ali uporablja direktne prevare drugih ljudi glede svoje osebnosti itd.;
- sprejem stigme oz. negativne identitete: stigmatizirani popusti, se vda, pristane na svojo »pomankljivost« in se oprime »samopopolnjujoče se napovedi« v stilu »če me imajo za norega, bom pač nor«;
- refleksija stigme: stigmatizirani se trudi za socialno kognitivno predelavo stigme, za soočenje z razlogi za svojo drugačnost.

Glavna značilnost identitetne politike stigmatizirane osebe je, da mora taka oseba zmeraj igrati igro, v kateri se navzven, drugim ljudem kaže kot navidezno normalna oseba, vendar pri tem tudi ne

sme izgubiti stika s svojo individualnostjo, to se pravi, ne sme pretirano poudarjati svoje normalnosti. Tedaj bi namreč stigma postala le še očitnejša ali pa bi ljudje postali nezaupljivi. Na drugi strani pa tudi ne sme preveč brezobzirno poudarjati svoje individualnosti in s tem seveda tudi svoje stigme, saj bi se s tem še bolj izločila iz interakcij, doživela še več ponižanj in drugi bi jo še težje sprejemali.

»Celo če stigmatiziranemu posamezniku rečemo, da je človek kakor vsi drugi, mu s tem rečemo, da ne bi bilo modro, če bi nas varal ali zapustil 'svojo' skupino. Skratka, rečemo mu, da je tak kakor vsi drugi, on pa ni tak. To protislovje in šala sta njegova usoda in njegova oznaka... Stigmatizirani posameznik se tako znajde v areni podrobnih argumentacij in diskusij o tem, kaj naj bi si mislil o sebi, se pravi o svoji jaz identiteti. K drugim težavam mora dodati še to, da ga profesionalci (pedagogi, zdravniki, psihiatri, sodniki itn. - op. M. N. U.) potiskajo v različne smeri in mu pravijo, kaj naj stori in občuti glede na to, kar je in kar ni, vse to pa na videz v lastnem interesu« (Goffman, 1986: 124).

V tem citatu je načrtana bistvena problematika identitetne politike stigmatiziranja. Za stigmatizacije, ki utrjujejo marginalni – oziroma bolj – marginalizirani položaj določene skupine ali posameznikov, velja, da se prizadeti ne morejo izogniti pripisovanju stigme. Prav tako pomeni, da stigma potisne posameznika v položaj nedoraslega subjekta, ki mu nekaj manjka do priznanja normalne človeškosti. Tudi če se skuša posameznik stigmatizaciji izogniti s tem, da utemeljeno zavrača pripisovanje, nič ne doseže. Prav nasprotno, pri drugih le še utrdi prepričanje o umestnosti stigmatizacije. Pripisovanje stigme je namreč performativen akt, ki vnaprej totalizira vse logično polje, tako da je ugovarjanje nemogoče. Stigmatiziranje se dejansko prekine šele tedaj, ko izginejo odnosi nadmoči in podrejanja, v katerih določena skupina predstavlja normo človeškega rodu nasproti podrejeni, od nje odvisni skupini. [Dokler je jasno, da ima pripisovalec stigme moč, da jo univerzalizira v neizogibni defekt in je to znak njegove socialne moči, se pripisovanju ni mogoče zgolj diskurzivno, racionalno upreti] (Ule, 2000).

V pripisovanju npr. različnih tipično ženskih karakternih potez, ki jih na videz potrjuje vse izkustvo, je treba videti v prvi vrsti izraze stigmatizacije žensk. V dejstvu, da precej žensk dejansko izkazuje

določene tipične ženske značajske poteze, pa analogno ne smemo videti le *factum brutum*, temveč tudi prisilno identifikacijo s stigmo. Tovrstne tipizacije niso objektivne deskripcije, ugotovitve dejstev ipd., ampak so izraz pripisovanj, skratka, projekcij v objekt opisa. Ženske so tu v podobnem položaju kot sleherna marginalizirana socialna skupina, ki je deležna podcenjujoče stigmatizacije zaradi posebnosti, ki jih večina označuje kot defekt.

Druga značilnost stigme, torej tista, da potisne posameznika v položaj nedoraslega subjekta, neposredno izhaja iz neizogibnosti pripisovanja »defekta« stigmatiziranemu. Marginalizacija gre torej skupaj z infantilizacijo. Številne študije o marginaliziranih socialnih skupinah so potrdile to zvezo. Do članov marginalnih skupin se dominantna kultura običajno obnaša kot do nedoraslih otrok, so objekti (pre)vzgoje in nadzora. Člani marginalnih skupin in stigmatizirani posamezniki pogosto nimajo nobene druge izbire, kot da prevzamejo to vlogo. To pa je povratno dokaz za dominantno skupino, da lahko nadaljuje z infantilizacijo. Tako se ustvari začaran krog stigmatizacije, iz katerega je težko ulti. Stigmatizirajoče pripisovanje najprej ustvari simbolno mrežo, ki ne dopušča upora, negacije, zavračanja stigme, kar končno povzroči delno ali popolno sprejemanje stigme, identifikacijo z agresorjem (Bettelheim, 1980). Nato pa ta identifikacija služi kot dokaz za resnično manjvrednost, nedoraslost stigmatiziranih oseb, s čimer pa se dalje upravičuje ves sistem.

Goffmanova razlaga identitete je, da je ta nenehno odprta za različne krizne situacije in konfliktna razmerja, ki se permanentno ponavljajo. To seveda spremeni tudi samo razmerje med normalnostjo in nenormalnostjo. Po njegovem je namreč to razmerje izrazito relativno in odvisno od socialnega konteksta. Zato se lahko vsak posameznik kdaj znajde v situaciji, ko se zaradi kakšne značilnosti počuti stigmatiziran; da je njegova lastnost označena kot manko. V taki situaciji se mora znajti tako, da ni ogrožena njegova identiteta. Torej se mora vsakdo naučiti voditi stigmatizirano identitetno politiko. Kriterijev normalnosti, kot pravi Goffman, preprosto ni mogoče v celoti izpolniti ali pa so protislovni.

Identitetna politika stigmatiziranja je potemtakem ena temeljnih vedenjskih strategij vseh ljudi, le da se tega največkrat ne zavedamo

in svoje strahove in bojazni toliko bolj projiciramo v tiste, ki jih imamo za nenormalne. Vsakdo mora potemtakem obvladati tako strategijo *normalne identitete* kakor tudi strategijo *nenormalne identitete*, pri čemer je normalnost prav tako nekakšna socialna igra, igra vlog kakor nenormalnost, le da tisto, kar je pri nenormalnem vedenju tako poudarjeno, pri normalnem ne stopi v ospredje ali se sploh ne opazi.

Stigma je potemtakem družbeni produkt in družba jo pripiše posamezniku. Ta pa (če jo sprejme) nanjo odgovori z neko identitetno politiko. S tem pojmovanjem je Goffman nedvomno radikaliziral pojmovanje etiketiranja. Obenem pa sodijo njegove analize socialnih iger in identitetnih politik, včasih jim pravi kar »trgovina z identiteto«, med prve teorije, ki že reflektirajo identitetno oblikovanje v sodobni tržni oz. potrošniški družbi in s svojimi identitetnimi igrami in delitvami že nakazujejo smer razvoja identitete v pluralne, zbrkljane, multiple itd.

IDENTITETNI DISKURZI III

IDENTITETA – INSTITUCIJA, KI GOVORI IN JE NAGOVORJENA

Že na podlagi doslej predstavljenih teorij in konceptov identitete in identitetnega razvoja lahko ugotovimo, da ni mogoče govoriti o identiteti kot o posebni entiteti, ki bi jo lahko objektivno opisali ali opazovali »na« ali »pri« ali »v« posamezniku. Identiteta je neločljivo povezana s socialnimi interakcijami med ljudmi, z medsebojnimi pripisovanji, pričakovanji in vsakdanjimi dejavnostmi, v katerih posameznik oblikuje in doživlja svojo življenjsko zgodbo kot povezano in smiselno celoto. Identiteta je tako v prvi vrsti relativno trajen »socialni sistem« posameznika, ki je pomenljiv tako zanj kot za druge ljudi, s katerimi prihaja v stik. Sistem združuje indikatorje, ki omogočajo prepoznavanje in samoumeščanje posameznika kot nezamenljive družbene bitnosti ter njegovo refleksivno samonanašanje. Ta sistem ni kako duševno ali socialno dejstvo, ki bi nekoč nastalo in trajalo določen čas, temveč dosežek, ki se mora tako rekoč vsakodnevno in nenehno potrjevati in izpogajati. To potrjevanje in izpogajanje poteka skozi soočenja identifikacij in razlikovanj, želja, skozi konfliktne igre fantazem, potlačenih travm in socialnega nadzora, sprejemanja in zavračanja pripisovanj in pričakovanj.

Identiteta je soglasje definicij, namreč relativno in začasno uje-manje posameznikovih samo-podob, ki jih nanj naslavlja družbeno okolje. Je rezultat družbenih pogajanj, je družbeni konstrukt. Čeprav nas izraz identiteta napeljuje na nek dosežek, ki daje prednost identificiranju, uresničenju želja in sprejemanju pripisovanj ter pričakovanj, je v resnici prav nasprotno; šele izkušnja neidentič-

nega, s čimer mislimo ves spekter razlikovanj, od medosebnih in medskupinskih razlik do potlačenih travm in konfliktov in zavračanj definicij, sploh omogoča identično in s tem identiteto. Stuart Hall je takole izrazil to spoznanje: »Identiteta je strukturirana reprezentacija, ki lahko doseže svoj izraz skozi ozko oko negativnega. Mora iti skozi šivankino uho drugega, preden se lahko konstituira« (Hall, 1991: 21). Identiteta je vedno začasni in nestabilni učinek odnosov, ki jo določajo z zarisovanjem razlik. Posameznikova identiteta ni singularna, temveč je pluralna, pač glede na različna polja signifikantnih identifikacij in razlikovanj, skozi katere potuje posameznik v svojem življenju.

Identiteta kot institucija

Identitete kot polja identifikacij in razlikovanj niso le socialni konteksti umeščanja posameznika v družbo, odnosov do drugih ljudi, strategij delovanja, temveč se utelesijo v posamezniku, v njegovih duševnih lastnostih in končno v odnosu do lastnega telesa, telesnem vedenju, oblikovanju, oblačenju telesa itd. Posameznik postane *znakovno obeležje* svojih najpomembnejših identitet. Živi in uprizarja te identitete in drugi ljudje se značilno odzivajo nanje in tudi sami prav tako uprizarjajo svoje identitete. Imeti neko identiteto pomeni, da imamo relativno trajne, simbolno posredovane navade in pravila, s katerimi obvladujemo svoje telo, svoje sebstvo in svoje socialne in družbene dejavnosti. Identiteta je zato bolj sistem dejanj kot pa sistem značilnosti, ki odlikujejo posameznika. To ne velja le za socialno ali kulturno identiteto, ki se oblikujeta na podlagi pripadnosti posameznika določenim skupinam ali kulturnemu krogu, temveč tudi za povsem osebno identiteto.

Identiteta je *socialna institucija*. V primeru osebne identitete gre za minimalno socialno institucijo, ki zajema zgolj posameznika samega. Je *institucija na dveh nogah*. Vendar tako kot pri vsaki instituciji tudi tej instituciji posameznik pripada in ni zgolj njen subjekt ali tvorec. Pripada ji namreč v toliko, v kolikor se identificira z njo, jo sprejme. V sodobnih družbah je pomemben vidik osebne identitete

posameznika njegov individualni življenjski potek ali njegova osebna življenjska kariera. Če se subjektivno identificira s percepcijo svojega življenjskega poteka in tipizira svoje delovanje v skladu s to identifikacijo, potem postane ta identifikacija izvor njegove osebne identitete, kar mu narekuje določeno zvestobo, zavezanost svojim tipizacijam. Posameznik tedaj *pripada* svoji identiteti in ne le, da *ima* osebno identiteto. Ta identiteta postane s tem minimalna institucija, ki ji pripada. Če si posameznik še reflektivno prisvoji to identiteto in zgradi na njeni podlagi lasten *identitetni projekt*, potem postane njegov življenjski potek sestavina njegove *identitete sebstva*, ki je najbolj ponotranjena in obenem najbolj zavezujoča oblika identitet. A ni nič manj institucija, kot so druge oblike identitet.

Identiteta posameznika ima pomembno prednost pred vsemi drugimi institucijami. Je namreč edina institucija, ki govori in ni zgolj predmet govora. Zato je identiteta mnogo bolj zavezana diskurzom (območjem in načinom govora, jezikovne komunikacije) kot druge institucije. S tem pa je tudi bolj zavezana ideologijam, ki obvladujejo diskurze. Pravzaprav lahko ideologije označimo kot *diskurze socialnih identifikacij in razlik*. To med drugim pomeni, da socialne identifikacije in razlikovanja niso nikoli nekaj vrednotno nevtralnega, faktičnega, temveč so implicitni ali eksplicitni izrazi socialnih razlikovanj, dominacij in izključevanj.

Dejavnost identificiranja je vedno preprežena z razlikami in neujemanji. Identifikacija poteka na ozadju določenih skupno deljenih oznak, skupnega izvora, s skupnim idealom ter vključuje določeno solidarnost in zvestobo posameznika tem osebam, skupinam, idealom. Kot poudarja Stuart Hall, tudi to ni noben naravni proces, temveč *družbena konstrukcija*. Identifikacija se nikoli ne zaključi – je vedno »v procesu« (Hall, 1996). Vedno jo lahko pridobimo ali izgubimo, ohranimo ali zavržemo, zato je nekaj pogojnega in kontingentnega. Identifikacija tudi ne zavrže razlik, iz katerih je zrasla. Videz totalne stopljenosti subjekta z nečim je le fantazma inkorporacije. Hall opozarja na Freudovo pojmovanje identifikacije, po katerem je identifikacija vedno povezana s *použivanjem drugega*. Identifikacija je proces artikulacije, šivanja, ki je neka strukturalna naddoločitev in ne zajemanje. Vedno je nečesa preveč ali premalo. Je označevalna

praksa in s tem podvržena procesu, ki ga Jacques Derrida imenuje »la difference«.^{*} »(La) difference« označuje odnos do negativnega, odsotnega, drugačnega, izključenega, ki je prisotno v kakem podrejenem izrazu, pomenu ali pojmu, vendar prav s svojo odsotnostjo, izključenostjo konstituira nadrejeni pojem, pomen, izraz. Če to prenesemo na raven diskurzivnega vzpostavljanja identitete, potem »la difference« pomeni nestabilnost vsake dominantne identitete, ker vedno uteleša tudi svojo negacijo; tisto, kar izključuje.

To pomeni, da poteka identifikacija skozi odnos posameznika s simbolnim Drugim, tj. z nečim, kar on ni oz. kar mu manjka, vendar je zanj konstitutivno. Po Freudu je identifikacija najzgodnejši izraz emocionalne zveze otroka z drugo osebo, vendar pa dobi v kontekstu razreševanja ojdipskega konflikta značaj ambivalence med ljubeznijo in rivalstvom do objektov identifikacije. Identifikacija ne veže posameznika z objektom, ki obstaja, temveč z zavrnjenim objektom. Zato je predvsem *vlivanje po drugem*, ki je kompenzacija za izgubo libidinalnega zadovoljstva v primarnem narcisizmu otroka. Identifikacija sloni na fantazmi, projekciji in idealizaciji. Objekt identifikacije je lahko nekaj, kar ljubimo ali nekaj, kar sovražimo. Pogosto potegnemo reprezentacijo objekta nazaj v nezavedno, tako da postane nekakšen nezaveden del sebstva. Identifikacije ne predstavljajo koherentnega sistema odnosov, saj potekajo identifikacijske zahteve pod nadzorom nadjaza, in so zato neenotne, konfliktne in neurejene. Podobno je tudi ideal jaza sestavljen iz identifikacij subjekta s kulturnimi ideali, ki niso nujno harmonični.

Psihoanalitskega pojmovanja identifikacij sicer ne moremo v celoti prenesti na pojem identitete, vendar pa dobro osvetljujejo novo pojmovanje identitete, ki se je v zadnjem desetletju izoblikovalo v kritičnem soočenju s svojo lastno tradicijo. Namesto esencialističnega pojma identitete, ki je predpostavljala neko trdno osebnostno je-

* Ta beseda je Derridajeva domislica, s katero želi razlikovati med svojim pojmom in običajno »(la) difference« (razliko). V slovenskih prevodih Derridaja se je uveljavil izraz »razloka«, ki se podobno razlikuje od »razlike« (Derrida, 1994). Derrida in drugi avtorji *dekonstruktivizma* pod dekonstrukcijo razumejo predvsem razkrivanje razlok v diskurzih in kritiko navidezno neproblematičnih dominantnih diskurzov, pojmov, pomenov, s tem pa tudi kritiko z njimi vezanih ideoloških zastranitev in aparatov.

dro, to novo pojmovanje razvija strateško in pozicionalno vlogo identitete v strukturi diskurzov oz. v strukturi sistemov dominacij in izključevanj. Ne označuje stabilnega jedra sebstva, ki bi se brez sprememb razvijalo od začetka do konca skozi vse zgodovinske spremembe.

Tudi socialna oz. kulturna identiteta nista neko kolektivno sebstvo, ki bi bilo skupno ljudem, ki si delijo skupno zgodovino in tradicijo, in ki bi lahko stabiliziralo, utrjevalo ali zagotavljalo nespremenljivo enost kulturne pripadnosti posameznikov ne glede na vse razlike med njimi. Identiteta ni nikoli poenotena in je v pozni moderni neznansko fragmentirana in razsekana, večkratno konstruirana z različnimi, pogosto sekajočimi se in nasprotujočimi diskurzi, praksami in socialnimi položaji. Identiteta je podvržena radikalni zgodovinskosti, je stalno v spreminjanju in transformaciji. Razprave o identiteti moramo zato umestiti v vse tiste zgodovinsko specifične procese in prakse, ki so motile relativno utrjen značaj mnogih populacij in kultur. Danes so to predvsem procesi globalizacije ter procesi pospešenih in svobodnih migracij, ki so postali globalni pojav tako imenovanega pokolonialnega sveta in sodoločajo pozno moderno.

Čeprav se zdi, kot da ima kulturna identiteta izvor v zgodovinski preteklosti, kateri skuša ustrezati, pa se problematika kulturne identitete nanaša na vprašanje, kako se zgodovinski, jezikovni in kulturni izvori uporabljajo v procesu nastajanja in ne bivanja. Kulturna identiteta nas nagovarja, da tu ni tako pomembno vprašanje, kdo smo ali od kod izhajamo, kot vprašanje, kaj lahko postanemo, kako smo bili reprezentirani ali kako bi sami sebe reprezentirali (Hall, 1996).

V svojem razvoju lahko identiteta deluje kot točka identifikacije in zavezanosti le zato, ker nekaj izključuje, pušča zunaj sebe, zavrača. Vsaka identiteta ima svoj rob, eksces, nekaj več, kar ne more integrirati. Enotnost oz. notranja homogenost identitete zato ni kako naravno dejstvo, temveč je družbeno in diskurzivno konstruirana s pomočjo zaprtja. Vsako imenovanje kake identitete nujno vleče s seboj, pa čeprav po tihem in neizgovorjeno, neko drugo in drugačno, nekaj, kar ji manjka. Hall se poziva na Laclaua in Derridaja, ki sta pokazala, da se afirmacije identitet gradijo na izključitvah nečesa in

na hierarhiji moči, običajno na hierarhiji med dvema poloma, npr. moški – ženska, belci – črnci itd. Pri tem termini »moški« ali »belci« zaznamujejo »ljudi«, »ženske« in »črnci« pa imajo vlogo naključnih oznak v nasprotju z neoznačenimi izrazi »moški« ali »belec«. Enote, ki jih proglašajo identitete, se dejansko konstruirajo v igri moči in izključitev. So rezultat naturaliziranega, naddoločenega procesa »zaprtja« (closure). Zato Hall (1996) uporablja izraz identiteta za točko srečanja, za črto »šiva« (suture) med diskurzi in praksami, ki nas skušajo *interpelirati* kot subjekte, ki nas pozivajo na mesto kot družbene subjekte posameznih praks, ter med procesi, ki proizvajajo subjektivnost in nas konstruirajo kot subjekte, ki lahko govorijo.

Če to povežemo z našo tezo, da so identitete socialne institucije, ki zajemajo posameznika v njegovi singularnosti, potem lahko rečemo, da so prav identitete institucije, ki so nagovorjene, nas nagovarjajo in govorijo skozi nas. Nagovorjene so s praksami in diskurzi, ki nas interpelirajo kot subjekte teh praks in diskurzov, nagovarjajo nas kot zaželeno in/ali dodeljena mesta družbenega samoumeščanja posameznika in govorijo skozi nas, skozi naš diskurz, skozi naše delovanje, naše vodenje življenja. Posameznik ne more biti subjekt nasproti svoji identiteti, lahko je le subjekt skozi svojo identiteto. Ni pa tudi zgolj objekt svoje identitete, kajti identiteta deluje le kolikor deluje on sam kot živi posameznik, torej gre za družbeno posredovanje posameznika z njim samim, namreč z njim samim v kontekstu možnih identifikacij in razlik.

Identiteta torej ni predvsem dosežek posameznika, ampak je *mesto v strukturi družbenih konstrukcij*, ki ga zasede posameznik, ko se prepozna kot subjekt socialnih dejavnosti in kot član določene družbe in kulture. Raziskave o oblikovanju identitete kažejo, da le majhen del pri določanju tega mesta odpade na prizadevanja posameznika. Večina dela na identiteti pripade namreč simbolnim oz. diskurzivnim redom, ki jih posameznik nezavedno in na videz spontano sprejema kot nevprašljivo ozadje svojega delovanja in razumevanja sveta. Velik del teh raziskav so opravili avtorji socialnega konstruktivizma in sodobnih študij kulture. Za oboje je bistveni proces subjektiviranje, v katerem se posameznik vpiše v simbolni red diskurzov, se v njem prepozna kot socialni akter. Vsi ti avtorji izhajajo

iz Althusserjeve sintagme *interpelacije v subjekt*. Simbolni red interpelira posameznika v subjekt s tem, da se posameznik identificira z določenim mestom v polju diskurzov, ki mu nalaga določeno odgovornost in dopušča določeno samostojnost v delovanju. Postati subjekt je nujno povezano s spregledanjem te paradoksalne zveze med podvrženjem in avtonomijo (Althusser, 1980).

Subjektiviranje je potemtakem v prvi vrsti *spodletele kognicija*, v kateri se posameznik za sebe in za druge predstavlja kot izvor smislov, vendar je dejansko sam eden od učinkov teh smislov. Interpelacija je mehanizem spodletele kognicije, ki se izvaja v terminih subjekta diskurza in ideologije oz. predstavlja sovpadanje reda diskurza in ideologije. Zaradi tesnih povezav med družbenimi institucijami nadzorovanja in diskurzi interpelacij v subjekt je subjektiviranje praviloma podvrženje posameznika oblasti določenih institucij, ki bdijo nad diskurzom (npr. ideološki aparati države) in pozivajo posameznika k temu, da se prepozna za relativno avtonomnega in odgovornega dejavnika v okvirih teh institucij.

Kako ubežati identitetam ali identitetna politika brez identitet

Če je identiteta tako močno obeležena z izključevanjem različnosti, kot domnevajo sodobni teoretiki kulture, če je kot osnovna mikroinstitucija vsakdanjega življenja tako močno vpeta v ideološke aparate potlačitev in dominacij, potem se lahko vprašamo ali sploh ima kakšno *emancipatorno vlogo* in ali je prav, da nagovarjamo člane marginalnih skupin, da okrepijo ali zgradijo svojo identiteto, ali da svetujemo stigmatiziranim, da s spretno identitetno politiko preprečijo reakcije zavračanja ali distanciranja pri t.i. normalnih osebah itd. Ali ni nemara tedaj bolje na kak način pobegniti identitetam? Robert Young, Giorgio Agamben in Lawrence Grossberg menijo ravno tako. Razmišljajo o pripadnosti brez identitete, ki ji pravijo *singularnost*. Menijo, da lahko singularnost predstavlja osnovo za novo vrsto identitetne politike, za politiko brez identitet (Young, 1990; Agamben, 1993; Grossberg, 1996). Singularnost naj bi slonela

na spoštovanju drugih brez posrkanja v isto ali v različno. Po Agambenu je singularnost način obstoja, ki ni niti univerzalen, to je konceptualen, niti partikularen, to je individualen. Primer takšnega obstoja je prav *primerek*, kajti primerek obstaja tako v razredu, katerega del je, kot zunaj njega. Obstaja skozi nerazličnost skupnega in lastnega: rodov in vrste, bistvenega in slučajnega. Primerka ne definiramo s pomočjo kake skupne lastnosti članov določenega razreda – z identiteto – temveč z njegovo pripadnostjo samo.

Podobnost naj bi bila singularnost, določena s pripadnostjo samo, ne s kakimi splošnimi pogoji pripadnosti niti z enostavno odsotnostjo pogojev. Grossberg je pojem singularnosti preizkusil v politični interpretaciji na primeru dogodkov na trgu Tiananmen ob poboju kitajskih študentov. Če ljudje, ki so sodelovali v demonstracijah na tem trgu, niso iskali kake kolektivne in individualne identitete, temveč so predstavljali vsak svojo singularnost brez skupinske identitete, potem so predstavljali skupnost brez predpostavk in brez subjektov. In Grossberg predpostavlja prav to, da udeleženci protestov na trgu Tiananmen niso predstavljali kake skupinske identitete. Ni bilo nobene lastnosti, ki bi jih definirala, razen dejstva, da so se skupaj znašli na tem kraju. Le dejstvo gole pripadnosti množici, zbrani na trgu, je konstituiralo njihovo skupno pripadnost. Takšna singularnost deluje kot prenosni stroj, ki sledi logiki vpletenosti, logiki bližnjega in ne toliko logiki lastnega. Skupnost ljudi na tem mestu temelji na izpostavljeni singularnosti njihove pripadnosti skupnosti (Grossberg, 1996: 104).

Podobno bi lahko razumeli tudi civilnodružbena gibanja kot stroj za mobiliziranje. Tudi njihov proizvod je pogosto singularna pripadnost, ne pa identitetna struktura članstva. Politika singularnosti potrebuje novo definicijo prostorov, ki jim pripadajo ljudje oz., še bolj točno, definicijo prostorov, do katerih ljudje najdejo svojo pot. Grossberg se sklicuje na Halla, ko definira to politiko kot problem državljanstva, namreč kot problem skupnosti, ki jim pripadamo, kot kompleksno medigro identitet in identifikacij ter diferenciranih načinov, na katere ljudje sodelujemo v družbenem življenju. Grossberg sklene svojo razpravo o vprašanjih kulturne identitete z domnevo, da bi se Hall morda strinjal s tezo, da lahko identiteta v po-

sebnih kontekstih postane označba (marker) za prebivanje ljudi v takšni singularni skupnosti, kjer je skupnost definirana kot bivališče, ki zaznamuje načine, na katere ljudje pripadajo strukturiranim mobilnostim sodobnega življenja. Takšna identiteta bi bila po njegovem mnenju vredna navora za njeno ustvarjanje (Grossberg, 1996: 105).

Preprosteje povedano: teza o singularnostni pripadnosti prosto-
voljno izbranim skupinam govori o tem, da lahko posameznik gradi
svojo pripadnost določeni skupini in svoje soglasje s to pripadnostjo
na povsem individualnih odločitvah in razmislekih, ki izhajajo iz re-
fleksivnih dosežkov posameznika in ne slonijo na polarnih identifi-
kacijah – razlikah, tj. na ustvarjanju dominanc in podreditve, last-
nih in tujih, identifikaciji in diferenciaciji oz. na pristajanju nanje.
Če se skupina gradi na takšni pripadnosti svojih članov, potem na
nek način ne potrebuje kolektivne identitete, namreč identitete kot
poenotenja in izključevanja. Prav tako njeni člani ne vgradijo te
identitete v spekter svojih identitet. In zdi se, da je vedno več takih
singularnostnih pripadnosti v sodobnih družbah.

Ali je tu morda dosežena točka, ko pojem (in dejanskost) identite-
te preseže njeno institucionalnost? Na prvi pogled se zdi, kot da tu
dosedanje teorije identitete odpovedo, ker temeljijo na pripadnosti,
tipizaciji, identifikaciji in razlikovanjih. Vendar ni čisto tako. Vsaj
nekatero teorije podpirajo drugačne načine pridobivanja identitet,
ki izhajajo iz refleksije in distanciranja od avtomatizmov identifi-
kacij/razlikovanj, pripadnosti itd. Tudi pojem identitete kot institucije
ne terja, da se identiteta povsem ujema z ideološkimi sestavinami
identifikacij/razlikovanj. Refleksivno prisvojena identiteta gradi na
kritični refleksiji identifikacijskih vsebin in na distanciranju od
psevdoavtomatskih, nezavednih mehanizmov identifikacije/razliko-
vanja.

Dejali smo, da ima identiteta kot institucija svojo socialno objek-
tivnost in je v tem smislu nekaj danega, vendar ne nujno nekaj po-
stvarjenega ali celo tujega. Prav z razvojem bolj in bolj refleksivnih
oblik življenjskih potekov posamezniki spreminjajo svoj življenjski
potek v relativno avtonomno institucijo samoprezentacije in samo-
realizacije. Refleksijo pa udejanjajo kot diskurzivno artikulirano

10. let.
jezo
+

nanašanje na svoje dotedanje življenje. To početje vključuje tudi kritično prepraševanje o premisah lastnega delovanja ter nepristajanje na psevdospontano igro asimetričnih identifikacij in razlikovanj. Tu govorimo predvsem o identiteti jaza, in ne toliko o socialni ali kulturni identiteti. Ta je lahko le produkt refleksijskih dosežkov posameznika, v katerih se refleksivno soočajo nasprotja in tenzije med različnimi pripadnostmi, krogi identifikacij in razlikovanj kot tudi nasprotja med posameznikovo samopodobo in ponotranjeno podobo svojih socialnih identitet. S tem ni rečeno, da se ta nasprotja razrešijo v kaki višji sintezi ali vsaj ravnotežju sil, pač pa da si občutena nasprotja vsaj artikulirano stopijo nasproti. Posameznik pa skuša vzdržati njihov pritisk brez potlačitve enega pola nasprotja na račun drugega. Identiteta jaza obstaja le toliko časa in le tedaj, dokler posameznik zavestno vzdrži te napetosti in vodi dialog med poli nasprotij. Če brez refleksije sprejme kako socialno identiteto in pozabi na notranji dialog, izgubi identiteto jaza.

IDENTITETA KOT ZGODBA, NARATIVNOST IDENTITETE

Bolj ko je pomembna *refleksivnost identitete*, bolj pomembno postaja njeno narativno jedro, artikulacija življenjske zgodbe posameznika. Pri tem niso pomembne le zavestne, ubesedene zgodbe, temveč tudi *pripovedi (naracije)*, ki se dogajajo na drugih ravneh simbolnega in komunikacije. O meni in mojem življenju govorijo npr. moje delo, stil komuniciranja, okus, prav tako moji spomini, upi, sanje in priljubljeni artefakti. Zgodb se ne moremo znebiti; sanjamo v zgodbah, fantaziramo v njih, spominjamo se, zamišljamo, upamo, obupujemo, verujemo, dvomimo, načrtujemo v zgodbah. Seveda pa je za refleksivno identiteto jaza bistvena prav zavestno ubesedena (avto)biografska pripoved. Giddens poudarja, da *identiteta sebstva* nastaja v refleksivnih dejanjih posameznika in ni nekaj enostavno danega

z doživljajsko/delovanjsko kontinuiteto osebe. Identiteta sebstva ni kaka značilna poteza ali zbirka potez posameznika, temveč je sebstvo, ki ga oseba refleksivno razume v terminih svoje biografije (Giddens, 1991: 53). Zato Giddens kritizira Meada, ki je razumel »jaz« (osebno identiteto) kot impulzivno delovanje posameznika, ki se odziva na »mene« (tj. socialno identiteto), kajti razmerje »jaz-mene« je utemeljeno v fleksijah jezika, ne pa nekaj, kar bi povezovalo nesocializiran del posameznika s socialnim jazom.

Jaz je gibalec jezika, ki dobi svoj pomen v mreži terminov, v kateri pridobimo diskurzivni sistem subjektivnosti. Sposobnost za uporabo besede jaz in podobnih izrazov subjektivnosti (mene, tebe, vas, mi, ...) je nujni pogoj za pojav samozavedanja, vendar ne definira samozavedanja. Biti oseba po Giddensu ne pomeni le biti refleksivni socialni akter, temveč tudi to, da imaš pojem osebe, ki jo uporabljaš zase in za druge ljudi. Seveda se to, kaj pomeni pojem oseba, razlikuje med kulturami, čeprav obstajajo tudi skupni elementi »osebe« vseh kultur. Npr. uporaba jaza v kontekstih jezikovnega pomikanja (skozi prvo, drugo, tretjo osebo) je značilna za vsako znano kulturo. To je najelementarnejša poteza refleksivnega pojmovanja »biti oseba« (Giddens, 1991: 51).

Oseba z razumno stabilnim občutkom svoje identitete ima občutek biografske kontinuitete, ki jo lahko reflektira in o njej v večji ali manjši meri govori z drugimi ljudmi. Ta oseba si je skozi zgodnje relacije zaupanja utrdila neki zaščitni kokon, ki filtrira mnoge nevarnosti, ki bi sicer ogrožale integriteto sebstva. Taka oseba je sposobna sprejeti to integriteto kot nekaj vrednega oz. cenjenega. Ima dovolj samospoštovanja, da ohranja čut za svoje sebstvo kot nekaj živega, spreminjajočega. Sposobnost posameznika, da gradi in ohranja kontinuiran *narativni potek biografije*, pripomore k razreševanju eksistenčnih vprašanj identitete sebstva, tj. vprašanj, ki zadevajo temeljne parametre človekovega življenja in na katere tako ali drugače odgovarjamo. Biografija posameznika ne more biti povsem fiktivna, če hoče posameznik ohraniti interakcijo z drugimi v svojem vsakdanjem življenju. Nenehno mora integrirati dogodke, ki se dogajajo v zunanjem svetu in jih uvrščati v nenehno zgodbo o samem sebi. Kot je dejal Charles Taylor: »Zato, da bi imeli občutek za sebe,

moramo imeti pojem o tem, kako smo to postali in od kod smo prišli« (Taylor, 1992: 22). V tem stalnem delu je zanesljivo nezavedni vidik, morda v osnovi organiziran skozi sanje. Sanje lahko opravijo nezavedni izbor in odvržejo spomine, ki so se nabrali na koncu vsakega dneva.

Stabilni občutek za identiteto je sestavina *ontološke varnosti* posameznika, čuta za kontinuiteto in red, tako v neposredno prisotnih kot neprisotnih dogodkih. Obenem pa stabilni občutek za identiteto predpostavlja druge sestavine ontološke varnosti npr. sprejemanje realnosti stvari in realnosti drugih oseb. Tako kot druge dimenzije ontološke varnosti je občutek za samoidentičnost obenem robusten in rahel. Rahel je zato, ker je biografija, ki se je zaveda posameznik, zgolj ena od možnih zgodb, ki bi jih lahko pripovedoval o svojem duševnem razvoju. Robusten pa je, ker je občutek za samoidentičnost pogosto dovolj močan, da posameznik zdrži glavne prehode in napetosti v socialnih okoljih, kjer se giblje. Vsebina identitete sebe – poteze, iz katerih je biografija narejena – je družbeno in kulturno spremenljiva. V določenem pogledu je to dovolj jasno. Ime osebe je npr. primarni element njene biografije. Vendar se prakse socialnega imenovanja, kako se ime pridobi in kaj izraža, razlikujejo od kulture do kulture. Tu pa so še subtilnejše razlike.

Refleksivne biografije se spreminjajo podobno kot druge zgodbe, npr. v besedišču, v formi in stilu. To je zelo pomembno pri razpravah o identiteti v pogojih druge moderne. Vzporedno z refleksivno biografijo v drugi moderni se pojavi refleksivno načrtovanje življenja, pogosto v obliki *koledarjev življenjskih načrtov*, po katerih se odvija osebni čas posameznika. Osebni življenjski koledarji so priprave, s katerimi določamo, koliko časa bomo posvetili pomembnim dogodkom v svojem življenju. Tako kot življenjski načrti tudi osebni koledarji ustrezajo nenehnim spremembam v posameznikovih življenjskih razmerah v pogojih visoke moderne (Giddens, 1991: 85). Refleksivno načrtovanje življenja zahteva tako tolmačenje preteklosti kot pripravo posameznika na bodočnost. Narativno predstavljanje življenja, tako za nazaj, v avtobiografskih sekvencah, kot za naprej, v orisih življenjskih načrtov in koledarjev, je bistven del refleksivnega življenjskega poteka. Radi govorimo o zgodbah, ki jih piše življe-

nje in radi jih poslušamo. Narativno predstavljanje življenja, tako življenja posameznika kot skupnosti ali zgodovinskega dogajanja, ni popoln odsev dejanskosti.

Vsako človeško življenje je pravzaprav zgodba, ima obliko pripovedi. Jerome Brunner npr. razlikuje paradigmatsko in narativno obliko mišljenja (Brunner, 1986). Paradigmatsko mišljenje skuša misliti dejanskost tako, kot je, narativno mišljenje pa se vključuje v zgodbo, ki jo opisuje. Zavedanje dogodkov okrog nas v obliki zgodb je po njegovem mnenju glavni način zavedanja dejanj in dogodkov v nas in okrog nas. Čut za narativnost nam omogoča vzpostavitev zveze med doživljanjem sebe in doživljanjem drugih v socialnem svetu okrog nas. Pogovorne oblike zgodb nam omogočajo čut za kontinuiteto svojega obstoja, namreč za kontinuiteto sebstva, ki ohranja svojo integriteto v dogajanju, o katerem poročamo. Čeprav so posebne oblike razumevanja zgodb kulturno specifične, pa ležijo izvor narativnosti v zgodnjem otroštvu posameznika, ki pripoveduje/razume zgodbe. Po Brunnerju je narativni način razumevanja sveta zgodnji kategorialni sistem, v katerem se organizira človeško izkustvo; npr. antropomorfno zaznavanje vzročnosti pri majhnih otrocih je po njegovem mnenju bistvenega pomena za kasnejše razumevanje namer oz. dejanj ljudi. To razumevanje ima svojo popolnejšo obliko v narativnem načinu urejanja realnosti. Brunnerjeva razlaga narativnosti ostaja kognitivistična, saj je menil, da je njen primat v človeškem življenju pogojen s strukturo človeške kognicije oz. možganov.

Seveda ne moremo izenačiti življenja in zgodb o njem, kot jih pripovedujejo posamezniki, literatura, zgodovina, psihologija itd. Res pa je tudi, da človeško življenje vedno zahteva določen red dogodkov, smiselno zgodbo, ki osmisli naša življenja. Vsako človeško dejanje je narativno, v kolikor izraža neki način življenja in neko občutenje sveta kot smiselnega. To je poudaril Alasdair MacIntyre (1981), po katerem lahko človeška dejanja razumemo kot uprizoritev zgodb. Podobno tezo zagovarja tudi francoski hermenevtični filozof Paul Ricoeur, po katerem človeško doživljanje sveta kaže neko prvobitno narativnost. Vsebuje spraševanje po smislu, ki se eksplicira v zgodbah. Doživljanje vsebuje prednarativno strukturo, poudarja Ricoeur (1983). Ricoeur je raziskoval zvezo med prednarativno organizacijo

življenja in narativno strukturo zgodb, način preoblikovanja življenja v fikcijah. Ovinek skozi zgodbo lahko pomaga razumeti odnos med dejanjem in osebo, čeprav življenje samo ni zgodba. Odnos med življenjem in zgodbo o njem je hermenevtski. Implicitni smisel življenja se eksplicira v zgodbah.

Prav narativnost smiselno poveže stalnost in spremenljivost osebne identitete posameznika, pravi MacIntyre (1981) Ljudje so po njegovem mnenju neke vrste igralci v zgodbah, ki jih sami uprizarjajo s svojim življenjem. Le oni lahko ohranjajo svojo osebno kontinuiteto, zato lahko le njim pripišemo identiteto. Osebna identiteta je tako rezultat dejanj posameznika kot tudi delov smiselne celote. S tem posameznik predstavi samega sebe kot subjekt svoje osebne zgodovine.

Narativnost je na dva načina temeljnega pomena za človekovo eksistenco. Prvič je človeška eksistenca zaradi svoje vpletenosti v globalni življenjski načrt urejena na način zgodb. Človeško življenje samo sebe predstavlja kot živo zgodbo, ki jo lahko razumemo. Drugič pa lahko to živo enotnost življenja izrazimo skozi razne zgodbe, ki eksplicirajo implicitno življenjsko zgodbo. Tako te zgodbe prispevajo k organizaciji življenja. Narativna perspektiva človeškega življenja vsebuje spoznanje, da je življenje smiselna celota, ki jo lahko izrazimo v zgodbah, pa tudi obogati se, če se tako izraža (Widdershoven, 1994). Zgodbe se predstavljajo kot smiselne celote posameznih odlomkov, ki se nanašajo drug na drugega in s tem prispevajo k smislu vse zgodbe. Po drugi strani pa ti odlomki dobivajo svoj smisel od celote zgodbe. Zgodba je torej samonanašajoč se (avtoreferencialni) pomenski sistem. Tu gre za zgodbo v obeh pomenih, v metaforičnem za življenjsko zgodbo posameznika in za različne zgodbe, ki jih pripoveduje posameznik o sebi. Oboje pa je tesno povezano med seboj, saj se posameznik izraža v svojih dejanjih in v zgodbah, ki jih pripoveduje o sebi.

Narativna struktura življenja je sestavljena iz doživljajev in iz zgodb. Ker pa zgodbe izražajo implicitni pomen doživljajev, so življenje in zgodbe notranje povezani med seboj. Seveda pa pomen (smisel) zgodb (v obeh pomenih) ni nekaj objektivno danega vnaprej, kar bi le odčitali, temveč je nekaj, kar se dogaja v toku interpretacije

zgodb. Interpretacija lastne oz. lastnih življenjskih zgodb pa je izrecni akt refleksije. Tako vidimo, da povečana refleksivnost življenja zahteva bolj eksplicirano narativnost življenjskega poteka in narativno strukturo identitete sebstva. Pa tudi obratno je res, kolikor bolj poudarjena je narativnost življenja in identitetnega projekta posameznika, toliko bolj refleksivno poteka to življenje in toliko več možnosti ima posameznik za ohranjanje/prenavljanje svoje identitete.

Naš čut za lastno individualnost se izraža skozi pripovedovanje zgodb. V teh zgodbah se dogodki nanašajo drug na drugega, vendar pa je možnih več načinov urejevanja dogodkov v naravni in družbeni red. Raziskave različnih načinov pripovedovanja, od avtobiografskih zgodb do poročil o znanstvenih poskusih in političnih argumentacij itd., so pokazale, da je splošna struktura večine pripovedi in zapisov bolj primerna literarnemu pripovedovanju zgodb kot pa logično urejenemu zaporedju premis in sklepov ali premočrtnim zapiskom o tem, kaj se je dejansko pripetilo. Prepričevalna moč govorca je npr. večja, če se drži tradicionalnega toka zgodbe kot pa, če se drži strogih logičnih meril pripovedovanja. Nekateri teoretiki narativne identitete opozarjajo na ugotovitve sovjetskega literarnega teoretika Vladimirja Proppa, ki je v dvajsetih letih analiziral strukturo pravljic in mitov. Ugotovil je več kot trideset korakov, ki nastopajo v zapletih tradicionalnih zgodb. Vsaka zgodba uporabi nekatere od teh korakov in to vedno v podobnem zaporedju, kot jih нареkuje idealni zaplet, npr. junak občuti neko izgubo, poslan je, da poišče, kam se je izgubila dragocenost, pridobi si pomoč kakega močnega bitja in na koncu zmaga in ponovno pridobi izgubljeno.

Zanimivo je, da tudi zgodbe, ki si jih pripovedujemo v vsakdanjem življenju, sledijo nekemu omejenemu naboru vzorcev, ki jim naratologi pravijo »smeri zgodb« (story-lines). Nekatere od teh vsakdanjih zgodb po svoji dramatski strukturi močno spominjajo na te Proppove sheme zapletov in razpletov v pravljicah in mitih. Klasične povesti in vsakdanje pripovedi podlegajo podobnim dramatskim konvencijam in podobnim karakterizacijam glavnih oseb (Harré, 1998). Te ugotovitve podpirajo že navedene Brunnerjeve misli o sovpadanju življenja in pripovedovanja o njem oz. njegovo tezo, da v življenju sledimo enakim konvencijam kot zgodbe, ki jih pripovedujemo o

njem. Pa vendar obstajajo presenetljive razlike med avtobiografijami kljub temu, da sledijo enakim konvencijam glede poteka pripovedi.

McAdams je na svoj način uporabil Meadova pojma jaz in mene za opis življenjskih zgodb in zgodb o življenju. Proces »jazenja« (process of selfing) je po njegovem doživljaj pripovedovanja, ki ustvarja sebstvo. V tem procesu mene predstavlja sebstvo, ki ga konstruira jaz skozi zgodbo (McAdams, 1996). To sicer odstopa od izvirnega Meadovega pojmovanja, po katerem se v socialni situaciji jaz odziva na mene. Tu pa jaz kreira mene. Vendar v obeh primerih sebstvo nastaja skozi socialne interakcije. Pri Meadu nastaja sebstvo z izmenjavo simbolnih gest in ponotranjanjem teh gest, pri McAdamsu skozi konstrukcijo zgodb (o sebi in drugih) in poslušanje zgodb drugih oseb (o sebi in o drugih). Interpretacija zgodb poteka kot neke vrste dialog med zgodbo in interpretom. Zato je vsaka zgodba del zgodovine svoje interpretacije oz. je nenehni potek efektivne zgodovine. V tej zgodovini interpretacije se lahko struktura zgodb močno spremeni. Kaka nova interpretacija se lahko usmeri k prej zanemarjenim sestavinam in k ekspliciranju odnosov med temi sestavinami, ki so bili dotlej implicitni. Rezultat takšne preinterpretacije je lahko bogatejša narativna struktura. V zgodovini interpretacij se smisel zgodb spreminja.

V narativnem pogledu na razvoj človeškega življenja ne moremo pričakovati natančnih napovedi. Čeprav lahko določene izraze razložimo tako, da pokažemo, da so smiselni v posebnem kontekstu zgodbe, ne moremo napovedati njihovega nastopa, kajti kontekst zgodbe ne določa podobe, ki sodijo vanj (Widdershoven, 1994). Nikoli ne moremo povsem določiti pomenaakega elementa v zgodbi, prav tako ne njegovega prispevka k ustvarjanju zgodbe. Kak element, ki se sprva zdi nepomemben, se kasneje lahko izkaže za temeljnega. Ker tudi pomen (smisel) vse zgodbe ni nikoli do konca določen, se lahko struktura zgodbe spreminja tekom različnih interpretacij. Vendar enotnost zgodbe ni zgolj stvar slučajnih sovpadanj, temveč je rezultat nenehnega procesa predstavitve in interpretacije.

Razvoj posameznika s tega stališča razumemo kot kvalitativno spreminjanje njegove življenjske zgodbe. Človekov razvoj tako im-

plicira temeljno spremembo v vzorcih organiziranja njegovega izražanja. Tu ne mislimo le na neposredne avtobiografske zgodbe, temveč tudi na načine izvajanja vsakdanjih praks, ki govorijo o njem. Sprememba v strukturi zgodb v tem širšem smislu ni neko dejstvo, ki bi ga lahko zapazili in popisali, temveč je dogajanje, ki je samo del neke živete zgodbe, ki napravi posebne sestavine zgodbe opaznejše. Tudi razvoj posameznika je torej odvisen od interpretacije zgodb. Interpretacija je tista, ki eksplicira razvojne korake posameznika. Zato za narativiste razvoj posameznikove identitete ni nek objektivni proces, ki bi ga lahko opazovali s kake nevtralne točke zrenja, temveč je eksplikacija in interpretacija življenjskih zgodb, ki sama prispeva k razvoju identitete.

Identiteta kot avtopoetski proces

Pomembno mesto v razpravah o narativni naravi sebstva in identitete imajo teorije socialnega konstruktivizma in postmodernizma (dekonstruktivizma). Osnovna oz. skupna teza socialnega konstruktivizma je, da sta sebstvo in identiteta rezultata nenehne komunikacije in socialne interakcije med ljudmi in ne rezultat sintez med povsem notranjimi, javnosti nedostopnimi duševnimi procesi ter zunanjimi pogoji in silami. Za konstruktiviste je bistvena govorna interakcija posameznika z drugimi posamezniki, dialoška situacija. Med ljudmi poteka nenehni tok difuzne odnosne dejavnosti in odnosnih praks, ki so bile v tradicionalnih psiholoških ali socioloških raziskavah pogosto prezrte ali podcenjene. Vendar pa je prav ta tok izvor subjektivnih in objektivnih načinov bivanja ljudi (Shotter, 1993). Načini običajnega bivanja ljudi so družbenozgodovinske konstrukcije, niso naravni proizvod. Skozi te načine bivanja ljudje konstruiramo in rekonstruiramo svoj družbeni svet in tudi sami sebe kot osebe, sebstva, identitete.

Za socialne konstruktiviste je nenehni tok vsakdanjih interakcij obenem slučajen in ustvarjalen. Je naš izdelek in mi sami smo njegov proizvod, torej je proces, ki reproducira samega sebe. Moderno rečeno, je avtopoetski proces. Ker to, kar ustvarimo ljudje, ni tako

trajno, kot so predmeti fizičnega sveta, moramo svoje stvaritve ne-
nehno ponovno izdelovati v svojih vsakdanjih družbenih dejavno-
stih. To velja tako za obsežne družbene institucije kot tudi za posa-
meznike, subjektne strukture in individualne identitete kot mini-
malne institucije. V procesih socialne reprodukcije družbenega sve-
ta ljudje medsebojno presojo drug drugega, se medsebojno korigi-
ramo tako, da bi naša skupna dejavnost čim boljše ustrezala našim
smotrom in objektivnim omejitvam družbene prakse. Medosebni po-
govor je najpomembnejše področje socialnih interakcij, v kateri pote-
ka takšno medsebojno usklajevanje in korigiranje.

Skozi mrežo medosebnih komunikacij ljudje izpogajamo soglasja
in jih širimo dalje med ljudi. Zaradi tega socialni konstruktivisti
poudarjajo pomen medosebnih pogovorov in včlenitve teh pogovorov
v širše socialne kontekste, npr. v normativne sisteme, sisteme moči,
ideološke sisteme itd. Zavedajo se, da ljudje nismo neomejeni in
avtonomni v svojih diskurzih in socialnih interakcijah nasploh, tem-
več podlegamo številnim omejitvam in vnaprejšnim definicijam so-
cialnih situacij, ki jih ne moremo po svoji volji spreminjati. Vendar
pa ugotavljajo, da so tudi te omejitve in vnaprejšne definicije v veliki
meri učinek utrjenih diskurzivnih praks, ki delujejo na ljudi kot ne-
kakšna druga narava. Tako npr. delujejo močne tradicije v razmer-
jih med spoloma, med generacijami, v oblikovanju družine, v odno-
sih med dominantnimi in podrejenimi, zlasti marginalnimi, izklju-
čenimi skupinami itd. Vse te omejitve se skozi diskurze usedajo v
načine samorazumevanja posameznikov in v definicije identitet.

Po Kennethu Gergenu, enemu vodilnih socialnih konstruktivi-
stov, je identiteta predvsem diskurzivni in narativni dosežek. Če
npr. posamezniku pripišemo kako lastnost ali če se nanašamo sami
nase, npr. »Dejal sem...«, »Grem ..«, »Mislim, da ..«, to lahko storimo
le v jeziku, v določeni obliki govora oz. diskurza. Tudi občutek za sa-
mega sebe pridobimo s pomočjo samopripisovanja in samonanaša-
nja v diskurzih. Seveda obstaja neka psihološka vsebina doživljanja,
ki presega diskurz, vendar pa pride do zavesti le skozi podružbljeno
obliko, skozi simbolno posredovane načine samonanašanja. Tudi
»psihološki višek« nad diskurzom se tako kaže le glede na mrežo
diskurzov, ki ga poskušajo ujeti v jezik (Gergen, 2000: 7).

Socialni konstruktivisti se v argumentih za svojo tezo o socialni konstrukciji sebstva pogosto sklicujejo na znamenito Wittgensteinovo kritiko »zasebnega jezika«, virtualnega jezika, ki bi ga lahko razumel (in to neposredno in povsem razumel) zgolj posameznik sam, za vse druge pa bi bil nedostopen. Iz te kritike med drugim izhaja tudi ugotovitev, da so epistemski izrazi (vedeti, dvomiti, zagotavljati itd.) pogosto neuporabni, kadar jih v opisnem pomenu uporabimo v stavkih v prvi osebi sedanjika. Tedaj dobimo bodisi domnevno apriorno resnične stavke tipa »Vem, da me boli zob«, »Vem, da vidim rdeče«, bodisi nesmiselne stavke tipa: »Dvomim, ali sedaj vidim rdeče«, »Dvomim, ali me sedaj boli zob«.

Po Wittgensteinu gre pri teh stavkih pogosto za nekak jezikovni podaljšek doživljanja. Vzemimo, da imam vtis, da ne morem dvomiti v stavek »Zob me boli«, ko me boli zob. V tem primeru moj stavek deluje kot jezikovni podaljšek mojega fizičnega izražanja bolečine. Je nekakšna zamenjava za »Au«, odtod izhaja tudi vtis njegove nedvornosti in nesmisla njegove negacije. Vendar tu ne gre za opis kakšnega skritega notranjega dejstva, npr. zgolj mojega zasebnega občutka bolečine (Wittgenstein, 1969: 244), zato je tu povsem nesmiselno govoriti »Vem, da me boli zob« ipd. Če pa kdo s tem stavkom le opisuje svoje psihofizično stanje, potem gre za virtualno postavljanje samega sebe v položaj objekta opisa, ki ga od zunaj opisuje nekdo drug. Vzemimo npr., da stavek »Zob me boli« tokrat povem zobozdravniku. Da bi bil tedaj ta stavek resničen, potem moram s svojim zunanjim, javno dostopnim vedenjem oz. javno dostopnim stanjem svojega zoba pokazati, da je z mojim zobom res nekaj narobe, in da je zato izjava, da me boli zob, resnična. Vendar v tem primeru ne gre za nobeno apriorno resnično trditev, še manj za resnico, ki bi jo lahko spoznal le posameznik sam in nihče drug. Če dodam še »Vem, da me boli zob«, je to povsem odveč, saj ni s tem stavek nič bolj gotov, kot je bil prej.

Stavek »Zob me boli« nastopa torej lahko v dveh povsem različnih vlogah. Prva je *ekspresivna* vloga, je izraz moje bolečine. Tedaj ne moremo dvomiti vanj, a ni opis dejstev. Druga pa je njegova *opisna* vloga, tedaj je običajni stavek, ki je lahko resničen ali ne, vanj lahko dvomimo, nikoli pa ne moremo biti vanj povsem gotovi. Ima povsem

enak status kot vsi stavki, ki opisujejo zunanje, objektivno vedenje ljudi. Wittgenstein je s tem razlikovanjem spodbijal možnost, da bi bil kak stavek o lastnem doživljanju osebe obenem smiselni opisni stavek in nedvomno resničen. To bi bil križanec obeh vlog, a prav to je za Wittgensteina nesmisel, ki ga preprečuje globinska slovnica jezika.

Socialni konstruktivisti in diskurzivni teoretiki sledijo tem Wittgensteinovim ugotovitvam in sklepajo, da je vse subjektivno v končni instanci javno, odprto intersubjektivnemu preverjanju in nadzoru. Vtis o zaprtosti duševnosti oz. osebnega doživljajskega sveta posameznika je za socialne konstruktiviste jezikovna samoprevara in ideološka pristranost, ki jo je povzročila novoveška metafizika subjekta. Če je tako, potem se tudi človeška subjektivnost, sebstvo in identiteta (rezultati subjektiviranja) oblikujejo oz. konstruirajo v vsakdanjih jezikovnih in simbolnih praksah, zlasti v praksah jezikovnega samonanašanja posameznika. Zato so rezultati subjektiviranja scela podvrženi družbenim, zgodovinskim in kulturnim posebnostim jezikov in diskurzov. Sebstvo pa postane družbeni rezultat oz. konstrukt. Te teze se dobro ujemajo z že navedenimi teorijami G. H. Meada, L. Vigotskega, M. Bahtina in drugih teoretikov o nastanku sebstva s ponotranjanjem govorice oz. dialoške situacije.

Oblikovanje identitete je torej sestavina jezikovnih (diskurzivnih) praks, v katerih se ljudje nanašajo drug na drugega in sami na sebe kot na posamezne osebe in subjekte doživljanja ter delovanja. Identitete pa posameznikom ne podeljujejo le pojmovne komponente pripovedi. Tudi narativne oblike same so pomembno sredstvo samoopisov. Vemo, da posamezni akterji igrajo glavno vlogo v pripovedih. V tradicionalnih pripovedih razlikujemo med heroji in lopovi, spletkarji, pohotneži, pustolovci itd. Ti posamezniki igrajo svoje življenje v kulturno specifičnih oblikah zgodb, kot so npr. komedije, tragedije itd. Vsaka od njih predstavlja drugačno obliko zapleta, vsaka s svojimi dramatskimi zakonitostmi. Gergen parafrazira Wittgensteina, ko ugotavlja: »Meje naših pripovednih tradicij služijo kot meje naše identitete« (Gergen, 2000: 7).^{*}

* Gre za parafrazo znanega stavka iz »Logično filozofskega traktata«: »Meje mojega jezika pomenijo meje mojega sveta« (1976, teza 5.6). Wittgensteinovi argu-

Tudi proces osebnega spominjanja, spominjanja svojih doživljanj, občutkov, dejanj itd. v preteklosti, poteka skozi pripovedi o nas samih, pa četudi te pripovedi morda govorimo le sami sebi, v svojih mislih. Le skozi takšne pripovedi postane preteklo izkustvo del naše osebne zgodovine. Tradicionalni psihologi pojmujejo spominjanje kot nekaj, kar se nalaga in odvija v posamezniku. Spominjanje je osrednja sestavina človekovega duševnega ustroja. Po tradicionalnem pojmovanju duševnosti je spominska zmožnost genetskega izvora in je nekaj univerzalnega pri vseh ljudeh. Socialni konstruktivisti pa odkrivajo, da je sam pojem človeškega spomina diskurzivni artefakt. Nimamo nobenih sredstev, s katerimi bi lahko identificirali posamezna spominska stanja, ki jih povezujemo z različnimi dejanji in jih označujemo s spomini. Pogoji za pripis spomina niso dani v kakih duševnih dogodkih, temveč v socialnem označevanju določenih dejanj kot *spominjanje*. Npr. besede, ki jih nekdo zapiše v kakem pismu, poročilu, imamo za spominske indikatorje, čeprav večino besed v vsakdanjih pogovorih ne prištevamo k spominskim indikatorjem. »Imeti spomin na« pomeni sodelovati v neki kulturni tradiciji, pravi Gergen (2000: 7). Govoriti o preteklosti nekoga, pomeni vstopiti v tradicijo govora, za katero veljajo pravila o dobro zapisanih zgodbah. Ne moremo govoriti o svoji pustolovščini v zadnjem tednu, če se spominjamo samo posameznih dogajanj, npr. madeža na obleki, nenadne nevihte, prevroče juhe ali srbečice. Pač pa se mora posameznik identificirati kot posebna identiteta, ki se v določeni smeri giblje skozi čas, kjer je zelo pomemben tok tega gibanja, iztek itd. Zato, da se »primerno spominjamo«, moramo ustvariti zgodbo, ki ima vse značilnosti dobre zgodbe.

Vsak človeški diskurz poteka v določenih socialnih odnosih, zato tudi *identitetni diskurzi* predpostavljajo območje socialnih odnosov, v katere so položeni. Diskurzivno ustvarjanje identitete je v osnovi družbeno podjetje. Zelo pomembne so žive zgodbe, tiste oblike socialnih interakcij, ki socialno indeksirajo identitetne pripovedi. Ko pri-

menti proti zasebnemu jeziku izhajajo sicer iz njegovega drugega filozofskega obdobja, t.i. pozne filozofije, v kateri se je delno odrekel »Traktatu«, vendar pa je navedena misel veljavna tudi za njegovo pozno filozofijo. Izraža »nezaobhodnost« jezika, tj. nemožnost, da bi prišli jeziku za hrbet ali izstopili iz njega in kako od zunaj opazovali odnos jezika do sveta (več o tem glej v A. Ule, 1990).

povedujemo o športnem tekmovanju, kjer sodeluje več moštev, nam ni težko pripovedovati o sreči in nesreči udeleženega moštva. Poudarimo npr. tekmovalno vzdušje in končno zmago takega moštva. Medtem ko spremljamo tekmo, se nam tekmovanje samo zdi kot kaka zgodba. Čutimo se priče neke zgodbe, ki se odvija pred nami, ali celo udeležence v njej. Tekmo je primerneje pojmovati kot dejavnost, ki jo indeksiramo s pomočjo narativnih predstruktur kot pa, da jo imamo za zgodbo po sebi. Lahko izrazimo vrsto pravil, ki določajo zmago kot veljavni zaključek tekme, lahko razdelimo svet zgodbe v nasprotnike in različna dejanja zmagovitih športnikov oz. zmagovita moštva ocenimo glede na njihove prispevke k zmagi. Na ta način različni vzorci interakcij med ljudmi, npr. razprave, prepiri in pomicitve, pogajanja o plačilu, prevare ipd. prispevajo k smislu žive zgodbe.

Žive zgodbe so bistvene za doseganje identitete posameznika. Pomislimo na ogromen pomen čustvenega izražanja pri določanju identitete. Identificiranje čustev in občutkov, strasti in razpoloženj osebe je pogosto odločilno za določanje tega, kakšne vrste oseba je nekdo. Emocionalni diskurz dobi svoj pomen glede na svojo vlogo v kulturnih razmerjih in ne samo zaradi svojega odnosa do domnevnega zasebnega notranjega sveta osebe ali do njenih bioloških dispozicij. V zahodnih kulturah veljajo določeni izrazi za čustvene, v drugih kulturah pa so takšni morda kaki drugi izrazi. Ti izrazi so neke vrste *socialni performansi* (izvedbe), tako da ni pravilno reči, kako so nekoga »zapeljala čustva«, temveč je bolje reči, da je »naredil čustva« oz. je sodeloval v njih v toliko, v kolikor je ustvaril določene čustvene performanse. Čustva ne samo, da vplivajo na socialno življenje ljudi, temveč ga konstituirajo.

Čustveni performansi se vključujejo v širše vzorce odnosov. Pogosto pozabimo na akcijsko ozadje čustev, morda zato, ker so čustva bolj barvita, bolj zgovorna kot dejanja v njihovi okolici. Vendar pa bi bile čustvene izvedbe brez dejanj drugih oseb, ki so pred čustvenim performansom, ki so sočasna z njim ali mu časovno sledijo, nerazumljive. Morda sploh ne bi nastale ali pa bi bile nesmiselne. Čustveni performansi morajo biti prepoznavne sestavine zveznega toka dejanj ljudi, če naj bodo ta dejanja razumljiva. Zato imamo lah-

ko čustvene performanse za sestavino bolj ali manj obsežnih vzorcev socialnih interakcij.

Čustveni performansi sestavljajo kulturne vzorce živih pripovedi. Pomislimo npr. na čustvo ljubosumja. Izraze ljubosumja moramo proizvesti v določenih pogojih. Ne moremo ustrezno izraziti ljubosumja ob pogledu na sončni zahod ali na semafor, pač pa tedaj, ko opazimo, da naš ljubi ali ljuba izkazuje pretirano pozornost neki drugi osebi. Če izrazimo svoje ljubosumje osebi, ki jo ljubimo, potem najbrž ni ustrezno, vsaj ne v naših kulturnih standardih, če ta oseba začne pogovor o vremenu ali kaže veliko veselje. Ustrezneje je, če se začne opravičevati ali kako drugače razlagati svoje vedenje, tako da bi izpodbila razloge za naše ljubosumje. Ko sprejemamo njena opravičila, se zopet ne moremo vesti poljubno, temveč na nek razumljiv način, pač v skladu s formami kulturnega rituala, ki uokvirja ekspresijo ljubosumja in mu daje svoj smisel. Gergen (2000: 8) govori o »emocionalnih scenarijih«, neformalnih skriptih vzorcev socialnih interakcij. Emocionalni izraz je tako zanj socialni performans posameznika, ki je vključen v širši scenarij odnosov. Emocionalni izraz je stvaritev odnosa oz., še širše, določene kulturne zgodovine.

Identiteta kot avtobiografija

HARRÉ

Ali ima posameznik le eno vodilno zgodbo o sebi, na katero pripne svojo identiteto ali pa lahko goji več vzporednih vodilnih zgodb o sebi? Če ima več zgodb o sebi, ali to pomeni, da ima več vzporednih identitet in sebstev? Rom Harré, sodobni angleški filozof in socialni konstruktivist, je po obsežni analizi patoloških oblik samonanašanj, ki se izražajo tudi v patoloških oblikah avtobiografij in drugih oblik pripovedi, ugotovil, da ima posameznik običajno na voljo več različnih, celo nasprotujočih si zgodb o samem sebi, ki implicirajo tudi razlike v sebstvih in identitetah. Vendar le v izrednih razmerah ta sebstva oživijo v samostojne identitete, ki začasno prevladujejo v doživljanju in delovanju posameznika. Čeprav ima vsakdo na voljo več možnih avtobiografij, bodo le nekatere od njih uporabljene. To je tako kot pripoved o tem, kaj se nam je v življenju zgodilo. Vedno je

lahko več zgodb, pripovedujemo pa le eno.

Avtobiografija je življenjska zgodba, izražena v prvi osebi. Tako kot so zapleteni postopki jezikovnega nanašanja posameznika na samega sebe, so kompleksne tudi avtobiografske izpovedi in zgodbe. Raziskave vsakdanjih avtobiografij kažejo, da nimamo le ene same avtobiografije. Kvaliteta pripovedi, vrednost, detajli in notranja ureitev epizod v zgodbah so odvisni tudi od oseb, ki jim pripovedujemo zgodbo, od konteksta pripovedovanja in cilja, ki smo si ga zastavili, ko smo v vlogi pripovedovalcev svojih zgodb. Posameznik praviloma pripoveduje različnim osebam različne zgodbe o samem sebi. Od tod izhaja občutek osebne kontinuitete doživljanja in občutek singularnosti sebstva oz. identitete. Identiteta in sebstvo nista samo funkcija lastnih sposobnosti, da predstavimo svojo avtobiografijo, ampak tudi konteksta, v katerem pripovedovanje poteka.

To dejstvo lahko podpremo z ugotovitvijo, da so lahko poskusi omejevanja posameznika na le eno in isto avtobiografijo huda prisila in vodijo tudi do osebnostnih motenj. Znano je, da so npr. stalinistični zasliševalci silili svoje jetnike, da so vedno znova in znova pisali svojo avtobiografijo in to čimbolj natanko in čim bolj enako. Ta postopek je mnoge pripeljal na rob norosti. Vsekakor pa jim je prej odvzel pravi občutek za svojo osebno kontinuiteto kot pa, da bi jo utrdil. Šele pluralizem pripovedi o sebi omogoči posamezniku, da začuti in ohrani svojo kontinuiteto v času. Če ta kontinuiteta ni dosežena na svoboden in avtonomen način, je resno ogrožena in se spreminja v diskontinuiteto nepovezanih segmentov, v katerih živijo različne identitete (sebstva).

Avtobiografije so torej odvisne od situacij in oseb, ki jim posameznik pripoveduje svoje zgodbe. To velja tudi za avtobiografske samogovore, ki so pogosto namenjeni umišljenemu (virtualnemu) drugemu. Seveda je avtobiografija lahko usmerjena v spominjanje preteklosti ali pripovedovanje o domnevni prihodnosti. Bistveno je, da gre za govor ali artikuliran razmislek posameznika o samem sebi v neki urejeni časovni optiki. V obeh primerih mora avtor locirati sedanji čas, čas pripovedovanja in v njem umestiti svoj sedanji jaz. Sedanji čas leži na neki časovni premici, ki tako vzpostavlja časovno singularnost sebstva. Vendar ta premica ni nespremenljiva, v ka-

kem naslednjem avtobiografskem zasnutku bo posameznik npr. lahko zamenjal smernico s kako drugo, ki se mu tedaj zdi ustreznejša.

Harré ugotavlja, da ima lahko sicer vsakdo le *eno identiteto v prostoru*, ker obstaja le v enem telesu, vendar pa ima lahko več *identitet v času*. To se zdi nemogoče, vendar pa moramo razlikovati med dvema pomenoma besede identiteta, to pomeni razlikovati med identiteto kot singularnostjo osebe in pa kot celoto osebnih lastnosti, ki si sledijo trenutek za trenutkom skozi čas, vključno s pomičnimi vzorci prepričanj, ki jih ima posameznik o samem sebi. Medtem, ko je identiteta v prostoru, v odnosu do telesa nekaj singularnega (če zanemarimo patološke primere večkratnih osebnosti), to ne velja za drugo identiteto (Harré, 1998). Kriteriji za telesni obstoj človeka terjajo, da kako telo v materialnem svetu lahko obstaja le na enem mestu v istem času. Kriteriji za identiteto dogodkov, ki sestavljajo časovno življenjsko pot posameznika, pa so lahko raznoliki; lahko se dogaja več dogodkov v istem času in kraju. Tudi raziskave realnih simbolnih interakcij nam kažejo, da je večina jezikovnih in drugih simbolnih dejanj pomensko nedoločenih, analognih. Včasih nam okoliščine nalagajo, da moramo govoriti natančneje, digitalno, a to je redko. Zato lahko za različne priložnosti napravimo različne izbire med mnogimi dogodki našega življenja, torej lahko hkrati razvijamo različne avtobiografije.

V narativnosti vsakdanjega življenja osebe in zgodbah o njej se oblikujejo identitete. Zlasti pomembno vlogo pri tem ima raba osebnih imen, vzdevkov, določnih opisov posameznikov, indeksikalnih izrazov (osebnih zaimkov) v prvi osebi, kot so jaz, mene, meni itd., s katerimi se posameznik nanaša na samega sebe ali se drugi nanašajo nanj (ti, tebe, tebi, on, njega, njemu,...). Harré pa opozarja na to, da beseda »jaz« pogosto nič ne označuje, torej ni kako osebno ime posameznika, temveč je čisti *indeksikal*, tj. jezikovni izraz, ki zgolj locira govorca v prostoru stvari, oseb in dogodkov (Harré, 1998). Če npr. govorim v prvi osebi o svojih občutkih, npr. občutku bolečine, se »jaz« ne obnaša kot ime, ki bi zaznamovalo govorca, temveč kot izraz, ki veže izjavo na prostorsko časovno mesto govorca. Podobno velja tudi za rabo besede »ti«. Obe se pogosto uporabljata kot indeksa, ki markirata izjavo tako, da jo vežeta na določeno ose-

bo, na njeno mesto v prostoru in času, na njeno mesto v socialnem redu, moralnem redu in v redu diskurza. Nista imeni ali prikrita opisa osebe, na katero se nanašata.

Vse identitete in vse njihove notranje strukture se lahko pojavijo v javnem svetu vsakdanjih dejanj in pogovorov. Seveda obstajajo sposobnosti, spretnosti, dispozicije, težnje posameznika, ki se od časa do časa lahko realizirajo v njegovih zasebnih ali javnih dejanjih. Vendar te sposobnosti po Harréju niso nekaj duševnega, psihološkega v smislu zasebnosti, niso skrite v notranjosti osebe, temveč so »spodnja meja« duševnosti, ki nam jo razkrije analiza diskurzov (Harré, 1998). Moje spretnosti in dispozicije, prepričanja in spomini so potencialno prisotni v mojih dejanjih in diskurzih in jih lahko razkrijejo moja prihodnja diskurzivna dejanja. Seveda so fizično zakoreninjena v fiziološki strukturi mojih možganov oz. živčnega sistema, vendar pa se javljajo le kot sestavine konverzacijskega sveta ljudi.

Tu moramo uporabiti *dvojno ontologijo*, kot pravi Harré, namreč po eni strani *ontologijo fizičnih stvari in procesov*, ki je podlaga vsej stvarnosti, in *ontologijo konverzacijskega sveta* (družbenega sveta) oseb, sebstev, identitet, njihovih dejanj, simbolnega reda itd. Psihologija po njegovem mnenju ne more pobegniti tej dvojnosti, ki implicira tudi dvojno metodologijo, npr. uporabo naravoslovnih metod v določenih raziskavah in ideografskih metod v drugih raziskavah. Harré pa opozarja, da metode zgodovinskih, literarnih, jezikoslovnih, antropoloških in filozofskih ved niso nič manj stroge od metod naravoslovnih ved, včasih so celo bolj stroge.

Singularnost identitete temelji tako po eni strani na dejstvu, da ima vsaka oseba le eno telo, po drugi pa na diskurzivnih sredstvih za osebno izražanje posameznika, zlasti na sistemu osebnih zaimkov in drugih sredstvih jezikovnega indeksiranja posameznika in njegovega mesta v socialnem prostoru v različnih kulturah. Človek tako domuje v dveh svetovih, materialnem in simbolnem. Harre se izogiba kaki redukciji te dvojnosti na en svet, npr. na materialni svet. Ne pristaja pa tudi na efektivni ontološki dualizem v pojmovanju človeka. Čut za sebe kot *singularno osebo* se po Harréju razvije sintetično z združevanjem osebnih lokacij posameznika v treh mnogoterostih:

v mnogoterosti stvari, oseb in dogodkov (Harré, 1998: 17). Teh mnogoterosti se zavemo s tem, da smo pozorni na strukturo zaznavanja, na vzorce medosebnih odnosov, pričakovanja in hierarhije spoštovanja ter na zaporedje vzrokov in učinkov ter drugih zaporedij dogodkov, ki si sledijo v razmerju pogojev in posledic. Indeksikalna moč uporabe prve osebe v govoru je diskurzivno utelešanje lokacij govorca in samega govornega dejanja v navedene tri mnogoterosti. Indeksikal »jaz« je tu najpomembnejši, meni Harré, kajti edino ta locira osebo v vseh treh mnogoterostih hkrati in s tem povezuje sicer različne lokacije osebe med seboj.

✓ Za posameznika, ki razmišlja ali pripoveduje o sebi, ni toliko pomembno, kaj se mu je v življenju pripetilo, kaj se mu dogaja in kaj se mu bo morda zgodilo, temveč kateri fragment njegove biografije je zanj posebej pomemben v določenem času. To tezo podpira tudi Charles Taylor v svoji teoriji o dialoškem oblikovanju sebstva in identitete. Taylor poudarja, da je avtobiografska pripoved bistveno dialoška, saj svoje življenje živimo z drugimi in si tudi drug drugemu pripovedujemo svoje življenjske zgodbe. To pomeni, da je avtobiografija sestavni del vsakdanjih interakcij med ljudmi in ni kaka stvaritev posameznika, ki bi izhajala zgolj iz njega in bi bil le on zanj odgovoren (Taylor, 1991). Seveda od tod izhaja, da so tudi človekovo sebstvo, subjektivnost in identiteta dialoškega porekla in narave. Tako kot v dialogu drug drugemu hote ali nehote pripovedujemo zgodbe o sebi, smo tudi v pripovedovanju zgodb o sebi hote ali nehote v dialogu z drugimi, ki s svojimi priznanji naših izpovedi pomembno gradijo naše samozavedanje, samopodobo in spoštovanje, sebstvo in identiteto. Te misli se dobro ujemajo z Meadovo teorijo o ponotranjanju simbolne interakcije v strukturi sebstva ter z Vigotskijevo teorijo o ponotranjanju pogovorov z drugimi v strukturi samogovorov in nato v strukturi mišljenja doraščajočega posameznika.

Vendar Taylor z dialoškostjo človeka ne misli le na razvoj otroka in njegovo socializacijo skozi ponotranjanje pogovorov otroka s pomembnimi drugimi, temveč tudi na to, da se posameznikova identiteta dan za dnem gradi, ohranja in spreminja skozi množico eksplcitnih in implicitnih dialogov posameznika z drugimi osebami. Dialog pa si Taylor zamišlja kot izmenjavo zgodb med partnerji v pogo-

voru. Podobno tezo najdemo v različnih verzijah tudi pri drugih teoretikih jezika, psihologih in filozofih, npr. pri že omenjenemu sovjetskem jezikoslovcu in filozofu Mihailu Bahtinu in nemško-judovskem filozofu dialoga Martinu Bubru.

Tudi Harré se strinja, da dobi identiteta osebe svoj najmočnejši izraz v avtobiografijah posameznika, pa tudi s tem, da je občutek posameznika za svojo identiteto v času bistveni pogoj sleherne avtobiografske pripovedi. Gre pa še dalje. Izdelal je svojo teorijo o sebstvih in identiteti in jo predstavil v tako imenovanem *standardnem modelu osebe* (Harré, 1998). Ta model združuje in ureja naše vodilne intuicije o pojmu identitete in sebstva. Harré razlikuje najprej med osebo in tremi sebstvi (identitetami).*

→ *Oseba* je telesno živo bitje, ki ga lahko javno identificiramo in individualiziramo in okrog katerega se odvija človeško življenje. Osebe lahko identificiramo s pomočjo meril za numerično (fizično) in kvalitativno identiteto. Včasih se lahko pojavijo dvomi v fizično identiteto kake osebe, vendar jih vsaj načeloma lahko rešimo z upoštevanjem določenih dejstev. Ni pa nobenih meril, na podlagi katerih bi se lahko odločil o vprašanju, če sem še ista oseba, kot sem bil nekdanj.

→ *Sebstvo 1* je občutek posameznika zanj samega, namreč za osebo, ki zavzema eno in le eno stališče, iz katerega zaznava okolje in deluje v njem, tako zunaj telesa kot v lastnem telesu. Izraža se in obstaja kot uporaba prve osebe in drugih oblik jezikovnega indeksiranja posameznika glede na njegov položaj v prostoru.

→ *Sebstvo 2* je celota osebnih lastnosti, ki vključuje prepričanja posameznika o njem samem. To so refleksivna prepričanja, ki vsebujejo predstave o tem, kaj je kaka oseba, kakšne so njene močne in šibke lastnosti in predstave o njeni osebni zgodovini. To sebstvo se izraža tudi v zgodbah, ki jih oseba pripoveduje o sebi in v dejanjih, ki imajo osebni pečat.

* Harré pravi, da se izogiba izrazu »identiteta«, ker po njegovem mnenju poudarja skupino, razred, tip, ki jim oseba pripada, ne pa singularnost edinstvene osebe. Torej nas semantika »identitete« napoti nasprotno od tega, kar bi želeli z njo izraziti (Harré, 1998: 6). Zato raje govori o osebah ali o sebstvih. Mi bomo, kjer se le da, ohranili izraz identiteta, kajti koncept, ki ga razvijamo, ohranja napetost med pripadnostjo posameznika skupinam, tipom, razredom in njegovo singularnostjo. Prav ta napetost konstituira *institucijo identitete*.

→ Sebstvo 3 je oseba, kot jo vidijo drugi ljudje. Ta pojem sebstva je zapleten zato, ker je ena stvar sebstvo, ki ga projiciram v svoja dejanja in v to, kar govorim, drugo pa je sebstvo, ki ga drugi lahko razberejo v mojih dejanjih in v mojem govorjenju. Izraža se v pogovorih (dialogih), v katerih se posameznik obnaša do drugih kot odgovorna oseba (Harré, 1998: 177).

Sebstvo 1 in sebstvo 2 zajemata tisto območje, ki ga simbolični interakcionisti pripisujejo osebni identiteti posameznika, sebstvo 3 pa zajema območje socialne identitete. Vendar delitve med sebstvi niso stroge ali fiksne, kajti nekatere sestavine, npr. osebne zgodbe, avtobiografije, se lahko nahajajo v različnih sebstvih sočasno, pa tudi struktura sebstev (identitet) se spreminja v času in v gibanju posameznika skozi različne socialne situacije. Harré stalno poudarja, da so sebstva (identitete) življenjsko nujne gramatikalne fikcije, ne pa kake psihološke strukture izza jezikovnih izrazov ali pred njim. Sebstva (identitete) nastajajo in minevajo v dinamičnem toku, kvečjemu se približujejo kakemu idealno stabilnemu stanju, a ga nikoli ne dosežejo.

[Uporaba prve osebe indeksira naš diskurz z vsaj tremi vidiki sebstva 1: prostorsko lokacijo osebe, kontinuiteto osebne zgodovine in določenimi moralnimi relacijami z drugimi osebami. V vsakem kontekstu je sebstvo 1 singularno. Posameznik se tu zaznava glede na lokacijo svojega telesa v prostoru. V sebstvu 2 je podano izhodišče za avtobiografsko pozicioniranje osebe, sem sodi tudi kontinuiteta doživljanja. Stabilnost in enotnost doživljanja ustvarja iluzijo o notranjih sebstvih, ločenih od zunanjega sveta. Vendar ta nimajo neodvisnega obstoja, prav tako, kot ga nimajo sebstva 3, ki jih *ad hoc* proizvajamo/prikazujemo za druge, ki jih lahko potrdijo ali ne. To območje sebstev ima značilnost vrtincev v rečnem toku, pravi Harré (1998: 178).]

Z diferenciranim pojmovanjem sebstev je Harré skušal preseči kartezijsko dualistično predstavo o sebstvu in identiteti. Če smo pozorni na razliko med ekspresivno in deskriptivno rabo izrazov, lahko ocean metafizike sebstva (identitete) »skrčimo na kapljico gramatike«. Harré je v svoji teoriji sebstev izrazil kompleksne vzorce jezikovno strukturiranih izkustev, ki sestavljajo naš občutek sebstva.

Ta občutek je temeljni vidik naše psihologije, ki označuje človeško življenjsko obliko. Predstavlja del okvira, v katerem nastajajo naše misli in dejanja, ta okvir pa je tudi eden od pogojev, ki omogočajo človeško življenje.

Harréjevo vztrajanje na tem, da diskurz ni vsa realnost, temveč da ima svoje notranje in zunanje (naravne, družbene, moralne) meje in pogoje, je pomembno, kajti šele tedaj, če diskurz ali naracije zadevajo ob nekaj, kar ni diskurz, kar ni zgodba, imata diskurz in narativnost svoj smisel. Torej ne moremo preprosto reči, da so posameznikove zgodbe, ki jih pripoveduje o sebi, v enaki meri sestavina družbene stvarnosti kot posameznik sam in njegovo življenje. Če to storimo, izgine tudi pomen zgodb, saj se ne nanašajo več na nič oz. se nanašajo kvečjemu druga na drugo (in ena od teh zgodb bi bila tudi življenjska zgodovina osebe). Tu se strinjam z ugotovitvijo Kevina Murraya, ki je dejal »Če je vse narativno, potem ni nič narativno« (1995: 185).

Izdelovanje zgodb o sebi je sestavina vsakdanjega *dela na identiteti* posameznika, v katerem posameznik reflektira svoje pretekle, sedanje in prihodnje izkušnje s stališča različnih perspektiv svoje identitete in jih združuje v svoje delne identitete. Ta proces je poln ambivalenc, napetosti in protislovij. To je nenehno prilagajanje posameznikovih podob o samem sebi podobam o sebi, ki jih dobiva iz interakcij z drugimi ljudmi, ter nenehno iskanje samega sebe.

IDENTITETNI PROJEKTI IN MORALNI HORIZONTI IDENTITETE

Delo na identiteti ali *identitetna politika* se sestoji iz dveh refleksivnih procesov: iz refleksije lastne preteklosti in iz refleksije domnevne prihodnosti posameznika. Prvi proces predstavlja predvsem reakcije posameznika na svoje dosedanje izkušnje, drugi pa postavlja različne »samozasnutke« in je pretežno aktiven in k bodočnosti usmerjen del identitetnega dela. V središču retrospekcijske re-

fleksije so samopodobe posameznika kot sestavni deli doživljenih situacij. Sem sodijo vprašanja tipa »Kdo pravzaprav sem?«, »Od kod prihajam?«.

Identitetno delo posameznika sestoji tudi iz anticipacij samega sebe, ne le iz retrospekcijskih samorefleksij. Gre za odgovore na vprašanja »Kdo želim biti?«, »V katero smer se želim razvijati?«, »Kaj hočem doseči v življenju?« ipd. Tedaj, ko imamo sebe za predmet svojih v prihodnost obrnjenih premislekov, zasnujemo opcijska sebstva. Razvijamo zasnutke identitete, jih konkretiziramo v identitetne projekte in jih predstavljamo iz miselne sfere v vsakdanje življenje. Ti identitetni zasnutki ostajajo delno v območju domišljije. Zdi se nerealistični, utopični in neuresničljivi, vendar so kljub temu gonila našega početja v neposredni ali celo v kaki bolj odmaknjeni bodočnosti. Iz teh zasnutkov se porajajo konkretnější identitetni projekti.

Pojem *identitetnih projektov* je uvedel Harré, nato pa so ga prevzeli še drugi teoretiki identitete. Identitetni projekti so tiste delne identitete posameznika, v katerih postanejo njegova pričakovanja glede lastne bodočnosti sestavni del njegove življenjske biografije (Harré, 1983). Imajo obliko notranjih kvazisklepov. To jih razlikuje od manj zavezujočih identitetnih zasnutkov. Vendar identitetni projekti niso niti utopije niti zgolj stvar užitka posameznikov v zamišljanju lastne bodočnosti. Praviloma predpostavljajo proces refleksije s pogledom na obstoječa identitetna sredstva, ki so posamezniku na voljo, npr. njegov ekonomski, socialni, kulturni, osebni kapital. Identitetni projekt predstavlja referenčno točko govora posameznika o samem sebi. S tem ko posameznik izdelava kak identitetni projekt, se na novo definira kot subjekt in na novo ovrednoti odnos med predstavami o sebi in svojimi željami.

Te teze o identitetnih projektih zagovarja tudi John Greenwood (1994), čeprav poudarja predvsem moralno dimenzijo identitetnih projektov. Tudi za Greenwooda občutek posameznika o kontinuiteti svoje osebne identitete ni kak misteriozni notranji občutek, temveč je celota relativno trajnih in integriranih temeljnih prepričanj, načel, zavez, referenc, ki omogočajo integrirano razlago posameznikovega delovanja. Okrog njihovih identitetnih projektov se organizira

psihološko življenje oseb. Ti projekti so oblike psihološkega angažmaja v družbenem svetu. So socialnopsihološka sredstva, s katerimi skušajo posamezniki določiti svoj ugled in samospoštovanje v dani družbi in kulturi oz. zgodovinski dobi. Zato lahko identitetne projekte najbolje razumemo kot *moralne kariere* posameznikov. Te kariere so načini za ustvarjanje, ohranjanje ali zavračanje osebnega samospoštovanja in osebnega ugleda, ki jih posameznik razvije na podlagi svojih uspehov ali neuspehov v življenju ter na podlagi svojih soočanj z nevarnostmi za svoj ugled in samospoštovanje (Greenwood, 1994: 109).

Tako identitetni projekti kot moralne kariere so bistveno družbene, odnosne stvarnosti. Predpostavljajo obstoj družbenih skupnosti, ki jim pripada posameznik kot socialni akter. V teh skupnostih obstaja množica načrtov, konvencij, dogovorov, ki urejajo rituale prehoda med posameznimi biografskimi obdobji v življenju posameznika in določajo uspeh in neuspeh moralnih karier. V tem smislu lahko govorimo, da je naša moralna kariera v celoti družbeno konstruirana. Določa jo naša zvestoba do identitetnih projektov in do naših moralnih karier, ki sestavljajo te projekte. Prizadevanje za uspeh v lastnem identitetnem projektu je središčna os posameznikove identitete v določenem prostoru in času in predstavlja neko konstanto njegovega življenja. Če morda spremeni svoj identitetni projekt, npr. tako da opusti katero od svojih moralnih karier, postane druga oseba in to tako s stališča svoje osebne kot tudi socialne identitete, meni Greenwood. Začel se bo drugače obnašati, razlike med prejšnjimi in sedanjimi vedenjskimi oblikami pa izhajajo iz sprememb v naboru njegovih temeljnih prepričanj, načel in zavezanosti. Čeprav se zdi takšno pojmovanje identitete blizu pojmu osebnosti, pa Greenwood meni, da ne gre za identična pojma. Nekatero osebnostne značilnosti posameznika, npr. značajske lastnosti, si lahko delijo posamezniki, ki imajo zelo različne moralne kariere oz. različne identitetne projekte, zato je pojem osebnosti splošnejši od pojma identitete.

Greenwood poudarja tudi, da je identiteta družbeni pojav v veliko strožjem smislu, kot to domnevajo teorije identifikacije, socialne integracije, socialne kategorizacije, socialnega pripisovanja itd. Iden-

titeta ne nastane zgolj zaradi posameznikove pripadnosti kaki socialni skupini in zaradi njegove identifikacije z njo. Prav tako identiteta ni le rezultat posrečene socializacije posameznika do njegovega vstopa v odraslost, kot menijo razvojne teorije identitete. Prav tako ni učinek socialnega pripisovanja, npr. morebitnih stigmatizacij (social labelling), temveč je proizvod posameznikovega zavestnega angažmaja v svojih moralnih karierah oz. v uresničevanju svojih identitetnih projektov. Brez zvestobe posameznika moralnim karieram, ki se lahko, kar pa ni nujno, vežejo na določene družbene skupine, posamezniki nimajo ne pojmovnih ne praktičnih sredstev za oblikovanje svojih identitet (Greenwood, 1994: 132).

Opozorilo o nepogrešljivi moralni vsebini identitetnih projektov najdemo tudi pri drugih socialnih konstruktivistih. Gergen se sklicuje na pragmatično funkcijo pripovedi v kulturnem življenju in vrednot, ki jih lahko pripovedi porajajo. Identitetne pripovedi uporabljamo v vsakdanjem življenju zato, da z njimi ustvarjamo ali ohranjamo določene vrednote (Gergen, 2000: 9). To so lahko le vrednote za posameznika ali tudi vrednote ostalih protagonistov v vsakdanjih življenjskih zgodbah. V primeru sebstva in identitete gre za tiste vrednote, ki prispevajo k *moralni identiteti* osebe. Te vrednote definirajo nekoga kot vredno ali sprejemljivo osebo po standardih, ki jih sprejemajo partnerji v interakciji. V zahodni kulturi je npr. primerno, da se posameznik prikaže in opiše kot stabilna in koherentna oseba, kot oseba, ki skuša doseči določeno popolnost ali odličnost ali kot oseba, ki se zoperstavlja krivicam in raznim oviram na svoji življenjski poti. Če mu uspe uresničiti vsaj nekaj od teh idealov, bo dosegel moralno identiteto in splošno spoštovanje. Ljudje smo subjekti pripovedi, ki tečejo od našega rojstva do smrti. To smo v toliko, v kolikor smo odgovorni za dejanja in izkustva, ki sestavljajo to življenjsko pripoved. Če se prikazujemo kot osebe, ki zasledujejo kak plemenit cilj, potem vzbujamo pričakovanja in spoštovanja. Tako s pomočjo pripovedi izpogajamo moralni status, vendar smo potem zanj tudi odgovorni.

Vpletenost drugih v identitetne zgodbe

Identitetne zgodbe so temelj *moralne skupnosti*; ne le v smislu medsebojne odgovornosti posameznikov v določeni skupnosti, kjer vsakogar poznajo po njegovi življenjski zgodbi, temveč tudi zaradi sodelovanja drugih oseb v teh življenjskih zgodbah. Drugi ljudje lahko intervenirajo v pripovedovanja kake osebe, ki vključuje te ljudi v svoje zgodbe, ker imajo pravico do lastnih definicij svojih dejanj. Lahko pritrdijo tem zgodbam ali jim nasprotujejo oz. zahtevajo popravke. Odvisnost od drugih postavlja slehernega akterja v položaj občutljive medsebojne odvisnosti. Vse identitete so odvisne od potrditve drugih oseb. Uspeh kakega akterja v svoji pripovedi o samem sebi je v temelju odvisen od pripravljenosti drugih na to, da potrdijo svoje vloge v teh pripovedih. Vsakdo je vpleten v zgodovinske konstrukcije drugih, prav tako kot so drugi vpleteni v naše lastne zgodovinske konstrukcije.

Moralično pojmovanje identitete je ključnega pomena tudi za druge teoretike identitete, za teoretike izven socialnega konstruktivizma, predvsem za tako imenovane komunitariste (Charles Taylor, Alisdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer idr.), ki nasprotujejo liberalnemu individualizmu in poudarjajo, da se lahko identiteta posameznika razvije le ob njegovi moralni zavezanosti določenim skupnostim, tradicijam, nadosebnim idealom. Tudi Habermasovo pojmovanje identitete je blizu temu pojmovanju, kajti po njegovem mnenju se lahko identiteta sebstva zgradi le skozi ustrezen razvoj moralnih kompetenc in moralnih usmeritev posameznika in na podlagi demokratičnih oblik komuniciranja.

Taylor razvija tako imenovano strogo tezo o identiteti, po kateri ni mogoče pridobiti identitete sebstva brez moralnega in skupnostnega okvira delovanja posameznika. Imenuje jo tudi teza o strogem vrednotenju identitete. Strogo vrednotenje (strong evaluation) identitete nam omogoča moralni horizont, v katerem živimo in v njem osmišljamo svoje življenje (Taylor, 1992: 27). Vsak posameznik oblikuje svojo identiteto v procesu samointerpretacij, ki izkoriščajo intersub-

jektivne in skupnostne resurse za interpretacijo dejanj. Med te resurse bistveno sodijo tudi predstave o dobrem življenju oz. o tem, kaj je dobrega na določeni identiteti. Ta teorija povezuje moralo in identiteto v vprašanju »Koliko veljam?«, »Kaj sem?«. »Kaj mislim postati?«. Vedeti, kdo sem, pomeni določiti mesto, kjer stojim. Moja identiteta se določa z zavezanostmi in identifikacijami, ki mi omogočajo horizont (okvir), v katerem lahko odločam, kaj je zame dobro ali vredno, ali kaj moram storiti, za kaj se moram zavzeti in čemu nasprotovati. Z drugimi besedami, identiteta predpostavlja horizont, v katerem lahko zavzamem kako stališče.

Brez pomenskega/vrednotnega okvira lastnih identitet ljudje ne bi mogli spoznati pomena stvari, na katere naletijo v svojem življenju. Ni vsaka posebna določitev moje osebe tudi določitev moje identitete, ugotavlja Taylor. Šele pomembne razlike jo določajo. Naše identitete ne določa npr. število las na glavi, vendar če se opredelim, da znam npr. igrati klavir kot nihče drug ali da lahko izrazim pomembne resnice, potem so to pomembne opredelitve, ki prispevajo k moji identiteti (Taylor, 2000: 13). Svojo identiteto lahko opredelim samo na ozadju stvari, ki so pomembne, pomembne pa postanejo na ozadju inteligibilnosti oz. horizontih pomena. Vprašanja o pomenskem/vrednotnem horizontu identitete usmerjajo našo pozornost k družbenim in zgodovinskim smotrom ter k zgodovinskemu oblikovanju sodobnih oblik sebstev in identitet.

Vedeti, kdo sem, pomeni imeti neko orientacijo v moralnem prostoru, v prostoru, v katerem se zastavljajo vprašanja o tem, kaj je dobro in slabo, kaj je vredno storiti in kaj ne, kaj ima nek pomen in vrednost ter kaj je trivialno in sekundarno. Kot rečeno, vrednotenje identitete izhaja iz navezanosti posameznika na kako skupnost, ki poseduje dovolj trden in relevanten vrednotno-moralni okvir za oblikovanje identitete posameznikov. To pa zato, ker lahko vprašanja identitete, kot so: »Kdo sem, kaj želim postati, koliko veljam?«, zastavljamo in rešujemo le v spletu medosebnih povezav. Identiteta zahteva priznanje od drugih oseb. Potreba po priznanju identitete je celo ena od človekovih temeljnih potreb. Identiteta se gradi s pomočjo priznanj, s pomočjo negacij, pa tudi s spregledanjem s strani drugih oseb.

Naše življenje poteka v prostoru vprašanj, na katera lahko odgovori le kaka koherentna pripoved. Zato, da bi vedeli, kdo smo, moramo vedeti, kako smo to postali in kam gremo. Glede na svojo zavest o tem, kje se nahajamo (v fizičnem, socialnem in moralnem smislu) izbiramo med raznimi možnostmi, kam bomo šli dalje, projiciramo smer svojega življenja. Zato naše življenje vedno vsebuje neko narativno razumevanje. Svoje sedanje početje razumemo v obliki nekega »in potem«: sem A in želim postati B. Tudi to, kar smo sedaj, razumemo glede na to, kar smo bili. Ta vednost je podana v zgodbah, ki jih pripovedujemo sebi in drugim ljudem. Kolikor bolj gre za premike v moralnem prostoru, toliko bolj je poudarjen narativni moment identitete. Če načrtujem svoje nadaljnje življenje in bodisi potrdim njegovo obstoječo smer ali mu dam novo smer, potem načrtujem celoto svojega življenja, ne zgolj kako trenutno prihodnost. MacIntyre je označil smisel življenja kot proces, ki je usmerjen k nečemu, kar še nisem, kot iskanje. Ker ne moremo drugače, kot da se usmerjamo h kakemu dobremu in s tem določimo naše mesto glede na to dobro, s čimer usmerjamo svoje življenje v določeno smer, moramo neizogibno razumeti svoje življenje kot obliko zgodbe, kot neko »iskanje«. Lahko torej začnemo od dobrega in pridemo k zgodbi ali od zgodbe in pridemo k dobremu. Oba pogoja sta medsebojno povezana vidika iste realnosti. Sta neizogibni strukturni zahtevi človekovega delovanja.

Taylor kritizira sodobne družbe zaradi tega, ker so v njih posamezniki zaradi napačnega razumevanja ideala avtentičnosti in zasledovanja individualističnih smotrov izgubili posluš za moralno orientacijo. Posamezniki težko pridobijo priznanje svoji identiteti, kajti *utilitarni individualizem* preprosto spregleduje druge ljudi, pa tudi nase gleda le s stališča lastnih koristi in individualnih preferenc (Taylor, 2000: 47). To domnevno napravi priznanje drugih za nepotrebno. Identiteta sodobnega posameznika je zato resno ogrožena zaradi izgube vrednotno-moralnih okvirov samointerpretacij, identifikacij in samospraševanj. Po Taylorjevem mnenju bi bil posameznik, ki ne bi poznal nobenega okvira za vrednotenje svojega identitetnega projekta, v resni psihološki in moralni krizi. Ne bi namreč vedel, kje stoji glede najpomembnejših vprašanj. Ne bi imel

nobenih orientacij in ne bi mogel odgovarjati na ta vprašanja. Če tak posameznik sploh ne bi občutil tega manka kot izgube, potem bi se znašel v strašljivi *identitetni disociaciji*, meni Taylor (2000: 31). Tak človek bi stal zunaj prostora za dvogovor, to pomeni, da ne bi stal v enakem prostoru kot mi.

Povezovanje identitete in moralno-vrednotnega horizonta delovanja posameznika, kot ga najdemo npr. pri Gergenu, Greewoodu in Taylorju, močno omeji možni obseg pojma identitete in nas prisili, da razlikujemo med *strogim* in *ohlapnim* pojmom identitete. Po prvem pojmovanju lahko o identiteti govorimo le tedaj, kadar jo podpira kak dolgoročen identitetni projekt oz. kaka moralna kariera, po drugem pa vselej, ko gre za kako mesto posameznika v simbolnem spletu socialnih identifikacij in razlikovanj. Če omejimo identiteto v strogem pomenu, se tudi močno zmanjša nevarnost izgube vsebine pojma identitete, ki sicer resno grozi *ohlapnim identitetnim diskurzom*.

Zato moramo dopolniti tudi naš pojem identitete kot individualne socialne institucije. Identiteta v strogem pomenu se ne izčrpa v celoti identifikacij/razlikovanj, ki jih prevzema in ponotranji posameznik v svojem življenju, pa tudi ne v celoti preživetih ali zgolj jezikovno uprizarjanih zgodb, ki jih posameznik predstavlja drugim osebam, ampak vsebuje tudi določen identitetni projekt in nanj vezano moralno kariero. Če identiteta vsebuje tudi to, postane *refleksivna identiteta* posameznika. Identiteta je socialna institucija in narativna struktura, vendar ne le to. Projektni značaj identitete je višek, ki presega območji socialnih institucij in narativnosti in omogoča posamezniku relativno kreativno vodenje svojega življenjskega poteka in individualno, vendar ne individualistično oblikovanje svojega življenjskega stila.

Pripovednost vsakdanjega identitetnega dela

V prehodu od identitetnega zasnutka k identitetnemu projektu in od projekta k njegovi realizaciji je pomembna ugotovitev, da reguliranje identitetnega dela ni le prehajanje iz enega stanja v drugo,

temveč da nastopajo tudi zakoniti prehodi med različnimi fazami identitetnega razvoja. Tu pridejo še vedno prav ugotovitve Eriksona in Marcie o faznem razvoju identitete posameznika skozi različne krize in nove zavezanosti. V vsakdanjem identitetnem delu se procesa retrospekcije in prospekcije vedno povezujeta med seboj. Ni spomina, ki ne bi bil usmerjen tudi v prihodnost in ni identitetnega zasnutka, ki ne bi vseboval preteklih izkustev posameznika. Vsak identitetni projekt lahko opazujemo glede na njegove korenine v preteklih izkustvih posameznika in običajno lahko najdemo močne zveze med preteklostjo in zasnutki prihodnosti. Če ni na voljo kake pretekle izkušnje za določen projekt, si jo pač izmislimo. Iz obsežnega repertoarja izkustev v svojih spominih na preteklost najdemo tisto, kar ustreza našemu trenutnemu identitetnemu projektu.

Identitetno delo temelji na dinamiki razreševanja nasprotij med različnimi vidiki identitetnih projektov. Gre za integracijo razlik in nasprotij, za lovljenje ravnotežij ali vsaj izpogajanih kompromisov med nasprotji. Vsak posameznik razvija svojo mero za posrečeno integracijo različnih sestavin in momentov svoje identitete, ki jo imamo lahko za osebni občutek avtentičnosti. To mero pa razvija skozi retrospekcijo in prospekcijo svojega življenja v različnih pripovedih, ki jih predstavlja drugim ljudem ali/in samemu sebi. *Pripovednost* identitetnega dela je namreč osnovno sredstvo posameznika, s katerim dosega integracijo identitete, predvsem pa z njo povezuje retrospekcijo in prospekcijo svoje identitete. Subjekt na pripovedujoč način organizira raznovrstnost svojega doživljanja v neke vrste napotek za zasledovanje svojega identitetnega projekta in za ovrednotenje svoje preteklosti. Pripovedne strukture niso čisto osebne stvaritve posameznika, temveč koreninijo v socialnih kontekstih pripovedovanja, tako da se njihov nastanek in potek odvijata v kompleksnem procesu konstrukcije družbene dejanskosti. Družbeni kontekst pripovedi določa način pripovedovanja posameznika o samem sebi in s tem tudi njegovo samorazumevanje.

Pripovedi nam naredijo pretekla doživetja za socialno pomenljiva in utemeljujejo naša pričakovanja bodočih dogodkov. Tu zopet srečamo *pripovedi o sebi*, npr. avtobiografije, pa tudi druge oblike časovnega urejanja dogodkov, ki so pomembni za posameznika. Samo-

predstavitve niso stabilne jezikovne tvorbe, temveč nastajajo in se spreminjajo v procesih socialnega pogajanja. So jezikovno sredstvo za vodenje medosebnih odnosov, so pa tudi simbolni sistemi, ki služijo za opravičenje, kritiko in/ali proizvodnjo osebne koherence. Pripovedi o sebi so odgovori na vprašanja »Kdo sem?«, »Zakaj sem takšen, kot sem?«. Ti odgovori skušajo narediti posameznika razumljivega samemu sebi in drugim ljudem. Kar se nekomu pripeti, kako vidi svet in kako ocenjuje doživljeno, vse to naredi ljudi vidne drugim ljudem in jim da neko podobo, ki je dojemljiva tako njim samim kot tudi drugim osebam. Delo na konstrukciji teh pripovedi o sebi je nenehno, saj je bistveno odvisno od socialnih izravnav in pogajanj.

Samopredstavitve so zelo raznolike tako po svoji tematiki kot po svojih narativnih značilnostih in oblikah. Nekdo npr. svojo pripoved napihne in razširi kar se da, drugi jo komajda omeni, skorajda zamolči. To je odvisno od tega, kako se posameznik, ki pripoveduje o sebi, počuti v svojem odnosu do drugega (drugih), ki jim pripoveduje, pa tudi od tega, kako bi se rad predstavil drugim ljudem. Tu igrajo veliko vlogo strateški mehanizmi samopredstavljanja.

Posameznik razvije svoje osnovne delne identitete predvsem v družinskih/partnerskih odnosih, v območju svojega poklicnega dela/zaposlitve in v območju svojih prostočasnih dejavnosti (prijateljskih odnosov), zato so ta območja tudi glavne teme njegovih samopripovedi. Tu ima posameznik na voljo veliko možnosti samopredstavljanja. Ena je npr. socialno pozicioniranje posameznika. Lahko se predstavi kot močan ali kot šibak socialni akter, pač glede na to, komu pripiše nadzor nad seboj: sebi ali drugim. V svojo pripoved lahko vnese več ali manj napetosti. Kakšna vsakdanja pripoved se trudi, da bi obdržala napetost na čim nižji ravni, kakšna bolj dramatska pripoved pa se prav obratno trudi, da obdrži napetost na čim višji ravni.

Razmerje med jezikovnim pozicioniranjem, socialnim položajem, pripovedjo in identiteto govorca natančneje analizirata Luk van Langenhove in Harré (1993). *Pozicioniranje* pomeni diskurzivno vlogo pripovedovalca v samopripovedi, ki napravi dejanja govorca razumljiva njemu samemu in drugim ljudem, ki morda poslušajo njegovo samopripoved. V pogovoru med učiteljem in učencem je npr. pravica do podajanja določenih pripomb različno porazdeljena med

učitelja in učenca. Razlikujemo lahko med diskurzivno pozicijo učitelja in diskurzivno pozicijo učenca. Ista izjava ima različen pomen, če jo izgovori eden ali drugi.

Vsaka izjava v pogovoru zasleduje določeno smer (pri)povedi, npr. ima obliko poučevanja ali pa poročanja o naučenem. Izjava tako leži v triadi *pozicije govorca*, *socialne moči izjave* in *smeri pripovedi*. Včasih socialna podrejenost govorca povzroči, da govorec zavzame takšno začetno govorno pozicijo, ki je sicer ne bi, če bi lahko svoj način govora izbiral po svoji volji. Včasih pa govornik izzove svoje začetno pozicioniranje in ga spremeni v kako drugo, zanj ugodnejše pozicioniranje. Tedaj se postavi v vlogo komentatorja svojih lastnih pripovedi in socialnih dejanj. S tem ustvari diskurz višje vrste, kjer postane njegov prejšnji govor tema pogovora.

Eden od načinov pozicioniranja osebe je *samopozicioniranje*. Tedaj oseba izraža svojo osebno identiteto. To lahko počne na tri načine: s poudarjanjem svoje odgovornosti za določena dejanja; z indeksiranjem kake izjave tako, da opozori na svoje stališče (na svoj zorni kot opazovanja socialnega sveta) in z opisom oz. oceno kakega preteklega dogodka oz. pretekle epizode v svoji biografiji. V navidez preprosti izjavi »Čutim, da bodo morda težave« govorec naznači prostorsko in časovno lokacijo izjavljanja, a še pomembnejše je, da nekaj pove o stanju stvari, za katero se čuti moralno odgovornega. S tem ko je svojo izjavo raje podal v prvi osebi kot v brezosebni obliki, prevzema odgovornost za svojo izjavo.

V analizi pozicioniranja subjekta v samopripovedih moramo razlikovati med izjavami, ki so sestavni del biografske pripovedi, opisujejo npr. kak življenjski dogodek s stališča avtorja, in med izjavami, ki so same tudi življenjski dogodki. Res je sicer, da so na splošno biografske izjave tudi same življenjski dogodki, čeprav niso nujno opisi življenjskih dogodkov. Vzemimo za primer dvogovor med osebama A in B, iz katerega lahko razberemo naslednjo strukturo dogodkov in opisov. Oseba A: »Mislila sem, da si odšel na potovanje«, oseba B: »Ne, odločil sem se, da bom raje doma dokončal članek«. Izjava osebe A je neki dogodek v njeni biografiji, a obenem je izjava, v kateri oseba A izbriše neki podatek o B-jevi biografiji, ki jo je oseba A imela pred tem v spominu. Oseba B s svoje strani potrди to brisa-

nje. Oseba B obenem s tem omogoči osebi A, da nadomesti izbrisani podatek z novim podatkom iz B-jeve biografije (namreč, da bo dokončal članek).

Pozicioniranje tako vključuje rekonstruktivni element, namreč tako, da lahko biografija osebe, ki se pozicionira v svojem govoru, in njena pozicija v tem govoru, postaneta predmet novih govornih dejanj iste ali kake druge osebe, ki se odziva na njen govor. Rečemo, da nekako »na novo zapišemo« biografijo (prve osebe), in prav tako na novo ocenimo njeno jezikovno pozicioniranje. Razlikujemo lahko med pozicioniranjem, kjer gre le za opise dogodkov in pozicioniranjem, kjer govorec igra neko vlogo v živi drami, ki jo pripoveduje. V prvem primeru so konvencije glede dobre pripovedi, glede zapleta itd. nepomembne, v drugem primeru pa imajo glavno vlogo v organizaciji in v pomenskih poudarkih posameznih delov pripovedi in celotne pripovedi.

Uporaba prve osebe v samopripovedih vsebuje dvojno indeksikalnost, ugotavljata Harré in van Langenhove (1993: 89). Z uporabo besede »jaz« lahko npr. indeksiramo pomen izjave tako, da jo umešimo v prostor in čas njene uporabe, vežemo vsebino izjave na trenutni položaj telesa govorca v prostoru. To se dogaja v samopripovedih, ki imajo obliko objektivnih poročil o dogodkih. Lahko pa se nanašamo na socialno moč izjavljanja in na socialni (moralni) položaj govorca. To se dogaja v samopripovedih, ki poročajo o živi drami, ki jo doživlja govorec.

Harréjeva in van Langenhovova analiza jezikovnega pozicioniranja subjekta v samopripovedih nas vrača k analizam samopripovedi raziskovalnega para Gergen. Gergena razlikujeta tri zelo splošne ravni oblikovanja samopripovedi. Prva raven so *pripovedi, ki služijo stabiliziranju*. V njih posameznik ne spreminja svojih samovrednotenj skozi potek dogodkov. Druga je raven *napredujočih pripovedi* in tretja je raven *nazadujočih pripovedi*. V napredujočih in nazadujočih ravneh pripovedovanja posameznik spreminja svoje samooceno, in sicer v prvem primeru navzgor, tj. od manj k bolj pozitivni samooceni, v drugem primeru pa od bolj k manj pozitivnemu (oz. k negativnemu) samovrednotenju. Gergena sta empirično ugotovila, da mladi raje uporabljajo napredujoče samopripovedi (v njih

gredo stvari »navzgor«), čeprav so njihove zgodbe zelo dramatične, z veliko padci in dvigi. Pri odraslih pa ni kakih izrazitih teženj v samopripovedih. Pripovedi so torej zelo raznolike po temah, stilu, dramatski napetosti, ravneh napredovanja ipd. (Gergen in Gergen, 1988).

V oblikovanju zgodb ljudem ni toliko pomembna faktična resničnost pripovedi, temveč njihov smisel. Zato jim tudi ni toliko pomembno, da so to, kar opisujejo v pripovedih, dejansko doživeli, kot to, da jim te zgodbe nekako kažejo pot v bodočnost. Celo izrecne samoprevare o lastni preteklosti so lahko podlaga za dobro počutje. V zgodbah je velik poudarek na razlogih za dejanja ali za opuščanje kakih pričakovanih dejanj. Če npr. nekdo govori o kaki svoji ljubezni kot usodni za njegovo življenje, potem skuša s tem tudi razložiti, zakaj je storil to in to; npr. se poročil, spremenil poklic, se preselil. Pogosta so implicitna opravičila odločitev, npr. »saj nisem mogel storiti drugače«, »ni bilo izbire« ali »kakor se vedno zgodi« itd. Tudi takšne pripovedi kažejo v prihodnost, niso zgolj osvetlitev preteklih dogajanj. Zožujejo ali razširjajo življenjske perspektive posameznika ali opravičujejo njegove nove življenjske usmeritve. Ko poročamo o svojih ljubeznih, smo v pripovedih praviloma manj racionalni in manj distancirani od opisanih dogodkov, če pa npr. poročamo o svoji poklicni karieri, menjavi služb, smo praviloma bolj racionalni in bolj distancirani.

Pogosto je za nas zelo ugodno, če se predstavimo kot objektivni akterji dogajanja, kot avtonomne osebe, ki pa so jim žal neugodne okoliščine preprečile uresničiti načrte. Ta strategija je primerna pri razlagah biografskih dogodkov, kot so menjave poklica, izgube poklica, nedokončanje študija. S tem vsaj za sebe odženemo misli o svojih osebnih mankih in strahovih, ki so prispevali k manj ugodnemu oz. neugodnemu poteku dogodkov. Včasih pa uporabimo prav nasprotno strategijo, da čim bolj povečujemo dramatičnost dogajanja, nava-
jamo svoje faustovske notranje razklanosti, konflikte med prepričanji, med razumom in čustvi itd. Res je, da so takšne pripovedi sicer odlične v romanih, kot samopripovedi pa se precej bolj neučinkovite. Pri interakcijskih partnerjih vzbujajo povečane dvome ali vsaj ambivalentne razlage za naše vedenje. Dramatičnost pripovedi torej ne

leži v samih dogodkih, temveč v načinu pripovedi, ta pa je pogojen s položajem subjekta v svoji pripovedi. Če v svoji samopripovedi delamo iz muhe slona ali nasprotno poročamo tako, kot da se ni nič posebnega zgodilo, potem nakazujemo različen položaj subjekta v dogajanju.

Posameznik mora znati svoje pripovedi o sebi umestiti v družbeno okolje, kjer živi. Mora doseči, da drugi vsaj v osnovnih okvirih pristanejo na njegovo pripoved. Da bi to dosegel, mora voditi pravcata *pogajanja* o pomenu dogodkov v svoji pripovedi. To je še zlasti pomembno tedaj, kadar je posameznik storil nekaj, kar je z vidika splošno priznanih norm napačno. Ni nujno, da se ta pogajanja izvajajo v javnosti. Še preden začnemo zares pripovedovati, lahko upoštevamo možne odzive publike in temu ustrezno prilagodimo svojo pripoved. Heinrich Keupp domneva, da je morda celo večina pogajalskih procesov te vrste, torej so anticipatorni. Odvijajo se pred domišljjsko publiko, kar nas razbremeni teže konfliktnih interakcij (Keupp idr., 1999: 213).

Dogodki, o katerih poročamo v svojih samopripovedih, zadevajo tudi druge osebe, ne le nas samih. Na ta način postanejo dejanja drugih oseb integralni deli naše lastne dejavnosti. Zato narativne konstrukcije tipično potrebujejo podporo socialnih vlog oseb, ki sodelujejo v zgodbah. Če npr. pripovedujem o svojem groznem šefu in o tem, kaj vse mi je storil, potem potrebujem potrditev tega opisa pri svojih sodelavcih. To pa zopet terja pogajanja z drugimi glede poteka stvari in načina prikaza posameznih oseb. Posameznik lahko le toliko časa ohranja čvrste narativne konstrukcije, dokler ga drugi podpirajo v tem, dokler zanj pomembni drugi igrajo svoje socialne vloge tako, da podpirajo njegove konstrukcije. Mladostniki npr. pogosto opisujejo sebe s stališča socialnih vlog članov svoje izvirne družine. Zdi se, kot da v svojih pripovedih sedijo okrog mize skupaj z drugimi člani družine. Če nekdo grozi z odpadništvom od mreže medsebojnih podpornih vlog posameznikov, potem to ogrozi celo paleto medsebojno odvisnih narativnih konstrukcij članov te podporniške mreže. V takšnih primerih se partnerji distancirajo od svojih vlog, kar lahko povsem uniči celo vrsto pripovedi in identitet, ki za njimi stojijo. Zato je stabilnost identitete odvisna od stabilnosti

samopriplevedi. Ta stabilnost pa je javna oz. intersubjektivna.

Keupp in sodelavci so razvili zamisel o *jedrni pripovedi (naraciji)*, o tisti pripovedi, kjer skuša posameznik sam pri sebi »narediti piko« (Keupp idr., 1999). Jedrna pripoved je nekakšna ideologija osebe o njej sami oz. je del vsakdanje, laične teorije socialnega sveta, in sicer tisti del, ki zajema to osebo. V jedrni pripovedi skuša oseba sebi in drugim predstaviti smisel svojega življenja. Te pripovedi so toliko boljše, kolikor bolj ustrezajo nekaterim osnovnim literarnim zahtevam dobre zgodbe. Če uporabimo terminologijo Harréja in van Langenhova, lahko rečemo, da so jedrne pripovedi »dramatske«. Njihovi avtorji poročajo v njih o živi drami svojega življenja in poudarjajo svoj socialni in moralni položaj. Torej niso le poročila o dogodkih. Gergena navajata pet nujnih značilnosti dobro urejene zgodbe v zahodni literaturi: ima jasen konec, ki daje celosten smisel zgodbe; omejuje se na relevantne dogodke; ima izoblikovan pripovedni red dogajanja; vzpostavlja vzročne povezave med dogodki; vleče meje, ki uokvirjajo zgodbo, zlasti vstop in izstop iz zgodbe (Gergen in Gergen, 1988: 20-22).

V vsakdanjem življenju le redko srečamo pripovedi, ki bi povsem ustrezale tem idealnim zahtevam za dobro zgodbo. Kolikor bolj je nekdo v tem uspešen, toliko prepričljivejši je za poslušalce. Prepričljive zgodbe posameznika o njem samem mu pomagajo pri vzpostavljanju in ohranjanju interakcij in odnosov. Dobro izpeljane jedrne zgodbe imajo predvsem velik pomen za svoje avtorje, kajti ohranjajo njihovo pozitivno samopodobo. Te zgodbe so neredko zožene le na par stavkov, bolje rečeno, vodilnih metafor posameznika o njem samem; npr. »Do sedaj sem živel kot ponižen služabnik, odslej naprej pa bom živel kot kralj in užival življenje«. V jedrnih pripovedih se praviloma izražajo razrešitve identitetnih kriz. Posameznik ima lahko več različnih jedrnih pripovedi, ki si medsebojno nasprotujejo. To ustreza nasprotjem med njegovimi delnimi identitetami. Tedaj to niso več samo zaključki identitetnega dela posameznika, temveč postanejo izvori napetosti v snovanju identitetnih projektov. Posameznik mora torej vedno znova preverjati svoje jedrne pripovedi, kajti čas izpodjeda narativno konstruirano identiteto posameznika. Zato jo mora vedno znova rekonstruirati.

Jedrne identitete so, kot rečeno, tudi sestavni deli laične teorije posameznika o njem samem. Po Berzonskem zajemajo laične teorije o identiteti konstrukte, sheme, vedenjske strategije, ki jih posameznik uporablja v soočenju z izkustvi, problemi, odnosi itd. Takšne teorije, sestavljene iz hipotez in konstruktov, so neke vrste varovalni ščit, ki ga posameznik uporablja za obvladovanje in za tolmačenje vsakdanjega življenja. Medtem ko svet vsakdanjega življenja nalaga določene omejitve, pa nam jedrne pripovedi omogočajo širši igralni prostor za določanje tega, kaj je problem, kaj so pomembni podatki, kaj je vredno v življenju.

Pripovednost, kontekstualnost identitete in multikulturalnost

Teza socialnih konstruktivistov je torej, da je sebstvo, identiteta kontekstualno konstruirana. Socialni svet, socialna zgodovina, socialne prakse in strukture, socialne delitve, vzorci socialnih interakcij sodelujejo pri konstrukciji sebstva in identitete. Identiteta je tako v kontinuiranem spreminjanju, je mnogoobrazna, je kontekstualna. Zato mora biti opis človekove identitete občutljiv za različne človeške investicije v življenje. Po Shotterju (1993) je za zahodne kulture značilen koncept *posesivnega individualizma*, po katerem vsakdo verjame, da je lastnik samega sebe, svoje osebnosti in svojih sposobnosti in z njimi svobodno razpolaga. Tako tudi ni nihče nikomur odgovoren za to, kaj počne sam s seboj, s svojimi potenciali. Kot nasprotje temu gledanju na sebstvo navaja Shotter odnos do sebstva pri ameriških Indijancih, ki so se imeli za čuvarje, ne za lastnike svoje posesti, in tudi za čuvarje svojih osebnih značilnosti in sposobnosti. Zato zanje identiteta ni zasebna last, temveč del neke širše stvarnosti, ki je dana posamezniku v čuvanje. Za sebstvo torej po miselnosti ameriških Indijancev velja enako kot za zemljo, oboje je posamezniku dano le v čuvanje, ne pa v last.

Za ljudi, ki so zrasli v okolju, kjer dominira zahodnoevropska ali severnoameriška kultura, so npr. same po sebi razumljive naslednje poteze odrasle osebnosti:

- oseba ima duševnost in zavest, ki se nanašata sami nase; je edinstvena in se razlikuje od drugih ljudi;
- vsak posameznik ima osebnost, ki ji pritiče konsistentna celota osebnostnih potez, značilnosti, nagnjenj in sposobnosti. Celota teh potez predstavlja pravo naravo posameznika, te poteze, značilnosti itd. lahko opišemo in merimo;
- posamezniki imajo misli in občutke, ki so zasebni, se porajajo sami iz sebe in se organizirajo v notranje sebstvo. Misli, občutki in notranja stanja posameznik lahko izrazi javno s pomočjo jezika, dejanj in drugih simbolnih sredstev;
- posamezniki so na ta način središča in izvori svojih izkušenj. Začenjajo z dejanji in jih skušajo uresničevati v svetu.

Sebstvo je razumljeno kot neka od drugih oseb ločena, v sebi zaje-
ta, neodvisna, konsistentna, enotna in zasebna celota psihofizičnih
potez, značilnosti, nagnjenj in sposobnosti posameznika. To sugeri-
ra ostro razlikovanje med sebstvom in svetom, zasebno naravo seb-
stva, zlasti zavesti, neodvisnost in avtonomnost sebstva. Navedeni
pojem sebstva je brez dvoma dominanten v večini sodobnih razi-
skav, saj je moderna znanost dedič iste zahodne kulture in vrednot.
Toda, ali je dejansko univerzalen? Ali je dejansko normalen? Med-
kulturne raziskave o pojmovanju osebnosti, zavesti, duha ipd. ka-
žejo, da navedeni model ni tako univerzalen in normalen, kot se zdi.
Je pa brez dvoma dominanten v sedanjem svetu.

Margaret Wetherell in Janet Maybin poročata o zanimivem pri-
meru: o zgodbi ameriško-japonske socialne psihologinje Kondo, ki je
opisala transformacijo svoje identitete ter razvoj nove identitete v
japonski kulturi, v kateri se je začasno znašla (Wetherell, Maybin,
1996). Po poreklu Japonka, socializirana v ameriški kulturi, se je po
zaključku študija vključila v projekt raziskave japonske identitete.
Raziskava identitete naj bi temeljila na študijah primerov, biografi-
jah, študijah pripovedi in zgodb, ki jih je Kondova zbirala na Japon-
skem. Ob analizi japonske identitete pa se je nenadoma soočila s
težavami v svoji identiteti. Zaradi japonskega telesnega izgleda se je
nenadoma ob soočanju z domačini znašla v dilemi, kdo je ona. Spo-
pasti se je morala z dolgotrajnim mučnim prilagajanjem novemu
okolju, zlasti množici vsakodnevnih obredov in ceremonij, ki jih

povprečna Japonka ali Japonec zaznavata kot nekaj povsem vsakdanjega in neizogibnega. A ni šlo le za zunanje prilagajanje, temveč za nov način mišljenja, notranjih monologov, samoocen in samopripisov, za novo umeščanje sebe v družbo.

Če je hotela biti sprejeta v vsakdanje življenje japonskih družin, če je hotela proučevati vsakdanje življenje, se je morala tudi sama naučiti novega spektra vedenj, vsakdanjih rutin, npr. pitja čaja, jedenja, pozdravljanja, samopredstavljanja itd. Vendar problem niso bile vsakdanje zunanje rutine, prilagajanje zunanjemu svetu, ki je zahteval drugačna pravila igre, kot jih je bila vajena. Ko je izvajala zunanje dejavnosti, je morala razvijati tudi ustrezna nova občutja in čustva. Ugotovila je, da je počasi začela spreminjati vzorce mišljenja, notranje monologe s samo seboj, samoocene, pozicioniranje sebe v odnosu do drugih ljudi. Prav slednje jo je najbolj vznemirjalo, namreč medsebojno prežemanje in neločljivost telesnih kretenj in duševnih stanj, ki jih je terjalo vživljanje v japonsko družbo. Najbolj so jo pretresle telesne spremembe, spremenjeno telesno gibanje, geste. Socialno življenje na Japonskem je potekalo veliko bolj skupnostno kot v ZDA. Poudarjena je bila empatija in medsebojnost v socialnih interakcijah, npr. pri obredu pitja čaja ni nihče subjekt dogajanja. Vsi so le udeleženci. Vsak ima svojo vlogo v tem dogajanju in v skladu s tem daje svoj osebni prispevek k situaciji in jo tako pomaga definirati.

Kondova je imela občutek, da je bilo porajanje njene japonske identitete podobno kakemu tajnemu dogajanju in kolaboraciji. Sprva se sploh ni znašla v tem dogajanju, čutila se je kulturno nekompetentno. Njena identiteta se je porajala nekje vmes med seboj in drugimi ljudmi, ne v njej. Čez nekaj časa je začutila, da ne more več jasno razlikovati med seboj in drugimi osebami. Svoje sebstvo je začela zaznavati kot nekaj, kar ima delež v sebstvih drugih oseb oz. njeno sebstvo se je udeleževalo sebstva drugih oseb. To ne pomeni, da so posamezniki med seboj v teh izmenjavah enaki. Zlasti pomembne so razlike v socialni moči oseb, v pravicah in dolžnostih obeh spolov.

Kondova opisuje svojo na novo razvijajočo se japonsko identiteto kot *emergentno*. Identiteta ni povsem oblikovana celota, ni v sebi zaokrožena, temveč sestoji iz več različnih konfiguracij, ki si deloma

nasprotujejo med seboj. Ugotovila je, da ni ena identiteta zamenjala druge, ampak da je prišlo do multiple in včasih celo kontradiktorne konfiguracije. Nove identitete so koeksistirale s starimi in bile včasih v napetosti druga z drugo. Za Kondovo je bilo to mučno izkustvo, zlasti ker je v sebi križala veliko različnih identitet: ameriško socializirano žensko, znanstvenico in raziskovalko, Japonko itd. (Wetherell, Maybin, 1996).

Kondova je ugotovila, da je pri običajnih Japoncih in Japonkah pluralnost identitet nekaj vsakdanjega. Preko tega pa je odkrila, da je v določeni meri to značilno tudi za ljudi zahodnih razvitih družb, čeprav se tega ne zavedajo. Poroča tudi o omejitvah za identitetne projekte, ki jih prinašajo s seboj določene okoliščine, npr. v identiteto moramo vgraditi pomembne dogodke iz preteklosti (individualne ali kolektivne). Zbirka identitet tudi ne sme biti preveč fragmentarna, kazati mora usklajenost in refleksivnost (Wetherell, Maybin, 1996). Kot poroča Kondova, se je njena japonska identiteta gradila skozi obrede in rituale, v družinskih odnosih, odnosih s sosedi, sodelavci. Japonsko zaznavanje sebe bolj poudarja medsebojnost na račun avtonomnosti in ločenosti posameznika od drugih oseb. Izjava »Japonci sebe nimamo za tako pomembne« je tipična izjava, ki jo je Kondo slišala od sorojakov, ko so primerjali sebe z zahodnjaki (Wetherell, Maybin, 1996: 227). To pomeni, da dajejo prednost ohranjanju dobrih medsebojnih odnosov, četudi na račun svojih zasebnih čustev.

Poudarek na medsebojnosti je razviden tudi iz struktur japonskega jezika, ki ima neverjetno množico jezikovnih oblik in izrazov za različne odnosne modalitete. Npr. mi poznamo le nekaj osebnih zamikov (jaz, ti, on, ona, ono, mi, vi, oni ipd.), medtem ko japonščina pozna več kot 200 različnih jezikovnih oblik in izrazov, s katerimi se lahko nanašamo na druge ljudi ali na same sebe. Tudi pomen besede jaz je različen. Kondova poroča, da angleška beseda »I« navaja človeka na to, da se čuti samoidentičen skozi mnoge situacije, pri tem pa jasno razlikuje med seboj in okoljem (Wetherell, Maybin, 1996: 224). Japonci pa nasprotno z rabo različnih jezikovnih oblik samonanašanja stalno beležijo spremembe v odnosih in dogajanju v socialnem okolju.

Način, na katerega ljudje umeščamo sami sebe v socialne interakcije in komunikacijo, je bistveno odvisen od vzrocev samonanašanja, ki jih omogoča jezik. Slovnica in pragmatika vsakdanjega jezika poudarjata določene oblike identitete in socialnih odnosov. Kondova npr. ugotavlja, da je za Japonca skoraj nemogoče izreči stavek, ki ne bi vseboval kakega odnosa med njim in drugo osebo. Podobno so ugotavljali tudi nekateri drugi raziskovalci japonske kulture in jezika.

Identitetne zgodbe v mehanizmih družbene moči in nadzorovanja

John Potter in Margaret Wetherell (1987) sta opozorila na veliko vlogo razmerij moči in podrejenosti v narativnih konstrukcijah. Samopriprave niso le rezultat komunikacij med posamezniki, temveč odražajo razmerja moči med ljudmi. Feministične avtorice in avtorji še posebej opozarjajo na velik napor, ki je potreben, da prodremo v potencial narativnih oblik, ki odpirajo ali zapirajo prostor svobode posamezniku ali posameznici, da odpremo pot takšnim oblikam pripovedi, ki ne podpirajo socialnega razlikovanja in vstopajo v zares odprt proces medsebojnega narativnega pogajanja. Pripovedovanje »starih«
zgodb ali preoblikovanje starih zgodb govori nekaj o razmerjih moči in je pomembno za nadaljnji razvoj oblik diskurzov.

Michel Foucault ima verjetno največ zaslug za poglobljeno raziskovanje notranjih zvez med diskurzi in socialno močjo, še zlasti pri diskurzih, ki so obvladovali oblikovanje modernega subjekta. Po njegovem mnenju je subjekt nekakšna usedlina praks nadzorovanja in discipliniranja. Med temi praksami pa imajo glavno vlogo diskurzivne prakse implicitne, prikrita kontrole in prikrita izvajanja socialne moči. Njegovi izvrstni genealoški uvidi v historiat modernega subjekta nam kažejo na omejitve avtonomne narativnosti in diskurzivno pridobljene avtonomije subjekta, s tem pa pokaže posredno tudi na meje refleksivnih identitetnih projektov in moralnih angažmajev posameznikov; namreč na strukturne meje, ki jih identitetnim diskurzom nalagajo pretežno implicitni mehanizmi nadzoro-

vanja in na videz neopaznega podrejanja socialnim močem.

Foucault in njegovi nasledniki so razkrivali pravila diskurzov, ki proizvajajo določene oblike znanja, tehnik in spretnosti za obvladovanje naravnega in družbenega sveta. Foucault ni težil k razkrivanju kakih univerzalnih resnic o diskurzu nasploh, saj te po njegovem niti niso možne. Resnica sama je po njegovem učinek diskurzov oz., bolje, razmerij moči, ki ustvarjajo in konstituirajo določeno obliko človeškega življenja. Razmerja moči niso niti stvar izrecnih soglasij niti le posledica prisile, pač pa obstaja ogromno načinov interakcij ljudi, ki se konec koncev iztekajo v posebne, po sebi sicer arbitrarne sisteme moči/znanja. Foucault je opisoval ta razmerja kot naključna, kot razmerja stalnih spopadov in konfliktov. Tudi to, čemur pravimo dominacija ali pravičnost, sta po njegovem mnenju učinka resnic v našem kulturnem redu, sta sodobni obliki *režimov resnice*, ki pa sama po sebi nista ne boljša ne slabša od preteklih režimov resnice (Foucault, 1984). Foucault se je namreč vseskozi izogibal kakršnikoli moralni ali družbeni presoji različnih sistemov moči/znanja in je vsaj virtualno ohranjal nevtralno držo.

Foucault dokazuje, da v modernih družbah vse večji delež nadzorovanja nad poteki subjektiviranja pripada »mehkim« *znanostim*: sociologiji, psihologiji, pedagogiki, psihiatriji, penologiji itd. Svoj vpliv so si te povečevale toliko bolj, kolikor bolj smo postali obsedeni z ideali normalnosti in zdravja. Določene prakse, ki jih običajno izvajajo zunanja avtoriteta (najsi bo to spovednik, terapevt, učitelj, zdravnik ipd.), pripravijo posameznike, ki so jim podvrženi, k temu, da uskladijo svoj proces oblikovanja sebstva s tekočim družbenim sistemom oz. sistemom subjektiviranja. Te avtoritete in njihovi nasveti se postopoma *všijejo* (dobesedno *vgubajo*) v subjekt, tako da si končno celo sam prizadeva za to, da v sebi najde ali celo proizvede vedenjske ali psihološke znake, ki ustrezajo pričakovanjem avtoritet glede njegove nenormalnosti, problemskosti itd. Potem pa ga te iste avtoritete prepričujejo k temu, da prevzame osebno odgovornost za te znake.

Naše sposobnosti, da pripovedujemo koherentno zgodbo o nas samih, po Foucaultu prav tako izhajajo iz prilagajanja diskurzivnim praksam nadzorovanja, ki obvladujejo območje psihološkega. Ven-

dar pa Foucault, kot rečeno, ne moralizira, ne obtožuje npr. moderne psihologije za manipulacijo, temveč kaže na neupravičene težnje, da se kaka vednost oz. kak sistem praks kaže kot celosten, vsepokrivajoč, edino pravi itd. S tem vsaj posredno pokaže svoje etično stališče, ki je seveda v prid tistih, ki se upirajo takšnim totalizacijam ali so njihove žrtve (Foucault, 1982).

4056 Moderne demokratične družbe ne izvajajo svojega vladanja s pomočjo dominacije nad posamezniki, npr. s pomočjo prisil, groženj itd. Kot pravi Rose, zavzet nadaljevalec Foucaultovega dela v svoji razpravi »Psihologija kot 'družbena' znanost« (1990), sodobne države ravno nasprotno uvajajo nujno distanco med pravno močjo in močjo kaznovanja države na eni ter dejavnostjo posameznikov na drugi strani. Svojo vladavino dosegajo z izobraževanjem državljanov za opravljanje poklicev in za vodenje zasebnega življenja. To počnejo z jezikom, v katerem posamezniki sami tolmačijo svoja izkustva, z normami, ki bodo vodile njihovo samoocenjevanje, s tehnikami, ki naj bi izboljšale posameznike. Država to doseže z zbirko različnih moči – zakonov, izobraževanj, poklicev, tehnik, blaga, javnih predstavitev, računskih centrov in načinov presoje, ki so rahlo povezani med seboj v bolj ali manj stabilne zveze oseb, stvari, priprav in oblik znanja, ki jih poznamo pod imeni vzgoja, psihiatrija, menedžment, družinsko življenje (Rose, 1990: 111).

V razpravi »Identiteta, genealogija, zgodovina« Rose (1996) pravi, da se v subjekt uvije, vguba (folds) vse, kar ima značaj kake avtoritete: prepovedi, nasveti, tehnike, male miselne ali čustvene navade, rutine in norme človeškosti, skratka instrumenti, s katerimi se človeško bitje samo konstituira v različnih praksah in odnosih. Ta uvijanja se delno stabilizirajo do te mere, da si ljudje lahko zamišljajo sami sebe kot subjekte svojih biografij. Pri tem pa uporabljajo določene *umetnosti spomina*, da bi tako ohranili svoje biografije stabilne in uporabljajo določene slovarje in razlage, da bi te biografije naredili razumljive sami sebi (Rose, 1996: 143). Rose ugotavlja, da tu pridemo do meje metafore o gubi, ki se zaviha navznoter, kajti črte te gube ne potekajo skozi območje, ki bi bilo v sozvočju z gibkimi mejami posameznika. Človeško bitje je umeščeno, uprizarjano v režimu določenih priprav, pogledov, tehnik, ki se širijo čez meje tele-

sa v prostor in med stvari.

Zato lahko pripovednosti biti zoperstavimo prostorsko umeščenost (spacializacijo) biti, pravi Rose, in misli s tem na lokalizacijo rutin, navad in tehnik znotraj posebnih prostorskih območij delovanja in vrednotenja, npr. knjižnic in studijev, spalnic in kopalnic, sodnih dvoran in učilnic, konferenčnih sob in galerij, tržnic in prodajaln. V vsakem od teh prostorov se odvija subjektiviranje, a na svojski način, pač v skladu z ustreznim znanjem, tehnikami, instrumenti, slovarji, sistemi presoje in tehničnimi proizvodi (Rose, 1996: 144). Značilno za sodobni *režim sebstva* naj bi bilo, da nas vzpodbuja k refleksiji o vseh teh različnih območjih subjektiviranja, praksah in zbirkah kot vidikih poenotene osebnosti, ki se v njih razkriva, odkriva ali v njih deluje. Gre za izdelovanje sebstva, ki danes oblikuje obzorje zamišljivega. Genealogija subjektiviranja mora prikazati rahlost meja, ki vzdržujejo in ohranjajo ta režim.

[Sodobni aparati družbene moči ne subjektivirajo posameznikov s tem, da bi teptali njihovo subjektivnost, temveč proizvajajo posameznike, ki sami sebi pripisujejo določeno vrsto subjektivnosti in tudi sami sebe presojujejo glede na norme, ki vladajo tej vrsti subjektivnosti. Rose poudarja, sklicujoč se na Foucaulta, da to ni nujno ideološka iluzija, temveč je *tehnika sebstva*, ki omogoča posameznikom, da z lastnimi sredstvi ali s pomočjo drugih ljudi izvajajo številne operacije na svojih telesih in duševnostih, mislih, obnašanju in na svojih načinih bivanja, tako da na tak način preobrazijo sami sebe, da dosežejo določeno stanje sreče, čistosti, modrosti, popolnosti ali nesmrtnosti (Rose, 1990: 114).]

[V sodobnih razmerah je zato svoboda subjektivnosti več kot le ideologija. Subjektivnost je *naloženo*, da morajo biti svobodni, da konstruirajo svoj obstoj na podlagi rezultatov izbir, ki jih naredijo med množico alternativ. Družinsko življenje, starševstvo, celo zaposlitev niso več ovire za svobodo in avtonomijo. So sicer bistvene sestavine na poti k samoizpolnitvi sebstva. Posamezniki izbirajo svoje življenjske stile v pluralnosti alternativ, vsakega od njih lahko opravičijo s svojo osebno izbiro. Moderno sebstvo je pozvano, da ustvari življenje smiselno, s tem da posameznik išče srečo in samouresničenje v svoji individualni biografiji. Zato se etika subjektivnosti ne da razdvojiti od

postopkov moči, ugotavlja Rose (1990: 115).

Na moderni subjekt torej ne pritiskajo mehanizmi družbenega nadzorovanja, temveč je ta *subjektiviran*, vzgojen in zaprošen, da vstopi v fleksibilno zvezo med osebnimi interpretacijami in ambicijami ter institucionalno ali družbeno ovrednotenimi načini življenja. Tu igrajo pomembno vlogo prav psihološke teorije in tehnike. Posredujejo namreč vitalne povezave med sodobnim vladanjem in etičnimi tehnikami, s katerimi skušajo moderni posamezniki voditi svoje življenje. Te teorije in tehnike naučijo ljudi jezika za interpretiranje njih samih, dajejo jim zbirko meril za samoovrednotenje in samoizboljševanje. Zato se jim njihova eksistenca kaže kot globoka psihološka zadeva, upravljanje z življenjem pa kot stvar osebnih izbir in svobodnih odločitev. Za tiste posameznike, ki vsega tega ne zmorejo, ponuja sodobna družba oz. psihologija množico terapij, ki so prav tako usklajene s političnimi načeli, zahtevami institucij in osebnimi ideali posameznikov.

Analize mehanizmov moči in njihovega nevidnega uvijanja v subjekt kažejo, da je posameznik dokaj omejen v svojih poskusih za kako povsem novo interpretacijo družbene stvarnosti, za produkcijo novih zgodb o sebi, za formulacijo močnih identitetnih okvirov in programov. Namere socialnih konstruktivistov in diskurznih teoretikov, da bi s pomočjo kritične refleksije diskurzov in identitetnih zgodb morda oskrbeli posameznike z zadostno protimočjo, da se uprejo mehanizmu nadzorovanega subjektiviranja, npr. v redefiniranju spolnih razmerij, medgeneracijskih razmerij, razmerij med večino in manjšinami itd., dobijo v optiki foucaultovskih analiz in genealoških raziskav njegovih naslednikov značaj utopičnih prizadevanj po nemogočem. Če uporabimo Roseovo tolmačenje Foucaulta, ki nekoliko ublaži videz brezizhodne ujetosti v mehanizme nadzorovanja in obvladovanja, potem lahko rečemo, da se celo upor posameznika zoper mehanizme nadzora in obvladovanja lahko posreči, če je vpisan v te iste mehanizme, namreč, če ti omogočajo ali celo implicitno terjajo od njega svobodno, neprisiljeno, emancipirano vedenje, mišljenje, čustvovanje.

Tako smo se zopet znašli pred vprašanjem, ali je identitetam potrebno in možno ubežati, ki smo ga že zastavili ob primeru Hallove

diagnoze identitete kot učinka asimetričnih identifikacij in razlikovanj. Nekateri možnosti, ki smo jih navedli, so: identiteta, ki se gradi na singularni vključenosti posameznika v skupino (Grossberg), refleksivna identiteta sebstva (Giddens), moralna narativna identiteta (Gergen), identitetni projekt na podlagi moralne kariere (Greenwood) in identiteta na podlagi horizonta pomena/vrednosti (Taylor). To so le nekatere možnosti, ki se uvrščajo v širši krog socialnega konstruktivizma kot danes najbolj reprezentativnega teoretskega okvira za preučevanje identitet. Po Roseu bi vse te možnosti sodile v sklop sodobnih, psihološko posredovanih tehnik subjektiviranja in s tem eo ipso tudi tehnik nadzorovanja in obvladovanja ljudi v demokratičnih družbah, saj vse po vrsti ponujajo jezike za samointerpretiranje posameznikov. Ponujajo jim zbirko meril za samoovrednotenje in tehnike za samoizboljševanje, kar jim vse kaže njihovo existenco kot globoko psihološko zadevo. Samo-upravljanje postane tako stvar osebnih izbir in svobodnih odločitev.

Ali s tem res lahko sežemo onkraj sedanjih identifikacijskih in ideoloških mehanizmov modernih družb, je vprašanje, ki ga tu ne bi načenjali, zato ga puščam odprtega za nadaljnjo razpravo. Poudarjam pa, da je možen tudi pozitiven odgovor, seveda če se izkaže, da tehnike in mehanizmi subjektiviranja modernih družb morda kažejo čez meje obstoječih družb in jih niso povsem vsrkale vase sile trga, kapitala in meznega dela. Tu lahko močno pomagajo tudi genealoške raziskave diskurzov moči in nadzorovanja. Zanje je značilno, da začenjajo z analizo marginalnih značilnosti in skozi to kažejo na osrednje dogodke, da prikazujejo patološko kot pogoj normalnosti, ne bistveno kot pogoj bistvenega itd. Tudi kar se tiče psihologije, velja, da če genealogija psihologije prikaže nekaj, kar ima psihološka ortodoksija za nečisto in sramotno, to ne pomeni denunciacije psihologije, temveč diagnozo, ki je nujni predpogoj za protistrup.

IDENTITETNE SPREMEMBE V POZNI MODERNI

IDENTITETNI PROJEKTI KOT SOCIALNE ZGODBE V POZNI MODERNI

Ob koncu stoletja je prišlo do prave eksplozije razprav okrog koncepta identitete, sprememb identitetnih politik in obenem kritik na račun pojma. Zanimive so kritike, vezane predvsem na idejo o integralni, izvirni in povezani identiteti.

Identitetna politika danes postaja prosto izbirajoča igra, teatralična prezentacija sebstva, ugotavljajo mnogi. Obenem pa priznavajo, da brez identitete ne moremo. Kot pravi Stanley Hall: »Identiteta je tak koncept, o katerem ne moremo več misliti na star način, toda brez določenih ključnih opornih točk ne moremo sploh več misliti o njem« (Hall 1996; 2). S spremembo modernizacijskih procesov identiteta še naprej ostaja problem in uganka. Namesto da bi izginjala v sodobni družbi, se rekonstruira in redefinira, obenem pa se spet dvomi v to rekonstrukcijo. Torej je tisto, kar je značilno za sodoben odnos do identitete, silna ambivalentnost.

Identiteta je bila vedno problem in zdi se, da lahko eksistira samo kot problem. V moderni je bila problem zaradi izkušnje nedeterminiranosti, nevezanosti. Na identiteto mislimo takrat, ko ne vemo, kam spadamo, komu pripadamo, kam naj se umestimo in ko nismo sigurni, kako bodo ljudje okrog nas ocenili naše umestitve. Identiteta je bila vedno ime za beg pred nejasnostjo. Zato se identiteta, čeprav je samostalni, obnaša kot glagol in se vedno nanaša na prihodnji čas.

Če je bil problem identitete v moderni, kako konstruirati identite-

to in jo ohraniti trdno in stabilno, je problem identitete v pozni moderni, kako zaobiti fiksacije in obdržati možnosti odprte. Tako v primeru identitete kot tudi v primeru drugih sorodnih pojmov, kot so sebstvo, značaj, stil, je bilo geslo moderne kreacija in je geslo pozne moderne predelava oz., še bolje, reciklaža. Če je bil medij moderne fotografski album kot neuničljiv dogodkovni produkt identitete, je ultimativen postmoderne medij videoposnetek, izbrisljiv, računajoč, da nobena stvar ni večna (Bauman, 1996; 18). Najbolj pogosta na identiteto vezana anksioznost moderne je bil strah pred izgubo trajnosti oz. trpežnosti identitete. Danes nas ne zanima več trajnost identitete, ta nas celo obremenjuje, skrbimo pa za recikliranje in obvezno uničenje obrabljenih identitet. Moderna je zgrajena iz jekla in betona, pozna moderna iz bio-razkrojljive plastike.

Identiteta je kritična projekcija tega, kar je zaželeno in kar naj bi nastalo. Sodobna identiteta je kot popotovanje; vedno je v neki razdalji, nekaj dlje v prihodnosti. Kjerkoli popotniki sedaj so, niso tam, kjer bi naj bili in ne tam, kjer sanjajo, da bi bili. Razdalja med pravim mestom in tistim tu in sedaj, je kot slaba poroka med tem, kar naj bi dosegli in kar smo sedaj. »Mi smo romarji skozi čas«, je misel, ki je prišla že izpod peresa sv. Avgušтина, in ta misel je danes bolj aktualna kot kadarkoli (Bauman, 1996).

Čeprav se o njej govori kot o materialni entiteti, ima identiteta ontološki status projekta in postulata. Identiteta je način, kako se družbeno ustvarjeni problemi rešujejo z individualnimi napor. To ne pomeni, da je posameznik prepuščen sam sebi, ravno nasprotno – s tem, ko mu je prepuščena odgovornost za samoformiranje, se je rodila cela množica trenerjev, svetovalcev, učiteljev, vodičev, ki si vsi lastijo superiorno znanje o tem, kaj naj bi identitete bile. Individualna, nevezana identiteta vodi v individualno svobodo izbire in odvisnost od ekspertskih vodičev. Čeprav se tako v znanstvenem diskurzu kot v vsakdanjem govoru identiteto pogosto definira kot skupinski fenomen, se vedno pojavlja kot individualna naloga. Na posamezniku ali posameznici je, da najde izhod iz negotovosti.

Razlika med prvo in drugo moderno je predvsem v stopnji organizacije življenja in gotovosti, ki jo nudi ljudem. Zato nekateri poimenujejo prvo moderno tudi organizirano moderno za razliko od pozne

moderne (Kraus, 2000). V prvi je bil poudarek na ekonomiji rasti, poklici so bili stabilni. Osnovno občutje je bilo zaupanje v to, da bo vsakdo dobil svoje mesto v družbi. Socialna pravila so bila na široko sprejeta, življenje je potekalo na znan način. Identiteta večine odraslih je dosegla stanje *razvite identitete* (v smislu Marcie). V pozni moderni pa vlada ekonomska negotovost, visoka nezaposlenost, osnovno občutje je ambivalentnost in negotovost načrtovanja prihodnosti. Nihče nima zagotovljenega mesta v družbi, tudi ni splošno priznanih socialnih pravil. Družba se tribalizira, identiteta pa ne stremi k nobenemu končnemu dosežku, temveč je nenehen proces.

V družbah pozne moderne potekata danes dva ključna procesa, ki sta pomembna za identiteto: individualizacija in nastajanje neke vrste *podjetnega sebstva*, ki skrbi za samopredstavljanje posameznika in njegovo sprotno umeščanje v družbo. Pozna moderna je torej sama proces, ki označuje situacijo subjekta, ki nima več možnosti za daljnoročno strateško načrtovanje svojega življenja, za racionalno prilagajanje in osmišljanje tega življenja. Njegovo življenje je odvisno od toliko slučajnosti, da se lahko zanesemo le na naknadno razmišljanje o dogodkih ali doživljajih.

Tudi načrtovanje prihodnosti ni ustaljen proces, ki bi slonel na dejstvih, vzrokih in učinkih. Kraus predpostavlja tri tipe zgodb o prihodnosti, ki jih razvijajo in si jih pripovedujejo posamezniki (Kraus, 2000). Prvi tip ustreza organizirani moderni. Za ta tip je prihodnost nekaj stalno prisotnega. Ni sicer dana kot nekaj definiranega, temveč kot zagotovljen življenjski cilj posameznika ali posameznice. Celo če nekdo ni usposobljen ali zainteresiran za to, da najde smisel v različnih situacijah, ga bo na dolgi rok srečal. Posameznik se počuti, kot da je na križišču in se odloča za nadaljnjo pot. Je tako v zgodbi kot zunaj nje.

Drugi tip zgodb ustreza pozni moderni. Subjekt pozne moderne želi zagotoviti smisel svojega bivanja tudi in predvsem zaradi negotovosti, ki ga obdaja. Tudi ve, da mora sam najti ta smisel, da mu ga ne more dati nobena druga institucija ali avtoriteta. O prihodnosti še razmišlja kot o nečem, kar lahko nadzoruje. Res pa je, da prihodnost ni več obljuba, temveč stalno tveganje. Zato velja zapoved: oblikuj, izbiraj, načrtuj! Posameznik ali posameznica razvijata

zgodbe, v katerih sta sama avtorja lastne časovne perspektive, ne pa npr. logika zgodbe. Avtor je vedno nekoliko vzdignjen nad svojo zgodbo. Svoje življenje razume kot projekt, razdeljen na več podprojektov.

Kraus znotraj pozne moderne razlikuje še tretji tip zgodb, ki jim pravi postmoderne in naj bi bile značilne za drugi stadij pozne moderne. Postmoderna naj bi bila še bolj odvisna od trenutnih situacij. Človek v postmoderni prihodnosti ne načrtuje, niti izbira, niti sledi. Le v okviru posameznih situacij lahko načrtuje ali izbira prihodnost oz. ji sledi. Prihodnost torej ni izračunljiva, ni predvidljiva. Zato je najboljša strategija situacijska ekspertnost. Če je človek sposoben, da intenzivno preživlja trenutne situacije in zgodbe, da aktivno posega vanje in jih sooblikuje, bo sposoben obvladati hitre spremembe in to je vse, kar mu ostane od načrtovanja prihodnosti. Osnovna strategija tu je: Pazi na stopnice!

Brezdomni subjekt pozne moderne

Več avtorjev je opozorilo na vrsto vprašljivih postavk, ki se kar počez pripisujejo sodobnemu subjektu. V njih vidijo izraz novega mita o subjektu, ki se napaja pri različnih virih, med drugim tudi v intenzivnih samoiskanjih ljudi, npr. v njihovih pluralnih in zbrkljanih življenjskih svetovih in stilih. Sodobno sebstvo naj bi odlikovale štiri glavne značilnosti: odprtost, diferenciranost, refleksivnost in individualizacija (Helsper, 1998).

Sodobno sebstvo je odprto. Odprto je zato, ker zaradi pospešenih družbenih in kulturnih sprememb potrebuje vedno novih subjektivnih usmeritev. Odprtost in nezaključenost sebstva po eni strani odpira razvojne možnosti in možnosti za spremembe, vendar vodi tudi k negotovostim in večjim zahtevam glede načrtovanja življenja ter k novim usmeritvam, npr. v obliki vseživljenjskega učenja.

Sodobno sebstvo je diferencirano. Ni več vključeno v obsežne, homogene življenjske zveze, temveč deluje v komponentnem svetu, ki se je razločil na socialne in kulturne dejanskosti. Vsak delni sistem pričakuje od posameznika posebne dosežke, postavlja posebne nor-

me, ima lastno dinamiko delovanja, goji svoja pričakovanja do njega. Posameznik tako razdeli svoje vsakdanje življenje v različne faze, v katerih skuša ustreči zahtevam posameznih delnih sistemov. Življenjski svet zatorej sestoji iz različnih komponent, prav tako tudi sebstvo samo, ki je tako stalno pred perečo nalogo integracije in dezintegracije. Sebstvo pa v nobenem od delnih sistemov ni povsem celo, povsem pri sebi, zato so ti delni sistemi le relativne dejanskosti in pogosto nekaj tujega za posameznika. V vsakem od delnih življenjskih segmentov je sebstvo delni tujec, nič več povsem doma. *Tujstvo* je postalo osnovna sestavina sebstva, ki se le s svojo subjektivnostjo ohranja v dejanskosti. Pri tem se mora nenehoma spreminjati, če naj obstane.

Sodobno sebstvo je *refleksivno*; refleksivnost je danes zahteva bolj, kot je bila kadarkoli prej. Zahteva jo pluralizem življenjskih oblik, razlag sveta, kulturnih stilov in načinov vodenja življenja in vedno novih odločitev, ki terjajo od posameznika distanco do družbenega in subjektivnega sveta. Refleksivnost sebstva pa ne povečuje subjektive varnosti. Distanca do sebe in do sveta prinaša tendenčno tujost družbene organizacije in subjekt se mora vse bolj zanesti sam nase. Vendar tudi ta subjektivna opora postaja vse bolj krhka prav zaradi družbeno vsiljevanih izbir. Posledica teh nasprotij je občutek izpraznjenosti in čutne ter čustvene praznine.

Sodobno sebstvo označuje težnja k *domestifikaciji*. Posameznik skuša z begom v zasebnost izravnati pritiske racionaliziranih, funkcionalno naravnanih družbenih organizacij. Vendar to vodi samo v nove napetosti med temi organizacijami ter individualiziranim in emocionaliziranim sebstvom.

Sodobno sebstvo je *individualizirano*; kolektivna pravila, ki konstituirajo socialno sebstvo, predstavljajo namreč le formalne robne pogoje za množico individualiziranih oblikovanj sebstva, ki jih posameznik poraja v soočenju z družbenim in subjektivnim svetom. Sebstvo nastopa kot referenčna točka teh selektivnih odločitev. Obe nem so postale zahteve po avtonomiji in posebnosti subjekta središčne v diskurzu modernega imaginarnega sebstva. Negativni iztek teh spremenjenih zahtev so krize avtonomije in samovrednotenja. Avtonomija sebstva je ogrožena z novimi oblikami socialne stan-

dardizacije, kar povečuje možnost življenjskega neuspeha.

Mnogi zato opozarjajo na ontološko brezdomnost sodobnega človeka. Brezdomskost je nujni korelat popotništvu (kot pravi Bauman) modernega sebstva in jo je težko prenašati. Od tod toliko hrepenenj po domovanju: pri samem sebi, v zasebnosti doma, v družbi in končno v kozmosu. Kriza modernega sebstva vodi k ponovnemu oživljanju različnih mitov oz. mitskih navezav. Predstava o odprtem, diferenciranem, refleksivnem in individualiziranem sebstvu s svojimi odlikami – avtonomijo, napredkom, samonadzorom in originalnostjo – se kaže za mitsko in obenem doživlja svoje odčaranje, svojo demitologizacijo.

Demitologizacija zadeva vse glavne procese sodobnega sebstva in ni enostaven proces. Demitologizacija odprtosti sebstva npr. pomeni relativiziranje odprtosti, postopno ukinjanje meja sebstva. Demitologizacija diferenciranja sebstva ne pomeni zavračanja njegove pluralnosti, ampak pomeni predvsem osvoboditev sebstva od mita sebstva kot zaključene enote, ki je porajala paradoksalno napetost v subjektu med deljenim in zaključenim sebstvom.

Demitologizacija refleksivnosti sebstva tudi ne pomeni odpovedi samorefleksiji, temveč razsrediščenje mita refleksije, po katerem lahko najdemo globlji odnos do samega sebe in svojo pravo resnico le v svojem izvornem jedru. Samorefleksija tako postane nedramatska, vsakdanja, vendar nujna oblika samonanašanja. Kroženje subjekta okrog samega sebe, trajna refleksija svojega delovanja, pomeni lahko tudi omejitev življenjske prakse.

Demitologizacija individualnosti in avtonomije sebstva privede do spoznanja, da individualnost predstavlja tudi družbeno izsiljeno obliko sebstva, ki obremeni subjekt s prisilo k odločanju in pripisovanju krivde za lastni neuspeh, kadar posameznik ne more nadzorovati družbenih pogojev za svoj (ne)uspeh. Individualizirano sebstvo nagiblje k spregledovanju družbenega in k nalaganju družbeno povzročenih tveganj na pleča posameznika ali posameznice. Spregledovanje družbenega se povezuje s spregledovanjem samega sebe. Individualizirano sebstvo je tako tudi oblika discipliniranja subjekta.

Tudi tu relativizacija predstave o individualizaciji ne pomeni, da se ji odpovemo. Pomeni samo, da se zavemo tveganj, ki so povezana z

individualiziranjem. Relativizira se tudi mit o avtonomiji subjekta. Dejanska avtonomija temelji na dekonstrukciji imaginarnega mita o avtonomiji in na priznavanju meja avtonomije in nujnosti družbene vezanosti.

S tem smo zarisali okvir, v katerem domuje postmoderni subjekt. Osrediščeno sebstvo doživlja decentriranje. Miti modernega sebstva se relativizirajo. Vendar šele sedaj se dokončno zaostrijo subjektivna nasprotja pozne moderne. Za razumevanje postmodernega subjekta je kar preveč različnih nastavkov: estetizirajoči subjekt, decentrirani, fleksibilni subjekt. Wolfgang Welsch kot pridobitev izpostavi *mnogoterost*: pridobili smo zmožnost za mnogoterost, za povezovanje medsebojno nekonsistentnih gradbenih kamnov. Bolj ko so gradniki različni, bolj nas to veseli. Estetika pozne moderne je dala modele za to življenjsko umetnost (Welsch, 1991). Subjekt je postavljen pred mnoge raznovrstnosti brez koordinacije kot pred polne police sodobnih megamarketov. Subjekt ne nastopa v vlogi gospodarja ali nadzorne figure, temveč razpolaga s postmoderno kompetenco, kjer prevladuje transverzalni um, sposobnost za sintezo kod, za držo »tako kot tudi« in za postmoderno krepost.

Werner Helsper poudarja, da subjekt pozne moderne ni površinski pojav v smislu posebne oblike samoinsceniranja, temveč decentrirani moderni subjekt. To pa ne pomeni odprave modernega subjekta, temveč, nasprotno, njegovo stopnjevanje (Helsper, 1998). Subjekt pozne moderne označuje stopnjevanje modernizacijskih paradoksov in modernizacijskih kriz, ki pa jih zna zaobiti tako, da ne zaide več v klasična protislovja modernega subjekta, ki se koncentrirajo v nasprotje med avtonomijo in heteronomijo.

Vendar pa o pravem postmodernem subjektu lahko govorimo le tedaj, če se je zgodila kakšna sprememba globinskih struktur subjekta, ne na ravni epistemskega subjekta (to je raven osnovnih kognitivnih in simbolnih zmožnosti posameznika), temveč na ravni »idealnotipskih, kulturno specifičnih oblik subjekta«. Vprašanje, ali se je zares zgodila takšna sprememba globinskih struktur subjekta, je v znanstvenih razpravah komajda načeto. Namesto tega najdemo v literaturi o postmodernem subjektu predvsem mitološko rokovanje z zasnutki postmoderne subjektivitete. Po teh pojmovanjih naj bi

postmoderni subjekt tako rekoč igrivo ravnal z obremenitvami ali pa povsem brez problemov sprejemal procese simulacije in derealizacije družb pozne moderne.

V pozni moderni se nam slovar, s katerim v zahodnih družbah razumemo subjekte, počasi začenja dozdevati grobo individualističen. Sodobna kultura je dolgo časa verjela v idejo edinstvenega, zavestnega sebstva: vsaj od Descartesovega stavka »Mislim, torej sem«, dalje. Posameznik je tisti, ki ima misli, želje, ideje, strahove. Vse izvira iz posameznika. Vendar začenja ta slovar počasi izginjati. Lep primer za to spremembo je znana razprava o moralnem razvoju med Kohlbergom in Gilliganovo. Ena najbolj inovativnih teorij moralnega razvoja je namreč teorija harvardskega profesorja Laurencea Kohlberga, nastala v 60-tih letih. Kohlberg dokazuje, da obstaja naravni potek razvoja človekove zmožnosti moralne presoje. V prvih letih razvoja, ko otrok še nima razvitih sposobnosti abstraktnega mišljenja, prevladuje moralna presoja na osnovi nagrad in kazni, odmerjenih s strani staršev ali drugih avtoritet. Ko se razvija sposobnost logičnega mišljenja, se posameznik obrne k socialnim odobranjem in pravnim zakonom kot izvorom moralne presoje. Po Kohlbergu je najvišja stopnja moralnega razvoja dosežena tedaj, ko posameznik razvije svojo univerzalno filozofijo tega, kaj je prav in kaj narobe, ki temelji na temeljnih moralnih principih pravičnosti, resnice, spoznanja. V tem smislu je bila ta teorija dobro vklopljena v zahodno modernistično gledanje na moralo kot na rezultat racionalne presoje.

Carol Gilligan, Kohlbergova sodelavka, razkrije v njegovi teoriji hudo pristranost, predsodek, celo implicitno prisotni seksizem (Gilligan, 1982). V Kohlbergovih raziskavah namreč najvišjo stopnjo moralnega razvoja, stopnjo avtonomne presoje, temelječo na resnici, spoznanju, dosežejo predvsem moški. Gilliganova se zato loti analize tega, kako ženske rešujejo moralne probleme. Ugotovi, da je tipična moralna presoja žensk odnosno orientirana. Ženske dajejo prednost posledicam lastne moralne presoje za druge, kar je značilno za tretjo stopnjo petstopenjskega moralnega razvoja po Kohlbergu. Zato so pri njem ženske v moralnem razvoju v zaostanku v primerjavi z moškimi. Namesto splošnih moralnih principov, abstrahiranih od socialnih zgodb in usod, so ženske presoje vedno v odnosnem kontek-

stu vsakdanjih dogodkov.

Gilliganova to obliko moralne presoje pogosto razlaga kot svojsko za ženske, kot rezultat drugačne ženske socializacije, ki je že od malega usmerjana v skrb za drugega. Ta razlaga je bila večkrat kritizirana tako zunaj pa tudi znotraj feminističnih krogov, ker preveč trdo postavlja spolno razliko. Gergen to interpretacijo razširi in vidi v tej obliki moralne presoje, ki je sicer v modernizmu značilna v večji meri za ženske, osnovo za novo, odnosno obliko moralnosti, ki naj bi prevladovala v visoki moderni in kjer moralne odločitve niso samo produkt individualnega mišljenja in presoje, ampak posledica izmenjav z drugimi.

Z visoko moderno torej izginja do sedaj znana kategorija sebstva in identitete. To, kdo ali kaj smo, ni več toliko stvar osebnega bistva (prepričanj, občutkov, itd.), ampak tega, kako smo konstruirani skozi različne odnose, interakcije itd. Ko kategorija osrediščenega sebstva izginja iz našega pogleda, na njegovo mesto prihaja odnosno sestavljeno sebstvo. Koncept sebstva postane tesno navezan na odnosnost. Namesto prejšnjih posesti individualnega sebstva – avtobiografija, emocije, moralnost, stopi nova posest: odnosi. Za pozno moderno je torej značilna erozija individualnega sebstva, kot smo ga poznali v tem stoletju. Ta rastoča zavest o odnosnosti vpliva na dejavnost posameznika, na spremembo koncepta o možnem in problematičnem. S spremembo naših koncepcij o tem, kdo/kaj smo ali kdo/kaj nismo, izgubijo določeni kulturni vzorci svojo verodostojnost in drugi postanejo predmet občudovanja in privrženosti. S spremembo razumevanja, kdo/kaj smo, se spremenijo tudi načini, kako živeti skupaj. Rastoča nekoherentnost v življenjskih vzorcih gre z roko v roki z izginjanjem individualnega sebstva.

Identitetna prenaseljenost

Problem iskanja identitete v sodobni pozni moderni je za Gergena prezasičenost (Gergen, 1991). Televizija, video, telefonski odzivnik, elektronska pošta, potovanja, gibanja, nestalnost so fenomeni, ki odražajo temeljne socialne spremembe v zadnjih dvajsetih letih.

Spremembe so globoke in nas še bolj zapletajo v socialni svet ter bolj in bolj izpostavljajo mnenjem, vrednostnim in življenjskim orientacijam drugih. Posledica je novo zavedanje sebstva. Tehnologije socialnega zasičenja, kot jih imenuje Gergen, so po njegovem mnenju bistvene za izginjanje individualnega osrediščenega sebstva. Zamenjuje ga preobljudenost sebstva, ki vodi v parcialne identitete.

Stoletje nazaj so bili odnosi večinoma omejeni na razdaljo peš hoje. Železnica je razširila možnost za vzpostavljanje odnosov, omejevala pa sta jih še vedno sorazmerno visoki stroški potovanj in časovna zamudnost. Tehnološki razvoj v tem stoletju, predvsem v zadnjem desetletju, pa je naredil iz sodobnega življenja »vrtinčast ocean« socialnih tokov. Besede se usipajo iz radia, televizije, časopisov, pisem, elektronske pošte, telefaksa, telefona itd. Skozi nove tehnologije neprestano narašča število in različnost odnosov, v katere smo vpleteni, potencialna pogostost stikov, intenzivnost odnosov, trajanje skozi čas. Ko to naraščanje postane ekstremno, dosežemo točko socialnega zasičenja.

V času, ko so v človekovem življenju prevladovali odnosi iz oči v oči, je bilo število oz. vzorec interakcij in komunikacij relativno stabilen. Spremembe so se zgodile predvsem zaradi rojstev in smrti ali preselitve iz enega v drug kraj. Danes pa se število in vrsta interakcij spreminjata dnevno in komunikacije iz oči v oči so že v manjšini. V dveh urah dnevno ima današnji človek povprečno več komunikacij, kot jih je imel njegov predhodnik pred stoletjem cel mesec. Poleg tega komunikacije niso več omejene na lokalno skupnost, ampak jih posameznik plete po vsem planetu.

Dva vidika te ekspanzije sta posebej upoštevanja vredna; tu je nekaj, čemur bi lahko rekli stanovitnost oz. vztrajanje preteklosti. Prej je povečevanje razdalje in časa med osebami pomenilo izgubo. Tudi s starostjo se je število stalnih aktivnih sodelavcev v življenjih posameznikov zmanjševalo. Če se je nekdo odselil, je odnos opešal. Obiski na velike razdalje so bili težavni. Danes čas in razdalja nista nikakršna grožnja za vzdrževanje odnosa, tako da lahko ohranjamo odnose s prijatelji in znanci iz vseh obdobj življenja in v resnici se število relevantnih partnerjev v interakcijah stalno povečuje. Dejstvo, da je ta socialna karavana, s katero potujemo skozi življenje,

stalno številna, povzroča občutek udobja in varnosti. Lahko pa seveda obvladovanje mreže odnosov povzroča tudi strese in frustracije.

Poleg vztrajanja preteklosti in vrivanja le-te v sedanost je tu prisoten še drug vidik, ki bi ga lahko imenovali pospeševanje prihodnosti. Tempo odnosov in interakcij je hiter. Tisto, za kar smo včasih porabili tedne in mesece, sedaj opravimo v nekaj dneh. Tudi vzorec modelnih oseb in identifikacijskih figur se ne omejuje več na spekter medosebnih odnosov, ampak jih zajemamo iz veliko večjega spektra oseb, ki prihajajo v naša življenja prek TV zaslonov, tiska, filmskih zgodb itd. Tudi bistvenih življenjskih informacij in vzgojnih napotkov ne dobimo več samo iz medosebnih odnosov.

Zgodba št.1: V soboto sva šli s hčerko nakupovat. Potrebovala sem večerno obleko za zabavo naslednji teden. Zagledali sva zelo atraktivno obleko, črno, s srebrno obrobo. Bila sem navdušena, dokler je nisem pomerila. Rekla sem hčeri, da je ne morem vzeti, v njej nisem bila jaz. Hčerka je odgovorila: »Mama, to ni važno, v tej obleki boš res nekdo«.

V tem dialogu je mati tipična modernistka, hči pa odpira svet pozne moderne, kjer ni individualnega bistva. Identiteta se neprestano pre-oblikuje, pre-usmerja, ko se posameznik premika skozi mnoštvo odnosov, dogodkov, situacij. Na vprašanje »kdo sem jaz« se nam ponuja napolnjen svet različnih možnosti. Pospešeno upada pomen tradicionalnih označevalcev identitete, kot so racionalnost, intencionalnost, znanje o sebi, usklajenost itd., ki jih nadomešča perspektivizem. Koncept identitete ne temelji več na refleksiji tega, kar je, ampak je skupnostna kreacija, ki izvira iz diskurza in je objektivirana v odnosih, perspektivah, možnostih. Da bomo znali ceniti te nove možnosti, moramo predhodno narediti še dva koraka: posloviti se od koncepta enotnega, osrediščenega sebstva in začeti z rekonstrukcijo sebstva kot odnosa.

Ob tem pa se definicije sebstva še bolj zapletejo. Če obstaja mnoštvo glasov in vsak razglša drugačno realnost, katera realnost naj bo prednostna? Na kakšni osnovi? Nobena od tradicionalnih kategorij samoidentifikacije, kot so spol, nacionalnost, religija, rasa, nima več privilegiranega mesta. Posameznik oz. posameznica prilagaja kategorije in identiteto socialni situaciji; v eni situaciji se pred-

nostno definiram kot ženska, v drugi kot profesorica, v tretji kot prebivalka Slovenije.

Socialno zasičenje nas opremlja z mnogoterostjo nekoherentnih in nepovezanih govoric sebstva. Ta fragmentacija konceptov sebstva in identitet se ujema z mnogoterostjo nekoherentnih in prekinjenih odnosov. Ti odnosi nas vlečejo v različne smeri, nas vabijo da igramo različne vloge, da se koncept *avtentičnega sebstva* izmika pogledu. *Zasičeno sebstvo* postaja nikakršno sebstvo.

[V času pozne moderne so vsa prejšnja prepričanja o sebstvu postavljena na kocko. Pozna moderna ni proizvedla novega slovarja za razumevanje sebstva, novih lastnosti, ki naj bi bile odkrite in raziskane. Njen vpliv je bolj apokaliptičen, veljavni koncept bistva osebnosti je pahnjen v dvom. Sebstva kot posestniki realnih in prepoznavnih karakteristik, kot so racionalnost, emocionalnost, inspiracija in volja, so demontirana. V svetu pozne moderne objekti, o katerih govorimo, niso tako zelo v svetu, kot so v perspektivi. Eksistirajo v stanju neprestane konstrukcije in rekonstrukcije. Vsaka realnost identitete ponuja možnost refleksivnega prepraševanja, ironije in igrivega preizkušanja druge realnosti. Svet pozne moderne je svet, v katerem ne doživljamo več izkušnje varnega občutka sebstva in kjer se na identiteto vežeta dvom in negotovost.]

Posledice mnoštva stikov, komunikacij, možnosti v socialnem življenju so, da posameznik težko pride do koherentne identitete oz. občutka samosvojesti ali istosti. Vedno so tu alternativne vzpodbude in možnosti. To so rezultati socialnega zasičenja, če ponovimo, kar pravi Gergen (1996). Povzročajo *preobljudenost sebstva*, možnosti pomnoženih in med seboj različnih identitetnih potencialov. Zaradi obilice informacij, različnih možnosti, alternativnih izbir, socialne preobljudenosti, je socializacija postala vseživljenjski proces. Ko smo izpostavljeni mnoštvu informacij in odnosov, se nam povečujejo kapacitete znanja in tudi strategij. Ko se zasičenje nadaljuje, postajamo mešanica, pravi posnemovalni orkester. V spominu nosimo vzorce vedenja drugih oseb, ki jih v ustrezni situaciji lahko uporabimo, s tem pa vsak od nas postaja potencialni drugi. Ko se proces nadaljuje, postajajo naše identitete neverjetno preobljudene z drugimi. Mi nismo samo eden, mi postajamo pomnoženi, *multipli* (Gergen,

1991; 71). Vse identitete so latentno prisotne in v ugodnih pogojih se pojavijo v življenju.

Vsak od identitetnih potencialov vzpostavi svoj notranji dialog, privatno diskusijo s samim seboj o osebah, dogodkih, stvareh. Tem notranjim glasovom, tem odtisom odnosov in realnim ali umišljenim interakcijam dajejo različni avtorji različna imena; npr. socialne metafore, nevidni gostje, možne identitete, socialni duhovi, sence. Mary Gergen je v svojih raziskavah ugotovila, da mladi, ki so bili vključeni v raziskavo, zelo lahko govorijo o teh *duhovich*. Mnogi od njih so njihovi dobri prijatelji, pogosto iz zgodnejših faz življenja, ali sorodniki. Veliko jih je tudi medijsko izpostavljenih figur, s katerimi še nikoli niso imeli nobenih neposrednih stikov (po Gergen 1996; 71). Hazel Markus in Paula Nurius predpostavljata, da so možne identitete osebni surogati za druge, po katerih so identitete prevzete (prav tam; 72).

Michael Billig s sodelavci je raziskoval vrednote, cilje in ideale, ki so jim ljudje zavezani v vsakdanjem življenju v sodobnih družbah. Odkrili so, da so za večino značilni notranji konflikti, ki izhajajo iz tega, da za vsako prepričanje obstajajo močne nasprotne tendence. Vsak cilj, prepričanje ali ideal ima svoje nasprotje, ki ga ovira. Billig na osnovi tega ugotavlja, da je sposobnost za kontradikcije bistvena za obvladovanje praktičnih zahtev življenja v sodobnem svetu. Ta virtualna kakofonija potencialov ni majhna sprememba glede na romantične in modernistične vizije sebstva in identitete (po Gergen, 1996; 73). Formiranje identitete v teh pogojih ni lahka naloga.

Zgodba št.2 : Sončno sobotno jutro, najboljše volje končuje zajtrk. To je eden redkih dni, ko je popolnoma prosta in lahko počne, kar hoče. Sproščeno razmišlja o možnostih. Potrebuje nove čevlje, dobro bi bilo stopiti do trgovine, vmes pa skočiti še k frizerju. Ko bi bila že v mestu, bi poslala še voščilnico prijateljici za rojstni dan in iz čistilnice dvignila obleko. Ampak nujno bi bilo nekaj narediti za svojo kondicijo. Bo imela čas za lahek tek čez Rožnik? Ob tem se je spomnila na film, ki si ga je želela ogledati ob istem času. Po telefonu jo pokliče bivši mož in jo opomni, da ne bi pozabila na razgovor, za katerega sta se dogovorila. Končno bi morala tudi zbrati informacije in se odločiti za lokacijo poletnega dopusta, dokler je še kaj ustreze na razpolago. Optimizem jo počasi zapušča in na njegovo mesto prihaja nemoč. Prost dan počasi prehaja v kaos nasprotujočih si možnosti in nujnosti.

To bi bil tipičen primer socialnega zasičenja in identitetne prenaseljenosti. Gergen imenuje podobne fenomene multifrenija. Gre za delitev identitete na množico delnih identitetnih investicij. Bolj pomembno kot to, kako imenujemo ta fenomen, pa je, da se med tem vrvežem sodobnega življenja rojeva novo razmerje občutkov in senzibilnosti, novi vzorci zavesti. Te značilnosti so delno posledica identitetne preobljudenosti, delno pa odgovor individualnega sebstva na izzive nove tehnologije odnosov in komunikacij. Te namreč izjemno povečajo možnosti za samoizražanje. Ko jih začnemo uporabljati, pa zelo močno okupirajo naše dnevne rede, misli, predstave, čas in prostor. Identitetna preobljudenost sproža še več spremljevalnih efektov, eden od pomembnih je dvom, subtilen občutek nejasnosti in neadekvatnosti.

Tehnologije socialnega zasičenja ne oblikujejo samo individue brez karakterja (pomeni brez središčnega jaza), ampak istočasno poskrbijo za zmedenost, za protislovnost. Tehnologija odpira možnosti in če se te možnosti realizirajo, postane posameznik neznansko odvisen od te tehnologije. Odpiramo obdobje težno-osebnostnih sistemov.

V prejšnjih obdobjih, tako v romantiki kot modernizmu, je bila zaželena jasnost in skladnost osebnosti. Romantika je slonela na prepričanju v globoke notranje sile, ki vplivajo na čvrstost sebstva in odnosov. Modernistični diskurz ravno tako podpira prepričanje o trdni in skladni identiteti. Ljudje so bili prepoznavni, predvidljivi. Stabilna identiteta je prispevala k jasno strukturirani družbi in strukturirana družba je pomagala stabilizirati identiteto posameznika.

S socialnim zasičenjem pa ti vzorci za vedno odhajajo v zgodovino. Če analiziramo odnose postmoderne osebe z drugimi: navzven je postmoderna oseba poseljena s preobiljem odnosov in posledično identitet, vendar je na mestu, kjer naj bi bila globina ali stabilnost, cel orkester povabil. Vsako povabilo pa spremlja dvom o razumnosti in avtentičnosti drugega. Na koncu ugotovimo, da je socialna podoba sebstva portret brez portretiranja, refleksija brez objekta refleksije. Največji problem je vrivanje tehnologije v normalne rituale odnosov; tako doživlja spremembe tudi koncept najtesnejšega ali najboljšega

prijatelja. Na mesto skupnosti sorodnih duš stopajo slučajna in hitra srečanja. S tradicionalnega gledišča izgubljammo kapacitete za resnično prijateljstvo.

Iz konteksta socialnega zasičenja se šele da razložiti, zakaj tako intimnost kot zaupanje počasi izginjata iz odnosov. To se je začelo dogajati že, ko je romantični koncept začel zamenjevati modernističen. V romantiki je posameznik življenje zgradil okrog resnične ljubezni ali močne strasti. V modernizmu je deloval kot dobro utečen stroj. Tu ni bilo več prostora za skrita področja duše, kjer vladajo nekontrolirani goni in strasti. Za moderniste je ljubezen postala merljiva kvantiteta. Vstop v multiple odnose, kjer vsak odnos postavlja pod vprašaj zaupnost drugega odnosa, zelo otežuje lociranje intimnih oblik odnosov. Ker je vsak v gibanju in spreminjanju, težko dosežemo intimno bistvo drugega.

Druga ovira, da dosežemo intimnost v odnosu, pa je sprememba evaluativnih kriterijev. Če stalno menjamo odnose, če jih sklepamo bolj za zabavo kot zares, potem ni tako pomembno, če si ustvarimo pravo sodbo o drugem. Kot pravi Gergen, trajne oblike odnosov postajajo antikviteta in vse bolj jih zamenjuje mnoštvo parcialnih, fraktalnih odnosov (Gergen, 1991). Ironično pa je, da ravno ta tehnologija zasičenja, ki je povzročila to spremembo, sama posreduje virtualne oblike tradicionalnih oblik odnosov; televizija, filmi, tisk nas dnevno zasipajo z romantičnimi dramami in telenovelami nesrečnih ljubezni, družinskih sag. Omogočajo nam neke vrste *nadomestna bivanja*. Multiplost (večkratna pomnoženost) v realnosti se podaljša v multiple virtualne možne identitete v domišljiji. Možnost nadomestnega bivanja nam nadalje ponuja razvoj industrije za proizvodnjo identitet: new age industrija, svetovalni centri, plastična kirurgija, popularne psihologije itd. Nadomestna bivanja imajo zanimive oblike tudi na družbeni ravni, npr. v pojavu nadomestnih socialnih gibanj. Nova tehnologija lahko v trenutku stopi v stik z milijoni potencialnih aktivistov.

Ko postanemo zasičeni z odnosi, postanemo neverjetno obljudeni s fragmenti drugih. Sebstvo se razdeli na potencialne fragmente, katerih vsak stopi na mesto fragmentarnega drugega. Posledica je, da smo pripravljeni za sodelovanje v nekoherentnem svetu, v svetu,

kjer je vse možno. Pripravljeni smo na silno različne kontekste in zveze. Postmoderno bivanje je neprestano nomadstvo. Ni čudno, da v tem kaosu socialnega življenja sanjamo o samotnem otoku, o divjini. Samotni otok je simbol, prostor distance od vrveža družinskega življenja, daleč od mestnega hrupa, od poklicnih zadolžitev, od državljskih dolžnosti.

Samotni otok pomeni vzpostaviti distanco med biti sam s seboj in biti z drugimi: z dolžnostmi, obveznostmi, toplotami in zavistmi drugih, biti viden drugim in izpostavljen njihovim zahtevam in pričakovanjem, časovnim redom, urnikom. Divjina je dežela, ki še ni razdeljena na prostore, zato je kot nalašč za samokreacijo. Vendar je zanimivo, da ne gremo v divjino, da najdemo identiteto, ampak da se je znebimo; da se znebimo vlog, da postanemo anonimni. Divjina je arhetip izvornosti, prvotnosti, nepredelaniosti, temeljne svobode, vendar brez vezi. Zakaj so se srednjeveški puščavniki počutili tako blizu bogu? Odgovor je v tem, da so se počutili tako sami za sebe, brez vezi in konvencij. Lahko bi rekli, da so bili puščavniki prvi, ki so živeli z izkušnjo nevezane, neovirane identitete. Romanje k bogu je bila neke vrste vaja v konstrukciji identitete.

Protestanti, kot pravi Weber, so iznašli način odhajanja na romanje, ne da bi zapustili dom, ne da bi postali brezdomci. Spremenili so se v romarje v notranji svet. Ni bilo treba oditi v samoto, njihov vsakdanji svet je postajal bolj in bolj samotni. V novih poreformacijskih mestih moderne se je samota/izolacija začela na drugi strani vrat doma in posameznik je dobival v vsakdanjem življenju občutek, da je sam svoj, poseben. Protestanta, vzorčni primer modernega človeka, tako pravi Bauman, je mikala divjina, prostor praznine. V tem smislu ni bil drugačen kot srednjeveški puščavniki. Razlika je bila v tem, da protestant ni potoval v puščavo, ampak je trdo delal, da je puščava prišla k njemu – da je naredil svet podoben puščavi. Svet kot puščava zapoveduje življenju, da je kot romanje (Bauman, 1996a; 21-2).

Bistvo romanja je v tem, da obstaja razdalja med cilji in sedanjim trenutkom, ki pomeni tako postajo na popotovanju in trenutno identiteto popotnika. Smisel sveta in identiteta romanja sta vedno še nedosežena, vedno v prihodnosti. Oboje, tako smisel kot identiteta,

lahko obstaja samo kot projekt. Vedno je prisotna razlika med zadovoljstvom, ki ga zahtevamo in tistim, ki je aktualno doseženo. Tu je čakanje, tam je zadovoljitev. Kako daleč je od tu do tam, od čakanja do zadovoljitve, od projekta do identitete?

Moderni romarji morajo zgodaj v življenju določiti točko prihoda. Tako zavlačevanje zadovoljitve kot trenutna frustracija sta lahko energizirajoči faktor in izvor gradnje identitete tako dolgo, dokler ju spremlja zaupanje v linearnost in kumulativnost časa. Strategija življenja kot romanja, življenja kot gradnje identitete, varčevanja za prihodnost, ima smisel samo in tako dolgo, dokler je posameznik prepričan, da ga bo prihodnost nagradila z obrestmi; dokler je življenje kontinuirana zgodba, smiselna zgodba, zgodba, kjer je vsak dogodek posledica prejšnjega dogodka in vzrok za naslednji dogodek. Svet romarjev – graditeljev identitete – mora biti urejen, determiniran, predvidljiv, zavarovan; predvsem pa morajo biti stopinje odtisnjene, da so sledi prejšnjih potovanj ohranjene.

Konec velikih zgodb

Teoretiki in raziskovalci procesov subjektiviranja, socializacije in družbenega umeščanja posameznikov v sodobnih družbah dokaj soglasno ugotavljajo vrsto sprememb, ki naj bi kazale na temeljit pretes v subjektnih strukturah, v zgradbi sebstva in identiteti posameznika, kakršnega prinaša s seboj splet zgodovinskih in družbenih sprememb v pozni moderni. Govorijo o decentriranem subjektu, pluralnem sebstvu, zbrkljani identiteti itd. V podrobnostih se ti opisi sicer razlikujejo med seboj. Razlikujejo se tudi v ocenah, kaj pomenijo te spremembe, npr. ali so znak nečesa pozitivnega, emancipatornega ali negativnega, represivnega. Vendar pa je v teh opisih nekaj skupnih značilnosti, sodobnih eksistencialnih izkustev, ki so lahko podlaga za nadaljnjo razpravo o transformacijah identitetnih in subjektnih struktur. Analiza teh skupnih značilnosti sprememb nas pripelje do treh temeljnih ugotovitev:

- pozna moderna razveljavlja zgodovinsko tradicijo velikih zgodb;

- pozna moderna ukinja stabilne družbene in kulturne okvire eksistence;
- identitete pozne moderne se razlamljajo na partikularna, medsebojno ločena območja izkustev in identitet, ki jih ni mogoče več združevati v skupno podobo.

Znanstveniki, raziskovalci vsi po vrsti ugotavljajo, da v pozni moderni upada *pomen velikih zgodb*: pomen velikih zgodovinskih utopij, projektov revolucionarnih sprememb, velikih zgodovinskih obratov in prevratov, zgodb o mitičnem pomenu razuma, znanosti in tehnike, zgodb o prevladi človeka nad naravo, zgodb o karizmatičnih voditeljih, ki so obvladovali svet. Tudi analiza vsakdanjih življenjskih praks kaže, da je med ljudmi povsem izginilo navdušenje za velike zgodbe, zaupanje v velike ideologije, politike, religije, tradicije; zaupanje v zgodovinske vloge narodov, voditeljev, religiozne in mitološke zgodbe.

Velike zgodbe in utopije so imele skozi vso novejšo zgodovino pomembno vlogo. Te zgodbe so vse po vrsti temeljile na različnih oblikah zasidranja človeka v kozmosu in v zgodovini. Bile so konstituens smisla in so ljudem dajale občutek trdne in stabilne identitete. Tvorile so podlago, kontekst, na katerem so posamezniki napeli in konstruirali svoje posamezne identitetne zgodbe. Zato so bili smisli teh zgodb tudi tako pomemben del ne samo skupinskih, nacionalnih, religioznih, političnih identitet, ampak so bili tudi podlaga posamičnih osebnih identitet in struktur sebstva. Zato se je v skupnem zgodovinskem spominu te zgodbe ohranjale, pripovedovale, modificirale in mitologizirale. To je bil tudi pomemben del vsakdanjih diskurzivnih praks in socializacijskih učinkov na posameznike.

[Nekatere zgodbe so izgubile privlačnost zaradi cele vrste družbenih in zgodovinskih katastrof, ki so jih povzročili poskusi njihove realizacije. Druge so se izpraznile zato, ker se kažejo za nevzdržno poenostavljene glede na hiperkompleksnost sodobnega življenja in sodobnih družb. Spet tretje povzročajo dvome zato, ker čedalje jasnejše kažejo svoje omejitve in enostranskosti. To izgubo ljudje pozne moderne kompenziramo z vedno bolj začasnimi, izbirnimi in subjektivno konstruiranimi sistemi smisla.]

To ne pomeni, da ni več nobenih zgodb. Pozna moderna je sicer ukinila klasične velike zgodbe, vendar je ustvarila nove zgodbe za definiranje smisla, pomenov, identitet. Sodobna družba in kultura nas tako rekoč sleherno minuto zasiplje z njimi: medijsko konstruirane zgodbe – filmske zgodbe, življenjske zgodbe pomembnih ljudi, znanih osebnosti, usode zvezdnikov, politikov, umetnikov, usode vplivnih posameznikov; tržno marketinško konstruirane zgodbe – oglaševalske zgodbe, potrošniške zgodbe, zgodbe o novih proizvodih, storitvah, ponudbah, razprodajah, stilih, imaginacijah. Lahko govorimo o pravcati zasičenosti življenja z narativnostjo vseh vrst. Za razliko od klasičnih velikih zgodb pa je za sodobno življenje značilno, da nobena od zgodb ne dominira nad drugimi. Ljudje za svojo lastno rabo, za svojo lastno produkcijo smisla in identitete izbiramo zgodbe iz repertoarja ponujenih zgodb po bolj ali manj naključnih, sproti produciranih kriterijih. Tudi svoje lastne življenjske zgodbe oz. svoj repertoar življenjskih zgodb bolj ali manj spretno prilagajamo nekaterim narativnim vzorcem, ki jih dobivamo iz medijev, literature, filma, od vplivnih oseb.

Multifreni situaciji subjekta v pozni moderni ustreza multifrena narativnost, ki se ne dvigne do kake koherentne meta-zgodbe ali osrednje zgodbe posameznika, temveč se kaže kot valovanje, ki ga sestavljajo različne delne zgodbe, a nobena od njih se ne vleče skozi ves tok (valovanja). Presenetljivo je, da je kljub tej multifrenosti ali pa morda prav zaradi nje, sodobni subjekt relativno stabilen v svoji nestalnosti, trden v svoji razsrediščenosti in v sebi povezan v svoji kompleksnosti.

Vzporedno z razkrajanjem velikih zgodb in zaupanja vanje razpadajo tudi tisti trdni, nadosebni vzorci identitete, ki so se vezali nanje. Na pomenu izgubljajo vodilne identitete ali težke identitetne baze, kot so razredne, etnične, nacionalne, rasne, spolne, generacijske, religiozne, ki so vse doslej predstavljale tudi temelje za izgradnjo trdne identitete jaza. Na njihovo mesto stopajo lahke identitetne baze, ki so osnova za oblikovanje bolj individualnih in bolj fleksibilnih identitet (Rener, 1989). Identiteta zaradi tega ni postala niti izpraznjena niti poljubna konstrukcija, vendar pa je njeno oblikovanje postalo veliko bolj stvar individualnih izbir. Postala je pou-

darjeno procesna in projektna, seveda pa tudi projektivna, imaginativna in imaginarna institucija.

Identiteta jaza je v tradicionalni moderni terjala predvsem dobro zgrajeno strukturo sebstva ter močni jaz, ki ni dopuščal dvoma vase. Danes pa se identiteta gradi na nenehnih refleksijah, samoproblematizacijah in soočenju posameznika z lastno šibkostjo in krhkostjo. Posameznik se mora nenehno miselno vračati na izhodiščne točke svojih trenutnih projektov in identitetnih zgodb in nenehno mora začenjati tako rekoč znova. To je posledica globokih sprememb v življenjskem poteku posameznika, ki je v moderni razdelil in ostro ločil posamezne življenjske faze (otročstvo, mladost, odraslost, starost). Za vsako od teh faz so bile določene glavne dejavnosti okrog katerih so se osrediščila glavna življenjska in identitetna pravila. Določena so bila tudi pravila prehodov iz ene faze v drugo.

V pozni moderni se srečamo z negacijo teh značilnosti: dejavnosti niso več strogo vezane na posamezne življenjske faze; npr. igra ni več značilna samo za otročstvo, učenje in izobraževanje ni več domena otrok in mladostnikov in delo ni več zagotovljeno odraslim. To je povzročilo nadaljnjo spremembo, da tudi prehodi iz posameznih faz v naslednje niso več družbeno določeni. Življenjski potek sam je postal stvar individualne izbire in kreacije. Nastopile so silne (identitetne) spremembe v odraščanju, socializaciji in biografski (dis)kontinuiteti. Delo ni več izključna domena odraslih. Na druge načine kot v zgodnji moderni vdira v otročstvo in mladost, namreč predvsem z možnostmi in obeti zgodnjih karier. Če je moderna do kraja oblikovala otročstvo in mladost kot posebni, od odrasle družbe ločeni življenjski dobi, se v pozni moderni ukinja ta družbena drugačnost in družba pred otroke in mladostnike prihaja s podobnimi zahtevami, pritiski in možnostmi izbir, kot jih naslavlja na odrasle. Preobrazbe v delovni sferi izjemno spreminjajo status odraslosti. Prehajanje delovno intenzivne proizvodnje v informacijsko in tehnološko visoko zahtevno ukinja mnoga delovna mesta oz. ukinja možnost za garantirano delovno mesto za nedoločen čas. Namesto tega se uvaja tako imenovana fleksibilna podzaposlitev, ki pomeni, da je delo projektno vezano na občasna, projektna dela in da je redka dobrina. Ne zagotavlja več materialne varnosti vsej odrasli populaciji.

Sprememba delovnih karier v pozni moderni

Za analizo vprašanja, ali se posameznik lahko opre na svoje subjektne moči in identiteto, in možnih odgovorov nanj so pomembna kritična razmišljanja Richarda Sennetta o spremenjenem pojmu dela in zaposlitve v sodobnih razvitih družbah. To pa zato, ker vsaj za večino odraslih ljudi razvitih družb prav redno delo in zaposlitev predstavljata osnovni steber njihovih identitetnih zgodb in podlago za kakršnokoli daljnosežno načrtovanje življenjskega poteka in gradnjo refleksivne osebne kariere. Sodobne razvite družbe pa vse bolj intenzivno in na široko spodjedajo prav ta osnovni steber identitetnih zgodb (Sennett, 1999). V tem dejstvu vidi Sennett tudi glavni vzrok številnih negativnih, samorušilnih potez sodobnega življenja ljudi in resno grožnjo razvitim družbam. Pri tem ne misli le na grožnjo brezposelnosti, temveč na notranje preoblikovanje dela in zaposlitev, ki ukinja smisel poklicnega dela kot stebra vsakdanjega identitetnega dela sodobnega človeka, a namesto tega ne postavlja nič novega, kar bi predstavljalo tak steber. Po Sennettu se v sodobnem kapitalizmu dogaja množični prehod od industrijskega v *fleksibilni kapitalizem*. Osnovne značilnosti fleksibilnega kapitalizma so: diskontinuirano preoblikovanje institucij, fleksibilna specializacija proizvodnje in koncentracija moči brez centralizacije.

Diskontinuirano preoblikovanje institucij se kaže v razgradnji tradicionalnih hierarhij, v vse bolj decentraliziranem organiziranju podjetij v rahla omrežja namesto kompaktnih institucij. Pod vplivom teh sprememb se zaposleni v teh podjetjih, ki so bili prej emocionalno in karierno dolgoročno povezani s podjetji, spreminjajo v golo »računsko količino« človeške delovne sile, ki jo po potrebah preoblikujejo, premeščajo, razpuščajo ali na novo koncentrirajo v posameznih proizvodnih linijah in projektih.

Fleksibilna specializacija proizvodnje nadomešča trdne in trajne navezave zaposlenih na dobro definirane proizvodne poteke z vse bolj kratkotrajnimi in vsakokrat spremenljivimi zasedbami v novo nastalih proizvodnih potekih, namenjenih zapolnitvi trenutnih

tržnih niš. Računalniško vodena visoka tehnologija omogoča hitro preprogramiranje strojev na nove proizvode in individualno specifične potrebe. Odtod poudarek na manjših serijah produktov iste vrste. Delavci so podrejeni stalnim spremembam svojega dela.

Koncentracija moči brez centralizacije pospešuje razgradnjo zastarelih struktur socialne moči, prelaga kompetence za odločanje na nižje ravni v vse bolj samostojno delujočih timih sodelavcev, ki so navidezno nehierarhični. Nova oblika organizacije socialne moči v podjetjih in ustanovah odpravlja tradicionalno birokracijo in birokratsko obnašanje, seli proizvodne dejavnosti na domove delavcev in diverzificira delovni čas v fleksibilni delovnik. Takšna organizacija dela predstavlja mozaik posameznih časovnih planov, vendar pogosto brez prave komunikacije med zaposlenimi. Nastaja vtis o večji demokratičnosti fleksibilnega kapitalizma, vendar Sennett ugotavlja varljivost tega vtisa, kajti po njegovem mnenju je z decentralizacijo moči in potekov odločanja postala le nekoliko bolj prikrita še vedno zelo velika realna moč vodij podjetij in menedžerske elite. Postala je tudi bolj osebna, partnerska, vendar zato nič manj zahtevna in dominantna. Res je, kot ugotavlja Sennett, da stari šefi in predstojniki ne utelešajo več moči. Zaposlene povezuje obsežen, računalniško podprt informacijski sistem, ki vrši manj opazen nadzor nad njimi. Novi šefi pa se obnašajo bolj kolegialno, partnersko. Gre pravzaprav za to, da je eno oblika nadzora, namreč neposredni osebni nadzor, zamenjala druga, posredna, elektronska (Sennett, 1999; 56-59).

Novi, fleksibilni kapitalizem meče ljudi v izjemne vrtince zaposlitvenih karier in jim ne dopušča, da bi razvili svoj karakter. »Karakter« je po Sennettu oznaka za subjektivno občuteno identiteto in individualnost posameznika. Karakter je tisto, kar posameznik izoblikuje v sebi v toku svojih povsem osebnih življenjskih izkustev, zadeva osebnostne poteze posameznika, ki jih ceni pri sebi in jih skuša prikazati tako, da jih cenijo tudi drugi. Je etična vrednost naših želja in naših medosebnih odnosov. Izraža se v vrednotah, kot je zvestoba, v medsebojni pomoči, v zasledovanju daljnosežnih ciljev, v sposobnosti za delo z upanjem na trajna poplačila posameznika za svoje delo in v socialno varnost po upokojitvi.

Za človekov karakter je uničevalen predvsem nov časovni režim, ki izhaja iz navedenih značilnosti. Ta se kaže v kratkoročnosti vsega, v strahu pred časom, čedalje večji dezorganizaciji vsakdanjega časovnega plana, v drobljenju življenjske zgodbe posameznika na nepovezane delne zgodbe, strahu pred staranjem. Že zaposleni srednjih let so v nevarnosti, da jih bodo zamenjali z mlajšimi, bolj dinamičnimi osebami. Ta režim označuje odsotnost trajnih obveznosti, ki jo dobro karakterizira geslo »nič na dolgi rok«. Favorizira le začasne in kratkotrajne delovne obveznosti in pogodbeno delo, razjeda pojem poklica, trajnega delovnega mesta, a tudi zaupanje, lojalnost, medsebojne obveznosti posameznikov. Staršem preprečuje, da bi dajali svojim otrokom kako koherentno in smiselno povezano podobo o svojem delu in svojem življenju. Opazna je zamenjava trajnejših oblik zaposlitev in poslov s kontingentnimi projekti ali delovnimi območji, ki vodi k zamenjavi organizirane delovne sile s kontingentnimi združbami udeležencev pri trenutnih obetavnih projektih. Ko se ti projekti zaključijo, razpustijo tudi zbrano delovno silo ali jo povsem na novo organizirajo.

Ljudje so stalno izpostavljeni tveganjem zaradi morebitne odpustitve z dela, pa tudi tveganju, da ne morejo ustreči vedno novim delovnim zahtevam in da njihova dosedanja poklicna pot, šolanje, izkušnje, napor, preprosto ne ustrezajo več novim delovnim zahtevam. Obenem s tveganji brezposelnosti in nekvalificiranosti pa stopa v ospredje potreba po aktivnosti za vsako ceno, kajti v dinamičnih družbah zastoj ogroža obstoj. Stalni pritisk po aktivnosti zanikuje pretekle izkušnje posameznika, ki se vse bolj zaznava kot bitje z ne-stalno, nepovezano preteklostjo in povsem negotovo prihodnostjo. Vse težje razume svoje življenje kot neko linearno pripoved. Temeljni občutek takšne eksistence pod pritiskom fleksibilnega kapitalizma je strah. Ljudje se ne jemljejo več resno, ker se zavedajo, da se pojmi, s katerimi se opisujejo, stalno spreminjajo, zato se zavedajo stalne kontingentnosti in krhkosti svojih samoopisov in svojih sebstev. Sennett se sklicuje na Rortyja, ko govori o ironičnem, ciničnem pogledu posameznika na samega sebe.

Sennett nasprotuje poenostavljenim neokonservativnim receptom, ki se od vsepovsod ponujajo za izhod iz težav fleksibilnega kapi-

talizma: obujanju tradicionalnih, npr. religioznih vrednot in komunitarizmu, to je poskusom oživljanja sicer vse bolj rahlega »mi« občutka s pomočjo vključevanja posameznikov v kake »naravne« skupnosti, kot so družina, soseska, etnična ali narodnostna skupnosti ali v delovne time. Neokonservativizem pomeni nekakšen testament izgubljene osebnostne koherence posameznikov, ki pa ne vidi, da noben povratek tradicionalnih vrednot ne more preseči strukturnih vzrokov izginjanja vrednot (Sennett, 1999; 27-8). Komunitarizem pa se ustavlja pri naivno harmoničnih, brezkonfliktnih predstavah o skupnosti. Zato spregleda nujnost zavestnega soočanja posameznika ali posameznice z nasprotji v skupnosti ter prebijanja skozi konflikte v odnosih, če naj razvije globljo pripadnost skupini, ki podpira identiteto, in če naj se razvije avtentično soglasje med člani skupine. Intenzivna pripadnost skupini lahko vodi do izključevanja drugačnih.

Sennett zaključi svojo knjigo s sugestivnimi mislimi, ki se nanašajo na njegova zapazanja o posvetovanjih svetovne elite v švicarskem Davosu ob koncu devetdesetih let:

»Zato se mi je zdelo, medtem ko sem prihajal v konferenčne sobe in odhajal iz njih, si utiral pot skozi zmešnjava limuzin in policije na poteh hribovske vasice, da lahko ta režim izgubi svoj trenutni vpliv na domišljijo in čustva tistih spodaj. Iz grenkih izkušenj moje družine z nekdanjim radikalizmom sem se naučil: če se zgodi sprememba, se zgodi prej na podlagi tega, da osebe v svojih medsebojnih pogovorih izgovarjajo svoje notranje potrebe kot pa v množičnih ustajah. Preprosto ne vem, kakšen politični program izhaja iz teh notranjih potreb. Vendar pa vem, da režim, ki ljudem ne daje nobenega globljega razloga za to, da se brigajo drug za drugega, ne more dolgo časa ohranjati svoje legitimnosti« (Sennett, 1999; 147-8).

Ko je Sennett zapisal te besede, še ni vedel, da bo prav na naslednjem posvetu svetovnih gospodarstvenikov, bančnikov in politikov v Davosu prišlo do močnega »upora množic« proti tistemu modelu družbe, ki ga prikazuje v svoji knjigi. Ali so morda to znaki izgubljanja »vpliva na domišljijo in čustva tistih spodaj«? V svojem pogovoru v švicarskem časopisu »Brückenbauer« tik pred 1. majem 1999 z zvenečim naslovom »Delo prihodnosti: pekel?« je Sennet dejal, da

je rešitev iz nastale krize treba iskati skozi spremembo človekovega odnosa do časa.

»Moramo najti pot do takšnega načina mišljenja, da bomo razumeli, kako smo vsi, in sicer od tistih zgoraj do onih spodaj na družbeni lestvici, medsebojno odvisni. Imel sem vtis, da se ljudje, ki jih leto za letom srečujem na ekonomskem forumu v Davosu, tega komajda zavedajo. Ostali so slepi za evidentno dejstvo: namreč da je družba, v kateri se ljudje ne morejo zanesti drug na drugega, brez prihodnosti« (Sennett, 1999a; 4).

Podobne ugotovitve kot Sennett dajejo drugi družboslovci, ki se ukvarjajo z usodo dela in zaposlitev v sodobnih družbah. Beck npr. ugotavlja, da sodobne družbe vse manj potrebujejo živo delo, saj ga vse bolj nadomeščajo z avtomatiziranimi, računalniško vodenimi proizvodnimi procesi. Vse manj potrebujejo tudi nekdanje vloge nadzornikov, upravnikov dela, saj tudi te funkcije prehajajo v računalniško vodene procese ali pa jih prevzemajo visoko izobraženi sistemski inženirji in upravniki, ki pa skoraj ne pridejo v stik z delavci. Obseg plačanega dela se naglo zmanjšuje. Zdi se, kot da se moderne razvite družbe gibljejo h »kapitalizmu brez dela« (Beck, 1998; 108). Natančnejša analiza bi pokazala bolj diferencirano podobo, npr. da se povečuje obseg delnih in začasnih zaposlitev in različnih vmesnih oblik med zaposlenostjo in nezaposlenostjo, tako da se ohranja vtis o večji stopnji redne zaposlenosti, kot dejansko obstaja.

Gospodarski vzpon razvitih držav v zadnjem desetletju je nastal tudi na podlagi realnega padca zaslužkov delavcev, zlasti onih na spodnjem koncu hierarhije zaposlitev, pa tudi onih iz srednjega razreda. V ZDA imamo koncem devetdesetih opravka z nenavadnim pojavom: skoraj polno zaposlenostjo in zmanjšanjem realnih dohodkov delavcev v srednjem in nižjem sloju. O tem govori šala, ko nekdo ugotavlja, da je Bill Clinton ustvaril milijone novih zaposlitev. »Da«, je odgovoril drugi: »Imam tri od njih, pa še vedno ne morem nahraniti svoje družine«.

Kljub vsem težavam, ki jih prinašajo nove oblike dela, fleksibilne zaposlitve in grožnje z dekvalifikacijo in nezaposlenostjo, ni povratka v tradicionalne oblike dela in zaposlitev. Celo, če so nove oblike dela manj varne, napornejše in povezane z večjo konku-

renčnostjo, mnogi ljudje bolj cenijo te oblike dela kot tradicionalno industrijsko ali birokratsko delo, ker vendarle dajejo večji občutek kreativnosti, avtonomnosti, igrivosti in samouresničenja. Baethge govori o »normativnem subjektiviranju dela«, s čimer misli na pričakovanja ljudi, da jim bo njihovo delo prineslo več subjektivne udeležbe, udejanjanje njihovih pravih osebnih potencialov in talentov. Izjave, da mora delo imeti neko »osebno vrednost«, da »mi mora biti v zadovoljstvo«, da »mora imeti nekaj opraviti z menoj« ipd., so tipične izjave, ki jih je zabeležil Baethge v svoji raziskavi o odnosu Nemcev do dela (Baethge, 1994; 246). Težnje k normativnemu subjektiviranju dela so zlasti opazne med mlajšimi, bolje izobraženimi in bolje kvalificiranimi delavci. Med ljudmi vlada splošno prepričanje, da velja tvegati tudi začasno nezaposlenost ali nestalne zaposlitve, če so tiste zaposlitve, ki jih posameznik dobi, zares nekaj vredne, to pomeni tako s stališča osebnih vrednot posameznika kot tudi glede dohodkov, ki jih prinašajo. Seveda ta prepričanja vendarle slonijo na vsaj minimalnih socialnih podporah v situaciji posameznikove popolne brezposelnosti.

V novi delovni morali se ne zrcali niti nezavezujoči hedonizem niti tradicionalna morala dolžnosti. Baethge se pridružuje mnenju M. Macobyja, ki govori o novem tipu zaposlenega. Ta tip se po Macobyju razvija predvsem med novo generacijo uradnikov in delavcev v storitvenih dejavnostih, ki hočejo pri svojem delu uporabiti svoje intelektualne in komunikacijske sposobnosti. Želijo delati kot celostne osebe in ne le kot igralci socialnih vlog. Zavračajo neutemeljene zahteve avtoritet in imajo svoje delo za priložnost, da se naučijo česa novega, da se dalje osebnostno razvijajo in da pridobijo občutek svoje kompetence in profesionalne neodvisnosti. Ob tem pa želijo, da jih delo povsem posrka vase, ker hočejo ohraniti tudi zadovoljivo zasebno življenje. Na delu želijo pokazati tudi svoja čustva in če to ne gre, jih skušajo izraziti zunaj dela (po Baethge, 1994; 247). Baethge ugotavlja, da se je v nemški raziskavi pokazalo, da so te težnje med ženskami celo močnejše prisotne kot med moškimi.

Čeprav so bile navedene težnje pri visokih poklicnih profilih vedno močno zastopane, pa je novost to, da se danes širijo tudi navzdol po poklicni in družbeni lestvici; novost je tudi odkritost in samo-

razumljivost, s katero ljudje danes izražajo na subjekt osrediščene želje po delu, pa tudi trdovratnost, s katero zagovarjajo in uresničujejo te svoje želje, in njihova zvestoba do teh želja. Danes posameznik nanaša nase svoje delo in ne nanaša, kot je bilo običajno doslej, sebe na svoje delo. Zdi se, da danes ne moremo več govoriti enostransko le o tem, da podjetja in institucije zaposlujejo določene osebe, temveč tudi to, da te osebe izberejo ustrezna podjetja in institucije za področje svojega samouresničevanja. Ne odpuščajo le podjetja in ustanove svojih zaposlenih, temveč tudi oni lahko in pogosto »odpuščajo«» podjetja in ustanove in izberejo druge. Identifikacija z delom zato še ne pomeni identifikacije s podjetjem ali ustanovo, kjer delamo.

Zgodnji kapitalizem je temeljil na izkoriščanju dela, sodobni pa na izkoriščanju osebne odgovornosti zaposlenih. Včasih so morali zaposleni sodelovati pri proizvodnji produkta, danes morajo sooblikovati rezultate podjetja, Prej so morali le sodelovati, danes morajo tudi somisliti in se so-tresti za usodo podjetja. Prej so bili zgolj kolesce v proizvodnem procesu, danes podrejajo proizvodni proces svojemu angažmaju. Včasih so bili podvrženi izkoriščanju svojega dela s strani drugih oseb, danes *izkoriščajo sami sebe*. Zato poskušajo sodobna podjetja prelagati del pritiskov za odločanje na svoje zaposlene. Ne nastajajo le decentrirane enote dobička, celo posamezni delovni timi morajo opravičevati svoje ekonomske rezultate, ne le svoje delovne načrte.

Podobna težnja je predajanje vse večjega obsega dela posameznim majhnim pogodbenim sodelavcem, pogosto množtvu posameznikov, ki izdelujejo vsak svoj proizvodni segment in skrbijo tudi za svojo ekonomsko uspešnost. Tako iz delodajalcev nastajajo pogodbo-dajalci in iz delojemalcev pogodbo-jemalci. Ta kombinacija prinaša večji dobiček od tradicionalnih zaposlitvenih strategij, vendar so zaposleni bolj socialno izolirani med seboj, slabo ali sploh ne vključeni v sindikalne zveze in s tem družbeno šibkejši. Velika podjetja tako proizvajajo vse več blaga in tudi vse več manjših podjetnikov, tja do posameznih samo-podjetnikov. V primerih samozaposlenih, pogodbenih delavcev, samopodjetnikov ipd. gre še vedno za svojske oblike izkoriščanja viška vrednosti, le da je sedaj pogosto izkoriščevalec

in izkoriščani ista oseba, a to kvečjemu poveča, ne pa zmanjša delovne napore, pritiske in tveganja. Nihče ne more iz posameznika iztisniti toliko kot on sam, torej če izkoriščanje organizira v svoji lastni režiji. Ta nova, lahko rečemo neskončno bolj zvitá, oblika izkoriščanja kvalitetne delovne sile je in bo nedvomno še nekaj časa pomembno gonilo in obenem močan legitimacijski dejavnik fleksibilnega kapitalizma.

Sennett vztraja pri tezi, da sodobni delovni človek ne more več zgraditi prave identitete. »Kako naj vem, kdo sem?«, se sprašuje Sennett v že omenjenem prvomajskem intervjuju. Že beseda »delo« nima več enakega pomena kot prej. Namesto nje uporabljamo pojme, ki bolje ustrezajo času, npr. projekt, naloga, območje dejavnosti itd. Vse te besede potiskajo poklicno dejavnost v bežno, provizorično in začasno perspektivo. Delo v tradicionalnem pomenu je predpostavljalo zmožnosti, ki se lahko dalje razvijajo in gradijo. Vendar to po Sennettu danes ne velja več. Če vam npr. podjetje prepusti izvrševanje kakega projekta, začenjate vedno znova iz ničle. Uporabljate delne zmožnosti, ki ne preživijo projekta. Vsaj na spodnjih klinih delovne lestvice spreminja informatika ljudi v prosto zamenljive posameznike. »Vsakdo pač lahko udarja na tastaturo računalnika«, pravi Sennett (Sennett, 1999a; 2).

Ne moremo spregledati Sennettove glavne osti. Ta je v ugotovitvi, da sodobna fleksibilna proizvodnja, podvržena učinkom globalnega tekmovanja v zniževanju stroškov dela, zvitemu (samo)izkoriščanju delovne sile, spremembam v tehnoloških postopkih in informatizaciji, v veliki večini enostavno ne dopušča posamezniku, ki je zaposlen v sodobnih podjetjih, da bi daljnoročno in relativno zanesljivo načrtoval svojo delo, zaposlitev, svoje projekte. To pomeni, da ne more organizirati svojega vsakdanjega identitetnega dela okrog svojega delovnega mesta, zaposlitve, poklica. Njegova identitetna zgodba se prekinja, postaja punktualna, nima jasnih začetkov, zapleta in zaključkov, še manj pa poduka, ki bi ga lahko ponudil drugim za vzgled (ali svarilo). Maloštevilnim delom populacije, ki so se umestili na zgornje kline lestvice dela, npr. vodilnim menedžerjem, sistemskim načrtovalcem, morda nekaterim znanstvenikom in pa tistim, ki še uživajo trajno zaposlitev, morda uspeva zgraditi kohe-

rentno povezavo med delom in njihovo identiteto. Ostali se znajdejo, kot vedo in znajo v morju fleksibilnosti, izbirnosti in tveganj.

Zato velja resno upoštevati Sennettovo tezo o koroziji karakterja v fleksibilnem kapitalizmu. Glede na tesno povezavo karakterja z moralnim projektom identitete, ki vzdržuje identitetni program posameznika in osmišlja identiteto kot zgodbo individualizacije, lahko sklepamo, da se s tendenčno razvezavo identitete in karakterja ohranja le funkcionalno ohišje identitete, vsebina in smisel identitete pa izginja. Identiteta ostaja prazno mesto, ki ga naseljujejo trenutne fiksacije posameznika načasne vloge, stilske brkljarije in navdušenja za modne ponudbe življenjskih smotrov. Vendar pa posameznik, ki naj bi naseljeval to identitetno ohišje, identiteto pretežno zgolj uporablja, uprizarja, nikakor pa je nima za zavezujoč okvir svojega življenjskega poteka oz. svojih življenjskih stilizacij. To pa zato, ker identiteti manjka karakter v Sennettovem smislu, ki bi posamezniku omogočal oblikovanje in uresničevanje svojega moralnega projekta. To je lahko napotnica za pot v regresije ali v prebujanje subjekta iz sodobnih oblik »samozasluženih nedoraslosti«, če povzamemo znamenito Kantovo misel. Druga možnost je vsaj za zdaj predvsem privilegij manjšega dela populacije, ki se v svojem samoiskanju lahko nasloni na ustrezno socialno in ekonomsko varnost, dobro izobrazbo in osebne potenciale za kritično refleksijo predpostavk svojega identitetnega iskanja. Zdi se, da je usoda tega projekta vse bolj odvisna od tega, koliko bo izogibanje regresijam in navideznim emancipacijam postajalo dosežek, dostopen večini ljudi, ne pa privilegij manjšine.

Ali lahko na osnovi povedanega domnevamo, da dosedanje vodilne identitete niso več glavni dejavnik socialnih delitev in razlikovanj in je nastopila družba, kjer razredne, slojne, spolne ipd. makrodelitve niso več daljnosežne in univerzalne, temveč jih zamenjuje splet, mreža »malih delitev«, npr. uvrščanje posameznikov v porabniško določene skupine poznavalcev, stiliziranih porabnikov, prav tako stiliziranih samopodjetnikov ipd.? Zagovorniki te domneve se sklicujejo na opažanja o spremenjenih življenjskih vzorcih, zlasti v segmentih porabe, prostega časa, oblikovanja družine, ki prečijo razredne, slojne in spolne razlike. Kritiki te domneve pa trdijo,

da je to le videz. Po njihovem mnenju se vodilne identitete le premeščajo in drugače strukturirajo, nikakor pa ne izginja njihov odločilni vpliv. Ne strukturirajo se več v okviru posameznih nacionalnih držav, kot je to veljalo doslej, temveč v okviru obsežnejših mednarodnih grupacij ali celo na svetovni ravni. Premeščajo se tudi po globini družbe, ne le po širini; npr. razredna identiteta ni več primarno vezana na položaj posameznika v družbeni delitvi dela in lastnine, temveč na celoto »kapitalov« oz. socialnih virov, ki jih ima na voljo posameznik, da se družbeno uveljavi in razvije kariero.

Niti zagovorniki niti kritiki pa nimajo odločilnih argumentov v svoj prid ali dovolj kritičnih argumentov proti nasprotni tezi. Ne glede na to, katera od obeh tez je pravilnejša, lahko ugotovimo, da so območja, ki so jih prej neposredno zasedale težke identitetne baze: območja dela, politike, nacionalne države in nacionalne kulture, generacijskih skupin, družinskih vlog, religioznih skupnosti in cerkva, vsaj na videz izginila iz prvega plana identitetnih projektov posameznikov. Posamezniku ne predstavljajo več nujnih referenc za gradnjo lastnih identitetnih zgodb. To je pomembno dejstvo, celo če se izkaže le za začasno spremembo, ki jo bodo morda znova spodkopale kake prihodnje ekonomske ali družbene spremembe. Kot smo že navedli, so te spremembe namreč pokazale, da posameznik danes lahko nasloni oblikovanje svoje identitete na mrežo malih identitet, individualnih identitetnih projektov in življenjskih stilov in ne le (ali vsaj ne primarno) na težke identitetne baze.

IZGUBA ONTOLOŠKE VARNOSTI SUBJEKTA POZNE MODERNE

Subjekt pozne moderne je torej vržen iz stabilnih družbenih in kulturnih okvirov svoje eksistence. Giddens govori o *nevarnosti izgube ontološke varnosti* (Giddens, 1991), Berger pa o situaciji nekakšne *ontološke breztalnosti* (Berger, 1994), ki jo označuje odsotnost gotovosti, varnosti, jasnosti. Sem sodi tudi pogost občutek

odrezanosti posameznika in sploh človeškega življenja od narave ter negotovost posameznika glede njegove lastne notranje narave. Vse to pa vodi v tesnoba pričakovanja o »maščevanju narave« (zunanje in notranje) zaradi človekovega brezobzirnega izkoriščanja. Po drugi strani nam mediji in tržna sporočila na neki način zaukazujejo užitek v obliki trenutnih (potrošniških) zadovoljstev, nenehno nam sugerirajo identitetne spremembe, izbire, zamenjave, nestalnost.

Občutek ontološke varnosti je subjektivna obramba pred stalno grožnjo kaosa. Predstavlja nekakšen *zaščitni kokon* posameznika oz. njegove identitete jaza. Kaos ni le dezorganizacija, temveč izguba čuta za pravo realnost stvari in oseb. Ljudje moramo v vsakem dejanju ali pogovoru nekako obmejiti potencialno neskončen obseg možnosti, ki se nam odpirajo. Zato potrebujemo določen *okvir stvarnosti*, ki mora biti nevprašljiv. Ne moremo priti do povsem zanesljivega temelja spoznanja. Zato moramo običajno sprejeti marsikatera spoznanja, ki sicer podležejo skeptičnemu pogledu. Mednje sodijo tudi tako imenovane *eksistencialne teme*, ki nam jih razkrivajo filozofske analize ali psihološke krize. To so *vprašanja časa, prostora, kontinuitete in identitete*, poglavitna med njimi pa so:

- vprašanja o eksistenci in biti: narava obstoja, identiteta objektov in dogodkov,
- vprašanja posebnosti človeškega življenja: eksistencialna protislovja, v katerih so ljudje sicer naravna živa bitja, vendar se ločijo od vseh drugih živih bitij zaradi svoje čutnosti /občutljivosti in razumskosti/refleksivnosti,
- vprašanja predelave izkušnje drugih: kako posamezniki tolmačijo poteze in dejanja drugih ljudi,
- vprašanja identitetne kontinuitete: stalna prisotnost občutkov lastne o-sebnosti v kontinuiranem sebstvu in telesu.

Zlasti v pozni moderni se stalno odpirajo in preprašujejo ta (in druga) eksistenčna vprašanja. Noben sistem smisla ne ostane nevprašljiv in nepreprašan. Z drugimi besedami, izgublja se vsakdanja ontološka varnost posameznika (Giddens, 1991; 55). Stabilni občutek za identiteto predpostavlja druge elemente ontološke varnosti, npr. sprejemanje realnosti stvari in realnosti drugih, predvsem pa realnost sebstva. Tako kot druge eksistencialne dimenzije onto-

loške varnosti je občutek za samoidentičnost obenem krhek in robusten. Krhek je zato, ker je biografija, ki se je zaveda posameznik, zgolj ena od možnih zgodb, ki bi jih lahko pripovedoval o svojem duševnem stanju in razvoju; robusten pa zato, ker je občutek za samoidentičnost pogosto dovolj močan, da posameznik zdrži glavne prehode in napetosti v socialnih okoljih, kjer se giblje.

Občutek ontološke varnosti je tudi eden od izrazov temeljnega zaupanja posameznika v življenje in v samega sebe. Temeljno zaupanje se začne oblikovati v najzgodnejšem otroštvu, v relativno varnih in brezpogojnih odnosih otroka z varovalnimi oz. objektnimi osebami (mati, oče). Po Giddensu sta tako občutek ontološke varnosti kot temeljno zaupanje nujni sestavini človekovega sebstva. Posameznik na njiju gradi zavest o življenjskem smislu. Temeljno zaupanje predstavlja stališče do sveta kot »pravega in pravičnega«, ki ga imamo za zagotovljenega. Takšno stališče pomirja čustva strahu, ki bi sicer lahko prišla na površje. Giddens meni, da za sodobne razmere velja: bolj ko je refleksivni projekt sebstva odprt in splošen, bolj ko se luščijo z njega kosi tradicije, bolj krhko in ranljivo postaja temeljno zaupanje posameznika.

To pa omogoči oz. naredi verjetne povratke potlačenega v samo osrčje modernih institucij in javnih diskurzov. Giddens navaja kot primere povratka potlačenega družbeno soočenje s potlačenim strahom pred smrtjo, z umiranjem, s posameznimi boleznimi (npr. aidsom), z duševnimi boleznimi sploh, z erupcijo spolnosti (Giddens, 1991). Povratek potlačenega je za njega tudi vračanje navidezno izginulih tradicij in religij, npr. verskih fundamentalizmov, v sodobni družbeni prostor. Povratek potlačenega pomenijo tudi mnoge teme, ki jih izpostavljajo nekatera nova civilnodružbena gibanja, npr. emancipacija homoseksualnosti ali problematizacija heteroseksualnosti. Nova družbena gibanja uspešno načenjajo nekatere osnovne predpostavke in organizacijska načela, ki hranijo modernega Moloha, in vračajo v javno razpravo in v zavest nekatera potlačena življenjska območja moderne.

Te ugotovitve so povezane z osnovno Giddensovo idejo, da je obdobje visoke moderne obdobje temeljnega prehoda – ni le nadaljevanje neskončne dinamike moderne. Je prehod iz navidez samoumevnega

in avtomatskega toka modernizacije v neko ново obliko moderne, namreč v moderno, ki reflektira in s tem tudi problematizira samo sebe. Po njegovem mnenju je ekspanzija abstraktnih sistemov moderne (denarja, znanosti, medijev idr.) dosegla svojo skrajno točko, tako na kolektivni kot na individualni ravni vsakodnevnih moralno eksistencialnih vprašanj. Dosegla je točko, ko se nam postavljajo pod vprašaj osnove identitete, namreč občutek ontološke varnosti in temeljnega zaupanja v svet in v samega sebe. Moralno-eksistencialna vprašanja se zato osrediščajo okrog procesov samoaktualizacije posameznika in se širijo tja do globalizacijskih gibanj. Kličejo k preureditvi družbenih institucij in vzbujajo dileme politične, ne le sociološke narave.

Giddens poudarja, da je sposobnost posameznika, da si svobodno izbere življenjski stil, temeljni dobiček, ki ga je proizvedla posttradicionalna ureditev pozne moderne. Vendar pa je ta dobiček v nape-tem razmerju ne le z ovirami emancipacije, temveč tudi z različnimi moralnimi dilemami. Ne smemo podcenjevati težav, ki iz tega sledi-jo. Te dileme bo težko rešiti, celo težko jih je formulirati tako, da bi dosegli široko soglasje o njihovem obstoju in vsebini. Kako naj npr. ponovno moralno premislimo družbeno življenje, ne da bi zapadli pod vpliv predsodkov? Če ni nobenih nadzgodovinskih etičnih načel, kako se lahko človeštvo brez nasilja sooči s spopadi »pravih ver-nikov«? Bolj ko se vračamo k eksistencialnim vprašanjem, več mo-ralnih dilem in nestrinjanj najdemo. Kako jih lahko pomirimo med seboj? Po Giddensu bodo odgovori na takšne probleme zahtevali obsežno rekonstrukcijo emancipatorne politike, ki jo vidi v »politiki življenja« (Giddens, 1991; 231).

Politiko življenja Giddens razume kot politiko, ki je v skladu z eto-som osebnostne rasti in refleksivnih identitetnih projektov, in ki predpostavlja emancipacijo od fiksacije na tradicijo in od hierar-hičnih razmerij moči. Ni toliko politika osvobajanja posameznikov od nečesa, kot je politika izbire. Tiče se tistih problemov, ki izhajajo iz procesov samouresničevanja v potradicionalnih kontekstih pozne moderne, kjer globalizacija prežema refleksivne identitetne projekte in kjer tudi procesi samouresničevanja vplivajo na globalne strategi-je (Giddens, 1991; 214). Politika življenja skrbi za to, da posamezni-

ki ohranjajo nujno potrebno ontološko varnost, tako da lahko gradijo svoj življenjski potek kot relativno koherentno enoto glede na spremembe socialnih situacij in glede na svojo osebno rast. Nadaljuje tiste politične impulze, ki so jih sprožili študentsko gibanje in nova družbena gibanja, posebno ženska gibanja. Slednja se po Giddensu največ ukvarjajo s politiko življenja in problematiko identitete. Za ženske je vsak korak stran od tradicionalnih ženskih vlog tudi korak v gradnji refleksivnega identitetnega projekta.

Politika življenja zajema štiri glavna področja:

- *človeško eksistenco*: vprašanja preživetja in bivanja, okoljska problematika, odnos do narave,
- *končnost človeka*: odnos do reprodukcije in transcendence, do smrti,
- *individualno in skupnostno življenje*: vprašanja socialne kooperacije in globalnih sistemov,
- *identiteto sebe*: vprašanja osebne rasti, odnosa do samega sebe in do svojega telesa, pa tudi odnosa do spolnih razlik.

V tem kontekstu dobi tudi pojem politika širšo vsebino od običajne (oblikovanje in izvajanje odločitev v državi). Zajema namreč tudi reševanje konfliktov zaradi nasprotij v interesih in vrednotah, ki zadevajo navedena glavna področja politike življenja. Ta je sestavljena iz *politike življenjskih stilov* in *politike življenjskih izbir*. Posebna, koncentrirana oblika politike življenja, namreč politika življenjskih izbir, je *emancipatorna* politika. Na družbeni in globalni ravni sta npr. žensko gibanje in prizadevanja za zmanjšanje razlik med prvim in tretjim svetom tipična primera emancipatorne politike, na individualni ravni pa gre za prizadevanja posameznikov za samouresničenje in avtentično eksistenco.

Podobno kot Giddens predpostavlja, da je za pozno moderno značilno zmanjšanje ontološke varnosti, ugotavlja tudi Berger (1994), da je ontološka breztalnost sodobnega človeka zelo resen izziv, ki se mu ne moremo izogniti, npr. z izrivanjem občutkov kaosa, strahu, brezcilnosti na obrobje zavesti. Večinoma so neuspešni tudi novodobni poskusi kompenziranja občutkov negotovosti s tradicionalnimi oporami, npr. s pomočjo religije in cerkve, raznih avtoritet. Pa

tudi opore, kot jih nudi sodobna znanost ali tehnika, ne rešijo vseh zagat, posebej, ker je zaradi svoje kompleksnosti dostopna samo ozkemu krogu specialistov. Tradicionalni vzorci poklicnega dela in notranjene delovne morale prav tako ne pomagajo posamezniku pri reševanju iz ontološke breztalnosti, ker se je zaposlitev spremenila v sekvence začasnih zaposlitev brez nujne notranje povezave, ki bi posamezniku omogočala včlenjanje v stabilen, razviden, jasen življenjski okvir. Vedno nova znanja in spremembe v produkcijskem načinu povzročajo, da je dosežena izobrazba in kvalifikacija nezadostna in negotova in nam narekujejo, da se moramo vedno znova učiti povsem na novo in od začetka.

Delo ni več dolžnost, temveč vse bolj osebna izbira. Vse manj pomeni tudi socialno dejavnost, stik z realnostjo, kar je bila vse doslej ena bistvenih socializacijskih vlog dela oz. zaposlitve. Delo doma in v zasebnosti ne more kompenzirati izgube trajnega poklicnega dela, predvsem pa ne socialnih vidikov zaposlitve. Delo ni več orodje sublimacije presežnih libidinoznih, narcističnih, agresivnih komponent, kot je še domneval Freud. Od dela se pričakuje vedno več, po drugi strani pa je »vredno« delo vedno redkejše.

Tem kritičnim in pesimističnim pomislekom stoji nasproti nekaj bolj »radostnih« misli oz. vprašanj: Kaj pa, če je rešitev v tem, da ontološko breztalnost ali izgubo ontološke varnosti sprejmemo nase kot nekaj pozitivnega, kot pridobitev? Kaj pa, če je problem samo v tem, da te pridobitve še ne znamo prav ceniti, ker jo mešamo z moralističnimi in drugimi strahovi tradicije, tudi s strahovi tradicionalne moderne, npr. z razsvetljenskim prepričanjem, da ljudje moramo graditi na nečem trdnem, nedvoumnem, razumljivem? Morda se moramo le naučiti živeti in uživati v tem, da nas ne omejuje noben zavezujoč sistem smisla, da ni nobenih zavezujočih globokih družbenih vezi (ligatur, kot bi dejal Dahrendorf)? Zakaj ne bi preprosto uživali v virtualnih svetovih in virtualnih omreženih skupnostih, neznan-sko pomnoženih izbirah potrošniških in drugih življenjskih stilov?

Osnovni problem tu je, da te igre izbir niso tako svobodne, kot se zdijo na ravni njihovih vsakdanjih promocij, temveč so *družbeno narekovane izbire in igre*. So zgolj vsakdanje mikroizbire, med katerimi potuje posameznik tako, kot vsak dan potuje med založenimi polica-

mi trgovin. Vsak dan je postavljen pred izbire, ki so vnaprej definirane in obmejene. Ponujajo mu jih mediji, trg, množične avtoritete, vplivne subkulture itd. Res je, da se pri izbiri med alternativami ne zanaša na kake utrjene vzorce vedenja in mišljenja. Problem je, da le malokdaj tudi sam postavlja alternative. Življenje posameznikov postaja projekt ali, še bolje, zaporedje projektov brez identitetnega središča. Prav tako postajata projektna njihova identiteta in življenjski nazor.

Človek se počuti kot neke vrste igralec na družbenem odru, ki pa nima na voljo zaključenega scenarija. V tej temeljni izkušnji zaznamo ambivalentnost sodobnih življenjskih razmer. Nedvomno zveni obetavno, če je posamezniku sporočeno, da lahko sam napiše scenarij za igro svojega življenja, da lahko sam zasnuje kos svojega življenja, da sam uprizori in uresniči ta zasnitek. Vendar so pomembne tudi ali predvsem predpostavke, da te možnosti tudi izkoristi. Tu pa se hitro izkaže, da potrebuje ustrezne materialne, socialne in duševne vire, ki pa niso kar tako na voljo. Brez teh predpostavk postane zahteva po samooblikovanju lastnega življenja težko uresničljiva zadeva, ki bi se ji morda najraje izognili. Poziv, da samozavestno uprizorimo igro svojega življenja, ima ciničen prizvok, če nimamo za to primernih virov.

Tako smo prišli v nekakšno zagato brez jasnih izhodov. Ta zagata dokaj dobro ustreza temeljni značilnosti pozne moderne, ki bi jo lahko metaforično opisali kot paradoksalno neskončnost, ki »ima svoj rob povsod in središča nikjer«. Ta metafora je natanko nasprotje znameniti prispodobi božje neskončnosti: »Bog je kot krog, ki ima središče povsod in roba nikjer«. Zdi se torej, kot da pozna moderna nekako pervertira božjo neskončnost v njeno nasprotje, a je kljub vsemu vseobsežna in neizogibna.

»Ima svoj rob povsod« pomeni, da je v vsakem koraku modernizacije, v vseh dosežkih – bodisi v znanosti, tehniki, družbeni organizaciji ali v preobrazbah vsakdanjega življenja, skrito kako tvegano in krhko podjetje. Pozna moderna proizvaja na vsakem koraku globalne krize in konflikte, ki se prelivajo v najrazličnejše lokalne in individualne krize in konflikte. Nevarnost materialne ali duhovne revščine, ekonomske in ekološke krize, rast fundamentalizmov in nacio-

nalizmov, vse to so nevarnosti, ki so tako globalizirane, da lahko doletijo katerikoli del sveta. Pa tudi na videz lokalne krize se hitro izkažejo za globalne. Pomislimo le na problem Kosova, ki se je začel kot običajni nacionalistični konflikt nekje v zakotju Evrope in se iztekel – ne pa še zaključil – v konflikt globalnega značaja.

Razsrediščeni subjekt pozne moderne

»Nima središča nikjer« pomeni, da v družbah pozne moderne ni nobene združevalne, osrednje družbene kategorije, institucije, procesa, ki bi organiziral in upravljal z družbenimi sistemi. V klasični industrijski moderni je bil tak proces proizvodni proces. Nanj se je vezal proces kroženja kapitala, trgovina, poraba in seveda življenje države in civilne družbe. Za večino odraslih posameznikov je predstavljalo njihovo sodelovanje v proizvodnem procesu, torej njihovo delo, središče vsakdanjega življenja. Počitek, sprostitve, prosti čas so bili v funkciji reprodukcije delovne sile in zmožnosti posameznika. V drugi polovici dvajsetega stoletja se je v sodobnih družbah dogodil preobrat. Delo je izgubilo središčno vlogo v primerjavami z drugimi sferami življenja, npr. prostočasnimi dejavnostmi, zasebnostjo, potrošnjo. To je povzročilo velike spremembe tako na družbeni kot na osebni ravni. Proizvodnja nenadoma sledi potrošnji, to pa usmerja mogočna medijsko podprta industrija prostega časa in seveda neznansko naraslo tržno komuniciranje in oglaševanje.

Pravzaprav sta postala oba modela organizacije družbe in življenja posameznikov zastarela in nefunkcionalna. Niti delo v javni sferi niti prosti čas v zasebni sferi ne predstavljata več središč, okrog katerih bi se organizirale druge družbene dejavnosti in družbeni interesi oz. druge osebne dejavnosti in interesi posameznika. Kot se ruši pojem dela za nedoločen čas, pojem delovnega časa, pojem delovnega mesta, se obenem ruši tudi stroga delitev na delovni in prosti čas. Klasični prosti čas pa se vedno bolj drobi pod pritiski deljenega časa, pogodbenih razmerij, samozaposlitev, dela na domu, projektnega dela itd. Kot ne moremo več oddeliti delovnega časa in dela od ostalega življenja in delovanja posameznika, ne moremo oddeliti tudi

prostega časa in zasebnih dejavnosti od delovnih obveznosti, ki vedno bolj vdirajo v zasebno sfero. Danes pomeni prisotnost na trgu delovne sile stalno samopredstavljanje, vzdrževanje nabora samopodob, ki jih »razstavljamo« pred drugimi zato, da si zagotovimo ali ohranjamo svojo delovno kariero.

Kakšne oblike identitet tedaj ustrezajo navedenim izkustvom sodobnega subjekta? Nedvomno ne vzdrži več koncept osrediščenega subjekta kot na avtonomnem jazu zgrajenega notranjega monolitnega sebstva. Prav podobno velja za koncept identitete, ki ustreza takšnemu modelu subjekta oz. sebstva. Ni več zagotovil za nadaljevanje »eriksonske« zgodbe o koherentni, stabilni in trdni identiteti posameznika. Na to dejstvo se nanašajo pogoste trditve o smrti subjekta, mnoge teorijske dekonstrukcije predstav o subjektu in pojmov subjekta ter zagovori razsredičenega (decentriranega) subjekta. Glavni poudarek teh diskurzov je v tezi, da je sedanji pluralizem življenjskih poti, izbir, alternativ in z njimi zvezanih negotovosti in dvoumnosti nekaj normalnega, s čimer moramo znati živeti in se v tem na nov način (z)najti.

Tu se ne bomo spuščali v razpravo, koliko so bile zgoraj navedene predstave in pojmovanja osrediščenega subjekta in koherentne, stabilne, nerazlomljene identitete sploh kdaj realnost. Želimo le poudariti, da so v delu moderne takšne predstave in pojmovanja nedvomno uživala velik ugled, da so mnogi laiki in strokovnjaki vanje trdno verjeli in da so potemtakem morala močno vplivati na realno vedenje in doživljanje ljudi pač v skladu z znamenitim načelom (ki ga je formuliral W. I. Thomas), »kar imajo ljudje za realno, ima tudi realne posledice«.

Nedvomno realnost ni bila ravno v skladu s temi visoko idealiziranimi predstavami in pojmovanji o subjektu, sebstvu, identiteti. Ljudje so pač vedno izkušali dovolj heterogenih, protislovnih izkušenj in so bili postavljeni pred odločitve, ki so razbijale koherenco identitete in vladavino jaza. Domnevamo, da izkustva in doživljanje notranje pluralnosti sebstva, decentriranja subjekta in kolaža delnih identitet torej niso nekaj nekaj povsem novega in drugačnega, kot se nam morda zdi. Dejstvo pa je, da danes znanost in vsakdanja praksa potrjujeta tezo, da se temeljne izkušnje in identitete razlam-

ljajo na partikularna, medsebojno ločena območja izkustev in identitet, ki jih ni mogoče več združevati v skupno podobo. To je situacija, ki ji Gergen pravi »multifrena situacija subjekta«. Izgubo ontološke varnosti, skupne podobe izkustva, jedrne strukture identitete do neke mere kompenziramo s fleksibilnim gibanjem, sprehajanjem ali potepanjem med različnimi območji izkustva brez vnaprej utrjene smeri in ciljev, vendar manka ne moremo zapolniti.

Ali je pluralni subjekt res tako zelo moderen pojav?

Navedli smo že zanimiv citat iz Montaigneovih esejev iz zgodnjega 16. stoletja, ki da slutiti, da pluralnost sebstva, osrediščenost subjekta in identitetna brkljarija morda niso tako izvirni fenomeni pozne moderne, kot se zdi iz perspektive razvoja modernizacije. Morda so to celo dokaj normalna stanja človeka. Mogoče je pa moderni ideal osrediščenega subjekta izjemen, primeren čisto določenim družbenim pogojem in aparatom subjektiviranja, npr. tistim, ki jih je vneto raziskoval Foucault? Zanimivo je, da so že klasiki socialne psihologije, zlasti simbolni interakcionisti (Cooley, Mead), opozarjali na to pluralnost in notranjo heterogenost subjekta. Po Meadu mora subjekt nenehoma na novo vzpostavljati in ohranjati svojo identiteto jaza s pomočjo interaktivnih izmenjav in medsebojnih pomenskih pripisovanj. Skupno s Cooleyem zagovarja misel, da moramo biti ljudje drug drugemu simbolna ogledala, v katerih odseva naš jaz in naše sebstvo. Pri tem pa vsakemu odsevanju v takšnem ogledalu ustreza specifična podoba sebstva, specifična delna identiteta. Nikjer ni rečeno, da se morajo te delne identitete organizirati v kako trdno zgradbo hierarhične vrste ali biti osrediščene okrog kake centralne identitete, centralnega sebstva, jaza itd.

Še več, po Meadu je jaz institucija, ki vedno znova preseneča in na nepričakovan način reagira na trenutno interakcijsko situacijo in trenutno izpostavljeno ogledalno (samo)podobo posameznika. S tem lahko spontani jaz razbija še tako dobro organizirano in utrjeno subjektno ohišje. Tudi Stuart Hall je to opazil. Po njegovem je že Meadova teorija ustrezala rastoči kompleksnosti modernega sveta in

zaznavanju tega, da notranje jedro subjekta ni avtonomno in samozadostno, temveč se oblikuje v odnosu do pomembnih drugih, ki lahko subjektu posredujejo vrednote, pomene in simbole kulture, v katerih živi. Človekov jaz se oblikuje in preoblikuje v nenehnem notranjem dialogu s kulturnimi svetovi zunaj njega in s tem oblikuje in preoblikuje identitete, ki se mu ponujajo (Hall, 1994). Konec koncev je tudi Freudova teorija duševnih instanc, ki se le z velikimi težavami za subjekt in ob znatnem zunanjem pritisku uskladijo okrog instance jaza, bolj na strani razsrediščenega subjekta.

Identiteta vsije oz. zatakne subjekt v strukturo. S tem stabilizira tako subjekte kot kulturne svetove, ki jih ti naseljujejo, in naredi oboje na recipročen način bolj enovite in bolj napovedljive. Po Hallu se je konec dvajsetega stoletja zelo povečala kompleksnost medsebojnega sooblikovanja notranjega sveta subjekta in zunanjega sveta kulture. Sooblikovanje subjektivnega in objektivnega sveta ne streми več k ravnotežju med subjektom in družbeno strukturo. Zato ima danes proces notranjega usklajevanja različnih delnih sebstev in identitet novo obeležje, ki mu Hall pravi »gibljiva trdnjava« (Hall, 1994; 182). Kolikor bolj se pomnožujejo sistemi pomena in kulturnih reprezentacij, toliko bolj se bomo srečevali z zmedeno, tekočo raznovrstnostjo možnih identitet, s katerimi se lahko vsaj začasno identificiramo.

Mnogi se bojijo izkustva ontološke brezdomnosti in vsega, kar spremlja to izkustvo: nejasnosti življenjskih smernic, izgube notranjega kompasa, pluralnosti in začasnosti identitet, in se z vsemi silami skušajo ohraniti v njim najbližjem identitetnem ohišju. Taka ohišja nudi npr. zatekanje v »močne« skupinske identitete, kot je nacionalna identiteta, fundamentalizmi vseh vrst, zatekanje v razne duhovne skupnosti, sekte, terapije, skupine samopomoči, ki obljubljajo naglo izboljšanje in ponovno najdenje izgubljene osebne celosti. Značilne reakcije na izgubo ontološke varnosti so fiksacije na kakšno izmed delnih identitet, npr. identiteto telesa, kar vodi v obsesije s telesom in telesno identiteto: (pre)oblikovanje telesa, negovanje telesa, označevanje telesa, občudovanje telesa itd. Ena izmed tipičnih reakcij je slepo pristajanje na tok nenehnih sprememb, izbir, negotovosti, tveganj. Posledica te strategije je, da se nam ne-

nehno nekaj dogaja, a se nič pomembnega ne zgodi. Tako ostaja v ljudeh zelo realen in mučen vtis notranje praznine, ki ga ne morejo z ničimer zapolniti. V tem primeru nezavedno črpajo duševno energijo iz tiste temeljne distance med kulturo in naravo, ki je pravzaprav konstitutivni pogoj vsake človeškosti.

Po Horkheimerju in Adornu je človek kot družbeno bitje bistveno nasprotje naravnega bitja; je bitje, ki se emancipira in odvaja od golih naravnih odnosov. Od biološkega rojstva je napoten na družbo in je prav zaradi tega osamljen v svoji notranjosti (Horkheimer, Adorno, 1980; 56). Ta notranja osamljenost subjekta lahko pridobi v različnih okoliščinah različno doživljajsko obliko; enkrat je to npr. herojski občutek izpostavljenosti subjekta notranji in zunanji naravi, drugič eksistencialni občutek vrženosti v svobodo, ali občutek suverene harmonije med notranjim in zunanjim, nadalje občutek zgroženosti posameznika nad demoničnim breznom greha v sebi, pa občutek notranje praznine in iztrošenosti. V vsakem primeru pa gre za »samopouživanje« subjekta, tako v pozitivnem smislu samoprisvajanja skozi odpore, konflikte, razlike, kot v negativnem smislu »žretja« samega sebe. Mitologije in religije vseh ljudstev so polne ambivalentnih podob sebstva, na primer podob božanstev, ki so enkrat dobrotljiva, drugič demonično zla, ki nas zdaj nagrajujejo, zdaj zopet požirajo in izničujejo. Subjekt je notranje osamljen,, vendar nikoli prazen. Vedno na nov način ohranja ponotranjeno distanco narava-kultura in s tem *konstitutivno praznino* v sebi. Ta praznina je izvor subjektivnih energij ali, še bolje, energij subjektivnosti, ki omogočajo posamezniku, da tudi notranje živi v kulturi, v družbi in ne le preživlja svoje dni v njej kot druga živa bitja.

Ideologije, ki se na vsak način trudijo izničiti to praznino, jo nadomestiti s kako novo vrsto naravne celosti in neposrednosti, so nevarne. Dejansko težijo k *smrti subjekta*, saj bi takšno izginjanje konstitutivne praznine subjekt v resnici uničilo. Predstavljalo bi tisti – nemogoči – stik z Realnim, o katerem govori Lacan in je pravzaprav izraz *gona smrti*. Ta pa je po Freudu prav tako konstitutiven za subjekt kot libido. Res pa je tudi, da nas konstitutivna praznina ne-nehno izziva k temu, da bi jo nekako zapolnili, spreminja naše potrebe v kulturne želje, gone v kulturne strasti, spreminja tudi konstitu-

tivno praznino v občutke praznine samega sebe ipd. Tudi novoveški ideali osrediščenega subjekta, hierarhično urejenega sebstva in poravnane identitete so izhajali iz konstitutivne praznine subjekta in jo skušali zapolniti z določenim tipom duševne organizacije posameznika, družbenega samoumeščanja in mehanizmov subjektiviranja. Dokler je te oblike podpirala zunanja realnost kot grožnja propada in obet zmage, je posameznik lahko zbral in organiziral svoje duševne energije in jih usmeril v prid (nikoli popolne!) realizacije teh idealov. Ko pa so se spremenile družbene razmere in so zahtevale drugačna sebstva, subjektne strukture in identitete, je prišla na dan začasnost in luknjavost teh idealov.

Sedanja nihanja subjektov med občutki notranje praznine in občutki navdušenja nad pluralnostjo realno-virtualnih izbir življenjskih stilov in samopodob, nad dekonstrukcijami vsega domnevno trdnega in veljavnega, so verjetno izraz prehodnega obdobja, ko se vneto išče in gradi nov temeljni vzorec in – kot vedno – začasni nabor idealov subjektivnosti, sebstva in identitete, ki bo bolje kot dosedANJI modeli ustrezal nastajajoči globalno-lokalni obliki družbene reprodukcije, decentrirani strukturi moči in institucionalizirani individualizaciji. Proces oblikovanja in utrjevanja tega modela ali, še verjetneje, cele vrste kontrastnih modelov bo obsežen, čeprav morda časovno kratek. V zgodovinskih dimenzijah to pomeni npr. eno stoletje. Zgodovinsko izkustvo nam govori, da so procesi medsebojnega prilagajanja zunanje in notranje družbene stvarnosti običajno težki in potekajo skozi boleča izkustva zgroženosti subjekta nad samim seboj, nad brezni negativnosti v sebi in zunaj sebe.

Izkustvo zgodovinskih sprememb je, da zgroženost nad svojimi negativnimi (z)možnostmi bolj poganja ljudi v iskanja presežnega in resnično novega kot pozitivna stanja samouresničenja, gotovosti, sreče itd. Res pa je tudi, da zgolj energija negativnosti ni dovolj za doseganje presežnega in novega. Vsaki produktivni destrukciji sledi obdobje prav tako produktivne konstrukcije. Zato je potrebno delo subjekta na sebi in zunaj sebe. To pa je vedno oblika sublimacije presežnih želja in strasti, ki disciplinira subjekt in ga priklene na neki segment realnosti, ne da mu pa nedosegljivega Realnega, kot je ugotovil Freud. Zato sedanje postmodernistične hvalnice prosto leb-

dečega plesa med razlikami, izbirami, alternativami ne ustrezajo niti izkušnji negativnega, ki bi nam dajala zaletno energijo za kako presežnost, še manj pa seveda konstrukciji, ki sledi destrukciji oz. je že od vsega začetka na tistem prisotna v njej. Ustrezajo prej videzu svobodnega plesa nad prepadom neznanega, ki ga obvladuje potlačeni strah pred skokom v ta prepad. Temu »plesu nad prepadom« dobro ustrezajo nekateri opisi sodobne identitete: zbrkljana identiteta, kot jo imenuje R. Hitzler, ali pa skrpana (patchwork) identiteta H. Keuppa, protejska identiteta R. Liftona ali kameleonska identiteta Z. Baumanova itd. Gergen celo podvomi, »če bo ta kategorija (identiteta, sebstvo, op. M.N.U.), za katero mislimo, da je trdno zasnovana, vedno prepoznana kot taka. Če ni zasnovana samo od nas in za nas... Obsedeni smo s potrebo, da jo branimo. Lahko, da bo z nami ta ideja izginila« (Gergen, 1991; 139).

Identitetna brkljarija subjekta pozne moderne

Za vzgled si vzemimo pojem in predstavitev *zbrkljane identitete*, ki je dovolj reprezentativen za vse ostale sorodne pojme in opise. Ronald Hitzler in Anne Honer v sestavku »Zbrkljana eksistenca. O subjektivnih posledicah individualizacije« (1994) pravita, da sodobni človek ne gradi povsem novih enot smisla, ampak po svoji volji sestavlja in razstavlja obstoječe ponudbe smisla. To delo primerjata z brkljarijo (franc. »bricolage«), ki si jo npr. privoščimo, ko uporabimo to, kar nam je na voljo in sestavljamo, zbijamo skupaj kak nov predmet. Tipične so stilske brkljarije, ki so jih odkrili mladi in na njih gradili moderne subkulture. Na to stilsko posebnost mladinskih subkultur je že konec sedemdesetih opozoril Dick Hebdige v svoji analizi smisla in estetskih stilov mladinskih subkultur (Hebdige, 1979).

Skratka, zbrkljana eksistenca individua ustreza zbrkljanim življenjskim stilom, ki so pogosto zgolj posledica posnemanja različnih modnih stilskih zasnutkov, ki nam jih ponujajo vplivni mediji in posamezniki. Tak posameznik se v svojem vsakdanjem življenju kar naprej previja v nove socialne vloge. V vsaki od njih pa aktualizira in

tematizira del svoje osebne identitete. Stalno preoblikuje svojo brkljarijo in proizvaja nova življenjska in estetska navodila, ki se jih začasno drži. Individualne stilske brkljarije imajo podobo sestavljenega vzorca iz različnih krp, krparije ali kolaža, ki povezuje med seboj različne subjekte v nove združbe. Stilska brkljarija predstavlja bolj ali manj originalno predelavo vnaprej zagotovljenih elementov smisla v celoto smisla, ki med drugim in predvsem razloži (običajno zgolj simulira razlago) tudi svoj lasten obstoj.

Naj poudarim, da stilska brkljarija še ni *konstrukcija*. Konstruiranje namreč pomeni tipično daljnoročno, kompleksno izdelovanje nekega proizvoda, ki sloni na trdnih pravilih dela. Zbrkljana identiteta še ni konstruirana, kvečjemu je na poti do tega. Je nekakšna predoblika identitetne konstrukcije. »Konstrukcije realnosti«, kot jih je uvedla novejša sociologija znanja (Berger, Luckmann, Schütz) in nato poglobil še socialni konstruktivizem, se nanašajo na obsežne družbene procese urjenja, na simbolne svetove smisla. Takšne svetove smisla poganjajo, vodijo, ohranjajo in nanje vsaj močno vplivajo legitimni eksperti. Brkljanje pa nasprotno pomeni priložnostno delo iz kvazi osebnih motivov, ki se stalno giblje med diletantizmom in genialnostjo. Stilske brkljarije so tiste male, vsakdanje dejavnosti individualiziranih subjektov, ki se dogajajo pod, med in na robu velikih družbenih projektov razlaganja sveta in v katerih posamezniki skušajo uravnavati svoje življenje, čeprav se pri tem selektivno nanašajo tudi na velike postopke razlaganja sveta. A prav v tem je njihova moč in presenetljiva odpornost, živahnost ter inovativnost. Morda stilske brkljarije ne segajo globoko v subjekt, toda to ni njihov namen. Želijo le za kak korak dlje od doseženega pognati kolo subjektovih investicij v domišljijo in v njegove fantazme o samorealizaciji. Nočejo zakoličiti kake dokončne oblike identitete.

Stilski brkljalec je tedaj akter, ki večinoma uporablja tista sredstva, ki jih pravi strokovnjaki zavračajo kot napačna, neučinkovita, a imajo kljub temu visoko pragmatično vrednost za posameznika. Z njimi si tipično pomaga v svojem vsakdanjem življenju. Seveda praviloma ne ravna tako sistematsko, reflektirano in konceptualno kot kak profesionalni konstruktor smisla, npr. kot tvorec, ohranjevalec, branilec velikih simbolnih svetov smisla. Zato je le redek primer, da

bi tak stilski brkljalec res ustvaril nekaj novega, npr. povsem individualen življenjski stil, saj to zahteva visoko usposobljenost, estetsko in drugo senzibilnost in dobro informiranost, kar vse povprečnim stilskim brkljalcem manjka.

Zato je v stilski identitetni brkljariji bolj pogosto popotovanje med različnimi, že vnaprej danimi in medijsko utrjenimi ponudbami glede vzorcev porabe, oblačenja, druženja, zabave. Iz heterogenih simbolnih in izraznih oblik posameznik tako rekoč tvori, vsaj subjektivno gledano, svojo eksistenco. Izraz »tako rekoč« se nanaša na pogosto neizvirnost in ne preveč globoko domišljenost tako nastalih življenjsko stilskih paketov, na videz refleksivnosti, ki pogosto zakriva globalno nerefleksivnost subjekta. Stilski brkljalec na ta način montira, sestavi svoje življenje. Se angažira pri različnih skupnostnih dejavnostih in jih zopet opušča. Vsaj v načelu zamenjuje svoj poklic, delo, pripadnosti združenjem, političnim strankam, religijam. Se seli, živi v vedno novih družinskih oblikah. Množi svojo lastnino, jo proda ali zapravlja. Pridružuje se raznim subkulturnim stilom v svojem habitusu, pogovornem jeziku, spolnem obnašanju ali v čemerkoli že. Lahko zamenjuje različne oblike samorazumevanja in si nadeva vedno nov imidž.

Bistveno pri vsem tem početju stilskih brkljalcev je, da ostaja integracija vseh teh *delnočasnih dejavnosti po izbiri* osebna individualna stvar, in sicer ostaja osebna tako možnost kot nujnost ustvarjanja stilskih celot. Stilski brkljalci ne domujejo več v enoglasnih kozmosih smisla, temveč v potepuških, nomadskih oblikah smisla. Dejansko niso nikjer zares doma in na ta način spretno odigravajo svoje temeljno izkustvo ontološke breždomnosti. Njihov dnevni in življenjski potek je zbrkljan kot negotovo popotovanje brez začetka in konca, ki se začasno zateka v množico provinc smisla. Tako je zbrkljani posameznik napoten k temu, da sproti piše snemalno knjigo svojega življenja, da sproti nariše zemljevide svojih življenjskih usmeritev, da sproti režira svojo biografijo, osebnost in samorazumevanje. Ta dejavnost je pogosto obenem trdo delo in zabava, napor in sprostitev, nujnost in svoboda.

Kakšne predpostavke bi morale biti torej izpolnjene, da bi lahko obstajal tak virtuozi brkljalec z razlikami, ki bi se počutil kot riba v

vodi v teh kaotičnih procesih pozne moderne?

Centralna strukturna napetost sebstva je napetost med *koherenco* in *fragmentacijo* oz. med *integracijo* in *dezintegracijo*. Ta napetost je izraz strukture interakcij posameznika z drugimi v toku njegove socializacije in oblik priznanja, ki jih ta struktura implicira. Koherenca je bila vedno strukturna značilnost socializacijske interakcije, v kateri se je v diskurzih z drugimi, skozi razlikovanja subjekta od drugega, oblikovalo otrokovo sebstvo. Če so bile v zgodnji socializacijski interakciji posameznika s pomembnimi drugimi prisotne travmatske nekonsistentnosti in časovni prelomi, ki so oteževali strukturiranje sebstva, in je tako osnova sebstva postala lomljiva, potem subjekt razvije obrambne fantazije, ki mu zagotavljajo navidezno koherenco in pridobijo poteze prisilne kontrole.

Konstitucija postmodernega sebstva, ki bi iskalo to, kar je tuje, ki bi se veselilo razlik, ki bi se ne stopilo z novim, temveč se mu prilagodilo tako, da bi se soočilo z njim, predpostavlja zelo koherentno interakcijo subjekta s pomembnimi drugimi v toku socializacije. Le s tem se lahko subjekt začne relativno brez strahu razločevati od drugega, kar je konstitutivnega pomena za razvoj individualnosti. Začetek zaznavanja drugega počiva na integriranih strukturah primarne interakcije subjekta z drugimi. Tako se lahko že kot otrok sooči z razlikami in nasprotji brez hudih kriz razločevanja od pomembnega drugega. Če pomembni drugi dalje deluje vsaj tako zanesljivo, da ne preobremenjuje otrokove sposobnosti za obvladovanje svojih potreb in želja ter osmišljanje svojih dejanj, in torej ne povzroča regresij, potem postane osnovna izkušnja drugega izkušnja *znanega tujca*. Prav tako pa postane osnovna izkušnja sebstva izkušnja *nečesa*, kar je ločeno od pomembnega drugega in ni podvrženo kakemu drugemu dominantnemu sebstvu. Obe temeljni izkušnji se tedaj vgradita v omrežje odnosov otroka, na katerega se ta lahko zanese.

V tem primeru subjektu ni treba poseči po mehanizmih izločanja, podrejanja ali likvidacije drugega, in lahko zdrži nasprotja ter svoje ne-identično. Ni mu treba zgraditi togih obrambnih mehanizmov in ne proizvesti monumentalnega sebstva, ki si mora zagotavljati svojo enotnost z izključevanji navzven in navznoter. Tako bi lahko nastala subjektna struktura, ki ne pozna prevlade imaginarnega, protislov-

nosti in celosti, vendar pa tudi ne razpade zaradi pritiskov razlik, ambivalenc, negotovosti. Tudi razvoj kognitivnih in simbolnih sposobnosti posameznika bi ne bil vpleten v toge obrambne oblike, pač pa bi se sprostila možnost za porajanje novega in za srečanja z drugimi, tudi za protislovna srečanja, ki porajajo krize.

V sodobnih družbah bi že lahko našli takšne socializacijske strukture. Koreninijo v nekaterih potekih adolescence in mladostniškega moratorija: v tistih oblikah mladosti, kjer so jim omogočene različne oblike racionalnosti, kultur smisla in kulturnih simbolizacij, in tedaj, ko te oblike ne porajajo ideološko zaključenih družbenih umestitev subjekta. Kadar omogočajo nastanek sebstva, ki se lahko brez prisilne identifikacije in brez vlečenja meja obrne k drugemu sebstvu in gradi zanesljive mostove do drugega brez niveлизacije razlik. To pomeni, da so potrebne zelo zahtevne socializacijske in psihološke predpostavke za nastanek dejanskega, ne zgolj verbalno postmodernega subjekta.

STILIZACIJA ŽIVLJENJA, STILIZACIJA IDENTITETE

Če bi že hoteli najti neko življenjsko dejavnost, okoli katere se danes vrti življenje sodobnega človeka, potem je to gojenje osebnega življenjskega stila. V tej dejavnosti se združuje tako delo, poklicna kariera kot tudi prostočasne dejavnosti, odnosi, poraba, izbira blaga in uslug, stališča in vrednotne orientacije. Vendar je skrb za osebni življenjski stil daleč od nekdanje centralnosti dela in potrošnje, ki sta vladala nad življenji ljudi. Delo ali poklicna kariera je potekalo v jasno oddeljeni življenjski in družbeni sferi. Oblikovanje življenjskega stila pa je dejavnost vsakdanje popularne estetike, ki je ne moremo jasno oddeliti od drugih življenjskih območij in dejavnosti, saj prežema prav vse.

Tudi za oblikovanje življenjskega stila velja podobno kot za pozno moderno: nima nobenega središča, vendar povsod naleti na robove,

rizike, meje, ki jih mora posameznik zaobiti, preseči ali preoblikovati sebi v prid. To stanje dokaj natančno ustreza tretjemu obdobju v razvoju moderne potrošniške družbe. V prvem obdobju razvoja modernega potrošništva je šlo za zadovoljevanje mankov in eksistenčnih potreb, v drugem obdobju je množični razvoj industrije že omogočal zadovoljevanje ne samo nujnih potreb, ampak tudi iskanje presežnih užitkov in zadovoljevanja želja. V tretjem, sedanjem obdobju pa že govorimo o investiranju v domišljijo in v fantazme o samorealizaciji potrošnikov (Ule, 1998).

V vsakem od teh obdobj se je na svoj način konstituiral subjekt potrošnje. V prvem obdobju se je izoblikoval okoli racionalne presoje o potrebah in zmožnostih posameznika za zadovoljitev osnovnih potreb z obstoječimi tržnimi izdelki in storitvami. Tu je dominirala logika odpovedi kratkoročnim zadovoljitvam na račun dolgoročnih koristi in zadovoljitev. V drugem obdobju se je ta subjekt vzpostavil okrog navidezno neustavljivega krogotoka konstruiranja novih želja in trenutnih zadovoljitev nenehno porajajočih se želja. V tretjem obdobju pa se oblikuje okrog identitetnih projektov, gradnje individualnih življenjskih stilov in stilskih brkljarij.

Zgodovinski premik v sodobni potrošnji je premik od realiziranja potreb k realiziranju želja, od ponujanja zadovoljitev k ponujanju užitkov. Užitki so zloženi iz doživljajev samoizpolnitve, ki jim je lastna domišljija, iluzija. Sestavljeni so iz podob in asociacij, prilepljenih na produkte. Vendar pa nobena želja ni docela potešena, kajti želje so bistveno vezane na imaginacijo, fantazijo in fantazmo. Zato sodobni potrošniki doživljajo stalno nezadovoljstvo, ker užitki, ki jih nudi posest potrošniških dobrin in uslug, ne ustrezajo njihovim željam. Odtod nenehen krog novih želja in novih užitkov ter novih nezadovoljstev. Ta krogotok ne bi bil mogoč, če bi šlo le za vzburjanje potreb, za zadovoljevanje potreb. Te niso bistveno vezane na imaginacijski presežek. Tisto, kar je značilno za sodobnega potrošnika, je imaginativni hedonizem, privlačnost novega, še ne izkušnega, tudi voyerski užitek pogleda v tuje življenje, v drugačen svet, v tujo intimo, bodisi prek hlastanja po medijsko predstavljenih zgodbah bodisi prek turističnih potovanj, telenovel itd.

Identitetni kapitali

Obstoj množice dobrin (blaga), kot pravi Alan Warde (1997), vodi v zlom tradicionalnega sistema oznak za socialne statuse. To povzroča po eni strani fragmentiranje in zlome identitet; povzroča, da se struktura družbene moči ne odraža več v identitetah posameznikov, povzroča utopljenost v hedonistični vsakdan. Po drugi strani pa omogoča nastanek *lokalnih identitet*, ki se izogibajo socialnemu nadzoru in se ne zavedajo svoje odvisnosti od globalnega družbenega konteksta in svojega realnega mesta v njem. Potrošniške prakse so postale centralna stvar vsakdanjega življenja. Zavzele so tisto mesto, ki je prej pripadalo delu (zaposlitvi) pa tudi religiji, mitologiji itd. Zato postaja življenjski stil vedno bolj osnova za socialno identiteto, pri čemer odpravlja nekdanj dominantni pomen socialnega razreda kot glavnega organizacijskega načela družbenega življenja. To opravičuje ideologijo in prakso individualizma in povezuje pridobivanje in uporabo potrošniških dobrin z vrednotami, ki poudarjajo pomen iskanja osebne identitete in avtentičnosti. Potrošniška kultura in družba ponujata svet znakov in podob, ki v temeljih izziva prej dominantno materialistično naravnost na delo in proizvodnjo. To med drugim pomeni, da potrošnje ne moremo več opazovati kot podrejeni segment produkcijskega cikla, kot so to pojmovali še npr. Marx, Veblen, Weber in Simmel.

Vendar tudi ta proces izgleda ambivalenten in ga raziskovalci različno ocenjujejo. Bourdieu npr. še zastopa klasično tezo o premoči socialnega razreda nad potrošnjo. Njegov pojem habitus povezuje posameznikov družbenoekonomski položaj z ustreznim mestom v univerzumu življenjskih stilov. Omogoča razpoznavanje razlik v potrošniških praksah, vrednotenjih, presojah, omogoča zapopadenje sistema distinktivnih znakov, ki označujejo določene življenjske stile. Načini, kako posamezniki presojujejo in klasificirajo svoje lastne prakse, svoje sposobnosti za presojo in vrednotenje svojih ter tujih praks, svoje *identitetne kapitale*, so neločljivo povezani med seboj (Bourdieu, 1983). Klasifikacija in presoja se dogajata sočasno in

avtomatsko, velikokrat nezavedno. Predstavljata globoko ukoreninjene dispozicije za mišljenje in delovanje.

Bourdieu si pri analizi identitetnih virov in kapitalov pomaga tako, da razširi običajno ekonomsko pojmovanje kapitala na vsa območja družbe, kjer lahko subjekti nekaj prispevajo, nekaj pridobijo ali izgubijo. Družbeni svet ni prostor enakih možnosti, ni igra sreče, prostih izbir ali samodoločenih identitetnih zasnutkov, temveč je svet ohranjanja, akumuliranja ali dedovanja pridobljenih kapitalov in pridobljenih lastnosti (Bourdieu 1983, 1984). Po Bourdieuju je lahko kapital tudi lepota, poznavanje takega filma, take knjige ali prijateljski odnos. Njegova razčlenitev različnih vrst kapitala je po eni strani teorija ohranjanja, tj. prikaz tendenc preživetja in razširjene samoreprodukcije kapitalov, ki kaže, da v družbenem samoumeščanju posameznika ni vse mogoče in istočasno vse nemogoče. Po drugi strani pa je to teorija, primerna za analizo družbenih sprememb, ker z njo lahko ustrezno pojasnimo, kako se dogaja transfer kapitala, kako se akumulira ali pa izgublja na veljavi, kako sodeluje pri identitetnem delu. Vendar ne gre le za uvid, da je na razpolago kapital v določeni obliki, temveč za ugotovitev, kako pride do medsebojnih preoblikovanj teh vrst kapitala, kakšni dobički in izgube pri tem nastajajo. Bourdieu skuša s pojmom akumulacije kapitala opisati pojav vztrajanja, kontinuitete različnih oblik kapitala in s tem temeljne družbene neenakosti v družbenem svetu.

Pomen teorije kapitalov za teorijo identitete ni le v tem, da s tem lahko razvrstimo različne identitetne vire, temveč da lahko opišemo transformacijo virov in razložimo vztrajanje in omejitve, ne le prelome in spremembe v identitetah. Bourdieu razlikuje štiri vrste kapitalov: ekonomski, kulturni, socialni in politični kapital. Nekateri avtorji (Fröhlich, 1994, Ahbe, 1998) so to njegovo shemo dopolnili še z drugimi oblikami kapitala: s simbolnim, fizičnim oz. telesnim kapitalom, osebnostnim oz. duševnim kapitalom. Kako in kateri kapitali torej sodelujejo pri identitetnem delu?

Ekonomski kapital oz. ekonomski viri predstavljajo kapital, ki ga lahko neposredno spremenimo v denar in je prilaščen predvsem skozi oblike lastninskega prava. Ta kapital predstavlja materialne vire za razvoj identitete in kot identitetni vir postane pomemben že v

mladosti in zgodnji odraslosti. Izvira iz lastnine staršev oz. izvorne družine v širšem pomenu te besede. Obenem predstavlja podlago za verjetnost akumulacije drugih oblik kapitalov.

Socialni kapital ali *socialni viri* slonijo na pripadnosti posameznika neki skupini. So celota aktualnih in potencialnih virov, ki so zvezani s posestjo bolj ali manj trajne mreže bolj ali manj institucionaliziranih odnosov medsebojnega poznavanja ali pripoznavanja. Obseg socialnega kapitala, ki ga ima posameznik na voljo, je odvisen tako od širine njegove socialne mreže kot tudi od tega, kako veliki so drugi kapitali, ki so mu na voljo oz., kako veliki so ti kapitali pri osebah, s katerimi je v stiku. Posameznik pride do socialnega kapitala z zavestnimi in nezavednimi investicijami v socialne odnose, ki prej ali slej obljublajo neko neposredno korist. Za rast in reprodukcijo socialnega kapitala je pomembno stalno delo na odnosih v obliki nenehnih izmenjav ter medsebojnih priznavanj. Ker gre tu za mreže, ne za posamezne odnose, se kapital potencira skozi socialne mreže. Tako nastaja skupni kapital, ki ga posedujejo člani skupin in jim omogoča varnost ter daje verodostojnost v širšem smislu.

Čeprav se v naši kulturi o identiteti pogosto govori monološko, je dejansko proces dialoškega priznavanja. Ravno skozi analizo socialnega kapitala kot identitetnega vira ugotovimo pomen tega dejstva. Umanjkanje priznavanja vodi pogosto do identitetnih deformacij. Podlaga za pridobitev socialnega kapitala je obstoj drugih vrst kapitala, tako je npr. participacija oz. prevzemanje starševskih kapitalov podlaga za prisvojitve ugodnega socialnega kapitala. Zlasti modernizirane socialne mreže predelujejo velike količine vseh vrst kapitalov in terjajo stalne investicije v smislu neprekinjenega odnosnega dela. Kvaliteta socialnih mrež neposredno korelira z izobrazbo in dohodki posameznika. Stalno *odnosno delo* v obliki stalnih izmenjav zahteva čas in denar in s tem tudi ekonomski kapital (Keupp, 1994).

Kulturni kapital ali *kulturni viri* imajo več oblik. Največkrat so omenjani tako imenovani *telesni*, *osebnostni* in *institucionalizirani kulturni kapitali*. Telesni kulturni kapital je vezan na telo. To so telesne spretnosti in drže, telesna zgradba in vitalnost. Tudi vgrajevanje tega kapitala terja čas in energijo: urjenje telesa, izobraževa-

nje, ohranjanje telesne vitalnosti. Tu ni možno nobeno zastopništvo ali prenašanje na drugega. Osebnostni kulturni kapital so znanja, vedenja, izkušnje in izrazi subjektivnih znanj v obliki zunanje dejavnosti. Ta kapital se sicer lahko prenaša, pridobimo ga v procesih izobraževanja, posredujemo ga dalje. Vendar temelji na enakih naporih in delu kot telesni kulturni kapital. Institucionalizirani kulturni kapitali so državno priznani in potrjeni zaključki izobraževanja in nazivi, ki dajejo posamezniku ali posameznici potrdila o akumuliranem kulturnem kapitalu.

Kulturni kapitali so pravzaprav *individualni osebni kapitali* ali *individualni viri* za oblikovanje identitete. V telesni kulturni kapital sodi npr. ves kompleks psihofizičnih kvalitete posameznika, npr. telesno zdravje, telesna moč in telesni izgled. V osebnostni kapital sodijo značajske značilnosti, temperament in tiste sposobnosti, ki so posebej pomembne za razvoj identitete posameznika – sposobnost distanciranja od socialnih vlog, sposobnost empatije in prenašanja nejasnosti. Te sposobnosti so pomembne zato, ker pridobitev individualne identitete ni več nekaj samorazumljivega in ker mora posameznik pokazati veliko mero sposobnosti za samooblikovanje in za dogovore z drugimi.

Thomas Ahbe navaja še *lokalne* ali *regionalne kapitale* oz. lokalne vire (Ahbe, 1998). Lokalni viri označujejo prednosti posameznikov iz določene socialne regije pred konkurenti iz drugih socialnih regij v pridobivanju in uporabi drugih virov. Te prednosti se npr. kažejo v možnosti za pridobitev kapitalov: možnosti za šolanje, izobraževanje, razvijanje in vzdrževanje odnosov, poklicne kariere; v možnostih in podporah, ki jih nudi lokalno okolje za izrabljanje obstoječih in latentnih virov v socialnem, kulturnem in ekonomskem kapitalu. To je posebej pomembno v času družbenih sprememb in splošnega razvrednotenja kapitalov oz. kapitalske revščine.

Medtem ko količina nekaterih virov, ki smo jih navedli (ekonomskih, socialnih), bolj ali manj neposredno ustreza socialnemu položaju posameznika, to ne velja več v takšni meri za individualno kulturne identitetne vire. Tu igra veliko vlogo tudi slučaj, biti ob pravem času na pravem mestu in potegniti pravo potezo. Ta značilnost daje snov za legende in mite o tem, kako siromašni po srečnem na-

ključju uspešno tekmujejo s predstavniki višjih socialnih slojev in pokažejo svetu, za kaj naj bi v življenju zares šlo.

Habitus je po Bourdieuju nujno ponotranjen. Spremeni se v trajno dispozicijo posameznika ali posameznice, ki poraja pomenljive prakse in pomenljive zaznave. Predstavlja prenosljivo dispozicijo, ki se lahko uveljavlja v neznanih in nepričakovanih okoliščinah. (Bourdieu, 1984). Potrošniško vedenje je sredstvo, s katerim družbeni razredi prikazujejo svoj kulturni kapital in svoj položaj v hierarhičnem sistemu družbenih razlik. Habitusi kot naučena množica dispozicij za socialno in kulturno presojo v običajnih in v novih situacijah generirajo potrošniške prakse. Okus je torej globoko socialno vključen v razredne strukture in ga vodijo močne socialne norme.

Nasprotno tezo zagovarja Bauman (1996). Po njegovem življenjski stili izražajo predvsem posameznikovo potrebo po samoidentiteti. Čeprav se zdi potrošnja nekakšno območje svobode nasproti drugim družbenim sferam, saj jo ne nadzoruje socialni razred, sloj ali tradicija, pa jo omejujejo implicitne zahteve in pričakovanja posameznikov glede ustvarjanja in ohranjanja koherentne osebne identitete. Ljudje definiramo sami sebe s sporočili, ki jih dajemo drug drugemu s potrošniškim blagom, ki ga posedujemo in praksami, ki jih prikazujemo v svojem vsakdanjem življenju. Svoje potrošniške izbire podrejamu zahtevi po ohranjanju ugodne samopodobe in svoje individualnosti. To sproža različne strahove. Zdi se, da potrošnja postaja toliko bolj rizična, neregulirana in negotova praksa svobode, kolikor bolj je posameznik prost varovalnega plašča takega socialnega habitusa in kolikor bolj izražanje osebne identitete postaja cilj potrošnje.

Pluralizem življenjskih stilov

Življenjski stil definiramo kot bolj ali manj integrirano množico praks, dejavnosti, življenjskih in vrednostnih orientacij, želja. Te prakse in dejavnosti niso le utilitarne, temveč dajejo materialno obliko zgodbi oz. identiteti posameznika. Življenjski stili so vsakdanje prakse, rutine, ki so utelešene v navadah oblačenja, hranjenja, delo-

vanja in priljubljenih okolij za srečevanja z drugimi. Vse male odločitve osebe v njenem vsakdanjem življenju prispevajo k tem rutinam. Vse male in velike izbire so izbire o tem, kdo sem in ne le o tem, kako delovati. Bolj ko so kake razmere posttradicionalne, bolj življenjski stil osebe zadeva jedro njene samoidentitete, njeno oblikovanje in preoblikovanje.

Pojem življenjskega stila tudi ne zajema le gibanja osebe v sferi potrošnje – to zajemajo potrošniški stili, temveč pomeni gibanje v vseh življenjskih sferah. Delo npr. zelo močno pogojuje življenjski stil in delovne možnosti posameznika lahko povratno razumemo v terminih dosegljivih življenjskih stilov. Delo nikakor ni izključeno iz domene pluralnih izbir v pozni moderni. Izbira zaposlitve in delovnega okolja oblikuje osnovni element v življenjsko stilski usmeritvi posameznika ali posameznice v izjemno kompleksni sodobni delitvi dela.

Ni rečeno, da so vse izbire na razpolago vsakomur ali da vsi ljudje polno izkoriščajo možne izbire. Vendar obstaja za vse, ki niso več vezani na tradicije ter ustaljene in vnaprej določene načine življenja, na voljo množica življenjskih stilov. Seveda so variacije med življenjskimi stili tudi stvar socialne delitve, kot je ugotovil Bourdieu. Vzorcev življenjskih stilov je manj, kot je na voljo vsakdanjih izbir, celo manj, kot je na voljo strateških življenjskih odločitev.

Življenjski stil vključuje vzorec navad in usmeritev in ima torej določeno enotnost, kar je važno za občutek ontološke varnosti posameznika, to je za občutek kontinuitete in reda dogodkov. Ta enotnost povezuje življenjske izbire v bolj ali manj urejen vzorec. Kdor je zavezan kakemu življenjskemu stilu, nujno vidi nekaj izbir kot (ne)pomembnih. Na izbiro življenjskih stilov vplivajo skupinski pritiski in vidnost modelov socialnih vlog ter družbenoekonomske razmere. Giddens (1991) pravi, da so »smerni znaki« za življenjske izbire, ki jih je do danes postavljala tradicija, izpraznjeni. Ostal nam je le pluralizem alternativ, med katerimi izbiramo oz. moramo izbirati. Tudi če se nekdo še vedno drži tradicionalnih napotkov, je to neka izbira alternative, predstavlja neki življenjski stil.

Na pluralizem življenjskih stilov močno vpliva rastoči *pluralizem življenjskih svetov*. V tradicionalnih družbah so živel ljudje bolj ali

manj v tesno povezanih skupnostih, tako na delu, v prostem času in doma so živeli v podobnih razmerah. Nad vsem je dominirala ustrezna lokalna skupnost. Ureditev modernega življenja je mnogo bolj raznolika in razdeljena. Življenjski stili so značilno vendarle vezani na posebna okolja delovanja ljudi. Zato je odločitev za kak življenjski stil pogosto odločitev za določeno okolje na račun možnih alternativ. Ker se posamezniki vsak dan gibljejo med različnimi okolji ali lokalitetami, se lahko v nekaterih okoljih počutijo negotove oz. so v določenih razmerah ogroženi njihovi življenjski stili.

Zaradi pluralizma življenjskih svetov in okolij teži izbira življenjskega stila k segmentiranju; načini delovanja posameznika v določenem kontekstu so v nasprotju s tistimi, ki jih posameznik ali posameznica sprejema v drugih kontekstih. Te segmente Giddens (1991) imenuje »segmenti življenjskega stila«. Zajemajo neko prostorsko – časovno rezino v množici vseh posameznikovih dejavnosti, v kateri deluje razmeroma konsistentno in urejeno. Življenjsko stilski segment npr. vključuje, kaj nekdo počne kak večer v tednu ali konec tedna v nasprotju z drugimi deli tedna.

Nadaljnja značilnost življenjskih stilov je *kontekstualna narava prepričanj*, tj. vezanje prepričanj na določene kontekste. Razsvetljenje je želelo nadomestiti arbitrarnost tradicij in spekulativnih trditev z razumskimi gotovostmi. Vendar se je ta cilj izkazal za neuresničljiv. Refleksivnost moderne se ne giblje v okoliščinah večje ali manjše gotovosti, ampak v kontekstu metodološkega dvoma. Celo najzanesljivejšim avtoritetam zaupamo le »do nadaljnjega« in abstraktni sistemi, ki prežemajo vsakdanje življenje, normalno ponujajo več možnosti, kot pa je trdnih principov ali navodil za delovanje. Lahko se sicer vedno obrnemo na eksperte, vendar je tudi zanje značilno omejeno znanje/poznavanje znotraj množstva teorij, modelov, praks, paradigem.

Na pluralizem stilskih izbir močno vpliva *prevlada posredovane izkušnje* v naših življenjih. Človekovo čutno izkustvo vključuje namreč vse več časovno in prostorsko ločenih vplivov, dogodkov, ki so zunaj neposredne čutne izkušnje posameznika. Zato se moramo opreti na posredno oz. posredovano izkušnjo. Mnogo teh izkušenj dobimo v medosebnih pogovorih z znanci, prijatelji, sorodniki in ob

prevzemu njihovih izkušenj in praks, pa prek izobraževalnih institucij, ki nam tudi posredujejo tuje izkušnje in vedenja. Glavno vlogo v tem procesu pa imajo vendarle sodobni komunikacijski mediji. Z globalizacijo medijev so postala za vsakogar vidna mnoga različna okolja, mediji ponujajo dostop do dogodkov, s katerimi posameznik sam nikoli ne bi mogel priti v stik.

Nadaljnja značilnost življenjskih stilov, ki tudi pogojuje njihovo pluralizacijo, je *strateško načrtovanje življenja* kot sredstvo za pripravo smeri prihodnjega delovanja. Priprava bodoče dejavnosti postaja sestavni del biografije posameznika. Kot smo že navedli, govorimo o nekakšnih *koledarjih življenjskih načrtov*, glede na katere vodimo svoje življenje in kreiramo življenjske stile. Življenjski koledar se lahko tipično spreminja in rekonstruira glede na spremembe v življenjskih razmerah posameznika ali posameznice ali glede na spremembe njunega miselnega okvira. Življenjsko načrtovanje predpostavlja poseben način organizacije časa. Zaradi refleksivne konstrukcije identitete je namreč potrebno veliko dela na načrtovanju prihodnosti ali na tolmačenju preteklosti. Načrtovanje življenja ne vključuje nujno strateških priprav za prihodnost v celoti, čeprav je dolgoročno načrtovanje zelo pomembno za samouresničenje.

Izbire življenjskih stilov in načrtovanje življenja ne tvorijo le vsakdanjega življenja ljudi, temveč predstavljajo institucionalne ureditve, ki pomagajo posamezniku oblikovati vsakdanje delovanje. To je eden izmed razlogov, zakaj je v okoliščinah visoke moderne vpliv življenjskih stilov bolj ali manj splošen, ne glede na to, kako so objektivno omejene socialne situacije posameznikov ali skupin. Za vsakogar je tako, da njegove življenjske možnosti določajo, kakšen življenjski stil bo izbral. Včasih pa z izbiro določenega življenjskega stila skušamo celo spreminjati porazdelitev življenjskih možnosti. Nujno sredstvo širjenja območja določenih življenjskih stilov je emancipacija posameznikov ali skupin od situacij, ki jih obvladuje socialni pritisk. Gre za drugačen nabor izključenih in dopuščenih izbir oz. možnosti, kot jih je poznala tradicija.

Zato tudi v deprivilegiranih razmerah postane pomembno ustvarjalno oblikovanje življenjskega stila. Vzemimo primer ženske samohranilke brez redne zaposlitve, ki živi s svojimi otroki v pred-

mestnem getu kakega večjega mesta. Kljub socialni izolaciji od osrednjih družbenih dogajanj lahko izve za dejavnike, ki spreminjajo položaj žensk nasploh in s tem spoznanjem lahko spreminja svoje življenje. Zaradi svojih negotovih življenjskih razmer je prisiljena raziskovati nove načine vzgoje in odnosa do otrok, nove vzorce intimnih odnosov in prijateljstev. Takšno raziskovanje ni nujno diskurzivno izraženo, vendar pa vsebuje refleksivno oblikovanje samoidentitete. Socialna ogroženost seveda lahko naredi ta projekt za neizmerno težaven. Lahko je posledica še večji brezup in ne samorefleksija, pa vendar je sprememba, ki iz tega sledi, možna. Navade, ki sestavljajo življenjski stil deprivilegirane osebe, ki živi v getu, lahko izhajajo iz odpora zoper geto in iz neposrednega premisleka o posebnih kulturnih stilih in načinih dejavnosti.

Življenje kot pohajkovanje

Identiteta je kot popotovanje, prispodoba popotnika, romarja pa je lepa in umestna za to popotovanje. Slava in svetloba prihodnjih postaj zniža vrednost te tu in vrže senco nanjo.

Toda svet danes ni več prijazen za romarje, ugotavlja Bauman (1996). Realen problem ni več, kako izgraditi identiteto, ampak: kako jo obvarovati. Kako razlikovati korakanje naprej od hoje v krogu. Pomen identitete se nanaša tako na ljudi kot na stvari, oboji so zgubili svojo trdnost v sodobni družbi, svojo določnost in kontinuiteto. Svet trajnih objektov je nadomestil svet zamenljivih produktov z omejenim rokom trajanja. V takem svetu lahko identitete privzamemo in zavržemo kot menjamo obleke. V življenjski igri pozne moderne se pravila igre spreminjajo med igranjem. Najboljša strategija je torej vzdrževati kratko igro. Odločitev, da se živi za en dan, opis vsakdanjega življenja kot premagovanja majhnih nevarnosti postane vodilni princip racionalnega upravljanja.

Ohraniti kratko igro pomeni, da se zavaruješ pred zadolžitvami na dolgi rok; da zavrneš ustaljenost na ta ali oni način. Ne kontrolirati prihodnosti, vendar ne vzeti hipoteke nanjo; ne dovoliti, da preteklo trpljenje vpliva na sedanost. Na kratko, zamenjati sedanost

na obeh koncih, zavarovati sedanjost pred zgodovino, ukiniti čas v vseh drugih oblikah in ga ohraniti samo v poljubnih sekvencah sedanjih trenutkov, v kontinuirani sedanjosti.

Težava torej ni več v tem, kako odkriti, izumiti, konstruirati, sestaviti identiteto, ampak kako jo zaščititi pred zlepljenjem. Središče življenjske strategije pozne moderne ni izgradnja identitete, ampak izogibanje njeni fiksaciji in stabilizaciji. Kaj novega torej prinaša strategija romarskega stila v ta svet? V njem ni izginilo samo delo za nedoločen čas, ampak tudi celi poklici. Mreža človeških odnosov se je obnesla malo bolje; naš čas je po Giddensu čas »čistih računov v odnosih«, v katerih je vsak odgovoren za sebe, in tako se lahko odnosi katerikoli trenutek končajo po volji enega ali drugega partnerja. »Naš čas je čas plastične seksualnosti«, kot pravi Bauman (1996; 25).

Igra življenja je hitra in ne pušča časa za premor, za premislek, za pripravo projektov. Splošen rezultat je fragmentacija časa v epizode in vsaka epizoda je odrezana od preteklosti in prihodnosti, vsaka je samozaključena, samoobvladovana. Čas ni več reka, ampak zbirka umetnih jezerc in bazenov. Življenjska pravila so se spremenila, tudi za romarje: ne hodi na dolga potovanja, krajše je potovanje, večja je verjetnost, da se bo zaključilo. Geslo tu je: ne zapletaj se emocionalno z ljudmi, ki jih srečaš na vmesnih postajah, čim manj se boš brigal zanje, tem manj te bo stalo, ko se boš odpravil dalje.

Kot so romarji najbolj ustrezna metafora za strategije modernega časa, preobložene z nalogo izgradnje identitete, so njihovi nasledniki: pohajkovalci, vagabundi, turisti in potujoči igralci metafore za strategije pozne moderne. Za vse je značilna groza pred vezanostjo in fiksiranostjo (Bauman, 1996). Nobeden od teh tipov/stilov ni moderna iznajdba. In kot je moderna preoblikovala podobo romarja, podedovano iz začetkov krščanstva, je kontekst pozne moderne dal novo kvaliteto njegovim naslednikom. Preoblikoval jih je v dveh bistvenih aspektih. Stile, ki so jih nekoč prakticirali marginalci, v marginalnem času in v marginalnih prostorih, sedaj prakticira večina v glavnem času in v centralnih prostorih svojih življenj; postali so prav zares življenjski stili večine ljudi pozne moderne. Za večino, če ne za vse, ti stili tudi niso stvar izbire »ali to ali ono«. Življenje pozne moderne je tako kaotično in nekoherentno, da omogoča bivanje v

več vzporednih zgodbah. Vsak tip sporoča del zgodbe, ki se nikoli ne integrira v celoto.

Zdi se, da se vse oblike modernega življenja srečajo skupaj v izkušnji *pohajkovalca, sprehajalca*: postopati, biti v množici in ne del množice, biti med tujci in jim biti tujec, in predvsem videti jih epizodično (Bauman, 1996). Psihično sprehajanje pomeni doživljati realnost kot serijo epizod, kot dogodke brez preteklosti in brez konsekvenc. To tudi pomeni doživeti ponovljena srečanja kot spregledovanja, kot srečanja brez vtisa. Bežne vtise o življenjih drugih ljudi pohajkovalec preobrne po svoji volji v svojo zgodbo, ki jo sam skreira. Tako uživa vse radosti modernega življenja brez nadloge navezave na kogar koli.

Življenje pohajkovalca je v največjem razkoraku z življenjem romarja. Kar romar dela z vso resnostjo, pohajkovalec počne igranje. Je ležeren človek in pohajkuje v prostem času. Pohajkovalec in postopanje sta dolgo časa čakala na obrobju na svoj trenutek. In v pozni moderni je ta trenutek napočil z igro potrošništva. Sedaj pohajkovanje, včasih aktivnost na margini realnega življenja, postane življenje samo. »Moli«, veliki ameriški nakupovalni centri, v svojem originalnem pomenu pomenijo sprehajališče.^{*} Sedaj so to nakupovalna središča, poti za sprehajanje, kjer nakupuješ, in prostori za nakupovanje, kjer se sprehajaš. Svet so naredila varen za življenje kot pohajkovanje oz. so svet po meri pohajkovalcev; tu se dogajajo epizodna srečanja: »V nakupovalnih središčih se odvisnost raztopi v svobodo in svoboda išče odvisnost« (Bauman, 1996; 27).

Vagabund, potepuh je brez gospodarja, brez kontrole, je zguba; biti brez gospodarja je bilo nekaj, kar moderna ni prenesla, zato so se morali potepuhi celo življenje boriti, da so obdržali svoj prostor na cesti. Vedno so bili metafora za nered, anarhijo in zato jih je bilo treba izgnati, če naj bi red zmagal. Kar je naredilo potepuhe tako nesprejemljive, je njihova očitna svoboda gibanja, nepredvidljivost. Nima jo vnaprej predvidenega načrta potovanja, njihova pot je skrpana skupaj korak za korakom. Vsak prostor je zanje vmesno postajališče in nikoli ne vedo, koliko časa bodo ostali v kateremkoli od njih. Od-

* Po računalniškem Angleško-slovenskem slovarju: mall – senčno sprehajališče, The Mall – sprehajališče v parku St. James v Londonu.

visno je od gostoljubnosti in potrpežljivosti prebivalcev, pa tudi od pričakovanj glede novih prostorov. Vagabund se šele na križišču odloči, kam bo šel. Lahko je kontrolirati romarje, v primerjavi s tem je nadzorovanje potepuhov nemogoča naloga. Kamorkoli potepuh gre, povsod je tujec. Vedno je tu spomin na njegov prihod, to pomeni, da je bil nekje drugje. In vedno so zanj tu drugi kraji, ki so mogoče bolj gostoljubni.

Zgodnji moderni potepuhi so potovali skozi naseljene prostore. Bili so potepuhi, ker se niso hoteli nikjer naseliti kot drugi ljudje. Naseljencev je bilo mnogo, potepuhov malo. Danes je situacija drugačna. Na svetu je manj stalno naseljenih prebivalcev, s svojim mestom v fizičnem prostoru, s svojim mestom v družbi, s svojim mestom v življenju, ki mu pripadajo. Današnji potepuhi so potepuhi ne le zaradi tega, ker se nočejo naseliti, ampak zaradi tega, ker ne morejo dobiti stalnega prostora.

Tudi *turizem* je bil nekoč na obrobju prave socialne aktivnosti. Potepuh je bil človek na obrobju, turizem je bila aktivnost na obrobju, ki se je danes preselila med silno donosne dejavnosti pozne moderne. Kot potepuh je tudi *turist* v gibanju. Med njima pa so seveda velike razlike. Turist se giba z namenom, vsaj tako misli. Potuje zaradi novih izkušenj, je zavesten in sistematičen iskalec novih izkušenj, različnosti in novosti, zato se spušča v čudne in bizarne dogodivščine. V turistovem svetu je nenavadno udomačeno in ne več strašljivo. To naredi svet dokončno prijazen, podrejen turistovi želji, estetiziran. Bauman pravi, »da je estetizacija postmodernega sveta, o kateri pišejo številni avtorji, svet, kot ga vidijo turisti« (Bauman, 1996; 30).

Za razliko od potepuha, ki ima malo možnosti, da se otrese brezdomstva, turist ima dom ali ga lahko ima. Imeti dom je del varnega paketa; zadovoljstvo, da si začasno prost in osvobojen in da zato tvegaš tudi manj udobja, nekje pa je dom, kamor greš, ko se avantura konča. Spokojnost in mir doma je tisto, kar turiste žene, da iščejo avanture, in domotožje je tisto, ki jih pripelje domov. Schwartz predlaga delitev na domotožje in nostalgijo. Nostalgija je orientirana v preteklost, medtem ko je domotožje obrnjeno v prihodnost. Domotožje pomeni sanje o pripadnosti (po Bauman, 1996; 30), ni pa edini turistov sentiment. Drugi je strah pred vezanostjo – biti vezan

na prostor, z zapahnjenim izhodom. Problem je, ko se življenje samo obrne v raztegnjeno turistično lahkomiselnost, ko to postane način življenja.

In *svet igralca* – v igri ni ničesar neizogibnega, ničesar dokončno predvidljivega in pod kontrolo, obenem pa tudi nič totalno spremenljivega. Svet igre je mehak, vendar varljiv. V konfrontaciji med igralci in svetom ni niti zakona niti brezzakonja, niti reda niti kaosa. Je samo gibanje, bolj ali manj pametno, prebrisano. Igralčev svet je svet tveganja, intuicije, opreznosti. Čas v svetu igre sledi zaporednosti igre. Tisti, ki ne spoštuje pravil igre, je izločen, igra pa se nadaljuje. Igralci se zavedajo, da nobena igra ne pusti trajnih posledic, da je le igra. Pomembno sporočilo igre je, da je namen igre, da se v njej zmaga in da v njej ni prostora za sočutje. Igra je kot vojna, vendar brez poškodb; »mi smo vendar odrasli ljudje, ločimo se kot prijatelji«. Problem nastane, ko se v življenju počutimo kot igralci, ko se igramo življenje, ko odgovornosti, odnose, ločitve, jemljemo kot igro, kadar je vse to le igra, ki pa pusti posledice.

Vsak od zgoraj opisanih *identitetnih stilov* pozne moderne vsebuje precejšnjo dozo ambivalentnosti. Stili so tudi precej različni med seboj. Ni čudno, da je v vsaki identiteti pozne moderne nekaj shizoidnosti. Vzemimo, da navedeni, bolj metaforični kot konceptualni, opisi sodobnih identitetnih formacij zadevajo dejanske spremembe v subjektu. Če to velja, se nam zastavlja več vprašanj: Koliko so te podobe identitete, sebstva in subjekta sploh realne, ali ne izražajo morda le moderni mit individualizacije, ki potrebuje svoje odčaranje tako kot vse mitologije? Ali lahko subjekt obstaja kot čisti kolaž, brez notranjega ravnotežja? In predvsem, na kakšne subjektne moči in gradnike svoje identitete lahko računa sodobni subjekt v oblikovanju svojih stilskih brkljarij, če naj te brkljarije prerastejo iz adolescentskega moratorijskega eksperimentiranja v vsakdanjo prakso odraslih oseb?

Karkoli že so te subjektne moči in gradniki identitete, ne morejo biti le sestavni deli *identitetnega ohišja* subjekta ali formalnega ogrodja identitete. Ne morejo biti namreč le skupki tipičnih socialnih vlog posameznika, njegovi identitetni obešalniki, prepoznavni znaki, tipične navade, ki mu pomagajo ohranjati relativno gladek

tok vsakdanjih interakcij in komunikacij. Ne morejo biti le nekateri nujni pogoji za samorefleksijo, npr. jezikovno-diskurzivne strukture samonanašanja, pogovor z virtualnim drugim, ponotranjene avtoritete iz otroštva. Vse to namreč posamezniku ne zagotavlja, da bodo njegove občasne stilske brkljarije postale trajnejši identitetni projekti. Posameznik se mora vsaj občasno znati distancirati od lastnih imaginacij in stilizacij, predvsem pa od zunaj (npr. od medijev) vsiljenih predstav o realnosti. Brez vsaj delnega razlikovanja med virtualnim in realnim tudi sama pojma realnosti in stilizacije padeta v vodo, sesedeta se sama vase.

Res je, da nekateri teoretiki pozne moderne menijo, da nikakor ne moremo priti iz začaranega kroga hipersimboliziranega izkustva sodobne potrošniške družbe in virtualne realnosti, ki jo vsakodnevno proizvajajo sodobni mediji. Brez zmožnosti za vsaj delno razlikovanje med realnim in virtualnim ostaja posameznik nemočno prepuščen porabniškemu in medijsko vzpostavljanemu zasičenju z blagovnimi znamkami, simboli uspeha in neuspeha, z bežnimi socialnimi odnosi, sporočili vseh vrst. Tedaj bi bilo tudi iskanje distance med pomembnim in nepomembnim, bistvenim in nebistvenim že vnaprej obsojeno ne toliko na propad kot na nesmisel. Tedaj tudi izraz »virtualno« in seveda izraz »realno« izgubita vsak smisel. Zato se zdi bolj produktivno iskati možne izvore moči za distanco in tudi za odpor, če je potrebno, kot slepo hvaliti ali nemočno obsojati sodobno tehnizirano virtualnost, ki naj bi spodjedla realnost.

KAKO MISLITI IDENTITETE V POZNI MODERNI?

Zdi se, da se v pozni moderni razkrajajo nekatere temeljne strukture, pomembne za integracijo lokalnih družb in integracijo posameznikov. Te spremembe ukinjajo potrebo po tradicionalnih oblikah sebstva, subjektivnosti in identitet s trdnim središčem, ki »gospoduje« nad duševnim svetom ljudi. Vzporedno s tem pa ukinjajo tudi potre-

bo po dokončno urejenem sebstvu ter po kontinuirani in stabilni identiteti. Kaj torej danes nadomešča oz. stopa na mesto teh struktur? Ali so pojmi, kot so subjekt, sebstvo, identiteta, dokončno zastareli? Ali sploh imamo na voljo pojme in besede, s katerimi bi lahko izrazili novo, ki raste pred našimi očmi?

Družbeno umeščanje posameznika in ponotranjanje družbe v subjektu sloni na treh temeljnih strukturah: *psihološkem subjektu* z določenimi subjektnimi strukturami, ki so rezultat ponotranjanja družbenih razmerij, *sebstvu*, ki je rezultat praktičnih, govornih in miselnih samonanašanj in refleksivnosti človeškega delovanja, ter *identiteti* posameznika kot minimalne socialne institucije. O popolni zastarelosti subjekta, sebstva in identitete bi lahko govorili le tedaj, če bi bili tudi procesi, kot so: družbeno samouvrščanje posameznika ali posameznice, proces subjektiviranja, razvoj samonanašanja in refleksivnosti ter oblikovanje individualnih institucij, nekaj prav tako zastarelega kot njihovi rezultati. To pa ni res. Navedeni procesi potekajo v sodobnih družbah prav tako univerzalno in intenzivno kot v vseh dosedanjih družbah. Imajo pa seveda svojski značaj in družbeno zgodovinski pomen, ki usodno problematizira dosedanje oblike subjektnosti, sebstva in identitete.

Značaj postmodernih identitet, subjekta in sebstva je obenem težaven in mikaven. Pravzaprav je glavni mik in izziv že v sami *realni možnosti*, da se že enkrat otresemo prisile k identificiranju, identičnosti in razločevanju od vsega, kar je večznačno, nejasno, neskladno, neurejeno, razcepljeno itd. To je vsekakor izzivalno in tudi presenetljivo, saj se je vse do sedaj zdelo, da so večznačnost, nejasnost, neskladnost negativne forme, ki vodijo v konflikte, neugodje, bolečino. Zdi se, kot da (post)moderni časi obračajo ta pojmovanja na glavo.

Vsaj od Freudovega odkritja konfliktne notranje strukture v subjektu in njegove teorije o nenehnih notranjih spopadih med različnimi duševnimi instancami je znano, da so predstave o v sebi zaključenem, harmoničnem, hierarhično urejenem, okrog jaza osrediščenem subjektu, *iluzije*. So izraz ideoloških pritiskov na posameznika, da se čim bolj gladko podreja družbenim hierarhijam in avtoritetam ter sublimira odvečne agresije in libidinalne impulze.

To pomeni, da lahko posameznik ali posameznica ohranja notranji mir in koherenco le za visoko ceno nenehnih potlačitev negativnega, neidentičnega v nezavedno, kar pa terja stalno prežo jaza in nadjaza nad nezavednim, da se potlačeno na kak nepričakovan in neprijeten način ne vrne v zavest.

Iz Freudove sheme strukture in dinamike subjekta izhaja, da je oblikovanje in ohranjanje notranje koherence subjekta in stabilne identitete posameznika velik napor, ki lahko posamezniku tudi zleze čez glavo. To oblikovanje in ohranjanje lahko subjekt nadaljuje le za ceno določenih regresij, ki mu omogočajo začasno insceniranje potlačenega v neki sprejemljivi ali vsaj tolerirani obliki. Takšne regresije so lahko izjemno nevarne. Nikoli se ne ve, če se ne bo sprožil mehanizem snežene kepe, ko ena regresija sproži naslednjo, nevarnejšo in manj obvladljivo, vendar začasno prijetnejšo za subjekt. Regresije, ki so v funkciji ohranjanja duševnega ravnotežja, se v okoliščinah avtoritarnih pritiskov na subjekt po podrejanju hierarhičnim močem in avtoritetam izkažejo za dvorezen nož, zlasti če dobijo množično obliko. Freud sam je opozarjal na številne oblike dokaj nasilnih in neobvladljivih vračanj potlačenega na odprto javno sceno. Adorno s sodelavci je v znameniti študiji o avtoritarnem značaju izvrstno prikazal značilnosti nevarne regresivne oblike tradicionalnega subjekta, *avtoritarne osebnosti*, ki je postala izvrstna duševna podlaga totalitarnim režimom.

Skratka, kar nekaj močnih razlogov je za to, da sprejmemo misel, da je pluralni, razpršeni, celo razlomljeni in decentrirani subjekt danes za mnoge ljudi psihološko in socialno ugodnejša varianta duševnega ohišja kot nadaljnji trud za gradnjo in ohranjanje osrediščene trdnega tradicionalnega subjekta. Postmoderne oblike subjekta, sebstva in identitete vsaj na pogled omogočajo mnogo blažje in manj razlomljene prehode med sublimacijo in desublimacijo različnosti, negativnega, neidentičnega, kot je bilo to možno tradicionalnim oblikam. Če postmoderne, individualizirane oblike subjekta, sebstva in identitete poleg tega vse bolj eksplicitno zahteva tudi sodobna družba, zlasti dogajanja v sferi dela, zasebnosti in potrošnje, potem je razumljivo, zakaj so postmoderne alternative tradicionalnim oblikam subjektivizacije realne in privlačne možnosti.

Priznanje, da je psihološki subjekt sestavljen iz mnogih sebstev, tudi nepriljubljenih in zavrženih, lahko zvišuje sposobnost prilagajanja posameznika ali posameznice na podobno heterogeno in nehierarhično urejeno pluralnost življenjskih priložnosti, možnosti in tveganj in jima pomaga pri obvladovanju različnih novih situacij. Gre za spoznanje, da se onkraj enovite identitete nahajajo možnosti za bogat razvoj identitete in da se širijo možnosti za obvladovanje življenja. Težnja k pluralnosti identitet, k igram z vlogami in sebstvi, je lahko tudi oblika odpora ljudi sodobnih družb proti racionalni aparaturi samoprisile, ki jo vedno močnejše zahteva proces civilizacije. Ta težnja se ujema z navdušenjem nad nekaterimi novimi tehnološkimi dosežki, ki gredo v prid fleksibilnosti, decentriranju, paralelizmu dogajanja in odporov proti procesom centralizacije, racionalizacije, enodimenzionalnosti.

Zato pluralnost identitet ne pomeni nujno konfuzije in destabilizacije subjekta. Pluralnost identitet je subjektivni odgovor na pluralnost življenjskih priložnosti, tveganj, realnosti, svetov, stilov v pozni moderni. In centralizirana, gigantska, nediferencirana enota ni nujno nekaj bolje delujočega kot kompleksna kooperativna celota, ki je sestavljena iz več delujočih delov.

Seveda so legitimni tudi dvomi, ali psihološki subjekt lahko obstaja brez določenega notranjega ravnotežja, npr. kot čisti kolaž. delnih sebstev in identitet. Psihološke raziskave identitetnih in osebno-stnih disociacij so pokazale, da skoraj ni možno funkcioniranje subjekta, ki ne bi imel nekega minimuma usklajenosti, vsaj na ravni preprostega občutka biografske kontinuitete lastnega življenja. Ljudje skušajo celo v izjemno različnih in nasprotujočih si življenjskih izkušnjah te izkušnje integrirati v zgodbo, ki je vsaj minimalno koherentna. Robert Lifton, ki zagovarja pojem *protejskega sebstva* oz. *zbrkljane identitete*, zavrača predstave o tem, da je danes koherenca sebstva povsem odveč in nedosegljiva. Po njegovem mnenju tudi protejski subjekt išče avtentičnost in smisel ter teži h konsistentnim samopotrditvam (Lifton, 1993; 8). Sodobna zbrkljana identiteta skuša biti valovita, gibka, pa tudi ozemljena, četudi ta kombinacija izgleda še tako nemogoča.

Tudi drugi avtorji, ki sicer zagovarjajo koncept identitete in seb-

stva pozne moderne, ohranjajo pomen *skladnosti*, vendar pa razlikujejo različne oblike skladnosti. Ugotavljajo tudi, da se posamezniki razlikujejo med seboj glede tega, koliko skladnosti potrebujejo. Nekateri so sposobni za zelo obsežno integracijo razlik v sebi in zunaj sebe, drugi pa hitro posežejo po izključevanjih razlik. Prevelika fleksibilnost sebstva lahko pomeni tudi novo obliko socialnega konformizma, saj omogoča oz. celo narekuje kar se da naglo in gladko prilagajanje posameznika in posameznice spremembam v družbenem okolju. To, kar potrebuje sodobni subjekt, je neke vrste refleksivna metakoherentnost med spontano koherentnostjo sebstva in spontanimi fluktuacijami razlik in izbir. To zlasti poudarjajo konstruktivistični avtorji, za katere je sebstvo refleksivno pridobljen socialni konstrukt.

Po teh predstavah sebstvo ni nobena notranja posest posameznika, temveč konstrukt, ki se oblikuje v toku življenja posameznika na podlagi njegovih notranjih in zunanjih izkustev. Moramo poudariti, da je *konstrukt* in *realnost*. Ni poljubno spremenljiv ali celo izmišljen, kot menijo radikalni postmodernistični teoretiki. Za konstruktiviste posameznik ali posameznica doseže občutek sebstva šele skozi zapleten samo-razvoj, torej ne na začetku razvoja. Temu nasprotujejo psihoanalitski avtorji, ki zagovarjajo zgodnji nastanek *jedrnega sebstva*, ki je nato podlaga za vse druge modifikacije občutka sebstva skozi čas in različne okoliščine. Prav imajo verjetno oboji. Socialni konstruktivisti razumejo kot sebstvo jezikovno posredovane oblike doživljanja samega sebe in nanašanja posameznika na samega sebe, ki se v resnici razvijejo šele kasneje, ob prisvojitvi jezika. Psihoanalitiki pa kot sebstvo razumejo tudi nezavedne ali predbolne izvore občutenja samega sebe kot distinktivne celote nasproti realnim in imaginarnim drugim oz. objektom.

V obeh primerih pa sebstvo ne obstaja brez minimalne skladnosti in občutka časovne kontinuitete doživljanja v okviru osebne zgodbe oz. zgodbe osebe. Prizadevanje za usklajenost sebstva je napor, ki vključuje npr. prizadevanje za pozitivno samopodobo posameznika, narativno organizacijo spominov in izkustev v neko smiselno življenjsko zgodbo, pa tudi prizadevanje za lastno moralno dimenzijo, npr. težnjo po pozitivni identiteti, dobri identiteti.

Občutek za minimalno usklajenost identitet je komplement občutku za usklajenost in kontinuiteto drugih oseb, živih bitij in predmetov okrog nas. Brez zaupanja v to, da se svet zunaj nas in naš notranji svet ne cefrata v vedno nove »krpe«, da nekako trajata in si medsebojno podajata roki, ne moremo razviti *temeljnega zaupanja* in minimuma *ontološke varnosti*, to je čuta za kontinuiteto in red v dogodkih in zgodbah, kot pravi Giddens (1991). Živimo skozi refleksivno pridelane in predelane zgodbe o svojem življenju. Ohranjanje določenih konstant v obnašanju v različnih območjih interakcij je eno od primarnih sredstev za ohranjanje usklajenosti identitete. Tako naše misli in počutja kot zunanje vedenje ohranjajo povezavo med »počutiti se doma v svojem telesu« in samopripovedmi. Po Giddensu se mora vedenje posameznika integrirati v tisto pripoved, ki mu omogoča, da ohranja svojo običajno pojavnost in je obenem prepričan v svojo osebno kontinuiteto v prostoru in času. V večini primerov to dosega brez večjih problemov (Giddens, 1991). V pogojih pozne moderne pridobi na pomenu telo oz. telesni režimi ter z njimi tesno povezani vzorci čutnosti. Ti so glavna sredstva za nastajanje institucionalizirane refleksivnosti modernega družbenega življenja.

Sprejemanje notranje pluralnosti identitet in pluralnosti oblik individualnosti je nujna predpostavka življenja v pluralni družbi, ne da bi se nam bilo treba togo podrežati ali razmejevati med seboj in sami v sebi. Notranjo pluralnost potrebujemo zato, da bi lahko ravnali s protislovnimi sistemi smisla. Če dopuščamo v sebi več resnic in življenjskih oblik, vsaj na ravni možnih identitetnih projektov, potem lažje razumemo druge ljudi, ki živijo drugače in razumejo svet drugače kot mi. Čeprav ohranjamo zavest o njihovi načelni enakovrednosti, jih razumemo, ko priznamo, da nujno oblikujejo različne oblike individualnosti, pač glede na njihovo življenjsko zgodovino in zgodbo, njihov socialni kontekst.

Za življenje v različnih socialnih kontekstih je primerno, če lahko sami sebe dojemamo na različne načine in se vgradimo v socialne odnose teh kontekstov. To je posebno pomembno tedaj, ko se ljudje napotijo v povsem drugačne socialne kontekste, npr. pri migrantih, v primerih socialnih ali prostorskih sprememb (npr. sprememba kraja bivanja, sprememba šolanja, poklica, sprememba partnerja itd.).

Potem dotedanje notranje strukture niso več primerne, nastanejo boleče napetosti, ki jih taki migranti skušajo omiliti z notranjimi spremembami.

Različni konteksti sebstva ustrezajo različnim individualnim ali skupinsko-specifičnim *možnostim* in *potrebam* ljudi. Predvsem feministične raziskovalke, npr. Carol Gilligan, Jessica Benjamin, Catherine Keller idr., so relativizirale *dominantni kulturni koncept* avtonomnega individua in razvoja identitete. Gilliganova je kritizirala vladajoče predstave o razvoju identitete kot absolutizacijo dominantne razvojne linije moške spolne vloge. Ta enostransko poudarja neodvisnost, avtonomijo in ločenost otroka. Moški si lahko temu naproti kot alternativo predstavljajo le odvisnost, nemoč, podrejanje in neidentičnost (Gilligan, 1982). Zlasti pri mladih moških je neodvisnost tesno povezana z občutkom moči, gospostvom in hierarhičnim mišljenjem. Gilliganova ugotavlja, da je v razvoju žensk težišče na medsebojnih odvisnostih, socialnih zvezah in odgovornosti. Ženske razvijajo *sebstvo v odnosih*.

Jessica Benjamin je ugotavljala, da se majhni otroci v enaki meri razvijajo v smeri avtonomije kot v smeri odnosnosti. Vendar pa kulturni vzorec odraščanja kmalu naloži deklicam in dečkom različna težišča (Benjamin, 1993). Feministične avtorice tako popravljajo implicitne poenostavitve naših kulturnih pojmovanj o posamezniku in posameznici in razvoju v smeri večje ločenosti, avtonomije in nadzora, pač ustrezno konceptu sebstva pri moških. To počnejo s tem, ko dajejo povezanosti, skrbi za druge in socialni odgovornosti enak pomen za razvoj individualnosti in enako vrednost za sebstvo kot prej navedenim moškim sestavinam sebstva.

Subjektivni razvoj, ki naj ne stremi k dominantnosti in podrejanju, zahteva težko, vedno znova ranljivo ravnotežje med avtonomijo in priznavanjem drugih kot subjektov, ki so nam enaki, vendar različni od nas. Gre za to, da imava jaz in ti v enaki meri vsak svoje pravice in potrebe, čeprav so morda različne, midva pa vendarle ostajava jaz in ti.

Identiteta kot predstava o celem posamezniku oz. kot zahteva, da v vseh okoliščinah ostanemo enaki, je torej vse bolj problematična. Z rahlejšo povezavo več delnih sebstev in njihovo relativno avtonomijo

se lahko poveča stabilnost osebe, da ta celo lažje prenaša negotovosti in tveganja, kot če je cela, iz enega kosa, osrediščena v sebi. Motnje na enem življenjskem območju, v enem od delnih sebstev lažje prenesemo in obvladamo, kot če zadevajo celotno osebo, če prizadenejo jedrni del sebstva. Posameznik ali posameznica lahko črpa svojo moč iz dobro delujočih območij življenja, iz zadovoljitev, priznanj in energije, ki jih dobiva na teh območjih, tako da si s temi viri pomaga pri reševanju težav na drugem, šibkem območju. Pogoji so seveda, da obstaja vsaj minimalna komunikacija med delnimi identitetami in posameznimi območji življenja.

Disociacija je škodljiva le v izjemnih primerih, le tedaj, kadar nekdo trajno cepi in deli življenjska območja in sebstva in ni več komunikacije med njimi; kadar odcepljeno delno sebstvo, ki postane sovražna podosebnost, prodre na površino. Ali pa primer ekstremnih oblik multiplih osebnosti, kjer posamezne osebnosti nič ne vedo ena o drugi.

Tako zastavljen koncept subjekta pozne moderne kot dinamičnega sistema mnogih delnih sebstev, identitet in subjektivnih struktur je visoko zahteven projekt. Vzpostavljanje dinamične skladnosti in kontinuitete lahko za mnoge pomeni izvor stalnih kriz in motenj. Vsekakor je nekaj napornega. Zahtevnost se še poveča, ker se tudi zunanji sistemi razvijajo v smeri vedno večje disperznosti, začasnosti, spremenljivosti in globalnosti. Ta dogajanja so za marsikoga prezahtevna, so kot cefranje, trganje na kose. Reakcije so regresija, demoralizacija, fatalizem.

Skoraj vsakdo od časa do časa potrebuje produktivne regresije, npr. poenostavljanja problemov na otroško mero, umik v kak enostaven identitetni kot, zatekanje v enostavno in lahko pregledno okolje. Že odhod na počitnice, potovanje ali celo odhod v diskoteko ali na nogometno tekmo so taki začasni umiki, energizirajoči regresi. Kot se gostijo zahtevnosti, nepreglednosti notranjih in zunanjih situacij, se množijo tudi regresivni odgovori na negotove situacije. Šele ko subjekt ne more več vzpostavljati vsaj minimalne skladnosti znotraj svojih delnih identitet, ko doživlja disperznost zunanjega sveta kot neobvladljivo, šele tedaj postane multiplost identitetnega ohišja ovira. To sproža obrambne mehanizme izločanja različnosti, nesklad-

nosti, pluralnosti iz psihološkega ohišja posameznika ali posameznice in tedaj se pojavi nostalgija po celoviti, trdni, jedrni identitetni strukturi in stabilnem, urejenem, tradicionalnem svetu.

V vrtincu identitet

Kaj torej lahko zaključimo o identitetah v pozni moderni? Po eni strani se zdi, da je pravzaprav identiteta vse manj pomembna in pomenljiva kategorija. Seveda ne moremo reči, da na-mesto identitet stopajo kakšne povsem nove kategorije, ki bi izražale notranjo in zunanjo prepletenost posameznika in družbe. Po drugi strani pa smo ugotovili, da je identiteta sicer kaotična, vendar nujna socialna institucija.

Identiteta se je v več vidikih bistveno spremenila. Prvi vidik sprememb je pluralnost identitetnih ponudb, izbirnost identitet. Že zgolj predstava o tem, da identiteta ni več enkrat za vselej utrjena in definirana stvarnost, temveč jo lahko posameznik modificira, celo zamenja s kako drugačno, bolj ustrezno, deluje kot dejavnik osvoboditve od nekaterih socialnih determinacij, ki so doslej uokvirjale življenjski potek in življenjski način posameznika. Pluralnost identitetnih ponudb se dobro ujema s predstavo vsesplošne izbirnosti, kontingentnosti, ki jo gojijo in podpirajo sodobni trg in vzorci potrošnje.

Večja izbirnost identitet pomeni tudi več svobode posameznika v navezovanju in oblikovanju intimnih medosebnih odnosov. Giddens (1991) govori o težnji k čistim odnosom, k takšnim, ki so v osnovi odvisni od zadovoljstev ali poplačil, ki sodijo v ta odnos, ne pa od kakih zunanjih zadovoljstev ali poplačil. Praprimer čistega odnosa je seveda romantična zaljubljenost dveh oseb. Posamezniki po svoji volji izberejo svoje partnerje iz množice možnosti. Seveda je bližina običajni pogoj za razvoj intimnega odnosa, obseg izbir pa se tudi spreminja glede na družbene in psihološke razlike med posamezniki. Le tedaj, kadar odnose lahko bolj ali manj prosto izbiramo, lahko govorimo o odnosih v pravem pomenu te besede. V pogojih visoke moderne postajajo čisti odnosi elementarna nujnost za refleksivni projekt

sebstva, ne v smislu kakega moralnega purizma, ampak v čisto sociopsihološkem smislu jasnih odnosov in razmerij. Čisti odnos terja in pričakuje stalno medsebojno razumevanje vpletenih oseb in razvito samorazumevanje vsakega posameznika. To početje pomeni precejšnjo psihološko obremenitev za posameznika. Čisti odnos je zelo odvisen od trenutnih nihanj v identitetnih karierah partnerjev. Akutna je nevarnost, da tak odnos postaja vedno bolj površinski in bolj kontingenten, namesto da bi se poglobljaj in ohranjal.

Zaradi visokih zahtev, ki jih gradnja in ohranjanje čistega odnosa postavlja partnerjem v odnosu in zaradi razlik v sposobnostih in spretnostih posameznikov in posameznic za ohranjanje in gradnjo takšnega odnosa, čisti odnos pogosto vzbuja trajne občutke nezadovoljstva s partnerjem (partnerji) oz. z odnosom. V njih se težko vzpostavlja ravnotežje odgovornosti in zadovoljstva partnerjev. Psihološko dejstvo je, da bolj ko je tak odnos odvisen od spraševanja partnerjev o njih samih in o odnosu, bolj to spraševanje prispeva k napetostim v odnosu.

Težnja k pristnosti v odnosih in k pristnemu izražanju samega sebe je lahko pomemben izvor medsebojne podpore partnerjev, vendar pa postanejo čisti odnosi ob odsotnosti zunanjih moralnih meril zelo ranljivi in neodporni na nastop težavnih razmer in usodnih trenutkov ob glavnih življenjskih prehodih. Stalno jim grozi možnost opustitve, razveze ipd. Ni čudno, da v čistih odnosih pogosto valovijo jeza, strah in depresivni občutki, tako da nudijo več duševnih obremenitev kot poplačil (Giddens, 1991: 187).

Z večjo izbirnostjo identitet je povezan drugi privlačen vidik identitete pozne moderne: vse bolj zavestno stiliziranje identitete posameznika, pa tudi skupinskih identitet. Stiliziranje identitete je bolj stvar užitka kot estetska potreba. Osebi namreč dopušča igro samoprezentacij, odkrivanja in razkrivanja samega sebe, iskanja in dajanja priznanj, pri čemer pa oseba ni več življenjsko vezana na trenutni nabor svojih identitetnih dosežkov. Zato bi bilo bolj ustrezno, če bi namesto o eni sami vodilni identiteti posameznika ali posameznice govorili o *identitetnem repertoarju*, ki vsebuje več identitetnih oblik, ki jih posameznik izpostavi, poudari in prezentira glede na socialni kontekst in okoliščine.

Tretji vidik privlačnosti identitete v pozni moderni je narativnost identitete. Posebno refleksivna oz. pozna moderna izjemno podpira in goji narativnost identitete. Naravnost sili posameznika v to, da stalno razmišlja, si izmišlja in pripoveduje zgodbe o sebi, svoji preteklosti in prihodnosti. Pozna moderna podpira pluralizem teh zgodb. Posameznik ali posameznica mora znati v vsaki okoliščini podati ustrezno zgodbo o sebi; začeni od čisto uradnih institucij, ki zahtevajo kratko, formalno biografijo, prek kandidiranja za boljše šole, univerze, za zaposlitev, ki zahtevajo že osebne samopredstavitve, pa do čisto osebnih naracij, ko se predstavljamo drugim ljudem, prijateljem, poslovnim ali intimnim partnerjem ali samemu sebi, npr. v zasebnih zapiskih, dnevnikih. Povsod se pričakuje ustrezno narativno kompetenco, sposobnost za dobro samopredstavitve.

Tudi svoje spomine na preteklo življenje in anticipacije bodočnosti vežemo v bolj ali manj pretanjene zgodbe o samih sebi. Sami sebe primerjamo z vzorčnimi zgodbami, ki nam jih dan za dnem sporočajo mediji. Potreba po samopripovedi se skozi stilizacijo življenja spreminja v igro in strast, ki se vklaplja v podobno igro kameleonskih preobrazb identitete in lova za avtentičnimi doživljaji, avtentičnim obstojem in »pravim« sebstvom. Vse domnevno avtentično, resnično, pravo pa se mora znova potrditi v dobri zgodbi, zato je samonarativnost in iskanje avtentičnosti igra brez konca, ki pa obenem fascinira in plaši, privlači in odbija.

Identiteta definira subjekt kot kompetentnega socialnega akterja. Omogoča socialno prepoznavanje posameznika ali kake druge socialne enote kot identične skozi različne socialne situacije. Identiteta postane tako socialni označevalec osebe ali socialne enote. Je tudi okvir za samoprepoznavanje socialne enote kot identične v času in prostoru. Omogoča jezikovno nanašanje posameznika ali kake druge socialne enote na samo sebe. V tem primeru nastopa kot referenčna točka indeksalizacij, kot subjekt in objekt subjektivnih naracij o samem sebi ter kot akter in objekt socialnih kategorizacij in diferenciacij.

In končno, identiteta kot skupek socialnih vlog in vsakdanjih samopredstavitvev drugim ljudem omogoča navezovanje stabilnih socialnih odnosov. Kljub tej neizogibnosti identitete pa pozna moderna

ogroža nekatere osnovne poteze identitet, ki jim dajemo visoko socialno vrednost in pomen, npr. idejo o identiteti kot trajnem dosežku posameznika, o identiteti kot kontinuiteti iste osebe, o identiteti kot koherentnem spoju individualnega in družbenega ter o identiteti kot zaželeni dobrini in moralnem cilju razvoja posameznika.

Identiteto kot trajni dosežek posameznika je spodnesla že tradicionalna moderna s podaljševanjem šolanja, mladosti in z generiranjem vedno novih identitetnih kriz posameznika. Še bolj pa je to idejo zamajala individualizacija življenjskih stilov oz. refleksivni projekti moderne, ki od človeka zahtevajo, da se v svojem življenju nikoli ne zaustavi pri že doseženem, da mora biti vedno znova pripravljen vse začeti znova in svoje življenje po potrebi postaviti v nov kontekst smisla. *Identiteto kot zavest o kontinuiteti* iste osebe ogrožajo diskontinuitete v modernem življenjskem poteku in vzporedni razvoji različnih, včasih logično in pripovedno nepovezanih samopri-povedi. To preprečuje uporabo tradicionalnih oblik naracij kot kontinuiranih zgodb z jasnimi začetki, zapleti, posameznimi koraki in zaključki.

Pluralnost sebstva in pojav zbrkljane eksistence ovira razvoj *identitete kot koherentnega spoja individualnega in družbenega*. To stanje ni združljivo z obstojem takega trdnega, stabilnega identitetnega jedra, ki bi združevalo delne identitete in jih organiziralo v hierarhično zgradbo identitete. V identitetah ne moremo več jasno razlikovati med osebno in socialno identiteto, temveč lahko le glede na posamezno situacijo rečemo, kaj v njej predstavlja bolj osebni in kaj bolj socialni vidik posameznikovega delovanja, mišljenja, doživljanja. In končno, *identiteto kot zaželeno dobrino* in moralni cilj razvoja posameznika ogroža prej opisano zoževanje in razpadanje moralnih projektov posameznika zaradi spremenjenih struktur dela in zasebnosti v pogojih fleksibilnega kapitalizma.

Po drugi strani pa danes opažamo pravi boom identitet: nacionalne, kulturne identitete, spolne identitete, lokalne identitete, identitete potrošnikov, mladih, starejših, marginalna identiteta, označena, normalna, večinska, manjšinska identiteta, identiteta jaza (sebstva), privzeta identiteta, difuzija identitete, kriza identitete, šibka identiteta itd. so le nekatere najbolj tipične teme, ki jih

srečujemo vsepovsod in dan za dnem. Na identiteto se sklicujejo oglaševalci, podjetniki, politiki, terapevti, psihologi, pravniki in sodniki, učitelji itd. Identiteta v teh diskurzih deluje kot skupek karakteristik, ki posameznika odpenjajo od družbenih fiksacij, ga postavljajo samega nasproti drugim ljudem, institucijam ali celo družbi kot celoti. Ne deluje več kot socialno lepilo, ki posameznika po izteku adolescence pripne na družbeno strukturo s tem, ko dobi svoje relativno trajno mesto v družbi.

To drži celo v primerih reafirmiranja nekaterih tradicionalnih vodilnih identitet: nacionalne, etnične, religiozne, generacijske, spolne identitete. Tudi v teh primerih ne gre za obnavljanje starih identitetnih vzorcev, temveč je to bolj vlivanje novega vina v stare meho-ve. Gre namreč za iskanje novega pomena nacionalnih, etničnih, religioznih, generacijskih, spolnih pripadnosti, ki ustreza pozni oz. refleksivni moderni. Celotni posamezniki, ki se vneto oprimejo teh identitet in jih spremenijo v primarno sestavino lastne socialne identitete, opravijo več kot le intenzivno identifikacijo s kako skupino, skupnostjo, institucijo, gibanjem. Odločijo se za določeno *identitetno ponudbo*, ki je le ena izmed možnih, ne pa kar preprosto usojena ali vnaprej dana. Gre za *izbiro* identitet, ne za *usodo* posameznika, ki bi ga doletela že zaradi njegovega porekla, nacionalne, slojne, rasne ali etnične pripadnosti, zaradi spola ali starosti.

Identiteta posameznika ali posameznice se zato kaže kot vse bolj nestabilna, nejasno določena in spremenljiva *mreža delnih identitet*, ki pa se vseeno dobro ujema s sedanjimi prav tako nestabilnimi, nejasnimi in spremenljivimi *razmerami* v družbi. Domnevamo lahko, da bolj ko bo svetovna družba kazala svoj globalni, neosebni značaj, bolj prehodne in pogojne bodo vse lokalne navezave posameznika in okoliške družbene skupnosti. To pomeni, da bo posameznik gradil svojo identiteto bolj na mrežah globalnih socialnih povezav med posamezniki s podobnimi potrebami, nazori, življenjskimi stili kot pa na trajnih, stabilnih socialnih skupinah, posplošenih interesih in podobnih zgodovinskih izkušnjah.

Globalne mreže socialnih povezav bodo prečile razlike med lokalnimi skupnostmi in posameznimi državami. Te povezave bodočasne, visoko fleksibilne in prilagodljive. Identiteta, ki se bo gradila

na tej podlagi, bo morda bolj ranljiva, občutljiva na kontekst in spremembe v socialni klimi, vendar bo tudi bolj odprta za spremembe, nove izkušnje in novo učenje. To odprtost bomo nujno potrebovali, sicer bomo ostali omejeni na kako lokalno skupnost in lokalne socialne kontekste, s tem pa tudi na bolj toge in ozke identitetne strukture.

Jeremy Rifkin, znani futurolog in kritik sedanje oblike globalizacije, napoveduje pojav nove ekonomije, ki ne bo več slonela na denarni menjavi in trgovini kot posredniku med proizvajalci in potrošniki, temveč na čim bolj neposrednih povezavah med njimi. Zvezo bo omogočal internet oz. nadaljni razvoj globalnega informacijskega omrežja. Po njegovem mnenju gre za prehod od trgov k mrežam, od posedovanja stvari k dostopu do stvari, od prodaje dobrin k prodaji časa (Rifkin, 2000). Omrežena ponudba in povpraševanje bosta po njegovem mnenju privedla do instrumentalizacije in komercializacije vseh kulturnih izkušenj, kjer bodo vsi trenutki življenja, vsi naši odnosi predmet trgovske pogodbe med ljudmi oz., še bolje, predmet povezav na omrežju med različnimi ponudniki kulturnih storitev in porabniki.

Pri tem ne smemo pozabiti na pojav novih socialnih delitev, ki bodo delno zamenjale sedanje delitve med bogatimi in revnimi, med lastniki kapitala in delovno silo, delno pa bodo zaostrole sedanje razlike, npr. razlike med globalnim in lokalnim. Že sedaj se namreč jasno kaže, da niti v razvitih družbah nimajo vsi ljudje enakih možnosti in priložnosti za nastop na omrežjih in na novih trgih dela, znanja, izobrazbe, informacij. Danes delitve potekajo med tistimi, ki se lahko razmeroma uspešno vključijo v ta omrežja in trge in lahko prenesejo tudi tveganja začasnih izgub, in onimi, ki se težko ali sploh ne morejo vključiti vanje. Prvi že danes definirajo svojo eksistenco in identiteto kot odprt projekt v globalnih okvirih, ki presega meje nacionalnih držav in lokalnih skupnosti. Drugi pa ostajajo vezani na meje nacionalnih držav in lokalnih skupnosti. Njihova identiteta ima v sebi le malo projektne, zato pa jo bolj določa preteklost, tako osebna kot socialna preteklost okolja.

Tako nastajajo nove socialne delitve med bogatimi in revnimi. Gre torej za nasprotje med dvema svetovoma: med svetom ljudi, ki se dobro integrirajo v globalno ekonomijo in globalno družbo storitev,

vendar skorajda nimajo časa zase in za svoje osebne potrebe, ter med drugim svetom, kjer imajo ljudje časa na pretek, vendar ga ne znajo in ne zmorejo smiselno zapolniti. Prebivalci prvega sveta živijo v času, prostor jim ne pomeni nič, ker lahko premagajo sleherno razdaljo. Prebivalci drugega sveta živijo v prostoru; ta je omejujoč, prenaseljen in uhaja izpod njihove kontrole. Njihov čas je prazen. Samo virtualni čas, npr. televizijski čas, ima strukturo, vsebuje časovni plan. Ostali čas gre monotono, pride in gre, ne postavlja nobenih izzivov in ne pušča sledi (Bauman, 1997). Vendar pa ta virtualni čas nima nobene moči nad realnim prostorom, od katerega so prebivalci drugega sveta povsem odvisni.)

Zelo verjetno bodo prihodnje družbe poskrbele za minimalno socialno varnost ljudi iz drugega sveta, tako da se jim ne bo treba dan za dnem spuščati v negotova in tvegana iskanja zaposlitev in osnovnih sredstev za preživetje, vendar pa bo cena za to vse večja socialna izolacija teh ljudi od najbolj produktivnih in zanimivih območij družbenega življenja ter od najbolj cenjenih življenjskih stilov. Pri članih prvega sveta bo situacija obrnjena. Večja vključenost v globalna omrežja, območja dejavnosti in trge jim bo omogočila bolj produktivno, zanimivo, dinamično življenje in oblikovanje zelenih življenjskih stilov, vendar pa jim bo zaradi stalnih sprememb delovnih pogojev, zaradi vedno večje potrebe po novem znanju in visoki kvalifikiranosti za delo grozila stalna nevarnost izgube trenutnega družbenega položaja, če tem zahtevam ne bodo mogli več ustrezati.

Kdo bo torej lahko izrabljajal ponudbo časa, ki bo po Rifkinu zamenjala ponudbo dobrin? Ali bodo to lahko počeli le tisti, ki bodo imeli obilje časa, a bodo omejeni z lokalnimi razmerami ali oni, ki ne bodo imeli časa, ker bodo stalno v pogonu in pod pritiskom kompetitivnosti? Zdi se, da noben od njih; prvi bodo v glavnem izključeni iz globalnih trgov, drugi pa ne bodo imeli časa za to. »Ponudba časa«, o kateri govori Rifkin, se nanaša na ponudbo storitev prek omrežja, ki bodo štele več kot materialne dobrine. Storitve so vse bolj »semiotične«, kot pravi Rifkin, namreč vezane na pridobivanje določenih simbolnih vrednot, nanje vezanih izkušenj in zgodovine.

Te storitve pa bo zopet lahko s pridom uporabil le tisti posameznik, ki jih bo znal vključiti v svoj življenjski slog, ki bo z njimi

smiselno podprl svojo identiteto. Ponudba časa bo torej v prihodnosti pomenila ponudbo identitetnih opor in identitetnih artefaktov za oblikovanje fleksibilne in osebno stilizirane identitete.

Tako ta ponudba kot zadovoljitev potreb/želja sta in bosta vse manj vezani na določen čas in prostor. Vse bolj pa se bosta vezali na trenutno fazo v razvoju identitetnega projekta posameznika. V pogojih refleksivne moderne tudi porajanje potreb in želja ter načinov njihove zadovoljitve sledi refleksivni predelavi potreb, želja in zadovoljitev. To pomeni, da posameznik preprašuje predpostavke svojih dosedanjih odločitev in se dalje odloča na podlagi ugotovitev o tem, koliko so te predpostavke še smiselne s stališča novih razmer in odnosov. Oblikovanje identitete postaja tako strateškega pomena za posameznika, nagovarjanje ljudi v imenu identitetnih izbir in dosežkov pa postaja osnovna oblika marketinških strategij, pa tudi vseh drugih.

Težnja k izbirnosti vseh identitet relativizira razlike med velikimi in manjšimi identitetami, med težkimi in lahkimi identitetnimi bazami. Nobena identiteta ni odločilna, kvečjemu je strukturalno nadoločujoča, a še to na vse bolj posreden način. Identiteta oz., bolje, identitetni repertoar postaja fleksibilna zbirka malih identitet, ki ustrezajo zahtevam po institucionalizirani individualizaciji. V teh pogojih posameznik ali posameznica formulira svoje potrebe, želje, interese, občutja tako, da se ujemajo s številnimi institucijami, ki skrbijo zanj ali zanjo: delovne institucije, državne institucije, zdravstvene in socialnovarstvene institucije, politične institucije, svetovalne, terapijske in druge pomožne institucije.

To ne pomeni, da so vse identitete v enaki meri izbirne in s tem poljubne, in da posameznik preprosto poljubno lepi skupaj delne identitete v zanj značilen identitetni kolaž. Odpoved kaki ponujeni identiteti je lahko boleča in povezana s tveganji. Pomislimo le na odpoved vsiljeni nacionalni identiteti v državah, ki jih zaznamuje nacionalizem, ali na odpoved vnaprej načrtani spolni vlogi, včasih tudi kar spolni identiteti posameznika. Vendar pa so te odpovedi možne in celo vedno bolj pogoste. Posameznika oz. posameznice torej danes ne označuje in tipizira kak nabor vodilnih, družbeno močno nadzorovanih identitet, temveč pluralna in fleksibilna množica

identitetnih izbir, med katere sodijo tudi neizbire. Tudi to, da ne tvegamo kake izbire ali preprosto pristajamo na določene identitete, je neka izbira in ne preprosto nujnost, usoda, socialni determinizem itd. Je izbira neizbire.

Namesto o velikih in malih identitetah govorimo raje o *družbeno nadzorovanih* in *družbeno sproščenih* identitetah. Razliko med prvimi in drugimi lahko določimo tako, da upoštevamo obseg in globino odporov okolja zoper odpoved kaki pričakovani identiteti ali zoper zamenjavo pričakovane identitete s kako drugo identiteto. Če gre za velike odpore in tveganja, potem lahko govorimo o (družbeno) nadzorovani identiteti, če gre za manj odporov in tveganj, pa o (družbeno) sproščeni identiteti. Tipično za pozno moderno je, da ni vnaprej jasno, katere identitete bodo v danih okoliščinah veljale za nadzorovane in katere za sproščene, ampak je tudi to odvisno od situacije in konteksta; npr., vsaj delna odpoved kaki pričakovani nacionalni identiteti je možna brez večjih težav pri migracijah in daljših bivanjih v tujih okoljih. Vsaj delna odpoved pričakovani religijski identiteti je možna v religijskem sinkretizmu. Vsaj delna odpoved pričakovani spolni identiteti je možna v istospolnih zvezah, ki jih sodobne razvite družbe vedno bolj tolerirajo.

Pluralni in razsrediščeni identitetni repertoar je bistveno bolj občutljiv na ekonomske in družbene spremembe in tudi bolj ranljiv kot kaka monolitna identitetna zgradba s trdnim ogrodjem. Preživi lahko le v dobrih ekonomskih razmerah, ki omogočajo bogato ponudbo ter množico izbir na isti ravni. Potrebuje tudi razmeroma zanesljivo temeljno socialno varnost in veliko institucionalnih opor in podpor. Vse to lahko omogoča le relativno stabilna gospodarska rast in uravnoteženo razmerje med ponudbo in povpraševanjem na vseh trgih. To so seveda zelo zahtevni pogoji, ki v realnih razmerah lahko trajajo le omejen čas in le v omejenem prostoru. Immanuel Wallerstein ugotavlja, da smo trenutno priča globalnim spremembam obstoječega svetovnega sistema kapitalističnega gospodarstva in mučnemu prehodu v nek drug sistem, čigar narave še ne poznamo, kvečjemu njegove nejasne obrise. Ta prehod bo po njegovem mnenju trajal več desetletij (Wallerstein, 1999). Podobno meni tudi Rifkin. Če se opremo na te domneve, potem lahko sklepamo, da so v podob-

nem prehodu tudi sodobne oblike subjektiviranja, sebstva in identitet.

Tudi tu gre za nestabilne in nejasne prehodne pojave, ki se bodo verjetno ustalili v kaki novi obliki identitetnih struktur. Lahko pričakujemo, da bo tudi proces iskanja novih identitetnih struktur naporen in zahteven, za marsikoga tudi mučen. Izzival bo različne poskuse bega in začasnega umika v navidezno varna otočja miru in stabilnosti ter poskuse prehitevanja razvoja v iskanju kakih radikalnih rešitev. Vendar se temu procesu ne moremo izogniti, podobno kot se nobena lokalna družba ne more izogniti globalnemu zgodovinskemu procesu preobrazbe sedanjega svetovnega ekonomskega in političnega sistema v nek drug sistem. Naj bo tako ali drugače, razvoj identitetnih struktur je trdno vgrajen v družbeni razvoj in ga ne moremo opazovati mimo tega razvoja.

KATALOG POJMOV

Abstraktni sistemi moderne so sistemi znakov s standardno vrednostjo, ki omogočajo menjavo ne glede na razlike v kontekstih (npr. denar) ter sistemi strokovnega znanja, ki imajo svojo vrednost ne glede na to, kdo jih uporablja in čemu jih uporablja (npr. znanost in tehnika)

Družba tveganj imenujemo obdobje v razvoju modernih družb, v katerem tveganja, ki jih povzroča družbeni, ekonomski in znanstveno-tehnični napredek, nenehoma in vedno bolj spodjedajo institucije nadzora in zavarovanja, ki jih imamo na razpolago.

Družbeno samoumeščanje subjekta pomeni samoprepoznavanje osebe kot člena nekega reda, ki ni zgolj red stvari in dejstev, temveč je tudi pomenljiv red. Je red pomenov in smislov človeških subjektivnih doživljanj, dejanj, namer, govornih aktov, pa tudi družbenih situacij, odnosov med ljudmi, institucij. Pomeni tudi spreminjanje struktur zunanjih interakcij in odnosov v notranje duševne strukture. Oseba začne prenašati vzorce interakcij vase, ko se začne tudi sama zaznavati in razumeti kot objekt interakcij drugih ljudi z njo.

Eksistencialna vprašanja so spraševanja o osnovnih dimenzijah izkustva, tako glede na človeško življenje kot tudi glede na materialni svet. Nanje odgovarjajo ljudje v kontekstih njihovega vsakdanjega obnašanja

Globalizacija je vsesvetovno povezovanje gospodarstev, trgov, kulturnih in političnih procesov v procesu širjenja fleksibilnega kapitalizma in informacijskih omrežij. Paradoks globalizacije je, da bolj ko se širi in krepi svetovna delitev znanja in informacij, bolj ko se svet spreminja v enoto, manj lahko nadziramo globalne povezave med različnimi družbenimi sistemi.

Habitus je množica pridobljenih in relativno stabilnih miselnih in vedenjskih vzorcev ter vzorcev okusa, ki po Bourdieuju tvorijo povezavo med družbeno strukturo in družbeno prakso posameznika. Ta pojem omogoča kulturno-teorijski pristop k družbenim razlikam.

Identiteta jaza, tudi identiteta sebstva je vsebina samozavedanja posameznika. Je generični pojav, ki predpostavlja refleksivno zavest posamezni-

ka, je samorazumevanje posameznika v terminih lastne biografije. Identiteta sebstva se rutinsko ustvarja in ohranja v refleksivnih dejavnostih posameznika; je izhod, zaključek percepcije in kognicije prostora, časa in osebe same. Nanaša se na notranje asociacije in primerjave, v katerih določene kvalitete ostanejo konstantne, nespremenjene in identične kljub spremembi v stanju, času ali preoblikovanju drugih kvalitete.

Identiteta je okvir za samoprepoznavanje socialne enote kot identične v času in prostoru. Omogoča jezikovno nanašanje posameznika ali kake druge socialne enote na samega sebe. Identiteta je minimalna socialna institucija, ki definira subjekt za kompetentnega socialnega akterja. Omogoča socialno prepoznavanje posameznika ali kake druge socialne enote kot identične skozi različne socialne situacije. Je presečišče individualnega in družbenega, subjektivnega in objektivnega v in na subjektu. Identiteta postane tako socialni označevalec osebe ali socialne enote.

Identitetna kriza pomeni prelome v razvoju identitete posameznika, zlasti v prehodu iz mladosti v odraslost. V identitetnih krizah posameznik premeta prejšnje faze osebnega in socialnega razvoja in ponotranji pričakovanja ter socialne vloge, ki so značilna za naslednjo fazo osebnega in socialnega razvoja. V mladostniški krizi identitete je pomembno zlasti oblikovanje posameznikovih odnosov do seksualnosti, do dela, do javnega družbenega sveta ter razvoj njegovih sposobnosti za intimne odnose s partnerji ter za osnivanje lastne družine

Identitetne zgodbe so zgodbe, s pomočjo katerih refleksivno razumemo sami sebe in svoj življenjski potek ali s pomočjo katerih razumemo druge ljudi in njihov življenjski potek

Individualizacija je širok proces reforme modernih družb, ki vsebuje dinamizacijo in pluralizacijo življenjskih pogojev, življenjskih vzorcev in stilov, je naziv za proces prestrukturiranja in dinamiziranja življenjskih stilov. Individualizacija zadeva primarno tri dimenzije:

- *dimenzijo nadzora oz. reintegracije*: pojav nove vrste družbenih povezav in odnosov med ljudmi, ki jih le ti oblikujejo v skladu s svojimi osebnimi interesi, hotenji in predvsem življenjskimi stili;
- *dimenzijo odčaranja*: izguba tradicionalnih gotovosti in transparentnosti, kako kaj storiti, izguba zaupanja v vodilne družbene norme;
- *dimenzijo osvobajanja*: osvobajanje posameznikov in posameznic iz zgodovinsko predločenih družbenih oblik, od tradicionalnih odnosov gospodovanja in oskrbovanja;

Institucionalizacija individualizacije je družbeno stanje, kjer posameznik postane temeljni nosilec pravic in dolžnosti države blagostanja. Te pravice in dolžnosti se medsebojno povezujejo. Uresničujejo se v kompleksu

institucij dela, izobraževanja, v socialno-varstvenih in zdravstvenih institucijah. Polno uresničevanje individualizacije običajno predpostavlja zaposlitev posameznika, ta predpostavlja določeno izobrazbo, oboje pa predpostavlja mobilnost. Družba poziva ljudi k temu, da se oblikujejo kot individui; načrtujejo, urejajo in razumejo sami sebe kot individue.

Institucionalizacija refleksivnosti pomeni nadzorovano uporabo znanja o pogojih družbenega življenja, ki služi za urejanje in spreminjanje družbenega življenja. Vključuje rutinsko vgrajevanje novega znanja ali novih informacij v življenjska okolja, ki se s tem preurejajo.

Intersubjektivni svet je svet, v katerem se ljudje s svojim doživljanjem kot subjekti soočamo z drugimi subjekti. Seveda to ni trden in nespremenljiv svet. Je zgodovinsko in kulturno relativen, vendar ni zato nič manj praktično življenjsko izhodišče človeka.

Ligature so globoke kulturne vezi, ki usposabljaajo ljudi za to, da najdejo svojo pot skozi svet priložnosti oz. opcij, da najdejo smisel v svojih izbirah, da zaupajo svojim izbiram

Modernizacija: pod pojmom modernizacija si največkrat zamišljamo oblikovanje novoveškega evropskega in nato modernega ameriškega sveta. Pojem moderna ali modernizacija se nanaša na sklop zgodovinskih procesov, ki so se kopičili in se medsebojno krepili: na oblikovanje ekonomskega kapitala in izkoriščanje vseh vrst virov za pridobivanje kapitala, na razvoj produkcijskih sil in povečevanje produktivnosti dela, na uveljavljanje centraliziranih nacionalnih držav, na širjenje političnih pravic ljudi, na urbanizacijo, uvajanje formalne šolske izobrazbe, na sekularizacijo vrednot in družbenih norm.

Načrtovanje življenja je življenjska strategija za vodenje individualnega življenjskega poteka. Običajno je usmerjena na obvladovanje tveganj in na temeljne izbire posameznika v izobraževanju, delu, zasebnosti

Občutek, doživljanje identitete: občutek za biografsko nepretrganost posameznika, miselno nanašanje na to nepretrganost in zmožnost predstavljanja svojega samorazumevanja drugim ljudem. Zgrajen občutek za lastno identiteto temelji na varovalnem kokonu, ki »filtrira«⁹⁰ mnoge nevarnosti, skozi katere gre posameznik v svojem vsakdanjem življenju. K zgrajenemu občutku za lastno identiteto sodi tudi samospoštovanje posameznika.

Ontološka varnost je temeljni občutek za neprekinjeno trajanje reda stvari in dogodkov, vključno s tistimi, ki niso neposredno dostopni čutni zaznavi posameznika.

Osebna identiteta je celota določil in oznak, ki karakterizirajo osebo kot nezamenljivo ter tistih samopodob, ki ji pomagajo graditi in ohranjati indi-

vidualni identitetni projekt. Po Meadu je osebna identiteta spontana reakcija jaza na socialno situacijo, kot jo posamezniku predstavi njegova socialna identiteta.

Politika življenja je politika samouresničevanja v lokalnem in globalnem družbenem kontekstu ter v okviru poglavitnih sistemov pozne moderne: gospodarstva, trga, potrošnje, politike, znanosti, tehnike, šolstva. Predpostavlja emancipacijo od fiksacije na tradicijo, od hierarhičnih razmerij moči. Ni toliko politika osvobajanja človeka od nečesa kot politika izbire. Politika življenja skrbi za to, da subjekt ohranja nujno potrebno ontološko varnost, da lahko gradi svoj življenjski potek kot povezan glede na spremembe socialnih situacij in glede na svojo osebno rast.

Pozna, visoka ali refleksivna moderna je faza v razvoju modernih ustanov, ki jo karakterizira radikalizacija in globalizacija temeljnih značilnosti moderne. Vsebuje refleksijo o posledicah modernizacije, ki problematizira nekatere temeljne predpostavke klasične moderne, presega vzorce refleksije v dosednji moderni (tradicije razsvetljenstva, romantike, industrijske in tehnične instrumentalnosti). Pod temeljnimi predpostavkami razumemo eksplicitne ali implicitne predpostavke velike razumljivosti same po sebi kot tudi politične cilje in institucionalne rutine. »Refleksivno« pomeni predvsem konfrontacijo ljudi z nepričakovanimi posledicami družbenih in individualnih tveganj ter prelomov, vključuje zavestno problematizacijo vprašljivih predpostavk industrijske moderne in sistematično vodena razmišljanja o tem, kako preseči nekatere močno tvegane okvire industrijske modernizacije. Pozna moderna je torej nova stopnja modernizacije, ki očitno daje slovo svoji zgodovinski predhodnici, novoveški modernizaciji, množični industrializaciji in celo »zahodnemu racionalizmu« ter »razsvetljenstvu«, ki naj bi duhovno poganjala »klasično« moderno.

Refleksivni identitetni načrt je proces, kjer posameznik s pomočjo zgodb o samem sebi uredi predstave o sebi v časovni red, ki sega od doživljene preteklosti do anticipirane prihodnosti. Posameznik tako oblikuje svojo identiteto.

Sebstvo je razumljeno kot neka od drugih oseb ločena, v sebi zajeta, neodvisna, konsistentna, enotna in zasebna celota psihofizičnih potez, značilnosti, nagnjenj in sposobnosti človeka. Poudarja zmožnosti človeka, da jemlje samega sebe za predmet opažanja, razmišljanja, delovanja. Sebstvo je tudi notranja potreba in potencial. Povezano je z množico predstav posameznika o samem sebi in z mehanizmi samonadzora. Sebstvo definira, kaj oseba aktualno je. Identiteta je posameznikova percepcija in kognicija sebstva. Sebstvo je aktualno, identiteta je mentalno stanje.

Socialni konstruktivizem je naziv za teorije, ki poudarjajo družbeno naravo družbenega življenja, zlasti še sebstva, subjekta, osebnosti in identite-

te. Kombinira metode simbolnega konstruktivizma, fenomenologije, strukturalizma in diskurzni raziskav. Po mnenju socialnih konstruktivistov se duševne strukture razvijejo skozi naše dejavne interakcije s predmetno in družbeno stvarnostjo, so pravzaprav usedek teh interakcij v našem lastnem doživljanju, govoru, vedenju, delovanju. Socialni konstruktivizem nasprotuje *esencializmu*, tezam o naravno danih podlagah in vzorcih za duševno in socialno življenje ljudi.

Socialno identiteto definiramo kot celoto določil, samopodob in oznak, ki karakterizirajo osebo kot socialno enoto in prepoznavnega socialnega akterja v določenem socialnem kontekstu. Socialna identiteta je celota ponotranjenih družbenih vlog, ki usposablja posameznika za delovanje v različnih socialnih skupinah ali institucijah. Vsaka družbena skupina dodeli posamezniku, ki se z njo identificira, poseben vidik njegove socialne identitete. Posebna vrsta socialne identitete je *kulturna identiteta*, ki nastane v kontekstu jezikovno-kulturnih in rasnih identifikacij in razlikovanj.

Subjekt je oznaka za posameznika kot socialnega akterja ter kot center zaznavanja, razmišljanja, govorjenja ter delovanja. Subjekti so obenem akterji in so zavezani družbenim razmeram, strukturam.

Temeljno zaupanje je zaupanje v trajnost vsakdanjega sveta, sveta objektov in drugih oseb, ki izhaja iz zgodnjih otroških izkušenj posameznika

Življenjska kariera je oblika avtopoetskega razmerja, tj. razmerja, ki se nanaša samo nase in se s tem tudi ohranja in dalje razvija. Sestoji iz dogodkov, ki sodijo h karieri zato, ker jo pozitivno ali negativno pospešujejo in s tem omogočajo druge dogodke, ki tudi sodijo k njej. Drugače povedano: kariera sestoji iz dogodkov in obenem tem dogodkom podeli karierno vrednost

Življenjske možnosti so funkcija priložnosti (opcij) in globokih socialnih povezav. Priložnosti so možnosti izbire, alternative delovanja, ki so dane v socialnih strukturah. So vedno specifične kombinacije pravic in dolžnosti. Civiliziranost modernih družb se kaže tudi v tem, da imajo na razpolago različne priložnosti za ljudi, torej tudi različne pravice in odgovornosti. Cilj moderne politike osvobajanja je ustvarjanje več življenjskih možnosti za več ljudi. Smisel življenjskih možnosti ni samo v priložnostih in v izbirah, ki jih priložnosti ponujajo. Možnosti so vezane tudi na koordinate, ki določajo smisel priložnosti.

Življenjski dogodek je sprememba v demografskih, izobraževalnih, zaposlitvenih, zdravstvenih idr. okoliščinah posameznika v določenem času in prostoru. Življenjski dogodki predstavljajo pomembne točke preobratov v življenju posameznika, v njegovih socialnih vlogah in dejavnostih in njegovih socialnih odnosih. Praviloma so povezani z spremembami v stališčih in vrednotah posameznika ali posameznice.

Življenjski potek je življenje, doživljeno kot zaporedje pomembnih življenjskih dogodkov. Včasih govorimo tudi o *življenjskem ciklu*, kjer poudarimo cikličnost življenja, npr. vračanje k otroškim vzorcem vedenja v starosti.

Življenjski stil definiramo kot bolj ali manj integrirano množico praks, dejavnosti, življenjskih in vrednostnih orientacij, želja posameznika ali posameznice. Te prakse in dejavnosti niso le utilitarne, temveč dajejo materialno obliko zgodbi oz. identiteti posameznika. So vsakdanje prakse, rutine, ki so utelešene v navadah oblačenja, hranjenja, delovanja in priljubljenih okolij za srečevanja z drugimi. Življenjski stili so socialno pomenljivi vzorci obnašanja in komuniciranja v družbi. Širjenje in diferenciacija življenjskih stilov v sodobnih družbah je močno podvrženo medijski promociji posameznih stilskih kultur ter individualnemu (pre)oblikovanju stilskih ponudb. Diferenciacija življenjskih stilov pomeni novo obliko socialne stratifikacije in v pozni moderni delno zamenjuje tradicionalne razredne in kulturne razlike med ljudmi.

Življenjski svet je celota prepričanj in implicitnih vednosti ljudi, ki tvorijo nujno skupno in nevprašljivo ozadje vsakdanjih komunikacij in praktičnih dejavnosti ljudi, s pomočjo katerega konstituiramo vsakdanje smisle in prakse ter abstraktne pojme.

LITERATURA

- Adorno, T. W. (1969): Negative Dialektik. Suhrkamp, Frankfurt/M
- Agamben, G. (1993): The Coming Community. Univ. of Minnesota Press, Minneapolis
- Ahbe, T. (1998): Ressourcen – Transformationen – Identität.. V H. Keupp (ur.), 1998
- Althusser, L. (1980): O ideoloških aparatih države. V: L. Althusser, E. Balibar, Macherey, M. Pêcheux, Ideologija in estetski učinek. CZ Ljubljana
- Amsterdam, B.K., Lewitt, M. (1980): Consciousness of Self and Painful Self-Consciousness. V: The Psychoanalytic Study of Child, 35
- Aries, Duby, G. (ur.) (1987-91): A History of Private Life 1.-5. Cambridge Univ. Press, Cambridge
- Baethge, M. (1994): Arbeit und Identität. v: U. Beck, E. Beck-Gernsheim, 1994
- Baethge, M. (1989): Individualization as a Hope and Disaster. V: K. Hurrelman (ur.), The Social World of Adolescents, W. de Gruyter, Berlin, New York
- Bahtin, M. (1980): Marksizam i filozofija jezika. Nolit. Beograd
- Balint, M. (1962/3): Liebe zur Mutter und Mutterliebe. V: Psyche, letnik 16
- Bauman, Z. (1996): From Pilgrim to Tourist-or a Short History of Identity. V: S. Hall, P. de Gay, 1996
- Bauman, Z. (1997): Schwache Staaten. Globalisierung und die Spaltung der Weltgesellschaft. V: U. Beck (ur.), 1997a
- Beck, U. (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Suhrkamp, Frankfurt/M
- Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (ur.) (1994): Riskante Freiheiten. Suhrkamp, Frankfurt/M
- Beck, U. (1994): Rückkehr der Klassengesellschaft? Die neuen sozialen Gräben in einer materiellen Kultur. V: U. Beck, E. Beck-Gernsheim (ur.),

Riskante Freiheiten, 1994

Beck, U. (1997): Demokratisierung der Familie. V: U. Beck (ur.), Kinder der Freiheit. Suhrkamp, Frankfurt/M

Beck, U. (ur.) (1997a): Kinder der Freiheit. Suhrkamp, Frankfurt/M

Beck, U. (1998): Was ist Globalisierung? Suhrkamp, Frankfurt/M

Beck, U. (2000): Refleksivna modernizacija. Intervju z U. Beckom v Republiki, št. 228-229, str. 19-30, Beograd

Benjamin, J. (1993): Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht. Fischer, Frankfurt/M

Berger, P., Luckmann, T. (1969): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Fischer, Frankfurt/M

Berger, P. (1994): Sehnsucht nach dem Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Campus, Frankfurt/M

Berzonsky, M. (1990): Self-Construction Over the Life Span: A Process Perspective On Identity Formation.. V: G. Niemeyer, R. Niemeyer (ur.), Advances in Personal Construct Psychology. Zv. 1, Springer, London

Bettelheim, E. (1980): Aufstand gegen die Masse. Kindler, München

Bilden, H. (1998): Das Individuum – ein dynamisches System vielfältiger Teil-Selbste. V: H. Keupp (ur.), 1998

Billig, M. (1976): Social Psychology and Intergroup Relations. Academic Press, London

Bohleber, W. (1998): Zur Bedeutung der neuen Säuglingsforschung für die psychoanalytische Theorie der Identität. V H. Keupp (ur.), 1998

Bowlby, J. (1959/60): Über das Wesen der Mutter-Kind Bindung. V: Psyche, letnik 13

Bowlby, J. (1975): Bindung. Klett, München

Bosma, H. A., Graafsma, T. L. G., Grotevant, H. D., De Levita, D. J. (ur.)(1994): Identity and Development. Sage, London

Bosma, H. A., Graafsma, T. L. G., Grotevant, H. D., De Levita, D. J. (1994): Introduction. V: H. A. Bosma idr., 1994

Bourdieu, P. (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. V: R. Kreckel (ur.), Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt, Sonderband 2, Göttingen

Bourdieu, P. (1984): Distinctions. A Social Critique of the Judgement and Taste. Routledge and Kegan Paul, London

Brown, R.J. (1995): Prejudice-Its Social Psychology. Blackwell, London, 1995

Bruner, J. (1986): Actual Minds, Possible Worlds, Harvard Univ. Press, Cambridge/M

Campbell, C. (1999): Detraditionalization, Character and the Limits to Agency. V: P. Heelas idr., 1999

Dahrendorf, R. (1979): Lebensschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie. Suhrkamp, Frankfurt/M

Dahrendorf, R. (1994): Das Zerschneiden der Ligaturen und die Utopie der Weltbürgergesellschaft. V: U. Beck, E. Beck-Gernsheim, 1994

Daniel, C. (1981): Theorien der Subjektivität. Einführung in die Soziologie des Individuums. Campus, Frankfurt/M

Derrida, J. (1994): Izbrani spisi. ŠOU Ljubljana

Deschamps, J. -C. (1984): The Social Psychology of Intergroup Relations and Categorical Differentiation. V: H. Tajfel (ur.), The Social Dimension. Cambridge Univ. Press, Cambridge

Deschamps, J. -C., Devos, T. (1998): Regarding the Relationship Between Social Identity and Personal Identity. V: S. Worchel idr., 1998

Elias, N. (1976): Über den Prozeß der Zivilisation. Suhrkamp, Frankfurt/M

Erikson, E. H. (1973): Identität und Lebenszyklus. Suhrkamp, Frankfurt/M

Fairbairn, W.R.D. (1954): An Object Relations Theory of the Personality. Basic Books, New York

Foucault, M. (1982): On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. Sklepna beseda v H. Dreifus, P. Rabinow (ur.) Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Univ. of Chicago Press, Chicago

Foucault, M. (1984): Nadzorovanje in kaznovanje. Nastanek zapora. DE, Ljubljana

Framework for Studying Persons. Psychological Inquiry, 7

Freud, S. (1900): Die Traumdeutung. (slov. prevod: Interpretacija sanj. SH, Ljubljana, 2000)

Freud, S. (1972): Das Unheimliche. V: S. Freud, Studienausgabe, Zv. IV. Fischer, Frankfurt/M

Freud, S. (1972a): Das Unbehagen in der Kultur. V: S. Freud, Studienausgabe, Zv. IX, Fischer, Frankfurt/M

Freud, S. (1987): Metapsihološki spisi. ŠKUC, Ljubljana

Fröhlich, G. (1994): Kapital, Habitus, Feld, Symbol. Grundbegriffe der Kulturtheorie bei Pierre Bourdieu. V: I. Mörrth, G. Fröhlich (ur.), Das sym-

bolische Kapital der Lebensstile. Zur Kulturosoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu, Campus, Frankfurt/M

Gergen, K. J. (1991): The Saturated Self. Basic Books. USA

Gergen, K. J. (2000): Narrative, Moral Identity and Historical Consciousness: A Social Constructionist Account. Obj. 16. 9. 2000, v <http://www.swartmore.edu/SocSci/kgergen1/text3.html>

Gergen, K. J., Gergen, M. M. (1988): Narrative and the Self as Relationship. V: L. Berkowitz (ur.), Advances in Experimental Social Psychology. Academic Press, New York

Giddens, A. (1991): Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Stanford Univ. Press, Stanford

Gilligan, C. (1982): Die andere Stimme. Piper, München

Goffman, E. (1961): Asylum. Doubleday, New York

Goffman, E. (1976): Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity. Simon & Schuster, New York

Graafsma, T. L. B. (1994): Psychoanalysis. V: H. A. Bosma idr., 1994

Green, A. (1975): Analytiker, Symbolisierung und Abwesenheit im Rahmen der psychoanalytischen Situation. Psyche, 29

Greenwood, J. D. (1994): Realism, Identity, and Emotion. Sage, London

Grossberg, L. (1996): Identity and the Cultural Studies: Is That All There Is? V: S. Hall, P. du Gay, 1996

Habermas, J. (1968): Thesen zur Theorie der Sozialisation. Themen der Vorlesung in SS 1968 (posebna izdaja predavanj), Frankfurt/M. Izšlo je tudi v: Habermas, J. Kultur und Kritik. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1973

Habermas, J. (1976): Rekonstruktion des historischen Materialismus. Suhrkamp, Frankfurt/M

Habermas, J. (1981a,b): Theorie des kommunikativen Handelns 1,2. Suhrkamp, Frankfurt/M

Habermas, J. (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne. Suhrkamp, Frankfurt/M

Habermas, J. (1994): Individuierung durch Vergesellschaftung. V: U. Beck, E. Beck-Gernsheim, 1994

Hall, S. (1991): The Local and the Global: Globalization and Ethnicity. V: A. King (ur.), Culture, Globalization and the World-System, Macmillan, London

Hall, S. (1994): Die Frage der kulturellen Identität. V S. Hall (ur.), Ras-

sismus und kulturelle Identität. Argument-Verlag, Hamburg

Hall, S. (1996): Introduction: Who Needs Identity? V: S. Hall, P. du Gay, 1996

Hall, S., de Gay P. (ur.) (1996): Cultural Identities. Sage, London

Harding, S. (1994): Das Geschlecht des Wissens. Frauen denken die Wissenschaft neu. Campus, Frankfurt/M

Hardy, B. (1968): Towards a Poetics of Fiction: An Approach through Narrative. Novel 2

Harré, R. (1983): Identity Projects. V G. M. Breakwell (ur.), Threatened Identities. Wiley, Chichester

Harré, R. (1998): The Singular Self. Sage, London

Haubl, R., Molt, W., Weidenfeller, G., Wimmer, P. (1986): Struktur und Dynamik der Person. Westdeutscher Verl., Opladen

Heitmayer, W., Olk, Th. (1990): Das Individualisierungs – Theorem – Bedeutung für die Vergesellschaftung von Jugendlichen. V: W. Heitmayer, Th. Olk (ur.), Individualisierung von Jugend. Juventa, Weinheim, München

Heath, S. (1981): Question on Cinema. Macmillan, Basingstoke

Hebdige, D. (1979): Subculture, the Meaning of Style. Methuen, London

Heelas, P., Lasch, S., Morris, P. (1999) (izd): Detraditionalization. Critical Reflections on Autonomy and Identity. Blackwele, Malden, Oxford

Heelas, P. (1994): Introduction: Detraditionalization and its Rivals. V: P. Heelas idr., 1999

Helsper, W. (1998): Das »postmoderne Selbst« – ein neuer Subjekt – und Jugend – Mythos?« V H. Keupp (ur.), 1998

Hitzler, R., Honer, A. (1994): Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung. V: U. Beck, E. Beck-Gernsheim (ur.), 1994

Honneth, A. (1992): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Suhrkamp, Frankfurt/M

Horkheimer, M., Adorno, T. W. (1969): Dialektik der Aufklärung. Fischer, Frankfurt/M

Horkheimer, M., Adorno, T. W. (1980): Sociološke študije. Školska knjiga, Zagreb

Ivić, L. (1978): Čovek kao animal symbolicum. Nolit, Beograd

Ivić, L. (1980): Bahtinova teorija govora. V: Bahtin, 1980

Jacoby, R. (1981): Družbena amnezija. Kritika sodobne psihologije od Adlerja do Lainga. CZ, Ljubljana

- Jenkins, R. (1996): *Social Identity*. Routledge, London, New York
- Joas, H. (1988): Das Risiko der Gegenwartsdiagnose. *Soziologische Revue*, 11
- Keniston, K. (1968): *Young Radicals*. Harcourt Brace, New York
- Keniston, K. (1971): *Youth and Dissent. The Rise of a New Opposition*. New York, Harcourt Brace
- Keniston, K. (1972): Youth: A »New« Stage of Life, *American Scholar*, 4
- Keupp, H. (1994): *Psychologisches Handeln in der Risikogesellschaft. Gemeindepsychologische Perspektiven*. Quintessenz Verl., München
- Keupp, H. (ur.) (1998): *Identitätsarbeit heute*. Suhrkamp, Frankfurt/M
- Keupp, H. (1998a): *Diskursarena Identität: Lernprozesse in der Identitätsforschung*. V: H. Keupp, 1998
- Keupp, H., Ahbe, T., Gmür, W., Höfer, R., Mitzscherlich, R., Kraus, W., Strrauss, F. (1999): *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Späten in der Spätmoderne*. Rohwolt, Reinbeck b. Hamburg
- Krapmann, L. (1975): *Soziologische Dimensionen der Identität*. Klett-Cotta, Stuttgart
- Kraus, W. (2000): *Identity Projects as Social Naratives*. [Http://www.power-xs.de/agora/02-2000.html](http://www.power-xs.de/agora/02-2000.html) (6. oktober 2000)
- Lacan, J. (1978): Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki. V : *Problemi*, št.117-118
- Lacan, J. (1980): *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. CZ, Ljubljana,
- Laplanche, J., Pontalis, J. B. (1972): *Das Vokabular der Psychoanalyse* 1, 2. Suhrkamp, Frankfurt/M
- Lasch, C. (1979): *The Culture of Narcissism*. Norton & Comp., New York
- Lasch, C. (1985): *The Minimal Self*. Picador, London
- Lifton, R. (1983): *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*. Basic Books, New York
- Lorenzer, A. (1972): *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*. Suhrkamp, Frankfurt/M
- Loch, W. (1981): Triebe und Objekte – Bemerkungen zu den Ursprüngen der emotionalen Objektwelt. V: *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 12
- Luhmann, N. (1994): *Kopierte Existenz und Karriere. Zur Herstellung von Individualität..* V: U. Beck, E. Beck-Gernsheim, 1994
- Luke, T. W. (1999): *Identity, Meaning and Globalization: Detraditionalization in Postmodern Space-time Compressioin*. V: P. Heelas idr., 1999

- Macpherson, C. B. (1967): Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Suhrkamp, Frankfurt/M
- MacIntyre, A. (1981): After Virtue. University of Notre Dame, Notre Dame
- Mahler, S., Pine, F., Bergman, A. (1989): Die psychische Geburt des Menschen.. Fischer, Frankfurt/M
- Marcia, J. E. (1994): The Empirical Study of Ego Identity. V: A. Bosma idr., 1994
- McAdams, D. P. (1985): Power, Intimacy, and the Life-Story. Gilford, New York
- McAdams, D. P. (1986): Personality, Modernity, and the Stored Self: A Contemporary
- Mead, G. H. (1980): Geist, Identität und Gesellschaft. Suhrkamp, Frankfurt
- Mercer, K. (1992): »1968«: Periodizing Postmodern Politics and Identity. V: L. Grossberg idr., Cultural Studies, Routledge, New York, London
- Mertens, W. (ur.) (1981): Neue Perspektiven der Psychoanalyse. Kohlhammer, Stuttgart
- Michael, M. (1990): Intergroup Theory and Deconstruction. V: I. Parker, J. Shotter (ur.); Deconstructing Social Psychology. Routledge, London, New York
- Miller, J. J. (1983): Pet predavanj o Lacanu v Caracasu. V: Gospostvo, vzgoja, analiza. Zbornik tekstov Lacanove šole psihoanalize. DDU Univerzum, Ljubljana
- Montaigne, M. de (1998): Essays. Eichborn, Frankfurt/M
- Müller-Doohm, S. (1987): Zur Genese der neuzeitlichen Subjektivität. Psychologie und Gesellschaftskritik, 11
- Murray, K. D. (1995): Narratology. V J. A. Smith, R. Harré, L. van Langenhove, (ur.), Rethinking Psychology, Sage, London
- Nash, C. (ur.) (1994): Narrative in Culture. Routledge, London, New York
- Orban, P. (1973): Sozialisation. Akademische Verlag., Wiesbaden
- Ottomayer, K. (1982): Gesellschaftstheorien in der Sozialisationsforschung. V: K. Hurrelmann, D. Ullich, Handbuch der Sozialisationsforschung. Beltz, Weinheim/Basel
- Plessner, H. (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. W. de

Gruyter, Berlin

Potter, J., Wetherell, M. (1987): *Discourse and Social Psychology. Beyond Attitudes and Behavior*. Sage, London

Rangell, L. (1994): *Identity and the Human Core: The View From Psychoanalytic Theory*. V: H. A. Bosma idr., 1994

Reck, S. (1981): *Identität, Rationalität und Verantwortung. Grundbegriffe und Grundzüge einer soziologischen Identitätstheorie*. Suhrkamp, Frankfurt/M

Rener, T. (1989): *Identitete in porabništvo – stara pravila, nove igre*. Časopis za kritiko znanosti, št. 189

Ricoeur, P. (1983): *Soi même comme une autre*. Seuil, Paris

Riesman, D. (1966): *Usamljena gomila*. Nolit, Beograd

Rifkin, J. (2000): *Konec dela, zaton lastnine*. Intervju v Sobotni prilogi. Delo, 7. oktober

Rose, N. (1990): *Psychology as »Social« Science*. V: I. Parker, J. Shotter, *Deconstructing Social Psychology*. Routledge, London, New York

Rose, N. (1996): *Identity, Genealogy, History*. V: S. Hall, P. du Gay, 1994

Rose, N. (1999): *Authority and the Genealogy of Subjectivity*. V P. Heelas idr., 1999

Sampson, E. E. (1985): *The Challenge of Social Change for Psychology. Globalization and Psychology's Theory of the Person*. *American Psychologist*, 44

Sennett, R. (1979): *The Fall of Public Man*. Cambridge Univ. Press, Cambridge

Sennett, R. (1999): *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. W. W. Norton & Comp., New York, London

Sennett, R. (1999a): *Zukunft der Arbeit: die Hölle* (Pogovor z R. Sennettom). Brückenbauer, Zürich, št. 17, 17. 4. 99 (presneto iz <http://www.brueckenbauer.ch/INHALT/9917/17zeit2.htm> (20. 9. 2000))

Serino, C. (1998): *The Personal-Social Interplay: Social Interplay: Social-Cognitive Prospects on Identity and Self-Others Comparison*. V: S. Worchel idr., 1998

Shils, (1981): *Traditions*. Faber, London

Shotter, J. (1993): *Belonging Someone: Identity and Belonging*. V: N. Coupland, J. F. Nussbaum, *Discourse and Lifespan Identity*, Sage, London

- Soros, G. (1997): Kapitalistična grožnja. Časopis za kritiko znanosti, Ljubljana
- Spitz, R. (1972): Vom Säugling zum Kleinkind. Kletta, Stuttgart
- Stryker, S. (1976): Die Theorie des symbolischen Interaktionismus. V : Auwärter, M., Kirsch, E., Schröter, M. (izd.): Seminar: Kommunikation, Interaktion, Identität. Suhrkamp, Frankfurt/M
- Taylor, Ch. (1991): The Dialogical Self. V J. Bohman, D. Hiley, R. Schusterman (ur.), The Interpretative Turn. Cornell Univ. Press, Ithaca
- Taylor, Ch. (1992): Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge Univ. Press, Cambridge
- Taylor, Ch. (1993): Die Politik der Anerkennung. V: Ch. Taylor (ur.), Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Fischer, Frankfurt/M
- Taylor, Ch. (2000): Nelagodna sodobnost. Študentska založba, Ljubljana
- Thomas, K. (1996): The Psychodynamics of Relating. V: D. Miell, R. Dallos (ur.), Social Interaction and Personal Relationships. Sage, London
- Thomas, K. (1998): The Defensive Self: A Psychodynamic Perspective. V: R. Stevens (ur.), Understanding The Self, Sage, London
- Tocqueville, A. de (1969): Democracy in America. Doubleday, Garden City
- Ule, A. (1990): Filozofija Ludwiga Wittgensteina. ZIFF, Ljubljana
- Ule, M. (1986): Od krize psihologije h kritični psihologiji. DE, Ljubljana
- Ule, M. (1988): Mladina in ideologija. DE Ljubljana
- Ule, M. (1993): Psihologija vsakdanjega življenja. ZPS, Ljubljana
- Ule, M. (1995): Mladost kot socialni moratorij. V: M. Ule, V. Miheljak. Pri(e)hodnost mladine, DZS, Ljubljana
- Ule, M. (1998): Od dominacije potreb k stilizaciji življenja. Časopis za kritiko znanosti, št. 189
- Ule, M. (2000): Temelji socialne psihologije. ZPS, Ljubljana
- Ule, M., Rener, T., Miheljak, V., Kurdija, S., Mencin-Čeplak, M. (1996): Predah za študentsko mladino. Zavod za šolstvo in šport RS, Ljubljana
- Ule, M., Rener, T., Mencin-Čeplak, M., Tivadar, B. (2000): Socialna ranljivost mladih, Založba Aristej, Ljubljana, Maribor
- Van Langehove, L., Harré, R. (1993): Positioning and Autobiography: Telling Your Live. V: N. Coupland, J. F. Nussbaum (ur.), Discourse and Lifespan Identity. Sage, London

Young, R. (1990): *White Mythologies: Writing History and the West*. Routledge, London

Wallerstein, I. (1999): *Utopistike. Dediščina sociologije*. Cf, Ljubljana

Warde, A. (1997): *Consumption, Food and Taste. Culinary Antinomies and Commodity Culture*. Thousand Oaks

Weber, M. (1973): *Die protestantische Ethik, I, II*. J. Winckelman, Heidelberg

Welsch, W. (1991): *Unsere postmoderne Moderne*. WCH, Weinheim

Wetherell, M., Maybin, J. (1996): *The Distributed Self: A Social Constructionist Perspective*. V: R. Stevens (ur.), *Understanding The Self*. Sage, London

Widdershoven, G. A. M. (1994): *Identity and Development. A Narrative Perspective*. V H. A. Bosma idr., 1994

Wilkinson, H. (1997): *Kinder der Freiheit. Entsteht eine neue Ethik individueller und sozialer Verantwortung?* V: U. Beck (ur.), 1997a

Wilson, T. P. (1973): *Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung*. V: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen

Winnicott, D. W. (1965): *Familie und individuelle Entwicklung*. Kindler, Miinchen

Winnicott, D. W. (1985): *The Maturational Process and the Facilitating Environment*, Hogarth Press, London

Wittgenstein, L. (1969): *Philosophische Untersuchungen*. V: L. Wittgenstein, *Schriften 1*, Suhrkamp, Frankfurt/M

Wittgenstein, L. (1976): *Logično filozofski traktat*. MK, Ljubljana

Worchel, S., Morales, J. F., Páez, D., Deschamps, J. -C. (ur.)(1998): *Social Identity. International Perspectives*. Sage, London

Wuthnow, R. (1997): *Handeln aus Mitleid*. V: U. Beck (ur.), 1997a

Ziehe, T. (1973): *Pubertät und Narzissmus*. EVA, Frankfurt/M

Ziehe, T. (1991): *Zielvergleiche. Jugend in kulturellen Modernisierungen*. Juventa, Weinheim, München

Zinnecker, J. (1981): *Porträt einer Generation*. V: Jugend, 81, Schell, Jugendstudie, Hamburg

STVARNO IN IMENSKO KAZALO

- Bauman, Z., 43, 44, 46, 224, 297, 298, 299, 300
- Beck, U., 51-52, 59, 78, 79
- Berger, P., 158, 173, 174, 274
- Bourdieu, P., 289-290
- Dahrendorf, R., 9-10
- depersonalizacija, 108
- detradicionalizacija, 67-68, 71, 73
- diskurzivnost identitete, 189, 192, 204, 206, 207-208
- družba tveganja, 43, 49
- družbena konstrukcija realnosti, 173-174
- družbena (samo)umestitev subjekta, 94-95, 96, 98, 100, 174
- družbeno vključevanje, izključevanje, 48-49
- Erikson, E., 127-129, 130, 131
- Foucault, M., 236-237
- Freud, S., 15, 32, 95, 103-105, 106, 107, 108, 109
- Gergen K. J., 16, 204, 206, 209, 249-250, 252-253
- Giddens, A., 78, 79, 80, 270, 271, 272, 273, 274, 307, 310-311
- Gilligan, C., 248-249, 308
- globalizacija, 41, 42, 45, 46
- Goffman, E., 180-181, 182, 184, 185, 186
- Habermas, J., 13, 55, 177
- habitus, 289, 293
- Hall, S., 241, 279-280
- Harré, R., 290, 211, 212, 214, 215, 216, 217
- identifikacija, 188, 189, 190, 191
- identitetna difuzija, zmeda, 135, 149, 150
- identitetna politika, 183, 184, 185-186, 193, 216-217, 241
- identitetne zgodbe, pripovedi, 220, 222, 226, 258, 261
- identitetni diskurzi, 91, 92-94
- identitetni projekti, 189-190, 217-218, 219, 223-224, 276
- identitetno ravnotežje, 175, 180, 298
- individualizacija, 51, 52, 53, 54, 56, 58, 59, 60, 76
- intersubjektivni svet, 157, 173
- jedro sebstvo, 117, 125
- kariere, življenjske, individualne, 19, 22, 23, 24
- karierni dogodki, 23, 24
- kolektivne identitete, 195
- Krappmann, L., 175-176, 177

- kriznost, krize identitete, 89, 129, 130, 132, 179
- ligature, 10, 11, 56
- Lorenzer, A., 122
- Luckmann, T., 158, 173, 174
- Luhmann, N., 18, 20, 22, 77
- Marcia, J. E., 133-135, 149, 150
- Mead, G. H., 160, 162, 163, 164, 165, 166, 172, 173, 279
- moderna, modernizem, 5, 6-7, 9, 10, 11, 12, 13, 18, 19, 25-26, 27, 30
- moderni (novoveški) subjekt, sebstvo, 18, 26, 30, 31, 32, 75
- modernizacija, 5, 7, 9, 11, 18
- moralne kariere, 218, 219
- načrtovanje življenja, 296
- narativnost identitete, 198-199, 200, 203, 204, 229, 312
- objektni odnosi, 109, 110-111, 119
- odčaranje sveta, 11
- odsevanje (mirroring), 114-115, 124
- ontološka varnost, 198, 270-271, 274, 275, 307
- osebna identiteta, 181-182, 200, 226
- pluralnost identitete, sebstva, 19, 20, 35, 234, 303, 305, 310, 318
- pojem, definiranje identitete, 83-84, 85, 86, 87, 90
- politika življenja, 273, 274
- pomenljivi (signifikantni) drugi, 155
- (post)adolescentska kriza identitete, 141, 142, 144-146
- postmoderne identitete, 303
- pozna (visoka) moderna, 5, 34, 35, 38, 67, 242-243, 244, 247, 248, 259
- primarno/ sekundarno sebstvo, 117
- procesi individuacije, ločevanja/separacije, 117
- psihodinamske teorije identitete, 102, 103
- psihosocialni moratorij, 136-137, 138, 139
- radikalizirana modernizacija, 37
- razsrediščenost, pluralnost identitet, 318
- razvoj identitete, 126-127, 128, 130, 131, 132, 134, 163, 169, 170, 177, 206, 232-233, 234
- razvoj sebstva, 114, 118, 120
- refleksivna moderna, 36, 39, 40, 50
- refleksivnost identitete, 196, 197, 198, 223, 310-311
- Riesman, D., 10, 16, 31
- Rifkin, J., 315, 316
- romantični subjekt, sebstvo, 14, 18
- Rose, N., 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 237, 238-239, 240
- (samo)pozicioniranje, 226
- sebstvo, 30, 214-215, 216, 244, 245, 246
- Sennett, R., 261, 262, 263, 264-265, 268
- singularnost identitete, 212-213
- socialna, kulturna identiteta, 181, 191, 194-195, 289
- socialni konstruktivizem, 203-204, 205, 206
- socialni odbijači, 62
- socialni, kulturni kapital, 291-292, 293
- stigmatizirana identiteta, 183, 184, 185, 186
- stiliziranje identitete, 284-285, 301, 311

Taylor, Ch., 213, 220-221, 222-223,	253, 254
udomačeni subjekt, 32	zaupanje, 8
	zbrkljana identiteta, 283-284, 305
velike zgodbe, 258, 259	življenjska zgodba, 22
Vigotski, L., 166, 167, 168, 170, 172, 173	življenjske možnosti, 9-10, 23
	življenjski potek, 59, 63-66, 260
zaposlitvene kariere, 262-263, 265-266, 267	življenjski stil, 287-288, 289, 293-294, 295, 296, 298,
zasičenost sebstva, identitete, 252-	življenjski svet, 13, 294-295





Mirjana Nastran Ule

SODOBNE IDENTITETE
V VRTINCU DISKURZOV



Založnik

ZPS d.o.o.

Znanstveno in publicistično središče
Ljubljana, Slomškova 6

Zbirka

Sophia 6/2000

Urednica

Vlasta Vičič

Odgovorni urednik

Zvone Filipovič



Računalniško oblikovanje

Nada Mančević

Naslovnica

Ismar Mujezinović

Tisk

Tiskarna Jože Moškrič d.d, Ljubljana

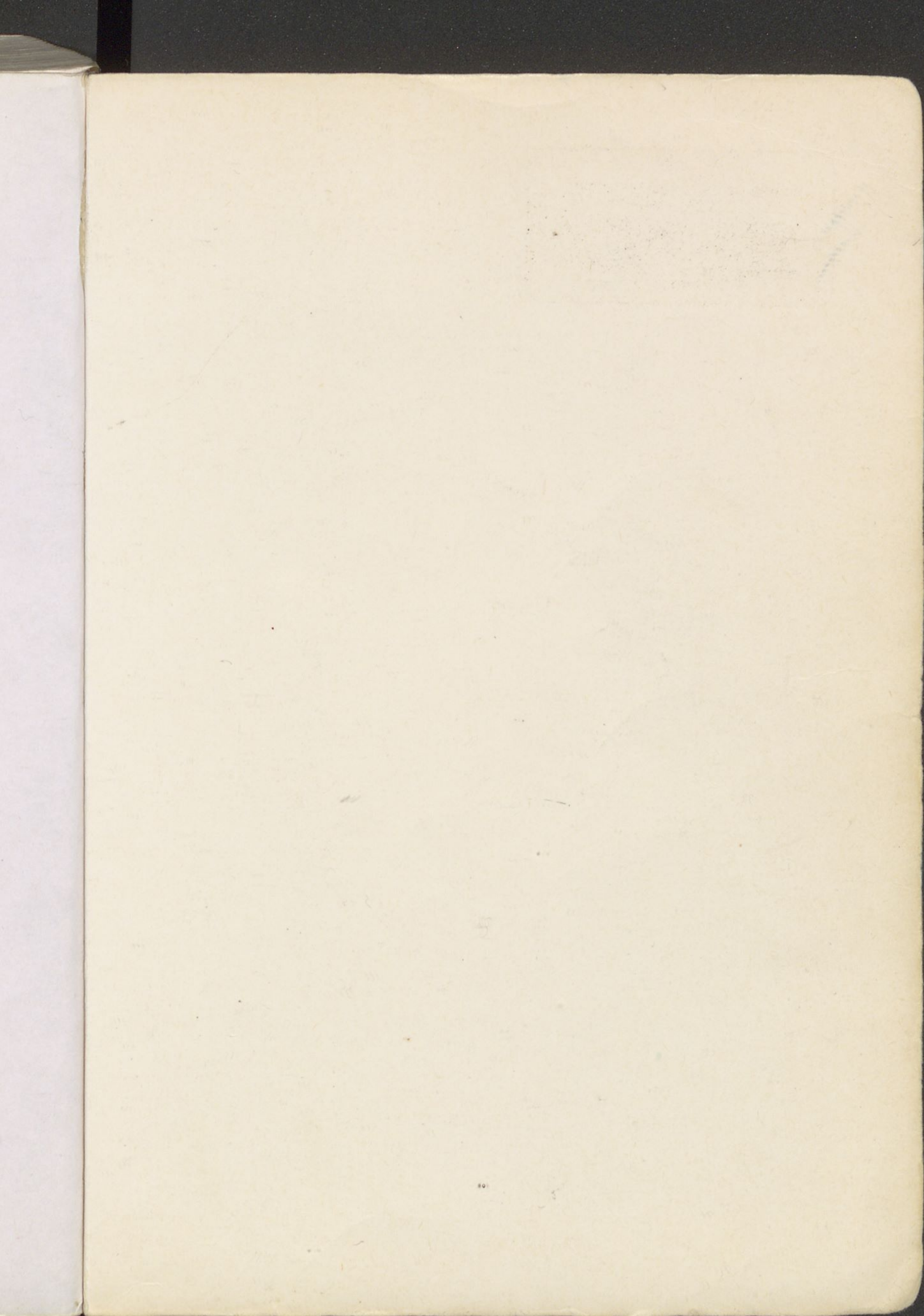


NARODNA IN UNIVERZITETNA
KNJIŽNICA

COBISS



00000237414



NARODNA IN UNIVERZITETNA KNJIŽNICA

GS

442 894 2000/6



200020022

COBISS

Zdi se, da se v pozni mod
temeljne strukture, pomembn
družb in integracijo posameznikov. Reoprenembo ukinja
jo potrebo po tradicionalnih oblikah sebstva, subjektivnosti
in identitet s trdnim središčem, ki »gospoduje« nad du-
ševnim svetom ljudi. Vzporedno s tem pa ukinjajo tudi
potrebo po dokončno urejenem sebstvu ter po kontinuirani
in stabilni identiteti. Kaj torej danes nadomešča oz. sto-
pa na mesto teh struktur? Ali so pojmi, kot so subjekt,
sebstvo, identiteta, dokončno zastareli? Ali sploh imamo
na voljo pojme in besede, s katerimi bi lahko izrazili novo,
ki raste pred našimi očmi?

Iz knjige



ISBN 961-6294-27-X



9 789616 294270