

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Aleksander Sašo Slaček Brlek

Mentor: red. prof. dr. Slavko Splichal

## **Rekonceptualizacija javne sfere v družbi tveganja**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2006

## **Rekonceptualizacija javne sfere v družbi tveganja (povzetek)**

Habermas je teorijo javne sfere razvil v navezavi na pojave s konca 18. in začetka 19. stoletja, zato nedavne družbene spremembe, imenovane družba tveganja ali pozna moderna, zahtevajo rekonceptualizacijo teorije. Spremembe zadevajo predvsem zasebno avtonomijo (vpliv socialne države in globalizacije) kot temelj političnega delovanja in spremenjeno naravo racionalnosti. V skladu s tem predlagam drugačno pojmovanje zasebnega v dihotomiji javno/zasebno, ki bolj kot liberalna zastavitev upošteva pozitivno svobodo. Zaradi spremenjene narave racionalnosti uvedem analitično ločevanje med estetsko in politično javno sfero, kjer v politično vstopajo racionalni argumenti, ki jih je možno diskurzivno preveriti, v estetsko pa predvsem ontološke predpostavke bivanja, katerih ni možno konceptualno utemeljiti.

**Ključne besede:** Javna sfera, družba tveganja, individualizacija

## **Reconceptualization of the public sphere in the risk society (abstract)**

Habermas developed his theory of the public sphere through the analysis of phenomena in the late 18. and early 19. century and therefore the theory is in need of reconceptualization in the light of recent societal changes, known as the risk society or late modernity. These changes are apparent in the field of personal autonomy (the influence of the social state and of globalization) as the basis for political action and in the nature of rationality. In view of these changes I propose a different understanding of the dichotomy public/private, that, unlike the liberal conceptualisation, takes into account the notion of positive freedom. Because of the changed nature of rationality I propose an analytical distinction between the aesthetic and the political public sphere, where rational arguments that can be discursively validated enter the political and ontological suppositions that cannot be the object of conceptual thought have their space in the aesthetic public sphere.

**Keywords:** Public sphere, risk society, individualization

## Vsebinsko kazalo

<b>1 Uvod</b> .....	<b>5</b>
<b>2 Javna sfera</b> .....	<b>6</b>
2.1 Obče v posamičnem .....	10
<b>3 Razpolovljena moderna</b> .....	<b>12</b>
<b>4 Individualizacija</b> .....	<b>16</b>
4.1 Krasni novi svet ali krasna nova paradigma? .....	27
<b>5 Spremenjen odnos med javnim in zasebnim</b> .....	<b>29</b>
5.1 Osebnost vdre v javnost .....	34
5.2 Novo razmišljanje o dihotomiji javno/zasebno .....	39
<b>6 Spremenjena narava racionalnosti</b> .....	<b>46</b>
6.1 Estetska javna sfera .....	51
6.2 Umetnost dvoma .....	61
<b>7 Sklep</b> .....	<b>64</b>
<b>8 Uporabljena literatura</b> .....	<b>70</b>

# 1 Uvod

Teorija javne sfere, ki jo je v šestdesetih letih dvajsetega stoletja oblikoval Jürgen Habermas, je po prevodu v angleški jezik povzročila pravcat akademski vihar. Kljub ostrim kritikam je dobila svoje mesto kot ključen politološki in komunikološki koncept. Javna sfera je nepogrešljiva za delovanje demokracije, je forum, v katerem lahko državljani kritično razpravljajo o delovanju oblasti.

Kritiki so opozarjali na probleme zgodovinske točnosti in prevelik poudarek na racionalnem komuniciranju ob zanemarjanju moči in izključevanja. Takšne kritike niso novost, saj jih je bila deležna že sama liberalna država, medtem pa so se začele pojavljati ideje, da smo trenutno priča epohalni transformaciji družbe, kar zahteva tudi ponoven premislek o teoriji javne sfere, ki ima svoje intelektualne korenine v 18. in 19. stoletju.

Da se pomembne spremembe dogajajo ni toliko sporno, kot je narava in obseg teh sprememb. Kot luna v Wildeovi *Salome* je sodobna družba tisti objekt, kamor vsakdo projicira lastne upe in strasti, kar dokazuje že samo število izrazov, ki jo opisujejo: postmoderna, informacijska družba, razpolovljena moderna, reflektivna moderna, družba tveganja, pozna moderna, tekoča moderna in še bi lahko našteval. Vsekakor je bizarno, da ima skorajda vsak avtor za nek pojav lasten izraz, saj to zelo otežuje komunikacijo.

Pri mojem delu se bom oprl na teorije, ki sodobno družbo pojmujejo kot rezultat preskoka kvantitete v kvaliteto, natančneje gre za Beckov pojem družbe tveganja in Giddensovo pozno moderno. Oba avtorja se strinjata, da moderno karakterizira relativno linearen potek procesov modernizacije, ki so na določeni stopnji dosegli mejo linearne rasti in sprožili kvantni preskok, kar pomeni premik v novo družbeno obliko.

V drugem poglavju bom na kratko predstavil teorijo in kontroverzo o javni sferi, nakar bom v tretjem shematično prikazal spremembe, ki jih za teorijo prinaša družba tveganja oz. pozna moderna. Te bom obravnaval v sledečih treh poglavjih, ki zajemajo tri širše tematske sklope: individualizacijo, spremenjeno naravo odnosa med javnim in zasebnim ter spremenjeno naravo racionalnosti.

## 2 Javna sfera

Po Habermasu se je javna sfera pojavila z vzponom meščanstva. Pred tem je obstajal tip reprezentativne javnosti srednjega veka, kjer je pred publiko potekala javna reprezentacija gospostva skozi statusne simbole kot attribute osebe. (Habermas 1962/1990: 58-68) Sfera javne oblasti v obliki moderne države nastane, ker trgovske družbe v času merkantilizma pri osvajanju tujih trgov potrebujejo politične garancije in učinkovit davčni sistem, kar onkraj sfere javne oblasti ustvari tudi privatnike, ki niso njen del. (Habermas 1962/1990: 73-75) To po mnenju Habermasa (1962/1990: 76) pomeni nastanek meščanske družbe, saj trgovanje presega okvire posameznega gospodinjstva, tako da ekonomske posledice postanejo del javnega interesa. Publika tiska – instrumenta s katerim je oblast izvorno upravljala družbo – spozna interes za upravljanje trgovanja kot svoj in si tisk prisvoji kot orodje za kritiko oblasti, kar pomeni odcepitev javne sfere od sfere javne oblasti kot foruma, na katerem v publiko zbrani zasebniki silijo javno oblast v legitimacijo pred javnim mnenjem. (Habermas 1962/1990: 82-84)

Medij pogajanja med publiko in javno oblastjo – javno rezoniranje – izhaja iz subjektivne izkušnje intimnosti v nuklearni družini, ki se je za časa meščanske družbe oblikovala kot zgodovinska novost. (Habermas 1962/1990: 107) Ključnega pomena pri oblikovanju politične javnosti je imela literarna javnost, ki je imela pomembno vlogo pri tem, da je meščanstvo zmoglo tematizirati novo izkušnjo zasebnosti in se skozi rezoniranje spoznati kot publiko, se „spoznati kot živi postopek razsvetljevanja.“ (Habermas 1962/1990: 105) Subjektivnost posameznika je bila že od samega začetka vezana na publiciteto, kar se kaže v pismih – ta so bila pogosto namenjena širšemu krogu bralcev, skozi izposojanje ali celo tisk – in ustrezni literarni obliki meščanskega romana, ki je bil predmet javnega rezoniranja v oblikah literarne javnosti. (Habermas 1962/1990: 110-116) Intimna sfera družine je bila ujeta v paradoks med resničnostjo in meščanskim samorazumevanjem. Idejno je obstajala kot neodvisna od javne oblasti in od trga ter je kot področje čistih človeških odnosov uresničevala momente humanega (prostovoljnost, ljubezensko skupnost in izobraževanje), medtem ko je v resničnosti igrala svojo vlogo v krogotoku kapitala in reprodukciji družbe skozi avtoriteto patriarha. (Habermas 1962/1990: 110)

Javno sfero moramo razumeti ne le kot politični fenomen, temveč izvorno kot kraj družbene refleksije, kjer je meščanstvo iskalo pomen nedavnih družbenih sprememb, se samo tematiziralo in si priučilo večšine javnega rezoniranja, ki so bile ključnega pomena za kasnejšo politično obliko javne sfere. Meščanskega samorazumevanja ne smemo iskati samo v odnosu do države in trga, temveč tudi v odnosu do sočasno z meščanstvom nastajajočega sloja nelastnikov/nedržavljanov. Tudi tukaj se je kazala napetost med idejo in realnostjo, ko je meščanstvo kljub ideji javnosti, ki po definiciji ne more obstajati kot privilegij, odigralo svojo vlogo v krogotoku kapitala, tako da je večini prebivalstva odrekala sredstva, s katerimi bi lahko postali državljani: privatno lastnino. Kot sta zapisala Marx in Engels (1848/1999: 64): „Zgražate se nad tem, da hočemo ukiniti privatno lastnino. Ampak v vaši obstoječi družbi je privatna lastnina za devet desetih ukinjena; obstaja le tako, da za devet desetih ne obstaja.” Prav ta dinamika med idejo in realnostjo je tvorila ključno gonilno silo moderne in Habermasova teza o refevdalizaciji jo le ponovno aktualizira.

Posvetimo se najprej ideji. Na samorazumevanje meščanstva je, kot že rečeno, ključno vplivala izkušnja intime, tako da je humanost sedaj dobila mesto prav tu, ne pa v javnem. Zavest meščanstva se je zato oblikovala v zoperstavljanju sferi javne oblasti: „V meščanski javnosti se razvije politična zavest, ki proti absolutni oblasti artikulira pojem in zahtevo po splošnih in abstraktnih zakonih in ki končno tudi sebe, namreč javno mnenje, postavi kot edini legitimni vir teh zakonov.” (Habermas 1962/1990: 119) Prav splošnost, ki je vsebovana tudi v ideji javnosti, je bila ključna zahteva meščanstva. V skladu s tem se zdi, da se novemu razredu ni šlo za osvojitve oblasti, temveč za spremenitev samega načela oblasti: „Vladavina javnega mnenja je, njeni lastni ideji sledeč, red, v katerem se vladanje nasploh razkroji; veritas non auctoris facit legem.” (Habermas 1962/1990: 153) Ključnega pomena je bila fikcija enotnosti med človekom in lastnikom, ki je slonela na specifičnem pojmovanju trga. Liberaliziran trg, kjer so brez vmešavanja zunajekonomskih instanc potekali odnosi med zasebniki, je bil predpostavka meščanske javnosti (Habermas 1962/1990: 142-149).

Zasebna avtonomija je bila razumljiva predvsem kot privatna lastnina: „Pozitivni pomen zasebnega se sploh oblikuje na pojmu prostega razpolaganja s kapitalistično fungirajočo lastnino.” (Habermas 1962/1990: 142) To pa je pomenilo, da je v pogojih,

kjer so lastniki tvorili izrazito manjšino prebivalstva, bila ideja javnosti, ki „stoji in pade z načelom občega dostopa,” (Habermas 1962/1990: 156) odvisna od mere, v kateri je vsakdo lahko postal lastnik. Po Habermasu (1962/1990: 158) so za to morali biti izpolnjeni trije pogoji, ki jih je utemeljila politična ekonomija:

1. **ekonomski**: na trgu obstaja popolna konkurenca, tako da se cena oblikuje neodvisno od vsakega posamičnega ponudnika;
2. **sociološki**: gospodarstvo majhnih podjetij (Kleinwarenwirtschaft);
3. **teoretski**: velja Sayev zakon;

Habermas (1962/1990: 158) na osnovi tega sklepa: „Navsezadnje je bil liberalni model resničnosti toliko približan, da je interes meščanskega razreda sovpadal s splošnim interesom.”

Habermas se je tu zapletel v grobo protislovje s tezo o refevdalizaciji: zakaj mora za interesna združenja in politične stranke veljati načelo publicitete, če lahko vsakdo postane njihov član? Zakaj torej pravkar navedena apologija meščanske javnosti ne velja za sodobno javnost? Jasno je, da Habermas uporablja dvojna merila, kjer so tista, po katerih sodi sodobne družbe, mnogo ostrejša. Po drugi strani pa so navedene trditve iz zgodovinske perspektive močno sporne. Burna razprava, ki jo je sprožil prevod *Strukturnih sprememb* v angleški jezik, je opozorila na določene pomanjkljivosti, kar se tiče zgodovinske točnosti.

Preidimo zato od liberalne ideje javnosti k zgodovinskemu stanju. Geoff Eley (1997: 304) je opozoril, da je rezoniranje postalo dostopno tudi skupinam zunaj meščanske javnosti, namreč radikalni Jakobinski inteligenci (obstoja katere se je Habermas sicer zavedal, a se je odločil posvetiti zgolj meščanstvu) ter delavskemu in kmečkemu razredu. Sporno se mu zdi Habermasovo nekonfliktno pojmovanje javne sfere: „Potrebno je priznati obstoj tekmujočih javnosti, ne zgolj v poznem devetnajstem stoletju, ko Habermas vidi fragmentacijo klasičnega liberalnega modela javnosti, temveč na vsaki stopnji zgodovine javne sfere od njenega začetka dalje” (Eley 1997: 306; poudarki v originalu) Feministična kritika pa je opozorila na najbolj konsistentno izključevanje, namreč na osnovi spola, ki ni bilo monopol meščanstva, temveč je v enaki meri veljala za preostale oblike javnosti (Eley 1997: 309–313) Eley Habermasu nadalje očita, da je prevelik poudarek dal racionalnemu komuniciranju, saj je oblikovanje

forumov meščanske javnosti vključevalo: „vprašanja interesa, presiža in moči, prav tako kot racionalnega komuniciranja. Javna sfera v svoji klasični liberalni/buržoazni pojavi je bila delna in parcialna v smislu, da je bila konstituirana na polju konflikta, spornih pomenov in izključevanja” (Eley 1997: 307; poudarki dodani)

Najostreje je z meščanskim samorazumevanjem obračunal Marx, ki je teoretske utemeljitve, ki si jih je politična ekonomija izmislila za utemeljevanje omejevanja državljskih pravic na lastnike, poimenoval kar teorija izvornega greha (theologischer Sündenfall). Opozarjal je na to, da nikoli ni obstajalo gospodarstvo majhnih podjetij, kjer bi vsak posameznik bil lastnik proizvodnih sredstev, in da je prvotna akumulacija kapitala spreminjala oblike skupnostne in fevdalne lastnine v privatno (Marx 1872/2002). V nasprotju s politično ekonomijo, ki je nastanek proletariata pojasnjevala s tem, da so določeni posamezniki zaradi lastne lenobe ostali brez proizvodnih sredstev, Marx (1872/2002: 667) tako opiše prvotno akumulacijo kapitala: „Ropanje cerkvenih dobrin, sleparska odtujitev državnih dobrin, kraja skupnostne lastnine, roparska in z brezobzirnim terorizmom izvedena sprememba fevdalne in klanske v moderno privatno lastnino, to so bile idilične metode prvotne akumulacije.”

Kar se tiče tiska, Curran<sup>1</sup> (1991) opozarja na dve smeri kritik: ena Habermasu očita, da na racionalnost meri po razrednih merilih meščanstva, druga pa, da so tisk v 18. stoletju prevečali korupcija, ideologija in boji med frakcijami ter da je kot tak bil daleč od meril racionalnosti. Ideja o izgubljeni zlati dobi razumnega tiska tako naj ne bi bila drugega kot utopično sanjarjenje.

Buckingham (2000) opaža štiri smeri kritik Habermasove teorije javne sfere:

1. Zgodovinska točnost, kjer opozarja predvsem na sporno razumevanje množične družbe, ki jo je že pred Habermasom razvila prva generacija Frankfurtske šole;
2. Izključujoč značaj javne sfere, ki je temeljil na razredu in spolu. Opozarja na feministične kritike, ki so v sami delitvi med javnim in zasebnim videle izključevanje po spolu;
3. Razumevanje jezika kot racionalnega prenosa informacij in zanemarjanje naracije, estetike in rituala.

---

<sup>1</sup> Avtor sicer zelo pomanjkljivo razume pojem javne sfere, ki ga enači z množičnimi mediji. Kljub temu tu navajam njegove kritike, saj je Habermas poudarjal vlogo tiska kot ključne institucije javne sfere.



4. Vpliv Adorna na Habermasovo razumevanje medijskih učinkov, kar so kritiki poimenovali teorija injekcijske igle.

## **2. 1 Obče v posamičnem**

Do sedaj sem se posvetil liberalni ideji javnosti in realnosti, v kateri je obstajala, preostane še sinteza. Če povzamem, se kritike dajo strniti v misel, da liberalni model ni ustrežal dejanskemu stanju in da je v ideji, da se izvajanje oblasti da raztopiti v razumu, docela utopičen. Habermas je očitno spregledal določena zgodovinska dejstva, celo onkraj tega pa se model, ki ga predlaga, sploh ne da uresničiti. Je morda naivno nasedel liberalni retoriki? Stvari seveda niso tako preproste. Najprej moramo v *Strukturnih spremembah* razpoznati izrazit normativni namen, ki ga zgolj z merili zgodovinske ustreznosti ne moremo zavrniti. Habermas meščanskega interesa kot temelja javne sfere ni spregledal, menil je le, da: „se je v tej fazi moral tudi objektivno pokrivati s skupnim interesom vsaj do te mere, da je mnenje, posredovano skozi rezoniranje publike, lahko veljalo za javno in s tem razumno” (1962/1990: 158) Res je, da javna sfera ni zagotavljala občega dostopa, a Habermasov poudarek leži drugje: ko si je meščanstvo kot razred pridobilo oblast, je to utemeljilo z zahtevo po splošnosti in abstraktnosti zakonov, ki samo oblast nekega razreda nad drugim – tako tudi meščansko – naredi nelegitimno.

Marx in Engels (1846: 47) pojasnjujeta pojav, v katerem ideje postajajo vedno splošnejše, z razrednim bojem: „Vsak razred namreč, ki se postavi na mesto vladajočega razreda, je primoran, že zato, da lahko izpelje svoj namen, svoj interes predstaviti kot skupnostni interes vseh članov družbe t.j. idejno izraženo: svojim mislim dati obliko splošnosti, jih predstaviti kot edine razumne in splošno veljavne.” Komaj to izrečeta pa postulirata proletariat kot splošni razred, ki se v razrednem boju proti buržoaziji ne bori le za svoj interes, temveč za interes celotnega človeštva. Ideje, ki se oblikujejo v razrednem boju, so mnogo več kot prazna retorika. Meščanstvo je v boju z aristokracijo dejansko izbrilo zmago za vse razrede, namreč s tem, ko je kot temelj zakonodaje postavilo razum, ki že po definiciji ne more biti monopol določenega razreda. Če je s tem samo sebe postavilo v privilegirani položaj, kar je nesporno, pa je istočasno že vrglo senco dvoma na lasten privilegij.

Ključnega pomena je spremenjeno pojmovanje resnice. V samem jedru tradicionalne družbe Giddens (1994: 64) vidi ritual in formulaično resnico. Za oba je značilno, da status resničnosti ne leži v referencialni, temveč performativni funkciji: „Formulaična resnica je pripisovanje kavzalne učinkovitosti ritualu; merila resničnosti se nanašajo na povzročene dogodke, ne na propozicijsko vsebino trditev.” (Giddens 1994: 65) Druga pomembna značilnost je, da je pripisovanje statusa resničnosti monopol varuhov tradicije: „Resnica ne more biti manifestirana, razen če je manifestna v interpretacijah in praksah varuhov.” (Giddens 1994: 79) To odgovarja reprezentativni javnosti, kjer, kot že omenjeno, poteka javna reprezentacija gospostva skozi statusne simbole kot značilnosti osebe: „Izvajanje reprezentativne javnosti je vezano na značilnosti osebe: na insignije (odlikovanja, orožje), habitus (obleka, pričeska), gestus (oblike pozdravljanja, geste) in retoriko (oblika nagovora, nasploh formalni govor).” (Habermas 1962/1990: 61-62)

Po drugi strani pa razum in javno mnenje, s katerima je meščanstvo zahtevalo konec absolutne oblasti, po definiciji nista vezana na osebo. Ta premik se najlepše vidi na Rousseajevi *Družbeni pogodbi*, ki idejo suverenosti postavi na glavo, ko zatrdi, da suveren ni vladar, temveč ljudstvo. Dostop do vedno pravilne obče volje (z drugimi besedami do resnice v zadevah občega interesa) ni možen več s privilegiranega položaja, prav nasprotno: „Brž ko obstaja gospodar, suverena ni več, in od tistega trenutka dalje je politično telo uničeno.” (Rousseau 1960/2001: 32) Ta obča volja se, v kolikor je med ljudstvom zadostna stopnja konsenza, izrazi kar sama: „Skupna blaginja je očitna povsod in treba je le zdrave pameti, da jo opaziš.” (Rousseau 1960/2001: 95)

Ravno zaradi tega ideja javne sfere ni zgolj buržoazna zarota za prevzem oblasti. Kot ugotavlja Eley (1997) so potekali konflikti med različnimi skupinami, ki so zase zahtevale mesto v javni sferi. Izključene skupine meščanstvo niso kritizirale zaradi osnovnih predpostavk, s katerimi je to zahtevalo konec absolutne oblasti (metamorfoza suverenosti, javno mnenje), temveč zaradi tega, ker samo meščanstvo, ker je določene skupine sistematično izrivalo iz javne sfere, ni bilo doraslo tem idealom. V tem se tudi skriva privlačnost ideje za današnji čas. Normativni ideal kritične javnosti je vse do danes ostal idejno gonilo demokratičnih reform in bo to vlogo igral tudi v prihodnosti, če ga seveda ne bo popolnoma zadušilo empirično raziskovanje z uporabo takoimenovanih javnomnenjskih glasovanj. Te javnost že vedno v naprej predpostavlja kot imanentno in s

tem izničijo ves kritični naboj ideje. Čar ideje o javnem mnenju je ravno v tem, da postavi nepremostljiv razkorak med idealom in realnostjo za normativni temelj razvoja demokracije. Empirično raziskovanje, ki ta razkorak *de facto* negira, je zato obsodba na večno sedanjost brez možnosti razvoja.. Tudi si znanost ne sme privoščiti neverjetne arogance predpostavke, da je operacionalizacija nekega pojma enaka pojmu samemu, saj to implicira konec razvoja znanosti o javnem mnenju, kar ni nič drugega kot njena smrt.

### 3 Razpolovljena moderna

Nastala situacija konec 18. in v začetku 19. stoletja je bila paradokсно takšna, da je javna sfera (ki je po definiciji občja) obstajala kot privilegij znotraj – bolj ali manj – jasno začrtanih razrednih in spolnih meja kot neke vrste enklava občosti. Glede spolnih vlog Beck (1986) uporablja pojem **razpolovljena moderna** (halbierter Moderne), saj so spolne vloge bile oblika modernih stanov: pripisane ob rojstvu, s točno določenimi zahtevami meznega dela za moškega in neplačanega gospodinjskega za žensko. Medtem ko je moški živel v moderni, je ženska ostajala zakopana globoko v tradicionalni družbi. Ni imela dostopa do trga, pogodb, plače in lastnine. Namesto razuma se je od nje pričakovalo sledenje avtoriteti patriarha, ki si je znotraj družine še vedno ohranjal privilegirani dostop do formulaične resnice.

Stanje, ki seveda ni bilo zgolj stvar spolnih vlog, pa se po Becku (1986) danes radikalno spreminja. V 80. letih je predstavil idejo **družbe tveganja** (Risikogesellschaft), katere temeljna ideja je, da smo prešli v radikalno novo družbeno obliko, ki je nastala kot posledica, če uporabim metaforo razpolovljenosti, dokončanja moderne. Ugotavlja (1986: 14), da je proces modernizacije začel revolucionirati samega sebe. Če se je v fazi, ki jo imenuje **enostavna modernizacija**, proces modernizacije nanašal na in negiral predindustrijsko družbo, potem v fazi **refleksivne modernizacije** taisti proces postane samonanašajoč. V tem procesu se razkrajajo še zadnji relikti predmoderne družbe, kot je npr. stanovski značaj spolne delitve dela, obstoj družbenih razredov in vera v racionalnost.

Glavni značilnosti nove družbe sta tveganje in individualizacija. Tveganje seveda ni nov pojav, novo pa je po Becku (1986), da so tveganja kot stranske posledice

industrijske proizvodnje (npr. onesnaževanje ali jedrski holokavst) v vedno večji meri človeško proizvedena, kot tudi narašča njihov pomen v primerjavi s primarnimi posledicami (proizvodnja dobrin in širše blagostanja).

Individualizacija pa po Becku (1986) pomeni, da se ob ohranjanju razredno specifičnih neenakosti v družbi spreminja družbena zavest, ki posamezniku pripisuje vedno več odgovornosti za upravljanje z lastnim življenjem, na kratko: „Posameznik oz. posameznica postane enota reprodukcije družbenega v življenjskem svetu.” (Beck 1986: 119)

Drug pomemben avtor, na katerega se bom opiral, je Anthony Giddens. Med Beckom in njim obstajajo številne paralele, saj oba zaznavata radikalne spremembe družbe, ki niso postmoderna, temveč radikalizirana oz. reflektivna moderna, do ekstreme pripeljane silnice moderne, ki so dosegle preskok kvantitete v kvaliteto. Med avtorjema obstajajo tudi pomembne razlike. Giddensov koncept **pozne moderne** predpostavlja večjo kontinuiteto z moderno kot Beckov koncept družbe tveganja. Poleg tega je osnovna Giddensova predpostavka, da je sodobne družbe v določeni meri možno zavestno upravljati, medtem ko Beck poudarja nenamerne stranske posledice kot gonilo razvoja.

Tudi Giddens (1990; 1991) poudarja individualizacijo, ki jo pojmuje kot konstrukcijo identitete skozi koherentno naracijo posameznikovega življenja, kot enega izmed temeljev sodobne družbe. Drug pomemben poudarek njegovega dela pa je izkopavanje časa-prostora s strani abstraktnih sistemov, kar zahteva povečano zaupanje.

Ključna težava sodobnega družboslovja leži v tem, da se pospešeno množijo različni izrazi za iste pojave. Zato ne bo odveč, če vnaprej razčistim določene temeljne pojme, ki jih bom uporabljal:

- **Refleksivnost**; pojem pri različnih avtorjih pomeni različne stvari, med drugim zavedanje, samonanašanje in celo osebno avtonomijo, uporaba pa tudi pri posameznih avtorjih ni dosledna. Beck (1993) zato zahteva da ločimo dva pojma, namreč **refleksijo** (zavedanje) in **refleksivnost** (nezavedno samonanašanje), a s tem različnih pomenov ne izčrpa, poleg tega pa postavlja določene jezikovne težave (kako npr. ubesediti lastnost tega, ki ga karakterizira refleksija). Pojem bom uporabljal v smislu zavedanja, razen ko zaradi drugačne uporabe v navajani literaturi to ne bo mogoče, kjer pa bom drugačen pomen zapisal.

- **družba tveganja, reflektivna<sup>2</sup> moderna, pozna moderna**; pojme uporabljam kot ekvivalentne, hkrati pa ima vsak drugačen teoretski poudarek (pozna moderna v kontinuiteti procesov modernizacije, reflektivna moderna v njihovem nanašanju same nase, družba tveganja pa v nenamernih posledicah). Skupna jim je ideja, da smo prešli v novo družbeno obliko, kjer so se procesi modernizacije pričeli nanašati sami nase.
- **Refleksivna naracija sebstva in kariera**; tudi ta dva pojma uporabljam kot ekvivalenta, ki se nanašata na konstrukcijo identitete skozi naracijo posameznikovega življenjskega poteka.

Preden nadaljujem, bi rad opozoril, da ostaja ideja radikalne spremembe družbe, ki ni več moderna, a še ne postmoderna, kontroverzna. Empirični podatki nudijo dokaze za nekatere trditve, medtem ko druge zavračajo, kot vedno pa puščajo prostor za interpretacijo.<sup>3</sup> Naloga, ki sem si jo zadal, ni ovrednotiti utemeljenost trditev o radikalni spremembi moderne družbe, čeprav se temu ne bo možno popolnoma izogniti, temveč ob predpostavki, da se te spremembe dejansko dogajajo, raziskati implikacije za teorijo javne sfere. Kot izhodišče za to nalogo naj služi tabela, ki primerja izvorni koncept javne sfere v liberalni družbi s spremembami, ki so se zgodile v družbi tveganja oz. pozni moderni.

---

<sup>2</sup> Refleksivnost v tem primeru pomeni samonanašanje procesov modernizacije.

<sup>3</sup> Več o tem v poglavju o individualizaciji.

	<b>liberalna javna sfera</b>	<b>refleksivna javna sfera</b>
<b>Narava moderne</b>	enostavna	refleksivna
<b>politični konflikti</b>	razdelitev dobrin	razdelitev tveganj (onesnaževanje)
<b>Izvor materialne avtonomije</b>	privatna lastnina	trg dela (izobrazba, mobilnost, konkurenca)
<b>izvor psihične avtonomije</b>	intimna sfera družine	avtonomno vodenje življenjskega stila
<b>Centri moči</b>	en sam, monoliten (država)	mnogo, razpršeni
<b>politična sfera</b>	institucionalizirana, lokalizirana	difuzna
<b>narava države</b>	upravljanje družbe	vodi pogajanja med sub-centri, monopolizira zgolj interese, ki se sami niso zmožni izraziti (npr. prihodnjih rodov)
<b>Prevladujoče politično delovanje</b>	rezoniranje (pritisk na državo)	individualno konkretno delovanje (naredi sam)
<b>narava ekonomije</b>	nepolitična	politična
<b>racionalno planiranje življenjskega poteka in identiteta</b>	ločena po liniji javno zasebno	združena v racionalnem planiranju življenjskega stila
<b>človek lahko obvlada svet</b>	da	ne
<b>racionalnost</b>	nevprašljiva vera vanjo	njeni temelji pod vprašajem
<b>Problemi ontološke varnosti</b>	nevprašljiv temelj racionalnega mišljenja	konec nevprašljivosti
<b>javnost</b>	nacionalna	globalna, nevarnost protimodernega zapiranja

*Tabela 1: Primerjava liberalne javne sfere (Habermas) in javne sfere v času refleksivne moderne (Beck in Giddens)*

Navedene probleme bom obravnaval v treh sklopih: **individualizacija** (večja razpršenost centrov moči, večja difuznost polja političnega, spremenjena vloga države in prevladujočega političnega delovanja, spremenjeni temelji materialne avtonomije), **spremembe v odnosu med javnim in zasebnim** (spremembne v virih materialne in psihične avtonomije, spremembe v racionalnem planiranju življenjskega poteka in identiteti, globalizacija javnosti) ter **spremenjena narava racionalnosti** (padec vere v racionalnost, porast problemov ontološke varnosti, zaznana nezmožnost obvladati svet).

## 4 Individualizacija

Glede na količino pozornosti, ki je je individualizacija zadnja leta deležna v sociološki literaturi, bi lahko sklepali, da gre za razmeroma nov pojav, a to nikakor ni res. Sodobna individualizacija ima korenine v samih začetkih – ali bolje rečeno v predzgodovini – kapitalizma. Zaradi lažjega razumevanja jo bom analitično razdelil na dva vidika:

- **strukturna**; sproščanje posameznikov iz kolektivnih oblik združevanja;
- **subjektivna**; kolektivni in individualni načini pripisovanja odgovornosti posamezniku za lasten življenjski potek;

Strukturno individualizacijo je opisal Marx (1872/2002) kot prvotno akumulacijo kapitala. Ugotavlja (1872/2002: 660), da kapitalistični način proizvodnje predpostavlja ločitev delavca in lastništva nad sredstvi za uresničevanje dela, da zato: „takoimenovana prvotna akumulacija torej ni nič drugega kot zgodovinski postopek ločevanja proizvajalca in proizvodnega sredstva.” (Marx 1872/2002: 660) To ločevanje po Marxu (1872/2002: 660) vključuje na eni strani razgradnjo odnosov, ki delavca samega delajo za lastnino, po drugi strani pa ukinjanje lastnine neposrednega proizvajalca nad proizvodnim sredstvom, kar vključuje tudi spremembo kolektivnih oblik lastnine v moderno privatno lastnino. Vidimo lahko, da gre za protisloven proces, kjer osvobajanje izpod kolektivnih oblik fevdalizma, ki delavca delajo za lastnino tretje osebe, gre z roko v roki ne z njegovim osvobajanjem, temveč s pavperizacijo in vpetostjo v nove odvisnosti.<sup>4</sup> Fevdalna družbena

---

<sup>4</sup> Marx (1872/2002, 663) je ironično govoril o kot ptica svobodnih proletarcev.

oblika je jemala družino skupaj z njenimi proizvodnimi sredstvi kot nedeljivo (individuuum)<sup>5</sup> enoto ekonomske in družbene reprodukcije. Po prvotni akumulaciji pa je bil posameznik tisti, ki je postal ekonomska enota na trgu dela, čeprav so fragmenti fevdalizma, kot že omenjeno v razpravi o razpolovljeni moderni, obstajali še naprej. To „osvobajanje” proletarcev ni pomenilo atomizacije, temveč nastajanje novih družbenih formacij, družbenih razredov, ki so oblikovali tudi ustrezne oblike kolektivne zavesti in delovanja. Strukturna individualizacija zato ne pomeni niti osvoboditve, ki bi prinašala posamezniku večjo avtonomijo (vsaj ne a priori), niti atomizacije posameznika.

Kar se strukturne individualizacije tiče, družba tveganja ne izgleda radikalno drugače kot moderna. Beck (1994) ugotavlja, da ostajajo razredno specifično razporejene neenakosti v družbi ohranjene, čeprav po drugi strani vztrajno izginjajo iz zavesti in ne morejo več generirati političnih konfliktov. Ta pojav razlaga (1994: 49) predvsem s tem, da je prišlo ob konstantnih neenakostih do dviga standarda celotne družbe, kar razkrajja kolektivne oblike zavesti. S tem pa smo že prešli na polje subjektivne individualizacije.

Prvotni akumulaciji je na drugi strani odgovarjal „duh” kapitalizma, izhajajoč iz protestantske etike, ki ga je Weber (1904/2000: 13/14) opisal kot etično obarvano maksimo vodenja življenja, katerega vodilo je od posameznika osamosvojen gon po povečevanju bogastva. Protestantska etika je pomembna, ker je iz življenja naredila projekt: „Etična praksa vsakdanjega človeka je očiščena nenačrtovanosti in nesistemskosti in postane konsekventna metoda celotnega vodenja življenja.” (Weber 1904/2000: 77; poudarki v originalu) Življenje je tako postalo projekt, za katerega je odgovoren posameznik sam in je zato tudi podvržen neprestanemu samonadzoru: „Samo življenje, ki je vodeno z neprestano refleksijo, lahko velja kot preseganje status naturalis.” (Weber 1904/2000: 78; poudarki v originalu) Tu imamo razvite že vse temelje individualizirane biografije: življenjski potek je **projekt**, ki je podvržen neprestani **refleksiji**, za katerega nosi **odgovornost** posameznik sam, v obliki protestantske etike prek spoznanja o izvoljenosti, v obliki „duha” kapitalizma pa prek materialnega uspeha ali obubožanja.

---

<sup>5</sup> „Tako [mož in žena] nista več dva, ampak eno telo. Kar je torej bog združil, tega naj človek ne ločuje” Matej: 19



Spet bi bilo napačno sklepati, da je pojav takšne refleksivne avtobiografije pomenil povečano avtonomijo posameznika, prav nasprotno. Že Weber (1904/2000: 31 – 33) ugotavlja, da je kapitalizem racionalno iracionalen. Racionalen v tem da kalkulira in uporablja znanstvene metode, iracionalen pa v težnji kapitalističnega „duha“ po neprestani asketski akumulaciji – asketski, zakaj akumulacija ne poteka zaradi trošenja, ki je strogo prepovedano, temveč samo zaradi še več akumulacije. Nadalje ugotavlja (1904/2000: 142), da je protestantska etika pripravila teren za uniformiranje življenjskega stila, ki odgovarja interesu kapitalizma po standardizaciji proizvodnje, da je torej individualizacija, kot je potekala ob zori kapitalizma, neločljivo povezana z izgubo avtonomije posameznika. Giddens govori o tem neracionalnem gonu k akumulaciji kot o kompulzivnosti moderne, ki je: „čustvena prisila k ponavljanju, ki je ali popolnoma nezavedna ali pa jo vpleteni posameznik slabo razume.“ (Giddens 1994: 70)

Zavedati se je potrebno, da je individualizacija – v zgodnji kot v pozni moderni – neločljivo povezana z razvojem nacionalne države. Mayer in Müller (1994) povezujeta razvoj države z razkrajanjem kolektivnih vezi. Po njunem mnenju (1994: 273) država, ki postopoma prevzema vse več političnih, ekonomskih in socializacijskih nalog, s tem posameznika izlušči iz odvisnosti od družine in lokalnih centrov moči in ga konstituira kot posameznika. Ekonomski ekvivalent tega procesa je prvotna akumulacija kapitala, ki oblike kolektivne lastnine (npr. klanovske) razgraja in spreminja v individualizirano privatno lastnino. Danes socialna država, tako Mayer in Müller (1994), še nadaljuje procese individualizacije, saj ustvarja univerzalna varovala, ki življenjski potek strukturirajo kot serijo situacij, za vsako izmed katerih veljajo drugačni administrativni pogoji.

Moderna individualizacija ponuja možnost prekiniti s kompulzivnostjo moderne, saj posameznika samega postavi kot smoter individualizacije. Danes je ključen razlog in vodilo planiranja življenjskega poteka postala konstrukcija identitete, ki je nadomestila praznino, ustvarjeno z religioznih korenin očiščnim duhom kapitalizma.

Po Giddensu (1991: 33) postaja jaz v pozni moderni refleksivni projekt, ki povezuje osebne in družbene okoliščine. Identiteta po njegovem mnenju ni v vedenju niti v odzivih drugih oseb: „Identiteta ni razločujoča značilnost, niti ni zbirka značilnosti, ki jih poseduje posameznik. Je jaz, kot ga oseba refleksivno razume v terminih njegove ali

njene biografije” (Giddens 1991: 53; poudarki v originalu) Takšno konstrukcijo identitete imenuje **refleksivna naracija sebstva**.

Luhmann (1994) ugotavlja, da se individualnost lahko pridobi na različne načine, med drugim skozi kopiranje in upoštevanje pluralnih jazov; za nas pa je pomemben pojem **kariere**, ki se pojavi, ko skozi rojstvo, družinsko socializacijo in pripadnost razredu ni več možno določiti poteka življenja. Ključna lastnost kariere je po Luhmannu (1994: 196) njena avtopoetskost: „Kariera je sestavljena iz dogodkov, ki le prek tega, da na kariero vplivajo pozitivno ali negativno in sprožajo nadaljnje dogodke te vrste, spadajo h karieri.” Kako močno je kariera prodrla v naše vodenje življenja je težko natančno določiti, Luhmann (1994: 197-198) ugotavlja le: „V meri, v kateri družbenostrukturalne okoliščine življenjskih potekov upadajo, to pomeni: se reducirajo na pogoje za kariere, postaja kariera univerzalna življenjska oblika.” Identiteta v takšni situaciji prodre iz zamejenega polja intimnega in preprede celoten življenjski načrt oz. kariero. Planiranje življenja pa po drugi strani postane metoda samorealizacije. Avtopoetičnost omogoča – še več, posameznika sili – da vse različne sfere, v katerih se giblje, vsako s svojimi lastnimi pravili in kodi delovanja, spravi na skupni imenovalec, ki je kariera. Kot zapiše Beck (1986) v analogiji s sistemsko sociologijo – katere utemeljitelj je prav Luhmann – postane posameznik tisti, ki dobi nalogo integriranja različnih delnih sistemov družbe.

Planiranje življenjskega poteka dandanes poteka kot način konstrukcije identitete, ki se kaže v specifičnem življenjskem stilu kot manifestaciji karire oz. refleksivne naracije sebstva: „Življenjski stil lahko definiramo kot bolj ali manj integrirano skupino dejavnosti, ki jih posameznik sprejema ne samo, ker takšne dejavnosti izpolnjujejo utilitarne potrebe, ampak ker dajejo materialno obliko določeni naraciji identitete.” (Giddens 1991: 81)

Druga pomembna sprememba je, da je planiranje življenjskega poteka postalo univerzalizirano. V zgodnji moderni je bila kompulzivnost duha kapitalizma prihranjena moškemu meščanstvu. Z dvigom standarda in emancipacijo žensk postaja refleksivna naracija sebstva – vsaj v razvitih državah – univerzalna metoda konstrukcije identitete.

Beck (1986) ugotavlja, da je delitev spolnih vlog temelj industrijske družbe. Po njegovem mnenju gre za del razpolovljene moderne, saj imajo spolne vloge stanovski

značaj, so pripisane ob rojstvu, modernizacija – ki je vključevala trg, pogodbe, mobilnost in plače – pa je zadevala zgolj mezno delo. Tudi Geissler in Oechsle (1994: 140) ugotavljata, da se je racionalno planiranje življenjskega poteka v prvi fazi nanašalo zgolj na področje dela, ki ga avtorici štejeta v javno področje, medtem ko življenjski potek žensk v intimnem področju družine ni bil institucionaliziran in ni zahteval racionalnega planiranja. Kot menita avtorici (1994: 143) je bila edina pomembna odločitev, ki jo je sprejela ženska, izbira moža.

Beck-Gernsheim (1994: 120) ugotavlja, da je socialna država z vpeljavo varoval, katerih prejemnik je posameznik, zrahljala odvisnost posameznika od družine in družino spremenilo v izbrano skupnost, katere glavna naloga je uskladiti različne – mnogokrat konfliktno – življenjske projekte. Podobno Geissler in Oechsle (1994: 144) ugotavljata, da morajo mlade ženske obvladati dvojno planiranje življenja, ki se nanaša na kariero in družino. To ima za posledico, da racionalno planiranje življenjskega poteka, ki je bilo prej jasno zamejeno v moškem področju meznega dela, razbije dvojne meje: po eni strani spolne, saj se zahteva po planiranju življenja razširi tudi na ženske, po drugi strani pa med intimno sfero družine in danes že poljavno sfero dela, saj tudi družinsko življenje ne poteka več po ustaljenih obrazcih in zahteva racionalizacijo in načrtovanje. Tudi Rerrich (1994: 205) ugotavlja, da skrb za lastno biografijo ni več dovolj, temveč je potrebno različne biografije znotraj družine uskladiti med sabo, kar zahteva racionalno planiranje, ki pa še vedno mnogo bolj kot moške obremenjuje ženske.

Na osnovi teh premikov se je oblikovalo optimistično pojmovanje individualizacije, ki v dejstvu, da je strukturiranje življenjskega stila prešlo v domeno posameznika, vidi osvoboditev izpod prisile in povečano individualno avtonomijo.

Mlinar (1990) nedvomno spada v to optimistično tradicijo, saj individuacijo pojmuje v naslednjih temeljnih razsežnostih:

- zmanjševanje določenosti življenjske poti s poreklom in značilnostmi prejšnje generacije;
- zmanjševanje določenosti življenjske poti s teritorialnim poreklom ( podaja primer sodobnih metropol, ki se vedno bolj izločajo iz svojega nacionalnega konteksta);
- povečana raznovrstnost časovno-prostorskih poti;

- povečan nadzor nad okoljem;
- povečana neposrednost, avtentičnost izražanja identitete;

Junge (2002) individualizacijo pojmuje kot skupek procesov, v katerih postaja posameznik oblikovalec družbene realnosti. Individualizacijo pojmuje kot dialektiko med osvoboditvijo izpod družbene prisile in povečano avtonomijo posameznika kot pozitivno ter potencialno nezmožnostjo posameznika spopasti se z možnostmi, ki se mu odpirajo, kot negativno platjo. Očitno je, da takšna postavitev ne postavlja pod vprašaj osnovne predpostavke, ki individualizacijo enači z individualno avtonomijo.

S tega stališča lahko trdimo, da ima individualizacija potencial odpraviti razkorak med idealom in realnostjo liberalne predpostavke o avtonomnem posamezniku. Ta se tekom individualizacije osvobaja izpod kolektivnih oblik prisile in postaja sam oblikovalec družbene realnosti. Liberalizem v osnovi predpostavlja avtonomne in sebične posameznike, ki v državi – prek mediiranja javne sfere – presežejo svoje partikularne interese na račun občega dobrega. Po drugi strani pa ti premiki kažejo zahtevo po radikalni rekonceptualizaciji odnosa med posameznikom in državo, ki se najjasneje kaže v Beckovi tezi o metamorfozi države.

Osnovna predpostavka njegove teze je razkrajanje struktur, ki povečuje avtonomijo posameznika: „Strukture uničujejo strukture in tako odpirajo možnosti razvoja za subjektiviteto in delovanje (to pa uspe le v meri, v kateri so ustvarjene nove strukture, ki omogočajo delovanje” (Beck 1993: 63) Gre torej za fleksibilizacijo struktur, ki so postale odprte za spremembe skozi individualno delovanje. Individualizacija, ki poteka v institucionalnem okolju socialne države po Beckovem (1993: 154) mnenju temeljno spreminja odnose moči, saj posamezniki niso več nosilci vlog, pripisanih s strani institucij, temveč postajajo institucije odvisne od delovanja posameznikov.

Ta premik vodi po eni strani v politizacijo individualnega delovanja, po drugi pa v izpraznjenje institucij, kar ustvarja dvojen svet: „Na eni strani stoji praznina političnih institucij, na drugi renesansa političnega zunaj institucij: posamezniki se vračajo v družbo.” (Beck 1993: 155) Po njegovem mnenju poteka politizacija prej nepolitičnih področij, kot so zasebnost, gospodarstvo, znanost in vsakdan, kar imenuje **politika političnega**, ki zadeva zarisovanje meje samega polja političnega.

Kot posledica poteka metamorfoza države: „Na mesto delujoče države [Handlungsstaat] stopi pogajalska država [Verhandlungsstaat], ki ureja odre ter pogovore in ob tem vodi režijo.” (Beck 1993: 217) Takšna metamorfoza po Beckovem (1993) mnenju povzroča, da država ne more upravljati z družbo, temveč mora zgolj oblikovati forum za razprave različnih interesov, lahko pa začasno monopolizira interese, ki se niso zmožni sami artikulirati (npr. interesi prihodnjih generacij). To ima vpliv tudi na politične stranke, ki se po Becku (1993: 220) ne morejo več zanašati na jasno določene in stabilne družbenomoralne miljeje, saj se ljudje opredeljujejo tematsko specifično.

Vprašati se moramo, koliko te ugotovitve kritizirajo obstoječo prakso, koliko pa bi morali na njihovi osnovi premisliti samo teorijo o javni sferi. Že sama liberalna misel, ki je temelj teorije javne sfere, je namreč izredno skeptična do ideje, da bi državne institucije lahko kakorkoli upravljale z družbo. Ideja negativne svobode je v prvi vrsti naravnana k nevmešavanju države v civilno družbo. Ima pa nalogo, da vzdržuje okoliščine, ki so temelj civilne družbe, namreč privatno lastnino. S tega stališča lahko trdimo, da je individualizacija zgolj približala realnost in liberalni ideal avtonomnega posameznika. Apriorno zavračanje državne intervencije v sfero trga, zakriva dejstvo, da socialna varovala niso vodila do razkroja zasebne avtonomije, temveč so postala zanjo – če naj ne bo zgolj privilegij manjšine – nepogrešljiva. Zdi se, da Beck zahteva, da se država odreče pristojnostim, ki jih nikoli ni mogla resnično imeti. Individualizacija zato zgolj povečuje veljavnost ideje javne sfere, ki prek razprave različnih avtonomnih in zasebnih interesov proizvaja razumne rešitve. Zdi se, da liberalizem kot teorija s procesi individualizacije, razumljene kot povečevanje osebne avtonomije, pridobiva na veljavnosti.

Podoben vpliv imajo tudi nove tehnologije, predvsem osebni računalniki in internet. Na tem mestu ne bo odveč par besed o tehnološkemu determinizmu. Nesmiselno je tehnologiji pripisovati kavzalne moči, kot da ima lastno, od svojega stvarnika neodvisno voljo. Parni stroj ni ustvaril industrijske revolucije, saj so procesi, ki so vodili do nje, potekali že vsaj od 14. stoletja dalje. Podobno osebni računalniki ne povzročajo individualizacije, ker ta izvira že pred njihovim nastankom, v svojih najzgodnejših obrisih že v obdobju pred industrijsko revolucijo.

Po drugi strani pa se tudi veliki družbeni premiki ne manifestirajo v svoji čisti obliki, temveč skozi konkretne družbene in tehnološke spremembe. S tega stališča je smiselno opazovati spremembe, ki jih povzročijo tehnološke inovacije, dokler razumemo njihov širši kontekst. Drug faktor, ki ga moramo pri tem upoštevati, so nepredvidene posledice. Za Becka je pojem tveganja, ki zajema neželene in nepredvidene posledice človeškega delovanja – koloniziranja prihodnosti, kot bi rekel Giddens – ključna lastnost sodobne družbe. Zato se moramo zavedati, da imajo tudi tehnologije nepredvidene posledice, ki jih ni možno izpeljati iz njihovega izvirnega namena.

Tudi determinacije ne smemo pojmovati preozko, zgolj negativno. Benkler (2006: 31) zapiše, da: „tehnologija ustvarja prostore možnega za družbene prakse.” Takšen pogled moramo dopolniti še z zgodovinsko perspektivo, namreč da današnje izbire znotraj teh prostorov vplivajo na jutrišnje prostore, ali kot zapiše Marx (1852): „Ljudje ustvarjajo lastno zgodovino, ampak ne ustvarjajo je svobodno, ne v samoizbranih, temveč v neposredno prisotnih, danih in prevzetih okoliščinah.” To je determinacija v pozitivnem pomenu, ki jo Williams (1977: 83-89) ponazori z besedno zvezo *determined to* v nasprotju z *determined by*.

Kakšen vpliv imajo torej sodobne tehnologije na razvoj individualizacije? Benkler (2006: 32) postavi tezo, da smo iz industrijske informacijske družbe, ki jo označujejo ekonomije obsega, prešli v omreženo informacijsko družbo, kjer poteka fleksibilna in individualizirana proizvodnja s povečanim poudarkom na netržni proizvodnji. Po njegovem (2006: 8) mnenju ta premik poveča avtonomijo posameznikov, tako da so ti zmožni več storiti sami, v fleksibilnih povezavah z drugimi in v formalnih organizacijah zunaj trga. Ključno za to je, da so proizvodna sredstva v obliki osebnih računalnikov postala široko dostopna, obenem pa internet omogoča oblikovanje fleksibilnih omrežij, ki presegajo posameznikove omejitve.

Premik v omreženo informacijsko družbo ima pomembne implikacije tudi za javno sfero, ki ima po Benklerju (2005: 182-185) naslednje značilnosti:

- univerzalen dostop
- filtriranje glede na politično relevantnost
- filtriranje glede na kredibilnost informacij
- sinteza javnega mnenja

- neodvisnost od oblastnih struktur

Ugotavlja, da množični mediji svoje vloge v javni sferi ne opravljajo najbolje, saj so koncentrirani, omogočajo zlorabe s strani lastnikov, poleg tega pa prihaja do anomalij na trgu. Ta za učinkovito delovanje predpostavlja informirane potrošnike, a ta predpostavka na trgu informacije *de facto* ne more biti izpolnjena.

Benkler (2006) opozarja, da interneta ne smemo soditi po utopičnih standardih popolne demokracije, kot se je to dogajalo v njegovih zgodnjih dneh, temveč v primerjavi z obstoječimi mediji. V primerjavi z njimi pa opaža številne prednosti omrežene javne sfere, namreč da filtriranje informacij poteka s pomočjo družbenih mehanizmov akreditacije, lahko mnogo večje število ljudi oddaja, imata moč in kapital manjši vpliv in da je internet zaradi razpršenosti bolj neodvisen od oblasti in trga, čeprav opaža, da koncentracija infrastrukture pomeni grožnjo.

Tudi s tega stališča se zdi, da individualizacija nosi predvsem potencial izpolnjenja idealov, ki jih postavlja javna sfera, saj je internet zelo podoben zgodnji dobi tiska – predvsem v ZDA – ko še ni prišlo do koncentracije in komercializacije. Toda optimistični pogled, ki individualizacijo enači s povečano individualno avtonomijo, je zgolj polovica zgodbe. Kot kaže že primer prvotne akumulacije, individualizacija sprošča tudi nasprotne silnice, ki določene skupine prebivalstva pehajo v odvisnost in jim odvzemajo možnosti za doseganje individualne avtonomije.

Verjetno najbolj radikalen je v svoji kritiki prav Habermas (1962/1990), ki individualizacijo, povzročeno z nastankom socialne države, ki razkraja družino, enači z izgubo intime in spreminjanjem javnosti v množico. Toda takšne negativno deterministične sodbe, ki so skeptične do modernizacije kot take, ne morejo zajeti kompleksnosti razvoja pozne moderne. Zavedati se moramo, da je individualizacija spremenila temelje osebne avtonomije, kar odpira možnosti za njeno širjenje, sproža pa tudi grožnje. Individualizacije je skrajno ambivalenten proces, izid katerega je v veliki meri odprt.

Sam Beck, kljub optimizmu, ki ga je navdal v 90. letih, še vedno poudarja, da individualizacija ljudi ne naredi samostojne, temveč odvisne od trga dela. Ugotavlja, da individualizacija zaradi dviga standarda in socialnih varoval ob ohranjanju neenakosti v družbi razkraja kolektivne oblike zavesti: „Ob ozadju relativno visokega materialnega

standarda in razvitih socialnih varovalih so bili ljudje v zgodovinskem prelomu s kontinuiteto izločeni iz tradicionalnih razrednih in družinskih vezi ter postali odvisni od samih sebe in svojega individualne usode (na trgu dela) z vsemi tveganji, priložnostmi in protislovji.” (Beck 1994: 44) Nadalje ugotavlja (1994: 47), da je bila posest kapitala temelj meščanske individualizacije, medtem ko je to vlogo danes prevzel trg dela, natančneje: **izobrazba, mobilnost in konkurenca**. V novih okoliščinah po njegovem (1994: 49) mnenju revščina ni več problem določenih posameznikov, temveč faz v življenjskem poteku, kar še dodatno vodi k upadanju kolektivne zavesti.

Tako se pokaže, da individualizacija le v primeru, da posameznik poseduje določeno količino potrebnih resursov – izobrazbe, za katero obstaja na trgu dela zadostno povpraševanje, in možnosti mobilnosti – povečuje njegovo avtonomijo. Odvisnost od trga dela po Becku (1986) pomeni, da je individualizacija zgodovinsko protislovni postopek podružbljanja, ki ima za posledico tudi, da se problemi sistema prevajajo v individualne napake in zato tudi ni protiukrepov. Beck (1986: 212) zato v 80. letih individualizacije še ni videl kot povečevanje, temveč ogrožanje individualne avtonomije: „Individualizacija pomeni odvisnost od trga v vseh razsežnostih vodenja življenja.”

Individualizacija zato za nekatere skupine pomeni pridobitev, za druge pa povečano odvisnost. Brock (1994: 62) opozarja, da v postindustrijskih družbah materialna kultura (proizvodi, storitve, transport ipd.) skrbijo za integracijo skozi soodvisnost. Opaža (1994: 63), da je približevanju delavskega in malomeščanskega življenjskega stila v 50. letih 20. stoletja sledil ponoven razkol, saj so delavci močneje na udaru ekoloških kriz, globalizacije in neokonzervativne države, ki probleme modernizacije rešuje na način, ki določenim skupinam omejuje dostop do materialne kulture. V svetu, kjer so po Brocku (1994: 70) individualizirani življenjski stili privilegij tistih, ki si lahko privoščijo izbiro v materialni kulturi, nastajajo nove in se poglobljajo stare razredne delitve.

Lash (1994) v nasprotju z Brockom opozarja na pomen **informacijskih in komunikacijskih struktur**, ki po njegovem mnenju danes nadomečajo ekonomske, politične in ideološke strukture marksizma ter normativno regulirane institucionalne strukture funkcionalizma. Definira jih na sledeč način: „Informacijske strukture so sestavljene iz, kot prvo, omreženih kanalov, po katerih se informacije pretakajo, in, kot



drugo, prostorov, v katerih poteka pridobivanje zmožnosti za predelavo informacij.” (Lash 1994: 121) Ugotavlja, da informacijske in komunikacijske strukture ustvarjajo novo razredno strukturo, ki zajema srednji razred ekspertov, delavski razred, ki dela za in s temi strukturami in nov nižji razred, ki je iz teh struktur izključen. To ima posledice tudi za državljanstvo, ki je po njegovem mnenju postalo vezano na informacijske in komunikacijske strukture: „Ko se civilna družba, ko se sama javna sfera vedno močneje pokriva z informacijskimi in komunikacijskimi strukturami, postane izključevanje iz njih izključevanje iz državljanstva, efektivno politično in kulturno izključevanje iz civilne družbe” (Lash 1994: 133) Novi razred izključenih ostaja relikv predmoderne družbe, saj ga, kot ugotavlja Lash (1994: 134), določajo predvsem pripisane značilnosti: rasa, narodnost, spol, razred itd. Kot se slikovito vpraša: „Kako reflektivna<sup>6</sup> je lahko mati samohranilka v getu?” (Lash 1994: 120)

Pogleda se med sabo ne izključujeta. Položaj v informacijski in komunikacijski proizvodnji določa dostopnost materialne kulture. Materialna kultura pa spet vpliva na dostopnost informacijskih in komunikacijskih tokov v zasebnosti, saj zahteva dostop do njih določeno infrastrukturo (električni priključek, osebni računalnik, telefonski priključek, internetni dostop). To pomeni, da se materialna kultura ter informacijske in komunikacijske strukture nahajajo v odnosu povratne zanke, kjer lahko izključenost iz enega povzroči dolgotrajno padajočo spiralo.

Če povzamem, individualizacija zahteva rekonceptualizacijo teorije o javni sferi, predvsem v njenih liberalnih temeljih, toda ne šele danes, temveč danes še vedno. Kljub vsem spremembam je današnji svet podoben svetu 19. stoletja. Država je takrat bila garant osebne avtonomije skozi varovanje zasebne lastnine, medtem ko danes to vlogo uresničuje predvsem skozi socialna varovala, ki strukturirajo in institucionalizirajo življenjske poteke posameznikov. Kljub relativni učinkovitosti teh varoval pa tudi sodobna družba ostaja mesto izključevanja. Sodelovanje v sodobni javni sferi zahteva določene resurse, ki so novemu nižjemu razredu nedosegljivi. Kritike, ki so Habermasovi izvorni zastavitvi teorije o javni sferi očitale spregledovanje izključevanja, so zato danes še vedno aktualne. Četudi so osebni računalniki in internet demokratizirali dostop do

---

<sup>6</sup> Z reflektivnostjo Lash misli zmožnost posameznikov, da sami avtonomno vodijo svoje življenje in da strukturne okoliščine svojega obstoja podvržejo kritiki in spremembi.

informacijskih tokov, ne smemo pozabiti na dejstvo, da obstaja polarizacija, imenovana digitalni razkol, ki se manifestira globalno in nacionalno. Pomeni, da je aktivni pristop h kulturi privilegij, medtem ko so skupine, ki so izključene iz informacijskih in komunikacijskih struktur, obsojane na pasivno spremljanje kulturnih stvaritev drugih.

Tudi nacionalna država kot center moči ne izginja v poplavi individualnega delovanja. Ostaja ključnega pomena, saj je njena institucionalizacija življenjskih faz poleg relativno visokega standarda garant individualizacije. Beckova zastavitev dvojnega sveta individualnega delovanja in institucij je zato hkrati točna in zgrešena. Točna je v tem, da spozna, da državne institucije delujejo na popolnoma drugačem nivoju kot posamezniki. Zgrešena pa v sklepu, da to vodi v antagonizem, v odtujitev posameznikov od institucij. Spregleda, da je individualizacija odvisna od socialne države in se zato ne more odvrniti od nje, brez da bi izničila lasten temelj obstoja. Nedavna politična mobilizacija mladih v Franciji je pokazala, da imajo dejanja države, ki vplivajo na trg dela – in s tem na pogoje individualizacije – še vedno potencial za politično mobilizacijo.

Ključnega pomena postaja politizacija prej nepolitičnih področij. Na eni strani to pomeni politizacijo ekonomije in potrošnje, ko potrošniki na ekonomske akterje ne pritiskajo več izključno prek državne regulative, temveč s pomočjo same dinamike trga. Na padajo korporativno blagovno znamko podjetja, ki pri največjih svetovnih korporacijah po vrednosti presega tudi desetkratnik računovodske vrednosti, in tako ogrožajo prodajo. Izraz, da potrošniki volijo z nogami, pridobi povsem nov pomen. V osnovi pomeni, da tako izražajo zadovoljstvo ali nezadovoljstvo s storitvami podjetja ali njegovimi izdelki, sedaj pa pomeni tudi politični koncept: potrošniki med drugim preprečujejo onesnaževanje in skrbijo za upoštevanje delavskih pravic. Beseda javnosti v izrazu odnosi z javnostmi ni (več) zgolj prazna fraza, saj se potrošniki organizirajo in kot potrošniki podjetjem zastavljajo politične zahteve. Drug pomemben premik je politizacija zasebnosti, s čemer se bom podrobneje ukvarjal v naslednjem poglavju.

#### ***4.1 Krasni novi svet ali krasna nova paradigma?***

Preden se lotim te naloge, moram odgovoriti še na vprašanje o veljavnosti teze o individualizaciji. Junge (2002) opozarja, da se polemika o individualizaciji vrti okoli dveh točk, ki sta nezadostna analitična jasnost in odsotnost nedvoumnih empiričnih

podatkov, kar odpira vprašanje, ali ni individualizacija zgolj artefakt spremembe paradigme v sociologiji. Po njegovem mnenju razumevanje otežuje tudi dejstvo, da se individualizacijo poskuša razumeti kot generični pojem, ko pa je sestavljena iz različnih, mnogokrat protislovnih gibanj. Ta očitek se zdi nepremišljen, saj je individualizacija analitična abstrakcija, kar nikakor ne pomeni, da je ne morejo sestavljati različna, tudi protislovna gibanja.

Očitek o spremembi paradigme se sprevrže v večno vprašanje, saj Beck in Beck-Gernsheim (1994) prav obratno s spremembo empirične realnosti utemeljujeta zahtevo po spremembi paradigme, ki naj po njunem mnenju postane bolj subjektivno in manj sistemsko orientirana, kar razpravi o kuri in jajcu doda popolnoma nov zagon. Končno rešitev onemogoča dejstvo, da človeštvo onkraj lastnih spoznavnih možnosti nima dostopa do empirične resničnosti in zato tudi ne more vedeti, ali se je spremenila resničnost ali zgolj točka opazovanja.

Kohli (1994: 232) ugotavlja, da je teza o individualizaciji na makro ravni (struktura družbene neenakosti) močno sporna, medtem ko je na mikro ravni (osebno odločanje, družbeno pripisovanje odgovornosti) bolj kredibilna. Gre za dejstvo, ki ga tudi Beck (1986) ne zanika, namreč da družbene neenakosti ostajajo razporejene razredno specifično, medtem ko zavest o njih vztrajno pada. Dilemo Beck razreši tako, da zatrdi, da je za časa enostavne moderne družbeni položaj določal zavest, medtem ko v refleksivni moderni zavest določa družbeni položaj. Toda takšna rešitev je nesprejemljiva, saj hkrati predpostavi veljavnost dveh evidentno napačnih pogledov, ki jih lahko poimenujemo vulgarni materializem in vulgarni idealizem.

Pojav refleksivne naracije sebstva kot načina konstrukcije identitete ostaja dokaj nesporen, čeprav se tudi tu pojavljajo razlike med družbenimi skupinami. Kot ugotavlja Kohli (1994: 233) kod individualnosti zadeva predvsem intelektualce in umetnike, medtem ko pri ženskah in delavcih prodira počasneje. Ob ohranjanju strukturnih neenakosti pa ostaja vprašanje o tem, ali ta subjektivni premik pomeni možnosti za povečano osebno avtonomijo ali pa je zgolj oblika ideologije, ki prikriva resnične odnose moči, neodgovorjeno.

Giddens ugotavlja, da se za izbirami, ki jih ima individualiziran subjekt, skriva igra moči:

Kdo odloča in kako je v osnovi vprašanje moči. Odločitev je seveda vedno izbira nekoga in v glavnem so vse izbire, tudi tistih najbolj obubožanih in navidezno nemočnih, odvisne od obstoječih odnosov moči. Odpiranje družbenega življenja odločanju zato ne sme biti ipso facto enačeno s pluralizmom; prav tako je medij moči in stratifikacije. (1994, 76; poudarki v originalu)

Zato moramo individualizacijo razumeti kot protisloven proces, ki hkrati odpira možnosti pluralizacije in stratifikacije. Katera bo izražena močneje je odvisno tudi od drugih dejavnikov, ki jih bom natančneje opisal v prihajajočem poglavju.

## **5 Spremenjen odnos med javnim in zasebnim**

Dihotomija javno/zasebno ima specifično zgodovinsko mesto v liberalni politični misli. Pred tem, kot ugotavlja Sennett (1977/2002: 16) besedi v angleškem jeziku nista tvorili dihotomije: javno je še leta 1470 pomenilo skupno dobro družbe, kasneje pa to, kar je vsem vidno, medtem ko je zasebno v 16. stoletju še pomenilo privilegirano, na visokem položaju vladanja.

Splichal (2002: 103) ugotavlja, da po Kantu meja med javnim in zasebnim poteka znotraj posameznika: ta pri javni rabi uma deluje kot transcendentalno bitje onkraj vsake praktične omejitve, pri zasebni rabi uma pa mora kot nosilec civilnega položaja ali urada ubogati ukaze. Gre torej za razdelitev med občim (transcendentalnim) in posamičnim.

Moderni pomen po Sennettovem (1977/2002: 16) mnenju besedi pridobita komaj konec 17. stoletja, ko je zasebno postalo zaprto življenje, definirano s prijatelji in družino, javno pa to, kar je vsakomur vidno. Pri Althusiusu (1603/1995) že najdemo oba različna pomena, saj dihotomijo uporablja kot razmerje med občim in posamičnim (zasebne koristi posameznika in dobro skupnosti) in hkrati kot različne sfere posameznikovega življenja, ki se ravna po lastnih zakonih. Giddens (1991: 151) je mnenja, da dihotomija v predmodernih družbah ni mogla imeti pomena, saj je večina vsakodnevnega življenja potekala zunaj dosega državne administrativne moči, obenem pa razširjena družina posameznim članom ni dopuščala jasno razmejene sfere intimnega.

Po Giddensu (1991: 152) je dihotomija postala smiselna, ko je država s svojimi ukrepi prodrla v vsakdanje življenje in so posamezniki pridobili življenje, ki se je

raztezalo onkraj družine, ki je sedaj postala mesto intimne: s tem je dihotomija javno/zasebno pridobila svoj dvojni pomen kot država/civilna družba in vsem vidno/prikrito. Ključni pomen pridobi tako zastavljena dihotomija med civilno družbo in državo za liberalno politično misel. Habermas (1962/1990) predstavi model, kjer zasebno tvori sedež avtonomije, zasidrane v kapitalistično fungirajoči lastnini in intimni sferi družine, ki omogoča ukvarjanje z zadevami javnega pomena skozi mediacijo javne sfere. Javna oblast ima v prvi vrsti nalogo, da ohranja intaktno privatno področje, predvsem tako, da varuje institucijo privatne lastnine in skrbi za upoštevanje pogodb. Kot je še najbolj odkrito povedal Locke (1689/1964: 341), ko je govoril o sužnjih brez lastnine, da: „ne morejo v takšnem stanju biti smatrani kot kakršenkoli del civilne družbe [civil society]: katere glavni namen je ohranjanje lastnine.” Zasebno je torej institucionalizirano in lokalizirano področje, prosto vplivov države, saj le kot tako lahko zagotavlja potrebno avtonomijo zasebnikov.

Habermas (1962/1990: 54-55) javno pojmuje kot sfero javne oblasti. Zasebno je razume (1962/1990) kot trg, ki se ravna po sebi lastnih zakonih in tvori sedež avtonomije, ki izhaja predvsem iz kapitalistično fungirajoče lastnine. Država zato v to področje ne sme posegati, ker bi uničila avtonomijo civilne družbe, ima pa nalogo skrbeti za ohranjanje lastnine in uresničevanje pogodb.

Ključna slabost takšnega pogleda je, da je zasebno področje privzeto kot nekonfliktno, skorajda popolno v svojem delovanju. Več realizma premore Arendtova (1958/1996: 30), ki sicer prizna nasilnost zasebnega področja, a ga opravičuje z naravno nujnostjo. Razmejitev javno/zasebno moramo zato dodati še eno funkcijo, namreč zamejitev polja legitimnega političnega konflikta. Tega se je dobro zavedal Bertold Brecht, ki je *Opero za tri groše* v eni varianti zaključil z naslednjimi verzi:

Denn die einen sind im Dunkeln  
Und die andern sind im Licht.  
Und man siehet die im Lichte,  
Die im Dunkeln sieht man nicht.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Kajti nekateri so v temi  
in drugi so v svetlobi  
in vidi se le te v svetlobi,  
teh v temi pa se ne.

Svetloba in tema stojita kot metafori za vidnost in slavo javnega političnega področja (ki jo v Operi predstavlja kraljica) in bedo in nevidnost zasebnega (v Operi berači). Grožnja, s katero berači ustrahujejo londonskega šerifa, je, da se bodo pojavili na kraljičinem kronanju; da bodo, z drugimi besedami, zasebni ekonomski konflikt spremenili v javnega političnega. Zaradi tega je tudi Althusser (1971), navezujoč se na Gramscija, zavrnil delitev na javno in zasebno kot zadevo buržoaznega prava, ki same države, razumljene kot represivni aparat, ne zadeva. Država je po njegovem izvor delitve med javnim in zasebnim področjem in v obeh v enaki meri (čeprav z različnimi sredstvi) izvaja represijo.

Arendtova je napačno razumela odnos med javnostjo in veličino: ni res, da javno sprejme le tisto, kar je veličastno, temveč se tisto, kar se pojavlja v javnem, s tem legitimira kot veličastno, kot vredno časa in truda najvišjih instanc države. To pometanje konfliktov pod preprogo je bilo tudi tisto, ki je konec koncev pomenilo konec liberalne države in njeno metamorfozo v socialno. Socialna država je nekdanje zasebno ekonomsko področje vzela pod svoje okrilje in začela regulirati konflikte, ki v njem nastajajo. Izrinjanje konfliktov v zasebno področje jih namreč ni odpravilo, temveč so se prav nasprotno v odsotnosti regulacije še bolj razbohotili in zaostri.

Tudi Habermas (1962/1990) ugotavlja, da so se konflikti, ki v zasebnem niso mogli biti razrešeni, začeli prenašati na državo, ki je postajala vse bolj intervencionistična, prevzela je skrb za ekonomsko šibkejše in pričela uravnavati družbeno strukturo. Katastrofalne posledice je ta intervencionizem imel komaj, ko so tudi družbene moči začele pridobivati kompetence javne oblasti: „Neomerkantilistična politika gre potem z roko v roki z obliko refevdalizacije.” (Habermas 1962/1990: 225) Refevdalizacija po Habermasu (1962/1990: 268) pomeni, da politično izvajanje moči poteka med privatnimi upravami, interesnimi združenji, strankami in javnimi upravami, ob izključitvi javnosti oz. ob njeni zgolj aklamativni vlogi. Podobno kot v času fevdalizma se že v naprej sprejete odločitve zgolj reprezentirajo pred ljudstvom.

Habermas se je zapletel v nerazrešljivo protislovje, ker je – kljub temu, da to nič ne spremeni na ideji javne sfere – vztrajal na zgodovinskem obstoju idealnih tipov manipulirane in kritične publicitete. Vreg (1990: 232) pravilno ugotavlja, da Habermas:

„ni pojasnil, kako lahko razpade nekaj, kar dejansko nikdar ni obstajalo.” Habermas je tezo o refevdalizaciji revidiral iz napačnih razlogov, saj se je, kot ugotavlja Škerlep (2000: 81), v svojem poznem delu postavil na pozicijo, da ni problematično, če politični sistem deluje rutinsko ob izključitvi široke javnosti, saj se slednja ob kriznih situacijah aktivira in izsili širšo razpravo. Tezi o refevdalizaciji se moramo popolnoma odreči in spoznati, da kritična in manipulativna publiciteta nista zgodovinski stanji, temveč obstaja med njima neprestana napetost, ki nikoli ni bila in tudi nikoli ne more biti razrešena. Tega končnega koraka Habermas (1962/1990: 17) ni storil, kar se kaže v njegovi kritiki Sennetta v predgovoru Strukturnih sprememb iz leta 1990. Očita mu, da ne ločuje med reprezentativno in liberalno javnostjo, kar kot prvo ne drži (Sennett jasno postavi razmejivni kriterij, namreč arbitranost javnih vlog napram njihovi vezanosti na status), kot drugo pa kaže na to, da Habermas kljub kritikam še vedno zanemara obstoj momenta manipulativne publicitete v liberalni javnosti, ki se je kazal kot mehanizem razredne diferenciacije.

Prav tako se ne odreče (1962/1990: 24-27) skeptičnosti do socialne države, s čemer negira obstoj čisto realne in dokazljive defevdalizacije: Socialna država je namreč skupaj z dvigom standarda povzročila razkroj ostankov predmodernih stanovskih struktur, ki so prevevale liberalno družbo, predvsem pripisanega značaj spolnih vlog, kar sem podrobneje obravnaval v poglavju o individualizaciji.

Posledica takšnega premika ni, kot meni Habermas (1962/1990), izgubljanje intimnega prostora in spreminjanju posameznikov v množico. Z drugimi besedami, konec nuklearne družine<sup>8</sup> ne pomeni konca psihične avtonomije posameznika, ki jo je prej zadovoljeval v tradicionalno fiksirani intimni sferi. Še več, Giddens (2000: 22) je mnenja, da je premik spolnosti iz naravne danosti v posamezniku lasten element jaza, ki ga lahko oblikuje – kar ima za posledico pluralizacijo življenjskih slogov – dejansko pomenil pridobitev za posameznikovo avtonomijo in odpira nove možnosti demokratizacije v zasebnem. Kot pomemben mejnik obravnava (Giddens 2000: 34) razvoj kontracepcije, ki je spolnost ločila od reprodukcije in jo naredila za lastno posamezniku ali posameznici,

---

<sup>8</sup> Dokazi za to so, kot ugotavlja Junge (2002), dvoumni: po eni strani obstaja vedno večja pluralnost družinskih oblik, po drugi strani pa je med temi nuklearna družina še vedno najpogostejša. Konec nuklearne družine je potrebno razumeri kot konec njene samoumevnosti. Pluralnost oblik pomeni, da je odločitev za nuklearno družino točno to: odločitev, ki vedno poteka ob zavedanju alternativ.

kar je odprlo vrata pluralizaciji partnerskih oblik. Prav v nasprotju s Habermasom ugotavlja (Giddens 2000: 66), da so moški, ki so svoj jaz vezali na javnost,<sup>9</sup> postali nezavedno čustveno odvisni od žensk. Liberalni svet se nam tako kaže kot svet dvojne odvisnosti in zato nesvobode: po eni strani so ženske bile proti svoji volji postavljene v materialno odvisnost od moških, po drugi pa so moški izgubili psihično avtonomijo v neželeni čustveni odvisnosti od žensk. Giddens (2000: 137) je zato mnenja, da moška oblast: „temelji na soudeležbi žensk ter na ekonomskih in čustvenih storitvah, ki jih zagotavljajo ženske.”

Dandanes Giddens (2000: 64) opaža nastanek in porast čistega razmerja: „Nanaša se na situacijo, kjer dva stopita v družabni stik zaradi stika samega, zaradi tistega, kar lahko vsaka oseba dobi iz daljšega druženja z drugo osebo, in ki traja le, če obe strani menita, da je obojestransko zadovoljivo.” Posledica po Giddensu (2000: 99-101) ni izguba intimnosti, temveč potreba, da zanjo zavestno skrbimo in jo ustvarjamo, izginile pa so tudi samoumevnosti sorodstvenih vezi ter obveznosti in zahtevajo vsakdanje pogajanje po načelih čistega razmerja. Tako je, sledeč Giddensu (2000: 191-196), s čistim razmerjem prišlo do demokratizacije medosebnih odnosov: razmerje deluje kot forum, kjer se partnerja dogovarjata o pravicah in dolžnostih brez etičnih absolutov. Takšno demokratizacijo zasebnega Giddens (2000: 198-202) poveže tudi s politično demokracijo, natančneje z življenjsko politiko, katere glavna naloga je preseganje segregacije izkušnje, ki se je kazala v ločevanju javne sfere moškega razuma in zasebne sfere ženskih čustev.

Giddensu so, kot ugotavlja Švab (2000), očitali utopičnost, k očitkom pa bi lahko dodali še nejasnost, predvsem glede mehanizma, po katerem se čisto razmerje v intimi prevaja v demokracijo na globalnem nivoju. Kljub temu opozori na ključno težavo liberalne javnosti, namreč da sta razum in politična demokracija predpostavljala segregirano sfero čustev in prikrite uporabe sile. Intima kot sedež psihične avtonomije s krhanjem nuklearne družine ne izgublja svoje vloge, le spreminja svoj značaj. Če je prej imela mesto v jasno segregirani sferi, potem je danes postala bolj odprta. Odprta je v meri, v kateri se realizira čisto razmerje, namreč razmerje, ki je stvar enakopravnega

---

<sup>9</sup> Javno razume kot sfero onkraj intimne sfere družine. Gre za izrazit pogled iz feministične perspektive, za katerega sfera dela in sfera države enako spadata v svet zunaj dosega ženske zasebnosti.



dogovora dveh (ali tudi večih) posameznikov, kar pa se dogaja le v meri, v kateri tradicionalni model nuklearne družine izgublja hegemonijo. V tej meri je tudi intimnost postala nekaj, na čemer moramo delati, kar moramo aktivno ustvarjati v odnosih s soljudmi. Demokracija ne more, kot za časa razpolovljene moderne, temeljiti na jasno zamejenih sferah, kjer je demokratizacija privilegij zgolj nekaterih izmed njih, temveč mora te meje razbijati in doseči, da demokracija ni privilegij zgolj nekaterih, temveč – če parafraziram Marxa – privilegij človeškega duha.

### **5.1 Osebnost vdre v javnost**

Drug pomemben premik v odnosu javnega in zasebnega področja je vdor osebnosti v javnost. Sennett (1977/2002) ima izredno izviren odgovor na vprašanje javnosti: zanj je namreč **javna geografija**, kot jo imenuje, oblika igre, ki poteka na osnovi arbitrarnih pravil na distanci od neposrednih potreb jaza. Zanj (1977/2002: 18) leži meja med javnim in zasebnim v 18. stoletju tam, kjer se neha igra: v zasebni družini je prostor naravnosti in spontanosti, medtem ko je na ulici in v kavarnah, kjer so veljala konvencionalna pravila oblačenja in obnašanja, ki so tvorila javno geografijo, področje javnega. Politične implikacije tega so pomembne, saj je po Sennettovem (1977/2002) mnenju javna geografija omogočala svet na distanci od jaza, kjer so bili politični programi pomembnejši od osebnosti govorca, kot so bili tudi v razpravah v znamenitih forumih javne sfere – kavarnah – kakršnikoli namigi na status in osebo govorca strogo prepovedani.

V 19. stoletju, tako Sennett (1977/2002), se je to radikalno spremenilo: osebnost je vdrla v javno geografijo in jo uničila, tako da je svet izgubil ves pomen sam po sebi, postal je le okno v osebnost, način neskončnega spoznavanja jaza. Posledice za politično življenje so po njegovem mnenju katastrofalne, saj so ljudje izgubili zmožnost igre (na mesto arbitrarnega konvencionalnega sveta je stopil imanenten svet, ki je vedno in povsod izraz osebnosti), svoje frustracije pa so začeli projicirati na igralce in politike, ki so publiki namesto političnih programov začeli javno prezentirati lastno osebnost.

Danes, ugotavlja, živimo v intimni družbi, ki je popolnoma izgubila možnost igre, zato ker vsako delovanje razume kot izraz jaza: „Izgubiti možnost igre pomeni izgubiti

zavedanje, da so okoliščine sveta plastične. Ta zmožnost igre z družbenim življenjem je odvisna od družbene dimenzije, ki stoji ločena in na razdalji od intimnega poželenja, potrebe in identitete.” (Sennett 1977/2002: 267) Po Sennettu (1977/2002: 262) ima intimna družba kot posledica utapljanja v iskanju jaza dve glavni značilnosti:

- **narcisizem**; neprestano želimo, ne znamo pa vzeti, v skladu s tem na politike projiciramo svoje strahove, zanemarjamo pa politični program.
- **uničujoč *gemeinschaft***; skupnost gradimo na samorazkrivanju, ne pa na delovanju, kar nas naredi nezmožne delovanja sploh in vodi v neprestano čiščenje skupnosti.

Obtožbe, ki ji Sennett tu izraža so vsekakor resne, ob njegovi neverjetni prepričljivosti pa bralca že silijo v pesimizem, posebej ker iz te očitno že dve stoletji trajajoče kalvarije ne ponudi izhoda. Vprašanja, ki jih odpira, so dandanes, s pojavom življenja kot reflektivne avtobiografije, še posebej aktualna. Refleksivna avtobiografija namreč vse dogodke, ki se posamezniku pripetijo, poskuša uvrstiti v biografsko pripoved. Posameznika takšno vodenje življenja sili, da tudi abstraktne družbene silnice osmišlja v terminih osebnosti, torej kako vplivajo na njegov veliki življenjski načrt.

S Sennettovega stališča, da potrebuje identiteta zamejeno sfero zasebnosti, v kateri se lahko razvija, saj v nasprotnem primeru izniči javno, je takšen razvoj dogodkov zaskrbljujoč. Če postaja kariera oz. reflektivna naracija sebe kot konstrukcija identitete način vodenja življenja, ki preveva vse posameznikove dejavnosti – in to kariera zaradi svoje avtopoetičnosti nujno počne, kadarkoli se pojavi – potem to ne pomeni nič manj kot smrtno obsodbo javne geografije. Tudi Habermas (1962/1990: 238-247) je mnenja, da socialna država s tem, ko posameznika postavlja kot prejemnika socialnih pomoči in tako razkraja družino, uničuje zasebnost, kar javnost spreminja v množico. Toda počakajmo raje še trenutek, preden javnemu spišemo mrliški list. Sennettov pogled je namreč v averziji do intimnosti preveč radikalen, kar najbolje ponazarja trditev: „Intimnost je poskus reševanja javnega problema skozi zanikanje, da javno obstaja.” (Sennett 1977/2002: 27)

Čeprav je Habermas Sennetta kritiziral, pa so paralele več kot očitne. Oba opažata pojav manipulativne publicitete, ki ga razlagata s porušenim razmerjem med javnim in zasebnim. Habermas pa v svoji kritiki Sennetta razkrije predvsem lastne pomanjkljivosti,

saj zanemarja moment manipulativne publicitete, s katerim je meščanstvo izvajalo razredno diferenciacijo in s tem statusu osebe povrnilo javni sijaj, ki je negiral abstraktno naravo zakona in javnega mnenja. Ključna stična točka avtorjev je v njuni averziji do individualizacije. Habermas pojmuje razpadanje družine na individualne prejemnike garancij socialne države kot izničenje intime, Sennett pa v samorealizaciji – ki je ključni sestavni del refleksivne naracije sebstva – vidi razpad javnega zaradi porasta intimnega.

Trditev, da refleksivna naracija sebstva vedno močneje vpliva na vodenje življenja ima podporo v empiričnih podatkih. Baethge (1994) ugotavlja, da postaja delo v naraščajoči meri mesto samorealizacije, kamor želijo zaposleni vnesti in razvijati lastno subjektivnost. Tudi polje političnega doživlja, kljub apatiji državljanov, renesanso – ali bolj trezno rečeno, vsaj možnost renesanse – z vdorom identitete. Kot ilustracija naj nam služi članek Toma Liacasa<sup>10</sup>, političnega aktivista, ki se je svojčas ukvarjal s culture jammingom. Culture jamming je, poenostavljeno rečeno, dejavnost, ki poskuša s subvertiranjem dominantnih kulturnih simbolov – predvsem potrošniškega kapitalizma – doseči politične spremembe. Članek je zanimiv, ker se v njem kaže vpliv konstrukcije identite v obliki kariere na politično delovanje.

V tem kontekstu je igriva in subverzivna manipulacija prevladujočih simbolov najbolj smiselna za samega culture jammerja in skupini ali kolektivu, ki je vpleten v jammanju. Z apropiacijo in manipulacijo prevladujočih simbolov culture jammer monolitsko avtoriteto potrošniške kulture spravi na svoj nivo in pridobi določen občutek nadzora nad njo.

Vidimo, da Tom svojo dejavnost uokvirja v popolnoma osebne termine: priznava, da je pomen takšnega delovanja predvsem v koristi, ki jo ponuja samemu aktivistu – *culture jammerju* – ki pridobi občutek nadzora nad „monolitsko avtoriteto potrošniške kulture.“ Politična aktivnost je način samorealizacije, način, kako pridobiti občutek za vrednost jaza in lastno individualnost v svetu, ki nam tega mnogokrat ne dopušča, je zaznan kot monoliten in avtoritativen. Zdi se, da potrjuje, kar je trdil Sennett: svet se zdi monstrozen in nam postavlja zahteve, ki ogrožajo naš občutek individualnosti. Ne

---

<sup>10</sup> 101 Tricks to Play with the Mainstream: Culture Jamming as Subversive Recreation By Tom Liacas.  
Dostopno na: <http://files.progress.koumbit.net/Tom-%20final.html> (25. 8. 2006)

zaznamo ga kot plastičnega, zmožnega spremembe. Je velikan, ki v najboljšem primeru dopušča, da mu med spanjem storimo kakšno vragolijo, a je v resnici premočan, da bi ga resnično lahko spremenili. Je preveč oddaljen od našega intimnega sveta, da bi ga lahko razumeli, zato o njem govorimo kot o hladnem in neosebne (kar je dandanes zlo samo po sebi) oz. o avtoritarnem monolitu. Toda zgodba se tu ne konča:

Čeprav so prve stvaritve novih culture jammerjev neizogibno napadi na prevladujočo kulturo, mnogi kasneje vključijo širše taktike in državljansko udejstvovanje kot del rednih aktivnosti. Vključije se v gradnjo dolgoročno sprejemljivih življenjskih stilov, lobiranje za politične spremembe, prvič začnejo voliti. Na tak način je lahko culture jamming prvi korak k trajnemu političnemu delovanju, ki udeleženca premakne od kritičnega h konstruktivnemu angažmaju.

Sedaj se nam pokaže drugačna slika, saj vidimo, da ne obstaja ostra meja med identiteto in političnim delovanjem. Prepredenost javnega področja z identiteto ne pomeni enosmerne depolitizacije, saj je tudi identiteta postala politični projekt. Tom namreč konstrukcijo življenjskih stilov pojmuje kot prav tako politično kot volitve ali lobiranje. Vdor identitete v javno področje pomeni, da se tudi sama identiteta z njeno empirično manifestacijo v obliki življenjskega stila politizira. Tomova reflektivna naracija sebstva, kot nam jo predstavi, vsebuje subjektivno spopadanje s svetom kot predstopnjo, ki je kavzalno – spomnimo se na avtopoetskost kariere – povezana s kasnejšo politično aktivacijo. Zato vdor osebnosti v politično delovanje ne vodi v propad polja političnega, temveč je lahko način, kako to boleljajoče polje ponovno obuditi.

Še več, obstaja možnost, da pojav kariere kot reflektivne naracije sebstva odpira popolnoma nove možnosti političnega delovanja: „živimo v času, ko je čisto zasebna izkušnja posedovanja osebne identitete, ki jo lahko odkrivamo, osebne usode, ki jo moramo izpolniti, postala zelo pomembna subverzivna sila.” (Roszak v Giddens 1991: 209)

Giddens (1991) v tem kontekstu loči dva idealna tipa politike: **emancipatorna politika** je bistvo moderne, saj se ukvarja predvsem z osvoboditvijo posameznikov in skupin izpod okoliščin, ki omejujejo njihovo svobodo. Kot takšna se sklada z negativno formulacijo svobode (svoboda od) liberalizma in deli z njo tudi slabosti, ki jih prinaša zgolj negativna formulacija, saj ne ponuja zadovoljive ideje, kakšna naj bo emancipirana

družba. Tudi dandanes ostaja pomembna, saj se ukvarja z **življenjskimi možnostmi**, t. j. z okoliščinami, gradniki samorealizacije.

**Življenjska politika** pa je novost pozne moderne, in „zadeva politična vprašanja, ki izhajajo iz postopkov samoaktualizacije v posttradicionalnih kontekstih, kjer globalizirajoči vplivi vdirajo globoko v reflektivni projekt sebstva in kjer tudi obratno postopki samorealizacije vplivajo na globalne strategije” (Giddens 1991: 214)

Kot primere življenjske politike Giddens (1991: 215-217) navaja situacioniste in feministke, saj so oboji poudarjali političnost privatnega oz. idejo, da se s spremembami v življenjskem stilu da doseči globalne politične spremembe. Tudi Beck (1994: 56) je mnenja, da ima privatno področje politični potencial: „Politična moč delavskih in sindikalnih gibanj temelji na v stavki organiziranem odtegotovanju dela. Politični potencial razvijajočega privatnega področja leži na drugi strani v zavedanju možnosti samooblikovanja, v tem, da se zakoreninjene kulturne samoumevnosti napade in premaga z neposrednim drugačnim delovanjem.”

Podobno Thomas Frank (1997: 15), sicer ne brez ironije, ugotavlja tudi za prevladujoče prepričanje o hipijevskem gibanju v ZDA: „protikultura [counterculture] naj bi revolucijo izvedla skozi življenjski stil namesto politiko, prava subverzija statusa quo skozi užitek namesto moč: 'Ko se glasba spremeni, se stene mesta zatresejo' kot se je glasil pregovor.”

Kot sodoben primer delovanja življenjske politike nam Giddens (1991: 222) ponuja ekološko vprašanje, ki istočasno zahteva koordinacijo na globalnem nivoju, daleč od možnosti delovanja posameznika, in spremembe v življenjskih stilih, predvsem v zmanjšano potrošnjo v razvitem svetu. Ostala pomembna področja pa so po njegovem (Giddens 1991: 225) mnenju vprašanja biološke in družbene reprodukcije (zadevajo vprašanje transcendence), globalizacija (globalizirana tveganja vdirajo v zasebno življenje, npr. v obliki strupov v hrani ali onesnaževanja) in sama identiteta z vprašanji individualitete.

Ideja življenjske politike po Giddensu (1991: 223) postavlja pod vprašaj notranjo referenčnost abstraktnih sistemov moderne, saj izpostavlja omejitve odločanja, ki poteka zgolj po notranjih merilih. Obenem pa priznava (Giddens 1991: 224) pomen abstraktnih sistemov, saj je predvsem ekspertno znanje ključno za definiranje problemov, čeprav v

okviru življenjske politike na plano prihajajo tudi problemi (predvsem moralne in eksistencialne narave), ki jih institucije moderne poskušajo potlačiti. Tako bo, sledeč Giddensu (1991: 226), življenjska politika postala nadgradnja in dopolnilo emancipatorni (življenjske možnosti so ključne za vodenje življenjskega stila, obratno pa življenjski stil lahko vpliva na življenjske možnosti) in bo delovala prek političnega sistema, kot bo tudi odpirala nova polja političnega.

Povedano ima za idejo javne sfere pomembne posledice, saj postajajo posledice vse bolj globalne v prepletanju globalnih sistemov in vsakdanjega življenja, kar zahteva rekonceptualizacijo ideje o javnem in zasebnem.

## **5.2 Novo razmišljanje o dihotomiji javno/zasebno**

Liberalni pogled na dihotomijo javno/zasebno ima dve ključni pomanjkljivosti. Prva se je pokazala že zelo hitro, predvsem zaradi delavskega in feminističnega gibanja. Liberalizem namreč avtonomijo posameznikov v zasebnem enostavno predpostavi s pomočjo ideje o popolnem delovanju trga, zanemari pa možnosti oblikovanja konfliktov, povezanih s trgom in med spoloma. Božja previdnost se je čudežno prelevila v popolno konkurenco, ekonomija in družina pa sta prevzeli ideološko funkcijo pometanja konfliktov pod preprogo in njihovo naturalizacijo.

Druga pomanjkljivost, sicer povezana s prvo, se nanaša na stranske posledice zasebnega delovanja. Po Habermasu (1962/1990: 158) je ena izmed apologij za omejevanje državljanskih pravic na lastnike bila model popolne konkurence. Model implicira, da vsak posamični ponudnik ne more vplivati na oblikovanje cene, da torej s svojim delovanjem ne more vplivati na trg. Obstajajo sicer posredne posledice ekonomskega delovanja, ki jih je Smith (1776/2003) zajel v metafori nevidne roke, toda te ne dovoljujejo regulacije: navsezadnje gre za nevidno roko, ki po naravni nujnosti ustvarja napredek skozi konkurenco na nereguliranem trgu. Podobno je bila družina, ki je imela pomemben vpliv na biološko in kulturno reprodukcijo ter seveda na reprodukcijo sistema zasebne lastnine, zaznana, kot ugotavlja Sennett (1977/2002), kot področje naravnih zakonov, kjer je regulacija prav tako nezaželeno. Tudi Habermas (1962/1990,

110) ugotavlja, da je samorazumevanje meščanske družine temeljilo na zanikanju odvisnosti intimne sfere od trga.

Skladno s temi predpostavkami je smiselna tudi Deweyjeva opredelitev razmerja med javnim in zasebnim:

Takšen zastavek nas privede do omembe, da so posledice dveh vrst, tiste, ki zadevajo v samo transakcijo neposredno vključene osebe, in tiste, ki poleg neposredno vpletenih zadevajo tudi druge. V tej razliki najdemo zametek razlike med javnim in zasebnim. Ko postanejo posredne posledice prepoznane in ko se poraja določen napor, da bi jih urejali, nastane nekaj, kar ima značilnosti države. Dokler so posledice kakega dejanja omejene predvsem na osebe, ki so vanj neposredno vključene, ali dokler se tako misli, gre za zasebno transakcijo. (Dewey: 1999,45)

Liberalna zastavitev meje med javnim in zasebnim je že zelo zgodaj doživela ostre kritike. Marx in Engels (1848/199: 62) sta postavila pod vprašaj zasebno naravo kapitala: „Kapital je skupnostni proizvod in ga je možno le skozi skupno dejavnost mnogih članov, ja v končni instanci le skozi skupno dejavnost vseh članov družbe, spraviti v gibanje.” Feministke pa so v ideji, da je zasebno politično, postavile pod vprašaj nevprijetnost dogajanj v družini.

Navedene kritike pa ne zadevajo osnovnih predpostavke liberalne zastavitve dihotomije javno/zasebno, namreč da je zasebne interakcije možno **lokalizirati**, torej posledice jasno zamejiti v času-prostoru, in da je to področje dovolj stabilno, da ga je možno **institucionalizirati** v obliki privatne lastnine in pogodbene narave zakonske zveze. Predpostavka o možnosti institucionaliziranja izhaja predvsem iz predmodernih reliktoev, ki so zagotavljali stabilnost intime (pripisane spolne vloge, ki so garantirale neplačano gospodinjsko delo), predpostavka o lokalizaciji pa ima podporo v nerazvitosti procesov modernizacije, ki izkopavajo in rekombinirajo čas-prostor. Skratka, obe predpostavki sta bili v 18. in 19. stoletju realistični. V pozni moderni je razkrajanje časa-prostora skupaj s pomnogoterjenimi zmožnostmi človeškega delovanja in razkrajanjem predmodernih struktur naredilo pojmovanje javnega in zasebnega, ki temelji na obstoju posrednih posledic za v interakcijo nevpletene, nekredibilno.

Giddens (1990: 13-14) kot enega izmed ključnih pomanjkljivosti sociologije vidi preokupacijo z idejo reda, ki ob stran potiska problem vezanja časa in prostora skozi

družbene sisteme. Ugotavlja (1990: 16-17), da je dinamika moderne odvisna predvsem od ločitve časa in prostora in njune rekombinacije, izkopavanje<sup>11</sup> družbenih sistemov in reflektivnega<sup>12</sup> urejanja družbenih odnosov. Po njegovem mnenju (1990) izpraznjenje časa, ki ima korenine v njegovem merjenju in globalnem poenotenju, postavi temelje izpraznjenju prostora, kar pomeni da neko lokacijo danes oblikujejo silnice, ki se nahajajo daleč izven nje. To pa je, nadaljuje (1990: 20-30), osnova za izkopavanje, torej da družbena dejavnost postane ločena od partikularnosti določene lokacije in časa z uporabo **abstraktnih sistemov**, ki so **simbolni posredniki** (npr. denar) in **ekspertni sistemi** (ki jih moramo razumeti širše kot sisteme ekspertov: gre za od specifične osebe, časa in prostora neodvisno sistematično proizvedeno znanje, vključno z njegovimi manifestacijami). Abstraktni sistemi so mehanizmi izkopavanja, ker: „nudijo 'garancije' za pričakovanja čez oddaljen čas-prostor” (Giddens 1990: 28)

Izkopavanje pomeni tudi konec zaprte predmoderne skupnosti: „Lokalna skupnost ni zasičeno okolje poznanih, samoumevnih pomenov, ampak v veliki meri lokalno situiran izraz oddaljenih odnosov” (Giddens: 1990, 109) Na osnovi tega kritizira (1990: 116) poglede, ki obžalujejo smrt skupnosti, saj nanjo gledajo kot preveč enovito in zaprto. To pa ne pomeni, da ni prišlo do pomembnih sprememb. Glede prijateljstva ugotavlja (Giddens 1990: 118), da se je osvobodilo iz vpletenosti v prostor in sorodstvo, kjer je bilo institucionalizirano kot način vzpostavljanja zavezništev, in je postalo temelječe na emocionalni vezi, ne več na kodeksu časti in lojalnosti. Kritizira (1990: 120) Habermasovo idejo, da sistemi prevzemajo življenjski svet, saj meni, da takšen pogled v osnovi napačno zoperstavlja sistem in življenjski svet kot dva izolirana področja. „Rutine, ki so strukturirane s strani abstraktnih sistemov imajo prazen, amoralen značaj – toliko je veljavnega v ideji, da neosebno povečano prodira v osebno,” (Giddens 1990: 120) kar pa ne interpretira kot razkroj, temveč kot preobrazbo intimnosti.

Odnosi, ki jih abstraktni sistemi izkopavajo iz lokalnega okolja in jih povezujejo z oddaljenim časom-prostorom, zahtevajo tudi drugačne temelje zaupanja: „Zaupanje na

---

<sup>11</sup> Giddens uporablja izraz disembedding. Izraz izkopavanje sem izbral, ker gre za izločanje sistemov iz neposrednega prostorskega konteksta.

<sup>12</sup> Z reflektivnostjo tu cilja hkrati na oba pomena (zavedanje in samonanašanje), gre namreč za samonanašanje refleksije o družbi. Proučevanje družbe po njegovem mnenju povzroča spremembe v proučevanem predmetu, kar postavlja pod vprašaj samo ločevanje med objektom in subjektom proučevanja.



osebni ravni postane projekt, ki od vpletenih zahteva delo in odpiranje posameznika drugemu.” (Giddens 1990: 121) Drugi temelj zaupanja po njegovem (1990: 123) mnenju postaja spoznavanje samega sebe, kar ni umik iz sveta ali narcisizem, saj „svet” neprestano vdira v zasebne odnose in ni možno vzdrževati meje, oblikuje se: „/i/ntrinzičen odnos med globalizirajočimi tendencami modernosti in lokaliziranimi dogodki v vsakodnevnem življenju – zapletena, dialektična povezava med ‚zunanjim’ in ‚notranjim’.” (Giddens 1990: 123; poudarki v originalu)

Tako je prišlo do svojevrstne refevdalizacije intimnih odnosov. Če v predmodernih skupnostih ni možno govoriti o zasebnosti, saj so člani družine bili v neprestanem stiku, potem se zdi, da je danes zasebnost ogrožena, ker se krepijo povezave z dogodki in odnosi, oddaljenimi v času-prostoru, ki prek abstraktnih sistemov vdirajo v zasebno življenje. Globalne tendence vdirajo v našo zasebnost v obliki pesticidov v hrani, negotovosti, povzročene z grožnjo jedrskega holokavsta in globalnega segrevanja, znanstvenih napredkov v biotehnologiji, nasvetov psihologov, priročnikov za samopomoč in motivacijskih seminarjev. Po drugi strani je naše intimno življenje očitno pridobilo globalne razsežnosti, ko naše nakupovalne navade ustvarjajo revščino v tretjem svetu (od tod pojav t. i. pravične trgovine), osebna kozmetika povečuje ozonsko luknjo (CFC) in domača potrošnja elektrike prispeva h globalnemu segrevanju. Tudi najintimnejša področja dobivajo globalne razsežnosti, kot ugotavlja Beck (1986), saj odločitve parov o biomedicinski pomoči pri oploditvi nosijo s sabo daljnosežne posledice za smer in hitrost razvoja medicinske vede.

Meje med javnim in zasebnim so postale nejasne in fluidne. Ideja o lokalizaciji posledic v času-prostoru je postala nemogoča, saj imajo transakcije na določeni lokaciji vpliv na oddaljene transakcije, kot so tudi prve pod vplivom slednjih. Skladno s tem pa so se spremenili tudi pogoji institucionalizacije. Giddens (1991: 97) ugotavlja, da je posameznik hkrati v večih razmerjih, ki so različno blizu idealnemu tipu čistega razmerja, kar tvori milje intimnosti: „Ti miljeji /.../ izražajo institucionalno potrjeno razdelitev zasebnih in javnih aren.”

Zahteva po osebni avtonomiji kot temelju državljanstva ni izginila, niti ni postala manj pomembna, so se pa spremenile okoliščine, ki jo zagotavljajo. Posameznik za zagotavljanje osebne avtonomije najprej potrebuje določene resurse, natančneje status

državljana socialne države in stopnjo izobrazbe, za katero obstaja na trgu dela zadostno povpraševanje, kar se močno pokriva z – a se ne da reducirati na – njeno stopnjo. Ti resursi še vedno ostajajo institucionalizirani in v določeni meri kolektivni (zagotovljena minimalna plača, kolektivne pogodbe ipd.), čeprav so tudi močno individualizirani (posameznik je nosilec statusa državljana in prejemnik socialnih pomoči, enako se njegova izobrazba in uspešnost na delovnem mestu smatrata kot individualni dosežek).

Po drugi strani se je vpliv države na državljane zaradi mikro (individualizacija) in makro (globalizacija) dejavnikov zmanjšal v tolikšni meri, da zgolj njeno nevmešavanje (negativna svoboda) ne more zagotoviti zasebne avtonomije, v kolikor ni bila ta ideja že od samega začetka utopična. Globalizacijske tendence prodirajo v reflektivni projekt sebstva in idejo negativne svobode moramo zamenjati s pozitivno, tako da je posameznikova avtonomija odvisna ne od odsotnosti zunanjih vplivov nanj, temveč v njegovi zmožnosti reappropriacije teh vplivov, njegovi zmožnosti, da spozna oddaljene vplive na njegovo vsakdanje življenje in se z njimi spopade ter jih integrira v lasten življenjski projekt.

Giddens (1990) pojmuje vpliv abstraktnih sistemov na vsakdanje življenje kot dialektiko med zmanjševanjem moči posameznika, predvsem ko se znanje pretaka k ekspertnim sistemom, in med reappropriacijo odtujene moči s strani posameznikov. Za to potrebuje posameznik poleg materialnih tudi družbene resurse, kar Giddens imenuje milje intimnosti. To, da govori o „institucionalno potrjeni razdelitvi zasebnih in javnih aren“ (Giddens 1991: 97) nas ne sme zavesti v to, da na ta milje gledamo kot nekaj fiksnega. Čisto razmerje namreč vedno traja do nadaljnjega, dokler udeleženci zaznavajo pozitivno razmerje med nagradami in stroški.

Nuklearna družina meščanstva je bila tu popolnoma drugačna, saj je bila situirana v tradiciji. Institucionaliziranost je takrat pomenila samoumevnost, medtem ko danes pomeni ravno obratno, namreč da odnos zahteva aktivno delo udeležencev. Milje intimnosti je zato **fleksibilna** in **refleksivna** tvorba. Fleksibilna, zakaj čisto razmerje je podvrženo neprestani spremembi, poleg tega mora posameznik med sabo usklajevati različna razmerja. Refleksivna pa v smislu, da zahteva neprestano refleksijo o odnosu: posameznik mora spoznavati sebe in partnerja oz. partnerje ter naravo samega odnosa.

Dejstvo, da nuklearna družina še naprej ostaja dominantna oblika, nas ne sme zavesti. Ko se namreč množijo alternativne oblike in narašča njihova legitimnost (npr. neporočeni pari, pari brez otrok, homoseksualni pari, starši samohranilci ipd.), nuklearna družina pridobiva vedno močnejši značaj izbire. Zaradi tega vanjo vdira refleksivnost, z emancipacijo žensk pa postaja družinsko življenje tudi vedno bolj fleksibilno, saj, kot ugotavlja Maria Rerrich (1994), zahteva veliko količino planiranja in usklajevanja različnih življenjskih potekov njenih članov. Po njenem mnenju naraščajoča kompleksnost vsakdana in različne zahteve, ki so jim podvrženi življenjski poteki članov, zahtevajo od vsakega člana fleksibilnost in racionalno planiranje družinskega življenja (kar pa je v veliki meri naloženo ženskam).

Podobno – namreč da medosebni odnosi postajajo bolj fleksibilni in odvisni od delovanj posameznikov – opaža tudi Benkler (2006: 362):

V tem primeru smo priča premiku od posameznikov, ki so odvisni od lokalno vkopanih, gostih, nemediiranih, danih in stabilnih družbenih odnosov k omreženim posameznikom – ki so močnejše odvisni od lastne kombinacije močnih in šibkih vezi, ki preklapljajo med omrežji, prečkajo meje in sami pletejo lastno mrežo bolj ali manj instrumentalnih, relativno fluidnih odnosov.

Internet poleg sprememb v zasebnosti ponuja tudi lep primer nerazumevanja teh sprememb. Močno je razširjena ideja virtualnega prostora, ki implicira, da obstaja naš realni analogni prostor, trden kot vedno, ki mu je bil dodan nerealen in nestabilen virtualni prostor. V ta virtualni prostor lahko vstopimo in iz njega spet izstopimo nazaj na trdna tla. Tlačenje simbolnega v miselne kategorije prostora popolnoma popači sliko. Internet namreč ne tvori dodatnega prostora na drugem nivoju realnosti, temveč naš obstoječi čas-prostor izkopava in ga rekombinira na naslutene razdalje. Internet ni prostor, temveč medij izpraznjenja prostora in izkušnja virtualnosti ni nič drugega kot posledica izgubljanja tal pod nogami, ko narašča soodvisnost našega analognega sveta z interakcijami, oddaljenimi v času-prostoru.

Vpliv sodobnih komunikacijskih tehnologij na zasebnost je kompleksna problematika, za katero tudi celotno diplomsko delo ne bi zadostovalo, a si bom privoščil kratko ponazoritev razkrajjanja časa-prostora s strani mobilne tehnologije, da ideje ne

bodo ostale čisto abstraktne. Howard Rheingold (2004: 2) je opazoval vpliv mobilne tehnologije, predvsem SMS, na spreminjanje prostora in zasebnosti na Japonskem:

Vse več ljudi na prehodu Šibuja zdaj namenja pozornost trem stvarem hkrati. Najprej snovnemu svetu, v katerem si pešci prizadevajo, da se ne bi zaletavali drug v drugega. Množico obdaja umeten, vendar konkreten svet, mesto kot vseobsegajoče okolje ekonomske propagande – svet, ki je bil pred več kot tridesetimi leti opisan kot Družba spektakla. Manj kričeči, a nič manj vplivni kot neonski napisi in video v velemestu 21. stoletja so zasebni kanali plemen, ki si pošiljajo besedilna sporočila: tretje območje, na katerem ljudje v realnem času in snovnem prostoru povezujejo kratki izbruhi zgoščene komunikacije.

Problematika zasebnosti je na Japonskem zaradi stiske s prostorom še posebej pereča, saj imajo člani družine zelo malo možnosti za umik v lasten intimni prostor. Zaradi tega mobilna telefonija mladim omogoča: „ustvarjanje lokaliziranega in prenosnega kraja zasebnosti, odprtega kanala za stik z običajno tremi do petimi osebami.” (Ito v Rheingold 2004: 4) Paradoks je v tem, da mladostniki zasebnost, ki je ne morejo dobiti doma, ustvarjajo na javnih prostorih z zmožnostjo mobilnih tehnologij, da pletejo prostor: „z mobilniki opremljena mladina uporablja dele mesta med šolo in domom za prizorišče svojega alternativnega družabnega prostora: med potjo od doma do šole ostajajo v stiku s prijatelji, se skupinsko pogovarjajo med nakupovanjem, zgrinjajo se v restavracije s hitro hrano ali kavarne v presledkih, za katere se dogovorijo mimogrede.” (Rheingold 2004: 5) Mladi, tako Rheingold (2004: 5), uporabljajo mobilne telefone, da ustvarjajo občutek druženja, četudi se nahajajo na različnih lokacijah, skratka da zmanjšujejo razdalje v času-prostoru, da njegove fragmente, ki jih je izkopala sodobna tehnologija, spletejo v milje intimnosti. Skladno s tem se je spremenilo tudi zaznavanje prisotnosti in odsotnosti: „Dokler so se ljudje udeleževali skupne komunikacije, so jih drugi očitno imeli za navzoče.” (Ito v Rheingold 2004: 5)

Tako vzpostavljena zasebnost je izrazito ranljiva. Po eni strani je odvisna od korporacij, ki ustvarjajo in podpirajo infrastrukturo tovrstnih komunikacij. Te so dolgo zaradi profitabilnosti razvoju puščale prosto pot, a spor o nevtralnosti omrežja (net neutrality) v ZDA – ki zadeva vprašanje, ali imajo ponudniki internetnih storitev pravico, določene podatke obravnavati prednostno namesto po načelu „prvi pride, prvi melje” – že

najavlja prve temne oblake. Takšna pravica bi ponudnikom namreč omogočila, da določene strani in ponudbe na internetu efektivno cenzurirajo, tako da jih upočasnijo do neuporabnosti.

Druga grožnja prihaja s strani držav. Kot sem zatrdil, zgolj nevmešavanje države ne more biti garant zasebne avtonomije, a to ne pomeni, da vmešavanje države te avtonomije ne more resno ogroziti, tam kjer se pojavlja. In države že kažejo resne ambicije po nadzoru svojih državljanov z uporabo sodobnih komunikacijskih tehnologij: v ZDA še dandanes odmeva afera z ilegalnim prisluškovanjem telefonskim pogovorom, Evropska unija pa je med drugim sprejela zakonodajo, ki ponudnikom telefonskim storitev nalaga odgovornost za shranjevanje podatkov o telefonskih klicih državljanov.

Jennifer Granick (2006) poroča za Wired, da se na Japonskem zaradi strahu pred zlorabami, ki bi kršile zasebnost, počasi aktivira nasprotovanje zakonu o zarotah, ki ureja prisluškovanje zarotniškim skupinam. V času-prostoru razpršena zasebnost je predvsem zaradi mediacije skozi sodobne komunikacijske tehnologije lahek plen nadzora. Je pa tudi, kot je ugotovila liberalna misel, temelj civilne družbe. Boji, ki potekajo glede mediirane zasebnosti državljanov ne pomenijo nič manj kot boje za obstoj demokracije same.

## 6 Spremenjena narava racionalnosti

Javna sfera proizvaja javno mnenje, ki nastane skozi razpravo, v kateri sodelujejo zasebna mnenja. Svojo zavezujočo moč pridobiva iz razumnosti, ki je garant sprejemljivosti za vse vpletene. Razumnost Habermas (1962/1990: 325) pojmuje kot: „zavestno spoprijemanje z razpoznavnim stanjem stvari.” Skladno s tem klasificira neartikulirane kulturne predpostavke kot nejavna mnenja in jih s tem izloči iz javne sfere. To kasneje elaborira v pojmu življenjskega sveta: „Komunikativno delujoči subjekti se neprestano sporazumevajo v horizontu življenjskega sveta. Njihov življenjski svet je sestavljen iz bolj ali manj difuznih, vedno neproblematičnih prepričanj v ozadju.” (Habermas 1981: 197; poudarki dodani) Na tem mestu se ne nameravam ukvarjati s celoto Habermasovega pojmovanja racionalnosti, temveč zgolj nakazati posledice

izkopavanj življenjskega sveta v pozni moderni, ki vedno močnejše postavlja pod vprašaj njegovo nevprašljivost.

Giddens (1990: 44-45) ugotavlja, da danes na naravo racionalnosti vplivajo štirje dejavniki:

- diferencialna moč, ki izhaja iz neenakomerno razporejenega znanja v družbi;
- vloga vrednot, ki jih ne moremo racionalno utemeljiti;
- vpliv nenamernih posledic;
- reflektivnost<sup>13</sup> modernega družbenega življenja;

Ti faktorji vplivajo na to, da več znanja ne pomeni hkrati več nadzora nad svetom. Nenamerne posledice vplivajo na kolonizacijo prihodnosti kot ključen element moderne racionalnosti. Delovanje ima neželene stranske posledice, obseg katerih je odvisen od protiukrepov, ki imajo sami lastne stranske posledice. Beck (1986) ugotavlja, da je to skupaj s specializacijo znanosti privedlo do pojava, ki bi ga lahko poimenovali tudi refevdalizacija racionalnosti. Tveganja namreč zaradi ekspanzivnosti (ukrepi proti njim proizvajajo nova tveganja) ne morejo biti predmet nedvoumne racionalne kalkulacije, kar privede do izenačenja laičnega in ekspertnega znanja. Problem še pogloblja dejstvo, da najhujša tveganja (npr. jedrski holokavst) ne dopuščajo ničesar drugega kot špekulacijo, njihova empirična manifestacija bi namreč pomenila konec človeštva. Poleg tega v znanosti obstajajo konfliktne paradigme, ki so iz znanstvenega zornega kota lahko enako kredibilne, kar odpira vrata predmodernim kriterijem razsojanja, kot je npr. karizma.

Politični potencial se s tem delno prenaša iz tradicionalnega polja političnega s svojimi zahtevami po racionalnosti na življenjski svet. Beck (1986) v tem kontekstu govori o spreminjanju kulturnih predpostavk skozi konkretno delovanje kot o načinu političnega potenciala zasebnosti, Giddens (1991) pa o centralnosti eksistencialnih in moralnih vprašanj za življenjsko politiko. Lash (1994) vpelje pojem polja, ki ga je razvil Bourdieu. Skladno s tem predstavi drugačen pogled na razredne boje:

Boji ne potekajo o idejah ali diskurzivno preverljivih trditvah. Namesto tega so to predpostavke v ozadju (kategorije okusa, najbolj neposredne klasifikatorne kategorije), ki so temelj za racionalna govorna dejanja. Predmet boja ni ideologija, ki je sama vezana na pravila in normativno

---

<sup>13</sup> Reflektivnost v tem primeru pomeni dejstvo, da znanje o družbi po načelu dvojne hermenevtike vpliva na predmet tega istega znanja.

strukturirana ter diskurzivno artikulirana: namesto tega so to navade, *Sitten*, ki so ontološka podlaga ideologije. (Lash 1994: 166; poudarki v originalu)

Razum je zgolj orodje, ki se v svojem delovanju zanaša na stabilen življenjski svet. V meri, v kateri sam življenjski svet prihaja pod vprašaj, tudi razum izgublja tla pod nogami. Navsezadnje je racionalizacija, ki jo je prinesla moderna, temeljila prav na veri v razum, ki je ni bilo možno racionalno utemeljiti, vsebovala je element iracionalnosti, ki ga je opazal že Weber<sup>14</sup>. Ko življenjski svet stopa v zavest, zgolj razumnost ne more biti več merilo, ki združuje različne delne poglede v celoto. Pojavi se potreba po forumih, ki omogočajo estetsko in moralno izmenjavo.

Zaradi individualizacije kulturne predpostavke ter eksistencialna in moralna vprašanja izgubljajo značaj samoumevnosti. Govoril sem že o izgubljanju samoumevnosti nuklearne družine, kot tudi o Giddensovi tezi, da z razgradnjo tradicije zasebne odločitve in življenjski stili izgubljajo značaj samoumevnosti in je zanje možno zahtevati razlage, kar zahteva vzpostavitev posebnega diskurzivnega prostora. Prej neartikulirane kulturne predpostavke pridobivajo značaj refleksivnosti. Pluralizacija življenjskih oblik namreč pomeni, da je vedno težje skrivati njihov značaj izbire, jim priskrbeti večni alibi mita, ki ga je opisoval Roland Barthes (1987). Hitzler in Honer (1994: 308) v tem smislu zapišeta, da moramo izbirati iz množice oblik in osmišljanj sveta, kar ustvarja: „trg pomenov, obliko kulturne 'veleblagovnice' za vse oblike ponudbe osmišljanja sveta.”

Takšna politizacija življenjskega sveta ne pomeni enosmerne kolonizacije, temveč njegovo odpiranje in prepletenost z abstraktnimi sistemi moderne. Pogled na življenjski svet, ki v njem vidi le konsenz, je enostranski. O življenjskem svetu lahko razmišljamo tudi v analogiji s psihoanalitsko kategorijo nezavednega. Življenjski svet tako na kolektivni ravni vsebuje normativno dimenzijo (superego) in potlačen užitek (id), kar je oboje način usmerjanja delovanja. Bolj radikalna je tu marksistična kritika ideologije. Althusser (1971) je mnenja, da poteka reprodukcija kapitalizma tudi s pomočjo

---

<sup>14</sup> Primer izgubljanja vere v razum, ki ga sicer zaradi specifičnih zgodovinskih okoliščin ne moremo posplošiti, se nam kaže v polemiki o evoluciji v ZDA. Zagovorniki „teorije” o tem, da je bog ustvaril človeka, niso toliko nerazumni kot predstavljajo odpor proti razumu samemu, ki se ga poslužujejo zgolj v obliki dvomljivih teorij kot taktike odnosov z javnostmi. Paradoks je v tem, da so njihove trditve očitno nerazumne, da pa jih s tem merilom ni možno ovreči, ker temeljijo na predpostavki, da je religija bolj veljaven način spoznavanja sveta kot razum. Razum zaide v težave, ker nima utemeljitve zunaj samega sebe, ki jo je v zgodnji moderni še imel zaradi lastnega kvazireligioznega statusa.

ideoloških državnih aparatov, ki so po funkciji paralelni represivnim državnim aparatom. Zaradi tega je življenjski svet vedno tudi prizorišče izvajanja moči, četudi to dejstvo skušamo zakriti s predpostavko idealne govorne situacije. Ker pa življenjski svet opravlja tudi funkcijo izrivanja ontološko ogrožujočih problemov iz zavesti, je njegovo odpiranje hkrati emancipatorno (omogoča razkrivanje do sedaj prikrite ideološke moči) in travmatično.

Giddens (1991: 39) je mnenja, da je osnovno zaupanje (basic trust) kot rezultat uspešne primarne socializacije način, s katerim se na ravni praktične zavesti ustvarja občutek ontološke varnosti in naj bi omogočalo spopadanje s potencialno travmatičnostjo pozne moderne. Poudarja, da ne gre za nezavedno ponavljanje rutin, ki je primer kompulzivnega nevrotičnega vedenja, temveč za zavestno neupoštevanje<sup>15</sup> dogodkov in predmetov, ki bi lahko ogrozili telesno in psihično integriteto.

Težava s pojmom osnovnega zaupanja je, da popolnoma psihologizira pojav, ki ima strukturne razsežnosti. Pozna moderna namreč ne ogroža vseh skupin enako, pojav kompulzivnega ponavljanja rutin (v smislu, da se posameznik ne zaveda strukturnih vplivov, ki jih določajo) pa se lahko razvije tudi zaradi strukturnih okoliščin. Subjektivni pojav individualizacije nam nalaga, da skozi izbire oblikujemo lastno življenje. Mera, v kateri so odločitve resnično stvar posameznika, ostaja razredno specifično razporejena in tako pogojuje pojav kompulzivnosti kot razredno specifičnega fenomena.

Beck (1993) kot odziv na moderno, ki predstavlja prisilo k odločanju, opaža protimoderno, ki pomeni odločitev za neodločanje. Izhaja prav iz nestabilnosti življenjskega sveta, saj, kot ugotavlja Beck (1993: 132) konstrukcija lastnega danes postaja projekt, ki se ne more več zanašati na samoumevnost stabilnih identitet in vrednot. Ključne pojavne oblike protimoderne opaža v obliki neonacionalizmov in naturalizacije ženskosti.

Ključna lastnost protimoderne je fikcija popolnega védenja, ki lahko obstaja le getoizirano, izolirano od kritike in vsega drugačnega. Primer tega so tudi t. i. *new age*

---

<sup>15</sup> Giddens uporablja izraz *bracketing out*. S tem ponazarja, da se dogodkov in predmetov sicer zavedamo, a se kljub temu odločimo, da se bomo obnašali, kot da jih ne bi bilo.



gibanja, ki so motivirana predvsem z iskanjem nevprašljivosti v svetu, kjer je vse postalo predmet dvoma, ali kot piše naš predsednik v svojih *Mislih o življenju in zavedanju*<sup>16</sup>:

Ne bomo več izgnani in sami. Ne bo nas več strah. Ne bomo več mogli pasti. Tedaj bomo vedeli, kar danes samo slutimo. Nobenih dokazov ne bomo potrebovali. Sami bomo dokaz, saj bomo kot človek z visokim zavedanjem, ki je v stiku s svojo prvinsko enovitostjo, vedeli vse.

Predstavlja nam svet, kjer ni potrebe po dokazih in kjer ni mesta za dvom. V stiku s svojo prvinsko enovitostjo bomo vedeli vse, zato tudi ne bo več travmatičnih odločitev. Identitete si tudi ne bomo več oblikovali v neprestanih bojih z vplivi abstraktnih sistemov, temveč v stiku s svojo prvinsko enovitostjo.

Takšna oblika protimoderne je s svojo peko domačega kruha še relativno nedolžna v primerjavi z neonacionalizmi, ki so se razpasli po Evropi. Brock (1994) je mnenja, da nacionalizem in etnocentrizem izhajata iz izkušnje depriviranosti kot posledice izključenosti iz materialne kulture. Pojava pojmuje kot poskus povrnitve občutka za vrednost jaza v kolektivni izkušnji. Teza, ki jo želim zagovarjati, je, da je pojav protimoderne odvisen od dveh faktorjev, ki se pokrivata s področji emancipatorne in življenjske politike.

Zahteva na področju emancipatorne politike je, da se minimizira izključevanje skupin prebivalstva iz materialne kulture in informacijskih ter komunikacijskih struktur, ki v končni instanci pomeni izključevanje iz državljanstva. Tako izključeni posamezniki se znajdejo v situaciji, kjer so jim izbire kot način strukturiranja življenjskega stila v veliki meri določene vnaprej in močno omejene. Konstrukcijo identitete v okoliščinah individualizacije lahko primerjamo z igro Lego kock. Posameznik sicer pridobi svobodo, da gradnike, ki so mu dani, kombinira na različne načine, toda končen rezultat je v veliki meri determiniran z raznolikostjo in številom gradnikov, ki so na voljo. Izključeni se znajdejo v situaciji, ki vodi v kompulzivnost, saj so njihove odločitve določene s strani okoliščin, ki jih ne morejo vedno razumeti. Posledica je lahko iskanje lažne gotovosti v protimoderni in nacionalizmu kot njeni najbolj uničujoči komponenti.

---

<sup>16</sup> Citiran izsek je na voljo na spletnem naslovu <http://www.emka.si/odlomki.aspx?ean=9788611176338> (8. 8. 06)

Druga zahteva, ki izhaja iz področja življenjske politike, pa je obstoj estetske javne sfere, ki omogoča družbeno refleksijo na ravni, ki je predkognitivna, predrazumska. Medtem ko zahteva po minimizaciji izključevanja zahteva spopadanje z okoliščinami, ki inducirajo kompulzivnost, pa se obstoj estetske javne sfere nanaša na subjektivno spopadanje z njo. Ni potrebno posebej poudariti, da je brez boja proti izključevanju zahteva po estetski javni sferi zgolj ideologija. Po drugi strani pa primer „duha“ kapitalizma kaže, da lahko tudi posamezniki, ki imajo zadostno možnost izbire, zapadejo v kompulzivnost.

## 6. 1 Estetska javna sfera

Če na kratko povzamem dosedanjo razpravo, lahko trdim, da obstaja sfera človeškega bivanja, kjer razumna sodba ni mogoča, saj je ta sfera predrazumska, tvori bazo, ki komaj omogoča konstitucijo razumskosti kot take. Poleg tega je ta predrazumska sfera področje izvajanja moči. Verjetno najboljšo obravnavo te tematike je mogoče najti v odlični Bourdiejevi (1979/2006) raziskavi *Distinction*, v kateri dokazuje pomen estetskih sodb in sodb okusa za razredno diferenciacijo. Problem, ki se ob tem kaže, je sledeč: obstoj te sfere predrazumskega onemogoča razgraditev moči v razum, saj razum ni samozadostno načelo. Bazira na določenih predpostavkah, pred-sodbah, ki jih nikoli ne more zvesti na samega sebe, saj bi s tem izgubil temelj obstoja. Zaradi tega se pojavi potreba po specifičnih okoliščinah komuniciranja<sup>17</sup>, ki so različne od tistih, ki jih zajema pojem politične javne sfere. Govoril bom o **estetski javni sferi**, ki jo bom razložil od politične, ne kot njen substitut, temveč kot komplement.

Problem postane jasnejši, če vpeljem Heideggerjevo temeljno delo s področja filozofije ontologije,<sup>18</sup> *Sein und Zeit*. Os njegove (1926/1967) analize tvori **tu-bit** (Dasein), ki jo pojmuje kot tisto bivajoče, ki je zmožno osmišljati lastno bivanje. Tu-bit

---

<sup>17</sup> Prostorske metafore se mi zdijo problematične (vključno z izrazom javna sfera, ki pa ga zaradi razširjenosti kljub temu uporabljam), o čemer sem že pisal (36-40), poleg tega pa tudi Habermas politično javno sfero definira na sledeč način: „Zato je pojem politične javne sfere [politische Öffentlichkeit] primeren kot pojem tistih okoliščin komuniciranja [Kommunikationsbedingungen], v katerih si publika državljanov lahko diskurzivno oblikuje mnenja in voljo, za temelj normativne teorije demokracije“ (Habermas: 1962/1990, 38; poudarki dodani) Ko govorim o javni sferi, imam v mislih prav abstraktne okoliščine komuniciranja, ki niti približno ne spominjajo na kakšno prostorsko entiteto.

<sup>18</sup> Dela v resnici ne moremo uvrstiti v ontologijo, saj njegov predmet ni bivanje – kot nas Heidegger hoče zavesti v naslovu – temveč različni načini in okoliščine človekovega osmišljanja svojega bivanja.

svoje bivanje vedno osmišlja v odnosu do sveta, v katerega je umeščena: „Tu-bitu pripadajoče razumevanje bivanja enako izvorno zadeva razumevanje nečesa takšnega kot je 'svet' in razumevanje bivanja bivajočega, ki postane dostopno znotraj sveta.” (1926/1967: 13; poudarki dodani) Takšno stanje biti-v-svetu pojmuje kot enovit fenomen s tremi vidiki (bivajoče, svet, biti-v) in odnos človeka do sveta kot subjekt do objekta je možen le, ker izvorno ni prisoten. Spoznavanje sveta je zato po Heideggerju (1926/1967) že način biti-v-svetu in zato predpostavlja določeno razumevanje samega sebe v tem svetu. Tudi za Kanta je bila, kot ugotavlja Eagleton (1990, 292), transcendentalna imaginacija tista, ki ustvarja kategorije, ki komaj omogočajo vsako znanje.

Stanje biti-v-svetu je estetsko. Da razumemo to trditev, moramo poiskati korenine pojma estetskega v Baumgartnerjevem pojmu *aisthetike*, ki po Eagletonu (1990, 13) zajema človeško izkušnjo in zaznavo v nasprotju s konceptualno mislijo. Zato je po Eagletonu (1990, 301) bivanje estetsko, saj svet vedno izkusimo, še preden ga razumemo. Dodati bi še želel, da ta izkušnja ključno vpliva na kasnejše razumevanje. To pa ne pomeni, da kasneje ne moremo zavestno do neke mere rekonstruirati predrazumskih kategorij, ki omogočajo mišljenje (podobno počne psihoanaliza, kjer Lacanov pojem *realnega* zajema predbimbolno izkušnjo, in navsezadnje tudi Heidegger v *Sein und Zeit*), temveč da jih ne moremo nikoli nadomestiti z zavestnimi kategorijami (kot to implicira Freudov utopični poziv k nadomestitvi *ida z egom*).

Podobno pojmovanje estetskega kot pri Heideggerju najdemo pri Stravinskem, ki je bil mnenja, da je naloga glasbe urejanje odnosa med človekom in časom – ki je po Heideggerju ključna ontološka kategorija – na osnovi česar je Kandinski (1985) sklepal, da je naloga likovnih umetnosti urejanje človekovega odnosa s prostorom. Tudi Tarkovskij (1984/2002: 42) je pojmoval estetiko ontološko: „V vsakem primeru je zame onkraj dvoma, da je cilj vsake umetnosti, ki noče biti zgolj 'konzumirana' kot blago, sebi in okolju razlagati smisel življenja in človeške eksistence.”

Med razumom in estetskim občutenjem obstaja dialektični odnos, ki izhaja iz izvorne enosti subjekta in objekta. Medtem ko vsaka razumna sodba izhaja iz prvinske izkušnje sveta, pa je tudi vsaka razumna sodba poseg v ta svet. To je imel v mislih Marx (1845), ko je govoril o „praktično čutni dejavnosti.” Ključno napako bi storili, če bi razum in estetiko postavljali v antagonističen odnos. Kandinski (1985) je tekom svojega

življenja spoznal to zmoto. Od pozicije superiornosti estetskega se je pomaknil k radikalnemu racionalizmu, ko je celo zahteval, da mora biti likovno delo izrazljivo v obliki matematične formule, nakar pa je moral spoznati, da likovno delo vedno vsebuje oba momenta, da je zanj ključen razum, da pa vedno ostaja estetski presežek. Delo, ki ga v vsakdanjem govoru klasificiramo kot estetskega, zato nikoli ni čista manifestacija zgolj estetskega načela.

Pojavlja pa se ključno vprašanje, zakaj vprašanja bivanja niso zasebna stvar, kot jih pojmuje Habermas (1962/19990: 354), ki jih imenuje **nejavna mnenja**. Ali niso to najintimnejši gradniki posameznikove psihe, ki naj bi bili nedotakljivi? Takšen pogled moram zavrniti, saj je Bourdieu (1979/2006) jasno pokazal, da so estetske sodbe polje razrednih bojev. Politične implikacije se kažejo tudi v pomenu nacionalnega jezika pri genezi in obstoju nacionalnih držav. Sakralizacija vprašanj bivanja ni drugega kot ideološko opravičilo za obstoječe odnose moči.

Habermas zato glede na dve komponenti javnega mnenja (javno + mnenje) opravi klasifikacijo, ki je kar dvakrat napačna: ontološke predpostavke niso mnenja, saj meniti pomeni zavestno spopadanje s svetom (četudi mnenje vrednotimo nižje od znanstvenega védenja, ali ga celo preziramo, ga je vedno možno klasificirati po kriteriju razumnosti), prav tako pa se mi zdi nesprejemljivo, da naj bi bila ta (ne)mnenja zasebna, stvar inkulturacije in osebne izkušnje, ko pa je jasno, da predstavljajo medij izvajanja moči. Estetska javna sfera zato ni področje nastajanja javnega mnenja, temveč **javne estetske izmenjave**. Javna je ta izmenjava predvsem v dveh pomenih besede, namreč da je vidna vsem in da je lahko vsakdo (so)udeležen v njej, zato je prav tako kot pojem javnega mnenja normativni konstrukt.

Estetska javna sfera je ključen element političnega procesa. Zadeva vprašnja življenjske politike, saj se slednja ukvarja z ontološkimi vprašanji, in s tem širi polje političnega. Tako na primer stopa v zavest politični potencial življenjskega stila kot izraza refleksivne naracije sebstva, ki kot ključen element vsebuje vprašanje biti. Repolitizacija prej odrinjenih in zamolčanih vprašanj po Giddensu (1991: 224) zahteva povečan napor:

Postopek ni samodejen: na ravni vsakodnevnega življenja, kot tudi v kolektivnih bojih, se moralna/eksistencialna vprašanja aktivno vračajo in vstopajo v javno razpravo. Specifična moralna arena takšnih razprav zadeva ne samo, kaj je potrebno storiti, da človeška bitja preživijo v naravi, temveč tudi, kako naj bo sam obstoj razumljen in 'živet': to je Heideggerjevo 'vprašanje biti'

Zahtava po tej moralni areni je danes še posebej akutna, saj je pozna moderna razgradila tradicijo, zaradi česar zasebne odločitve in življenjski stili niso več naturalizirani in je zanje možno zahtevati razlage in: „kjer je potrebno dajati razloge, se diferencialna moč prične razkrajati, ali pa se moč začne prevajati v avtoriteto. Post-tradicionalni osebni odnosi, čisto razmerje, ne more preživeti, če se ne ustvari in vzdržuje takšen diskurzivni prostor.” (Giddens 1994: 106)

Lash (1994) Giddensu očita, da zanemarja estetsko na račun kognitivne refleksivnosti. Očitek ni popolnoma upravičen, saj Giddens ne ločuje obeh načinov refleksije in nedvomno obravnava tudi estetsko. Z analitičnim ločevanjem obeh načinov pa je možno priti do bolj razjasnjene pozicije: ontološke (ne pa tudi ontičnih) predpostavke našega razumevanja sveta lahko dekonstruiramo, a zaradi tega še ne bodo prenehale delovati. Preprosto povedano: nikoli ne moremo konceptualno razumeti bivanja, lahko pa razumemo tu-bit, torej načine, na katere estetsko osmišljamo bivanje. Razumevanje teh načinov še ne razkraja diferencialne moči, to se zgodi komaj, ko te načine nadomestijo drugi, prav tako estetski.

Buckingham (2000) opozarja na ogromen razkorak, ki ga mladi čutijo med vsakdanjim življenjem in delovanjem političnih institucij ter postavi hipotezo, da je njihova politična apatija posledica strukturnih in subjektivnih dejavnikov, ki mladim onemogočajo povezati osebno in politično. Zato meni, da je ključen problem vzpostavljanje mosta med mikro svetom osebne izkušnje in makro svetom političnih institucij: „Istočasno se mladi lahko nahajajo v boju za povezovanje njihovih vsakodnevnih razumevanj z uradnim diskurzom politike, čeprav na načine, ki niso vedno uspešni. V tem smislu odnos med 'osebnim' in 'političnim' ni enostavno dan, temveč diskurzivno konstruiran s strani bralcev samih.” (Buckingham 2000: 29)

Skladno s tem zahteva širše pojmovanje političnega:

V analiziranju razvoja političnega razumevanja moramo privzeti širše pojmovanje politike, ki se zaveda potencialno politične dimenzije 'osebnega' življenja in vsakodnevne izkušnje. V postopku je pomembno spoznati, da 'politično mišljenje' ni zgolj intelektualni ali razvojni dosežek, temveč interpersonalni postopek, ki je del konstrukcije kolektivne, družbene identitete. (Buckingham 2000: 207; poudarki v originalu)

Ključna razlika je, da Buckingham za razliko od Becka in Giddensa ne zaznava kakšnih radikalnih družbenih sprememb, ki bi opravičevale transformacijo političnih institucij, temveč opaža predvsem problematičnost subjektivnega razkola med osebnim in političnim: nezmožnost, da bi mladi svet svoje vsakdanje izkušnje razumeli v širših terminih. V resnici pa gre za kompatibilne poglede. Sam Buckingham (2000) poudarja, da političnega ne smemo razumeti kot obstoječ politični red, temveč da je tudi kritična dejavnost, ki obstoječi sistem poskuša spremeniti, primer uspešne povezave med osebnim in političnim. Tako je tudi širitev polja političnega, ki izhaja iz spoznanja o vdoru oddaljenih interakcij v vsakdanje življenje primer takšne uspešne povezave.

Estetska javna sfera proizvaja dva načina biti-v-svetu. **Refleksivnost** in njen antipod, **kompulzivnost**. Gre za dva idealna tipa, ki nikoli nista popolnoma uresničena. Situacija **kompulzivnosti** nastane, ko tu-bit negira lastno povezanost s svetom. Kot je opozarjal že Heidegger, je tudi zanikanje povezanosti s svetom način biti-v-svetu in predpostavlja predhodno (estetsko) izkušnjo z njim. Giddens kompulzivnost definira na sledeč način:

Kompulzivnost, želim zagovarjati, je zamrznjeno zaupanje, zavezanost, ki nima objekta, temveč se samo vzdružeje /.../ Svet abstraktnih sistemov in potencialno odprtih odločitev o življenjskem stilu zahteva, zaradi že navedenih razlogov, aktivno spopadanje. Zaupanje je takorekoč izkazano v luči izbire med alternativami. Ko so takšne alternative filtrirane s strani nerazumljivih zavezanosti (unexplicated commitments) – kompulzij – zaupanje nazaduje v enostavno ponavljajočo nujnost. Zamrznjeno zaupanje blokira ukvarjanje z abstraktnimi sistemi, ki dominirajo nad vsebino vsakodnevne življenja. (1994: 90; poudarki v originalu)

V takšni situaciji posamezniki težijo k temu, da se, namesto da bi se ukvarjali z abstraktnimi sistemi, zaprejo v svoj psihologiziran svet. Vplive abstraktnih sistemov psihologizirajo in jih transformirajo v osebne frustracije, kar podpirajo tudi kolektivni

načini pripisovanja odgovornosti. Tu postane tudi jasno, da Giddens ne zanemara estetske reflektivnosti, saj zaupanje po njegovem mnenju rešuje ontološke probleme, ki niso kognitivno rešljivi.

**Refleksivnost** pomeni obratno situacijo, nastane namreč, ko komuniciranje omogoča razumevanje prepletenosti osebnega reflektivnega projekta s transakcijami, ki se dogajajo čez oddaljen čas-prostor. Posledično znajo posamezniki kavzalnost v karieri pripisovati tudi strukturnim dejavnikom in se zavedajo njihovega vpliva na individualno vodenje življenja. Ker se zavedajo prepletenosti različnih življenjskih potekov med sabo in s širšimi strukturnimi okoliščinami, so zmožni kolektivne organizacije in delovanja. Najbolj banalno to lahko pomeni, da se odločijo vključiti v politični sistem, ker se zavedajo, da lahko ta ključno vpliva na njihovo življenje. Lahko pa tudi pomeni širjenje polja političnega, če pride do spoznanja, da se obstoječ politični sistem ne more spopadati z oddaljenimi vplivi na vsakdanje življenje.

Tudi Lash (1994) opozarja na pomen **estetke reflektivnosti**. Poudarja, da v informacijski in komunikacijskih strukturah ne kroži zgolj znanje, temveč tudi estetski znaki, ki so prav tako sredstvo izvajanja moči. Objekti estetske refleksije so po njegovem mnenju lahko sledeči:

Tu se lahko reflektivnost nanaša, na eni strani, na naravne, družbene in psihične svetove vsakdanjega življenja; in na drugi strani se lahko reflektivnost nanaša na 'sistem', na načine komodifikacije, birokratizacije in drugih operacij, skozi katere 'sistem' kolonizira vse in vsakega izmed teh življenjskih svetov. Estetska reflektivnost o vsakodnevnem življenju ne poteka skozi konceptualno, temveč mimetično mediacijo. (Lash 1994: 136; poudarki v originalu)

Ključna težava takšnega pojmovanja je v zoperstavljanju sistema in življenjskega sveta kot dveh izoliranih tvorb, iz česar lahko sledi zgolj zahteva po getoizaciji življenjskih svetov, zadnje trdnjave humanosti, pred zlobnimi sistemi. Že Dewey (1999) je opozarjal na nesmiselnost zoperstavljanja posameznika in družbe, saj se mora resnično vprašanje glasiti, ali določeni posamezniki družbo zlorablajo za uresničevanje lastnih na račun skupnih interesov. Abstraktni sistemi moderne niso zlobni, omogočajo pa zlorabe in uveljavljanje interesov nekaterih na račun drugih in imajo lahko neželene in nepredvidene posledice (tveganja).

Lash (1994) predstavi estetsko kritiko kot način spremembe življenjskega sveta. Estetsko kritiko pojmuje v analogiji z Adornom kot kritiko, ki ne poteka s strani univerzalnega nad partikularnim (kot kritika transcendentnega uma), temveč s strani partikularnega nad univerzalnim (podobno kot Kantova ideja razsodne moči, ki sodi po načelu precedensov).

Idejo mimetične kritike lahko lažje razumemo, če si pred oči prikličemo vsakodnevno življenje. V njem nimamo večjih težav od primera do primera soditi o moralni vrednosti dejanj. Če bi pa od nas kdo zahteval definicijo moralnega pojma, o katerem sodimo, bi zašli v težave in bi jo bili zmožni rekonstruirati kvečjemu *post festum*, glede na vse specifične izkušnje. Podobno je pri estetskih predmetih in sojenju o lepoti. Kritika v moralnih in estetskih stvareh zato ne poteka od univerzalnega (abstraktna pravila) k partikularnemu, temveč prav obratno.

Estetska kritika je zaradi tega bolj praktična kot konceptualna. To se kaže v Beckovi ideji kulturne spremembe skozi konkretno delovanje. Pa tudi Giddens (1991) v navezavi na Goffmana poudarja, da so vsakodnevni rituali tisti, ki zagotavljajo osnovno zaupanje. Še pred tem je Marx poudarjal, da resničnost ni diskurzivno, temveč praktično preverljiva: „Vprašanje, ali človeškemu mišljenju pripada konkretna resnica – ni vprašanje teorije, temveč je praktično vprašanje. V praksi mora človek dokazati resničnost, t. j. dejanskost in moč, totranskost svojega mišljenja. Spor o resničnosti ali neresničnosti mišljenja – ki je izoliran od prakse – je zgolj sholastično vprašanje.” (1845; poudarki v originalu) Družbene spremembe ne potekajo skozi dekonstrukcijo vnaprej pripravljenih simbolnih vsebin, kot je to zagovarjal Barthes, temveč skozi aktivno sodelovanje v (re)produkciji kulture kot način praktične kritike.

Zastavitev idealnih tipov kompulzivnosti in refleksivnosti ne nadomešča dinamike med kritično in manipulativno publiciteto, temveč jo nadgrajuje. Podobno kot v politični tudi v estetski javni sferi velja zahteva, da kulturni artefakti niso proizvedeni s strani kulturnih industrij in nato distribuirani pasivni publiki. Ta zahteva stoji v nasprotju z idejo britanskih kulturnih študij, da je akt recepcije kulturnih artefaktov lahko potencialno revolucionarna dejavnost. Najvišja stopnja revolucionarnosti, ki jo lahko doseže recepcija, je narkotična disfunkcija. Benkler (2006) opozarja, da tržna proizvodnja kulturnih dobrin ni učinkovita, saj cilja zgolj na najmanjši skupni imenovalec pulike: cilj



se je zgolj izogniti temu, da bi publiko odtujili do te mere, da bi preklopila kanal. Metoda najmanjšega skupnega imenovalca seveda ne more zagotoviti reflektivnosti, ki lahko nastaja le, če je vsakomur omogočeno, da sam postane proizvajalec kulturnih dobrin.

S stališča razmerja med manipulirano in kritično publiciteto je tudi premik k omreženi javni sferi pozitiven, saj, kot ugotavlja Benkler (2006: 275) omogoča, da posamezniki aktivno soustvarjajo kulturo, v kateri živijo. Če so okliščine posamezniku vsiljene, je odtujenost in subjektivno zaznavanje ogromnega prepada med zasebnim in neosebno svetom naravna reakcija. Če je prepredenost zasebnosti z oddaljenimi transkacijami zaznana kot zgolj enosmerna, posameznika ne sili k aktivaciji, temveč ga pasivizira. Spodbuja iluzijo, da je izolirana zasebnost kot zadnja trdnjava humanosti izpostavljena neprestanim napadom krutega sveta, ki jo poskuša kolonizirati.

Kaj nastane ob odsotnosti estetske javne sfere lahko spremljamo ob poskusih poglobljanja integracije Evropske unije. Trenutno integracija poteka po sistemu kraljevih dekretov, kjer politične in ekonomske elite med sabo izpogojujejo ukrepe, ki jih potem zgolj sporočijo ljudstvu. To je občasno poklicano, da poda svoje zgolj plebiscitarno soglasje, kot Martin Krpan, ko na Dunaju razgraja kakšen Brdavs. Takšna integracija ima svoje meje in negativni izidi referendumov o evropski ustavi so bili jasno sporočilo:

Samo še enkrat naj pride Brdavs na Dunaj, potlej pa zopet pošljite pome kočijo in služabnika, ali pa še celo svojo hčer, ki ne maram zanjo malo ali dosti ne; pa bomo videli, kaj boste pripeljali z Vrha od svete Trojice! Ako bo Krpan, mesa in kosti gotovo ne bo imel; ampak iz ovsene slame si ga boste morali natlačiti; pa se ga ne bodo še vrabci dolgo bali, nikar že velikani!

Saj ne, da so razprave, ki so spremljale referendumske odločitve, kazale razumevanje tega dejstva. Prej so razkrivale nezaveden strah in zapiranje v nacionalne meje. Z drugimi besedami: kompulzivnost t. j. prepričanje, da je v globaliziranem svetu možno zapreti meje neke lokacije in jo tako izolirati od sveta. Prav obstoj kompulzivnosti pa nam lahko služi kot indikator odsotnosti estetske javne sfere.

Kritični glasovi opozarjajo na demokratični deficit EU, ki ne zagotavlja institucij, prek katerih bi državljani Evrope lahko vplivali na skupne institucije. Kritika nedvomno nosi težo, a je ključni problem v odsotnosti evropske identitete, ki bi takšne institucije, če

bi že obstajale, naredila smiselne za državljane. Institucije brez identifikacije so zgolj prazna forma brez vsebine.

V Evropi smo priča prav paradoksu političnega povezovanja (v smislu povezovanja političnih institucij), ki ga spremlja kulturno krhanje:

Splošno gledano so nacionalne javne sfere kulturno izolirane druga od druge. Usidrane so v kontekstih, v katerih politične zadeve pridobijo pomen, le če so postavljene ob ozadje nacionalnih zgodovin in nacionalnih izkustev. V prihodnje utegne v evropski kulturi nastopiti diferenciacija med skupno politično kulturo in razvejevanjem nacionalnih tradicij v umetnosti, literaturi, zgodovinopisju, filozofiji in tako dalje (Habermas v Pinter 2005: 212; poudarki v originalu)

Kar Habermas tu opisuje, je prav razkorak, ki grozi med politično in estetsko javno sfero. Za razliko od njega pa jaz trdim, da je nemogoče oblikovati skupno politično kulturo ob hkratnem krepljenju nacionalne umetnosti, zgodovinopisja in filozofije, vsaj če naj bo politična integracija kaj več kot usklajevanje elit. Nacionalna identiteta ni nekaj, kar bi lahko razumsko utemeljili in krepljenje nacionalnih estetskih javnih sfer zavira nastanek nadnacionalne ali celo globalne politične javne sfere. Porast nacionalizma v novih članicah, predvsem Poljski, nam mora biti svarilo. Ivan Krastev (2006) opozarja na val populizma, ki ogroža integracijo:

Nove populistične večine zaznavajo volitve ne kot priložnost za izbiro med političnimi opcijami, temveč kot odpor proti privilegiranim manjšinam – v primeru srednje Evrope, elitam in ključnemu kolektivnemu „drugemu“, Romom. V retoriki populističnih strank so elite in Romi dvojčki. Noben izmed njih ni kot mi; oboji kradejo poštene večini; nobeni ne plačujejo davkov, ki bi jih morali; in oboje podpirajo tujci – predvsem pa Bruselj.

Sodobni evropski nacionalizem v enaki meri pomeni negiranje izkopavanja časa-prostora v pozni moderni (v naivni ideji, da je možno narod kot lokalizirano tvorbo zapreti pred tujimi vplivi) in zavračanje postopkov evropske integracije (v ideji, da Bruselj podpira elite in Rome) in tako dokazuje sožitje kompulzivnosti in nezmožnosti ustvarjanja skupne evropske politične kulture.

Po drugi strani globalna mobilizacija, ki je spremljala ilegalno posredovanje ZDA v Iraku kaže na to, da je možna globalna mobilizacija javnosti, da očitno tudi obstajajo

vsaj zametki globalne politične javne sfere. Toda javnost, ki se je zmožna mobilizirati zgolj tematsko specifično, ne more biti temelj globalnega političnega reda. Modne teme namreč niso nujno najpomembnejše, še manj pa so edine pomembne. Svet je postal med sabo prepleten, fleksibilen in nestabilen, kar je temeljito omajalo idejo o suverenosti nacionalnih držav. To pa še ne pomeni, da politični sistemi nimajo enormnega vpliva na življenje državljanov. Globaliziran svet je kljub vsemu toliko stabilen, da so politični procesi zmožni relativno trajne institucionalizacije. Aktivistična javnost, ki se odvrča od obstoječih političnih institucij oz. jih uporablja zgolj ob določenih temah, zato ne more tvoriti temelja prihodnosti demokracije, ki bo še vedno zahtevala določeno mero fiksne identifikacije.

Ključni izziv pozne moderne je ravno v vzpostaviti relativno fiksnih identifikacij, ki so hkrati možne spremembe. Nacionalna država bo ostajala pomembna institucija in bo zato zahtevala določeno mero identifikacije. Obenem pa se je potrebno izogniti protimodernim elementov, ki nacionalno identiteto vzpostavljajo kot zaprto in si zatiskajo oči pred enostavnim dejstvom, da naroda ni več možno pojmovati kot lokalizirane tvorbe, proste vplivov iz oddaljenega časa-prostora. Ključni izziv nacionalne identitete je enak kot pri konstrukciji osebne identitete: namreč kako identiteto konstruirati ne kot zaprto in izolirano tvorbo, temveč ob upoštvanju prepletenosti s transakcijami v oddaljenem času-prostoru, ki onemogočajo zapiranje. Konstrukcija nacionalne identitete kot odprtega projekta se bo mogla izogniti nevarnosti dvojne potlačitve, ki jo Beck (1993: 119) vidi v moderni nacionalni državi, namreč konstrukciji tujca navzven in potlačitvi drugačnosti navznoter. Tudi za družboslovje to pomeni izziv, saj bo moralo temeljito premisliti – če ne celo opustiti – temeljne pojme, kot je npr. družba, ki izhaja iz ideje suverenosti oz. samozadostnosti.

Giddens (1991) nas opozarja, da je življenjska politika komplementarna tradicionalni emancipatorni. Ne more obstajati brez nje in je zato tudi ne more nadomestiti. Podobno je, kot sem ugotovil že v poglavju o individualizaciji, državna oblast gonilo individualizacije in s svojimi socialnimi varovali in institucionalizacijo življenjskih faz ključno vpliva na življenjske poteke državljanov. Individualiziran posameznik pozne moderne mogoče to oblast zaznava kot zanj nerelevantno, a če se bo

od nje odvrnil, bo doživel neprijetno presenečenje, ko bo izgubil tla pod nogami, ki so mu individualizacijo sploh omogočala.

## **6. 2 Umetnost dvoma**

Ob tem se lahko porodi vprašanje, kako v estetski javni sferi ob odsotnosti nedvoumnih meril razuma in ob hkratni zavrnitvi redukcionistične marksistične kritike ideologije, ki pozicijo proletariata *de facto* postavi kot pravilno, v javni razpravi doseči konsenz. Navsezadnje, ali se javna razprava ob odsotnosti splošno sprejetih pravil, po katerih je nek argument resničen, ne sprevrže v kakofonijo različnih glasov, ki nimajo skupnega nič drugega kot to, da poskušajo drug drugega preglasiti? Težava je v resnici prenapihnjena, saj anomija kot splošna tendenca sploh ne obstaja. Osebnostno sem mnenja, da je problem zadovoljivo rešljiv, če sta izpolnjena dva pogoja.

Prvi je minimalizacija strukturnih konfliktov. Družba tveganj je glede tega ambivalentna, saj katastrofična tveganja po eni strani združujejo posameznike v globalnem obsegu (primer vojne v Iraku), po drugi pa povzročajo zatiskanje oči in iskanje grešnih kozlov. Drugi pogoj pa se nanaša na javnost razprave v smislu občestnosti. Če imajo posamezniki občutek, da so enakovredno vključeni v postopek konstrukcije kulture, bo ta zanje mnogo bolj zavezujoča kot bi jo lahko naredila pravila znanstvene racionalnosti.

Takšna sprememba zahteva tudi povečano toleranco ambigvitete. Beck (1993) zato predlaga, da se poslužimo – protislovno kot se zdi na prvi pogled – radikaliziranega dvoma. Njegov politični manifest za reflektivno moderno se glasi: „Dubio ergo sum.” (Beck 1993: 250) Radikalizirana je njegova ideja dvoma, ker se dvom nanaša sam nase, kar spodkopava vladavino ekspertov. Po Beckovem (1993: 262) mnenju se, če sprejmemo radikalni dvom, nasprotja ne dajo dogmatizirati v sovraštva, saj to zahteva suspenz dvoma. Skladno s tem potegne enačaj med dvomom in pacifizmom: „Pacifizem in dvom sta duhovno sorodna. Resnica in vojska izhajata iz enega in istega miselnega ustroja.” (Beck 1993: 262) Zahteva (1993: 272) kritiko skozi dvom, ki ne izhaja iz

transcendentalne pozicije vsevednosti, temveč iz centra družbe, ki ni normativna, temveč empirična.

To pa implicira tudi temeljito reformo družbenih procesov proizvodnje vednosti. Beck (1986) zahteva, da mora znanost postati zmožna učenja. To se lahko zgodi le, če vednosti ne razume kot rezultat, temveč kot postopek. Vednost ni nekaj, kar bi lahko kdorkoli posedoval, temveč je neskončen postopek učenja, ki je podvržen neprestani spremembi.

Beck (1993) v analogiji s Kandinskim zahteva, da prenehamo razmišljati v kategorijah **ali-ali** in sprejmemo **in**, katerega drugo ime je ambigviteta. Kandinski (1985) je sicer manj nejasen, kot ga prikaže Beck. Govori o tem, da je analiza (po sociološko: funkcionalna diferenciacija družbenih sistemov) potekala ob zanemarjanju sinteze (integracije), ki pa zahteva večjo toleranco ambigvitete, zahteva, da sprejmemo **in**.

Dober primer obeh načinov razmišljanja predstavljata Wikipedija in njen najvehementnejši kritik, Robert McHenry, nekdanji urednik Enciklopedije Britannica. McHenry je zagovornik znanosti, kjer eksperti iz transcendentalne pozicije vednosti razglašajo nesporne resnice nevedni publiki. V OpenDemocracy kritizira (2006) Wikipedijo zaradi odsotnosti uredniških standardov:

Kar manjka niso neki numerični standardi, temveč uredniški standardi: skupina načel, ki določajo, kaj je primerna obravnava različnih vrst tem za predvideno publiko

Primerne obravnave tem seveda ne določajo načela, temveč za njimi skriti eksperti, ob tem pa publika nima druge vloge, kot da ta načela sprejme. Pomenljiv je izraz **predvidena publika**, saj kaže, da je reducirana na ideje, ki jo imajo eksperti o njej. Daleč od tega, da bi bila v proces vključena vsaj v aklamativni vlogi. Enostavno je predvidena. McHenrya očitno moti, da lahko publika, če ji članek v Wikipediji ne odgovarja, ta članek spremeni. Wikipedija dejansko ima več različnih mehanizmov za kontroliranje kvalitete člankov, le da vsi delujejo po demokratičnih načelih in ne ločujejo med eksperti in laiki, uredniki in publiko. McHenry vednosti ne pojmuje kot postopek, temveč kot rezultat, ki zahteva nedvoumne standarde resničnosti in napredka, ki so

postavljeni, preden se delo sploh začne. Proti koncu članka njegov prezir laikov doseže vrhunec:

Kot osnovo za katerokoli intelektualno delo mora sprejeti enostavno dejstvo, da resnica – kakršnokoli definicijo besede že uporabljamo – ni demokratično določena.

McHenry nam enostavno brez možnosti priziva poskuša vsiliti lastno pojmovanje resnice, ki je – roko na srce – totalitarna. Ne priznava ambigvitete, ni zmožna učenja in postavlja nepremostljiv prepad med eksperte in laike. Skratka trpi za kroničnim pomanjkanjem dvoma. Ni presenetljivo, da McHenry zahtava, da ta totalitarna resnica biva zgolj kot predsodek (sprejeta je preden se intelektualno delo sploh začne) saj ne zdrži niti najosnovnejšega intelektualnega preverjanja.

Medtem pa dejstva pripovedujejo popolnoma drugačno zgodbo. Benkler (2006) resda ugotavlja, da raziskave potrjujejo večjo natančnost (v smislu odsotnosti napak) Britannice, a ji Wikipedija tesno sledi kot druga najnatančnejša spletna enciklopedija. Ob tem moramo upoštevati tudi obseg, saj ob Wikipediji Britannica izgleda kot prvošolčkov zvezek. Še bolj pomenljiv je pripetljaj, ki je spremljal še eno McHenryjevo kritiko. Ko je ta kritiziral Wikipedijo zaradi netočnosti, kar se tiče leta Madisonovega rojstva, je podatek bil popravljen v roku nekaj dni. Tudi trenutno lahko spremljamo, kako se ob spreminjanju uradne definicije planeta skorajda sinhrono (včasih je zamik le par ur) spreminjajo tudi ustrezni članki v Wikipediji.

Ključna prednost Wikipedije ni v odsotnosti napak, temveč v tem, da tvori odprt sistem, ki je zmožen učenja. Kot tak je primeren za spopadanje z ambigviteto, zmožen je sprejeti **in**. Če naj človeštvo napreduje, mora tudi znanost kot primarni sistem sistematične produkcije vednosti sprejeti ambigviteto in se odpovedati utopiji nezmotljivosti. Le tako lahko sama postane zmožna učenja. Tega pa ne more storiti, dokler se dokončno ne odpove totalitarni ideji nezmotljivih ekspertov in sprejme demokratične standarde resnice. Prednost ni le v razkrajanju hierarhičnih struktur moči, temveč tudi v dolgoročnem zmanjševanju števila napak. Sistem, ki lastne napake jemlje kot vhodne informacije za samoizboljšavo, je zmožen učenja in minimalizacije napak in le takšen sistem se je zmožen spopasti z izzivi, ki jih prinaša prihodnost. Napredek lahko

vidimo tudi v prestižni naravoslovni publikaciji *Nature*, ki je, kot poroča Adam Rogers, uvedla dvostopenjski postopek objavljanja člankov: medtem ko članek gre skozi tradicionalni postopek ocenjevanja primernosti za objavo, je – seveda s soglasjem avtorja – že objavljen na spletu, kjer ga lahko komentira vsakdo, ki se identificira z imenom in naslovom elektronske pošte.

## 7 Sklep

Izmed treh tematskih sklopov, ki sem jih obravnaval, je individualizacija tista, ki kaže še največ kontinuitete s svetom 19. stoletja, saj ohranja dialektiko med obljubo o avtonomiji in dejanskostjo, ki jo določenim skupinam, ki jih označujejo predvsem pripisane značilnosti, odreka.

Spremembe v odnosu med javnim in zasebnim, ki jih je vpeljala socialna država, so z globalizacijo dosegle popolnoma novo dinamiko. Habermas je skeptičen do socialne države kot take in tudi v predgovoru k ponovni izdaji *Strukturnih sprememb* iz leta 1990 glede njenih slabosti trdi: „Ti patološki učinki nastopijo kot posledice državne intervencije v področja delovanja, ki so strukturirana tako, da se zaprejo pred pravno-administrativnim načinom reguliranja.” (1962/1990: 27) Žal pa to ne spremeni nič na dejstvu, da je v naravi, se opravičujem: strukturi taistih področij delovanja, da so neregulirana povzročala še mnogo hujše anomalije (nastajanje monopolov, pavperizacija, antagonizem med delom in kapitalom).

Habermas je postavil tezo o refevdalizaciji na osnovi zastarelega pojmovanja javnega in zasebnega, saj zasebno avtonomijo povezuje z negativno svobodo. Danes zasebnega ne karakterizira neodvisnost, prav tako pa njegove avtonomije ne ogroža zgolj intervencionizem države, temveč globalne silnice, ki presegajo možnosti delovanja nacionalne države. Osebno avtonomijo je zato potrebno pojmovati ob upoštevanju pozitivne svobode kot zmožnost posameznikov, da spoznajo in se spopadejo z v času-prostoru oddaljenimi vplivi na njihovo vsakdanje življenje, kar zahteva poleg materialnih tudi družbene resurse, fleksibilno omrežje družbenih stikov, ki ga Giddens (1991) imenuje milje intimnosti.

Meje med javnim in zasebnim so postale nejasne in fluidne. Zasebnih interakcij ni več možno lokalizirati, torej njihove posledice jasno zemejiti v času-prostoru in izločiti vplive iz oddaljenih lokacij. Sennettovo (1977/2002) pojmovanje, da javno ukvarjanje s problemi zasebnosti in identitete pomeni propad javne geografije, zato izhaja iz napačnega pojmovanja identitete kot *a priori* nepolitične. Konstrukcija identitete v obliki reflektivne naracije sebstva oz. kariere ne pomeni zapiranja pred svetom, saj svet neprestano vdira v naše vsakdanje življenje in je zato samorealizacija pridobila politične razsežnosti, kar je po Giddensu (1991) pomenilo nastanek življenjske politike. Če je posameznik sprejel odgovornost za lasten življenjski potek, to še ne pomeni, da naracija tega življenjskega poteka (refleksivna naracija sebstva) zanemarija strukturne dejavnike individualnega obstoja. Življenjski stil je prepleten z globalnimi tendencami, prav zaradi tega pa predstavlja tudi močno orodje politične spremembe skozi individualno delovanje. Dejstvo, da samotematizacije ne smemo *de facto* enačiti z apolitičnostjo, pa ne pomeni, da ta možnost ni odprta. Medtem ko reflektivna naracija sebstva kot taka ni apolitična, pa lahko specifična naracija zasebnost enači s samozadostnostjo in izoliranostjo. Problem ni zgolj individualen, saj tudi konstrukcija nacionalne identitete v obliki neonacionalizmov temelji na fikciji suverenosti.

Refleksivna naracija sebstva lahko tako zavzame dve idealnotipski poziciji. Prva je kompulzivnost, ki jo Giddens (1991) v analogiji s psihoanalizo pojmuje kot nezavedno ponavljanje rutin, ko se posameznik ne zaveda strukturnih vplivov, ki strukturirajo rutine njegovega vsakdanjega življenja. Njen antipod je reflektivnost, ki identiteto gradi ob upoštevanju prepletenosti zasebnosti z v času-prostoru rapršenimi interakcijami. Kompulzivnost in reflektivnost pojmem kot dva načina tega, kar je Heidegger (1926/1967) imenoval biti-v-svetu. Zaradi tega ne moreta biti utemeljena v razumskem rezoniranju politične javne sfere. To ne pomeni, da razumna sodba o oddaljenih vplivih na naše vsakdanje življenje ni možna ali zaželena, kar bi bila vsekakor absurdna trditev, temveč da je najosnovnejši odnos do sveta, kot je opozarjal že Heidegger (1926/1967), prisoten že pred poskusom razumevanja tega sveta. Ta neposredni estetski odnos do sveta je tisti, ki razumno rezoniranje komaj omogoča. Če je torej način biti-v-svetu takšen, da negira povezanost tu-bití (Dasein) s svetom, potem ne smemo pričakovati, da bo sploh



prišlo do poskusov razumevanja sveta. Zato je za vzpostavitev refleksivnosti kot načina biti-v-svetu potrebna estetska javna sfera, ki se ukvarja z ontološkimi vprašanji.

Ključna predpostavka je, da je ontološke pred-sodbe, pridobljene predvsem tekom prvotne socializacije, možno s pomočjo rezoniranja rekonstruirati in jih nato s pomočjo estetske izmenjave spreminjati. Potreba po estetski javni sferi se kaže, ker so neartikulirane kulturne predpostavke, okus in estetske sodbe področje izvajanja ideološke moči in je zato brez razgradnje te moči ideja razpustitve moči v razum sama le ideologija. Poleg tega pa so ideje, da je možno te predsodbe same razgraditi v razum, popolnoma utopične. Barthes (1987) se je usodno motil, ko je trdil, da bo analitična dekonstrukcija izničila mitološki govor. Človek mora, preden lahko začne misliti, rešiti določene ontološke predpostavke, najbolj temeljna izmed katerih je, ali sploh obstaja od naše zaznave neodvisen svet, s katerim bi se bilo vredno ukvarjati. *Cogito ergo sum* v pesimističnem – a zaradi tega nič manj veljavnem – pojmovanju pomeni, da je mišljenje možno prevarati prav o vsem, razen o obstoju mislečega. Zaradi tega tudi ontoloških predpostavk ne moremo nikoli popolnoma nadomestiti z razumom, saj bi bila posledica lahko le blaznost.

Poleg nevtralizacije ideološke moči pa je estetska javna sfera potrebna tudi zaradi tega, ker institucionalizirana osmišljanja sveta izgubljajo moč nad posameznikom. Ta ima na voljo več različnih sistemov, ki vsak na svoj način rešujejo ontološke predpostavke, kar jemlje samoumevnost vsakemu izmed njih. To je s stališča posameznika hkrati osvobajajoče in travmatizirajoče. Ko se povečuje izbira se zmanjšuje odvisnost od vsakega posamičnega ideološkega sistema, hkrati pa z izgubljanjem samoumevnosti narašča dvom, ki je, predvsem ko zadeva osnovna eksistencialna vprašanja, lahko travmatizirajoč. Zato je negativna plat pluralizacije osmišljanj sveta poskus vzpostavljanja nevprašljivosti, ki se v bolj nedolžni obliki kaže kot *new age* gibanja, v bolj uničujoči pa kot neonacionalizem. Beck (1993) kot rešitev problem kroničnega dvoma, ki postaja ontološko ogrožajoč in tako sproža vzpostavljanje nevprašljivosti, predlaga prav njegovo radikalizacijo. Dvom, ki dvomi tudi sam vase, omogoča sožitje razuma in estetike in tako temu, česar ne moremo misliti (načini biti-v-svetu) omogoča obstoj, hkrati pa odpira možnosti za kritiko.

Spremembe racionalnosti lahko na kratko ponazorim na citatu iz stripa *Hellblazer*, brez katerega sam, moram priznati, ne bi mogel v celoti doumeti koncepta družbe tveganja:

Our god is ... confused, John, and we are helping him at every turn -- that is our purpose. By each of our actions, we mirror his soul  
'Tis your duty to god, then, to decide who you'll be.<sup>19</sup>

Ta nasvet protagonistu zgodbe podeli mitološki kralj Artur, a to niti ni tako pomembno. Za nas je ključna povezava med **problemom biti, konkretnim delovanjem in odločitvijo**. Bog je mrtev! Institucionalizirani sistemi osmišljanja sveta (seveda vključno z znanostjo) izgublajo svojo zavezujočo moč, kar se kaže v skeptičnosti do ideje transcendentalne pozicije vednosti, ki daje pomen vsemu in vsakomur. Tisti, ki bi moral vedeti vse, je zmeden. Posameznik ne samo, da ima svobodo, temveč je tudi prisiljen, da izbira med različnimi osmišljanji bivanja, kar meče senco dvoma na vsako izbiro, ji jemlje samoumevnost. Obenem pa se načelo božanskega vrača v vsakodnevnem življenju posameznika kot transcendentalna etika odgovornosti do samega sebe. Bog je mrtev, živel bog! Zavest o prepletenosti posameznikovega življenjskega projekta z abstraktnimi sistemi moderne ima enormen emancipatorni potencial, saj odpira popolnoma novo polje političnega delovanja, kar je Beck (1993) imel v mislih, ko je govoril o spremembi zakoreninjenih kulturnih predpostavk skozi konkretno delovanje.

Če je bila v tradicionalnih družbah na začetku vsega stvarjenja beseda kot transcendentalno načelo, kot božji načrt, je danes vsakodnevno delovanje tisto, ki je vir transcendentalnega načela. Z našim delovanjem zrcalimo božjo dušo. Zavest, da se kulturne predpostavke reproducirajo prek vsakodnevnih ritualov, odpira možnosti konkretnega političnega delovanja. To pa pomeni, da tudi v estetski javni sferi dinamika med kritično in manipulativno publiciteto igra ključno vlogo, je ta problematika še celo

---

<sup>19</sup> Naš bog je ... zmeden, John, in mi mu pomagamo na vsakem koraku -- to je naš namen. Z vsakim našim dejanjem zrcalimo njegovo dušo.

Tvoja doložnost do boga je, da se odločiš, kdo boš postal.

Vir: Paul Jenkins in dr. (1997): *Hellblazer; no one is innocent*. New York: DC comics.

bolj pereča kot v politični. Estetskih simbolov namreč ni možno nedvoumno zavreči kot nepravilnih, zato je demokratičnost njihove proizvodnje kot načina praktične kritike nujna. Manipulativna publiciteta se v estetski javni sferi kaže kot vzpostavljanje statusa skozi estetsko sodbo, kar je pokazal Bourdieu (1979/2006). Habermasovo zanemarjanje estetskega mu tudi preprečuje, da bi uvidel, da je liberalna javna sfera bila vseskozi zaznamovana z momentom reprezentativne javnosti. Prav tako kot v fevdalni je izključevanje bilo konstitutivna prvina te publicitete, saj se je visoka umetnost lahko vzpostavila le ob diferenciaciji od množične, vulgarne umetnosti. Momenta kritične in manipulativne publicitete moramo konsistentno pojmovati kot idealna tipa in se otresti ideje, da je napetost med njima bila v kateremkoli zgodovinskem obdobju razrešena.

Tretja točka so vprašanja biti. Ta vprašanja, ki so bila prej domena najbolj obskurne filozofije (tako tudi v vsakdanji rabi nekaj metafizičnega pomeni nekaj popolnoma oddaljenega od vsake praktične izkušnje), pa tudi med filozofi pred Heideggerjem problematika biti ni imela kaj dosti prestiža. Danes je popolnoma drugače, saj je ontologija postala mogoče najbolj praktična veja filozofije. Ključna razlika je, da so ontološki problemi prekodirani v refleksivno naracijo sebstva. Filozofski traktat pozne moderne je življenjski stil, ki na praktični ravni odgovarja nanje. Giddens (1991) je v navezavi na Goffmana poudarjal pomen vsakodnevnih ritualov za vzpostavljanje zaupanja v svet, kar je paralelno Heideggerjevi metafori o kmetici, ki ji je zanesljivost orodij garant obstoja njenega sveta. Svet kot ontološka kategorija se ne vzpostavi s tem, ko je mišljen, temveč s tem, ko je izkušen. Habermas (1981) pojmuje definicijo situacije – ontološko bi lahko rekli sveta – kot v komunikacijski situaciji vnaprej dano. Kot ponazoritev ponudi primer delavcev, kjer je v definiciji situacije samoumevno, da mora novinec skočiti po pivo, ko mu je to ukazano. V resnici pa nič ne bi moglo biti manj samoumevno. Izvrševalec govornega dejanja (ukaza) mora v tem primeru svojo pravico do ukaza najprej vzpostaviti, kar počne z držo telesa, pogledom, gestikulacijo, tonom glasu, gibanja v prostoru in še bi lahko naštevali. Habermas ima nedvomno prav, da bi vprašanje hierarhije, če bi prišlo v pogovor, blokiralo izvajanje govornega dejanja. To pa nikakor ne pomeni, da o tem vprašanju ne poteka komunikacija, le da je ta na estetskem, torej izkustvenem, ne pa na konceptualnem nivoju. Tako tudi verniki ob vstopu v gotško

katedralo, še preden je izgovorjena prva beseda maše, zelo dobro vedo, kakšnega boga – mističnega in oddaljenega – se tu časti.

Ob upoštevanju dvojnosti komunikacije, ko se na konceptualni ravni prenašajo diskurzivno preverljive trditve in se na estetski ravni vzpostavlja skupna definicija sveta, se pokaže potreba po estetski javni sferi kot komplementu politične. Ker konceptualno mišljenje nikoli ne more razgraditi potrebe po estetskem (kar sicer namiguje mit o demistifikaciji) in estetsko zaradi tega, ker tvori sidrišče ideološke moči, jemlje ideji razgradnje moči v razum vso kredibilnost, je v esetskih zadevah zahteva po demokratičnosti komuniciranja prav tako pomembna kot v svetu konvencionalno politične komunikacije. Še več, sama ideja demokracije mora biti najprej utemeljena na polju estetskega izkustva, preden lahko vstopi v konceptualno mišljenje. Ali bi nekdo, ki bi deloval docela in zgolj razumno, brez vere v demokracijo, bil pripravljen tvegati mučenje ali celo življenje za dosego težko dokazljivega učinka v iskanju oddaljenih idealov? Če sem ta tok razmišljanja že začel s citatom, pa naj z njim tudi zaključim. Gre za pogovor boginje blaznosti in njenega brata Morfeja, boga sanj, glede Joshue Nortona, edinega kralja v zgodovini ZDA:

Mania: He's not mine, is he? His madness ... his madness keeps him sane.

Morpheus: And do you think he is the only one, my sister?<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Manija: Ni moj, ali pač? Njegova blaznost ... njegova blaznost ga ohranja razumnega.

Morfej: In misliš, da je edini, moja sestra?

Vir: Neil Gaiman in dr. (1993): *The Sandman Fables & Reflections*. New York: DC comics.

## 8 Uporabljena literatura

1. Althusius, Johannes (1603/1995): *Politica*. Indianapolis: Liberty fund.
2. Althusser, Louis (1971): *Lenin and philosophy and other essays*. New York in London: Monthly review press.
3. Arendt, Hannah (1958/1996): *Vita activa*. Ljubljana: KRT.
4. Baethge, Martin (1994): *Arbeit und Identität*. V: Beck in Beck-Gernsheim (ur.): *Riskante Freiheiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
5. Barthes, Roland (1987): *Mythologies*. New York: Hill and Wang.
6. Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft; auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
7. Beck, Ulrich (1993): *Die Erfindung des politischen; zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
8. Beck, Ulrich (1994): *Jenseits von Stand und Klasse*. V: Beck in Beck-Gernsheim (ur.): *Riskante Freiheiten*, 43-60. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
9. Beck-Gernsheim, Elisabeth (1994): *Auf dem Weg in die postfamiliale Familie – Von der Notgemeinschaft zur Wahlverwandschaft*. V: Beck in Beck-Gernsheim (ur.): *Riskante Freiheiten*, 316-335. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
10. Benkler, Yochai (2006): *The wealth of networks; How social production transforms markets and freedom*. New Haven in London: Yale university press.
11. Bourdieu, Pierre (1979/2006): *Distinction; a social critique of the judgement of taste*. New York in London: Routledge.
12. Brock, Dietmar (1994): *Rückkehr der Klassengesellschaft? Die neuen sozialen Gräben in einer materiellen Kultur*. V: Beck in Beck-Gernsheim (ur.): *Riskante Freiheiten*, 61-73. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
13. Buckingham, David (2000): *The making of citizens, young people; news and politics*. London in New York: Routledge.
14. Curran, James (1991): *Rethinking the media as a public sphere*. V: Dahlgren in Sparks (ur.): *Communication and citizenship, journalism and the public sphere*. London in New York: Routledge.

15. Dewey, John (1999): *Javnost in njeni problemi*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
16. Eagleton, Terry (1990): *The ideology of the aesthetic*. Malden, Oxford in Carlton: Blackwell publishing.
17. Eley, Geoff (1997): *Nations, Publics, and Political Cultures*. V: Craig Calhoun (ur.): *Habermas and the public sphere*. Cambridge in London: MIT Press.
18. Frank, Thomas (1997): *The conquest of cool*. Chicago: University of Chicago press.
19. Geissler, Birgit in Mecthild Oechsle (1994): *Lebensplanung als Konstruktion; biographische Dilemmata und Lebenslauf-Entwürfe junger Frauen*. V: Beck in Beck-Gernsheim (ur.): *Riskante Freiheiten*, 139-167. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
20. Giddens, Athony (1990): *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity press.
21. Giddens, Anthony (1991): *Modernity and self-identity*. Cambridge: Polity press.
22. Giddens, Anthony (1994): *Living in a post-traditional society*. V: Beck, Giddens in Lash: *Reflexive modernisation; politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Stanford: Stanford university press.
23. Giddens, Anthony (2000): *Preobrazba intimnosti; spolnost, ljubezen in erotika v sodobnih družbah*. Ljubljana: \*cf.
24. Granick, Jeniffer: *Peace and Privacy in the Pacific*. Wired news(2. 8. 2006).  
Dostopno na: [http://www.wired.com/news/columns/0,71511-0.html?tw=wn\\_index\\_16](http://www.wired.com/news/columns/0,71511-0.html?tw=wn_index_16)
25. Hitzler, Ronald in Anne Honer (1994): *Bastelexistenz: Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung*. V: Beck in Beck-Gernsheim (ur.): *Riskante Freiheiten*, 307-315. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
26. Habermas, Jürgen (1962/1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
27. Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
28. Junge, Matthias (2002): *Individualisierung*. Frankfurt am Main: Campus.
29. Kandinski, Vasilij (1985): *Od točke do slike; zbrani likovnoteoretski spisi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

30. Kohli, Martin (1994): *Institutionalisierung und Individualisierung der Erwerbsbiographie*. V: Beck in Beck-Gernsheim (ur.): *Riskante Freiheiten*, 219-244. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
31. Krastev, Ivan: *Between elite and people: Europe's black hole*. OpenDemocracy (5. 8. 2006). Dostopno na: [http://www.opendemocracy.net/globalization-institutions\\_government/europe\\_blackhole\\_3796.jsp](http://www.opendemocracy.net/globalization-institutions_government/europe_blackhole_3796.jsp)
32. Heidegger, Martin (1926/1967): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer Verlag.
33. Lash, Scott (1994): *Reflexivity and its doubles: structure, aesthetics, community*. V: Beck, Giddens in Lash: *Reflexive modernisation; politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Stanford: Stanford university press.
34. Locke, John (1689/1964): *Two treatises on government*. Cambridge: Cambridge university press.
35. Luhmann, Niklas (1994): *Copierte Existenz und Karriere; zur Herstellung von Individualität*. V: Beck in Beck-Gernsheim (ur.): *Riskante Freiheiten*, 191-200. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
36. Marx, Karl (1845): *Thesen über Feuerbach*. Dostopno na: <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1845/thesen/thesfeue-or.htm> (11. 8. 2006)
37. Marx, Karl in Friederich Engels (1846): *Die deutsche Ideologie*. Dostopno na: [http://www.mlwerke.de/me/me03/me03\\_009.htm](http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_009.htm) (7. 2. 2006)
38. Marx, Karl in Friederich Engels (1848/1999): *Das kommunistische Manifest: Eine moderne edition*. Hamburg: Argument.
39. Marx, Karl (1852): *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Dostopno na: <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1852/brumaire/index.htm> (7. 8. 2006)
40. Marx, Karl (1872/2002): *Das Kapital; kritik der politischen Ökonomie*. Köln: Parkland Verlag.
41. Mayer, Karl Ulrich in Walter Müller (1994): *Individualisierung und Standardisierung im Strukturwandel der Moderne; lebensverläufe im Wohlfahrtsstaat*. V: Beck in Beck-Gernsheim (ur.): *Riskante Freiheiten*, 265-295. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

42. McHenry, Robert: *The real bias in Wikipedia: a response to David Shariatmadari*. OpenDemocracy (6. 7. 2006). Dostopno na: [http://www.opendemocracy.net/media-edemocracy/wikipedia\\_bias\\_3621.jsp](http://www.opendemocracy.net/media-edemocracy/wikipedia_bias_3621.jsp)
43. Meikle, Graham (2002): *Future active; media activism and the internet*. New York, London in Annandale: Routledge in Pluto press Australia.
44. Mlinar, Zdravko (1990): *Od prostora krajev k prostoru tokov; prestrukturiranje ali razkroj teritorialno-družbene organizacije*. Družboslovne razprave 10 (7), 15-44
45. Pinter, Andrej (2005): *Sodobne teorije javne sfere*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
46. Rerrich, Maria (1994): *Zusammenfügen, was auseinanderstrebt: Zur familialen Lebensführung von Berufstätigen*. V: Beck in Beck-Gernsheim (ur.): *Riskante Freiheiten*, 201-218. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
47. Rheingold, Howard (2004): *Ne-vidne množice; Horizontalne združbe, trenutne skupnosti in mobilna plemena*. Ljubljana: Vale-Novak.
48. Rogers, Adam: *Get Wiki With It*. Wired news (29. 8. 2006). Dostopno na: <http://www.wired.com/wired/archive/14.09/start.html?pg=3>
49. Rousseau, Jean-Jacques (1960/2001): *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.
50. Sennett, Richard (1977/2002): *The fall of public man*. London: Penguin.
51. Splichal, Slavko (1997): *Javno mnenje : teoretski razvoj in spori v XX. stoletju*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
52. Splichal, Slavko (2002): *Principles of publicity and press freedom*. Lanham: Rowman in Littlefield.
53. Smith, Adam (1776/2003): *The wealth of nations*. New York: Bantam Classic.
54. Škerlep, Andrej (2000): *Od refevdalizacije k deliberativni demokraciji: tri faze v Habermasovem pojmovanju javnosti*. Javnost – The Public, 7 (7), 73-81
55. Švab, Alenka (2000): *Nova intimna razmeja? Zasebnost in intimnost v pozni moderni*. Spremljena beseda v: Giddens: *Preobrazba intimnosti*, 205-227. Ljubljana: \*cf.
56. Tarkovskij, Andrej (1984/2002): *Die versiegelte Zeit; Gedanken zur Kunst, zur Ästhetik und Poetik des Films*. Frankfurt am Main: Ullstein.
57. Vreg, France (1990): *Demokratsko komuniciranje; prispevek k pluralistični paradigmi v komunikacijski znanosti*. Maribor: Založba obzorja.



58. Weber, Max (1904/2000): *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*. Weinheim: Beltz Athenäum.
59. Williams, Raymond (1977): *Marxism and literature*. Oxford in New York: Oxford university press.