

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Ana Gašparič

**Baumanovo in Giddensovo pojmovanje ljubezni in spolnosti v družbi
visoke modernosti oziroma v postmoderni družbi**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2011

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Ana Gašparič

Mentor: red. prof. dr. Ivan Bernik

**Baumanovo in Giddensovo pojmovanje ljubezni in spolnosti v družbi
visoke modernosti oziroma v postmoderni družbi**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2011

Zahvala gre predvsem mojemu mentorju, ki je pokazal vso potrpežljivost pedagoškega pristopa, ki jo premore, in mi znal neprecenljivo in uvidevno svetovati ter me s tem podučil, kako naj izgleda znanstveno delo.

*Zahvaljujem se fantu, ki me je v času "brez-statusnosti" moralno in finančno podpiral.
Zahvaljujem se tudi očetu za konstantno nerganje, ki je pospešilo začetek konca.*

Baumanovo in Giddensovo pojmovanje ljubezni in spolnosti v družbi visoke modernosti oziroma v postmodernej družbi

To delo predstavlja primerjalno analizo literature Zygmunta Baumana in Anthonyja Giddensa na temo ljubezni in spolnosti v postmoderni, ki jo oba nadgradita z razmišljanjem o kreiranju sodobnih identitet. Omejila sem se na njuna novejša dela, predvsem *Liquid love* in *Preobrazbo intimnosti*, ki sta ena drugi komplementarni, toda hkrati tudi kontradiktorni. Zahodno dojemanje ljubezni za avtorja predstavlja vir razhajanja; Giddensu pomeni sodobna odprtost razmerij pot v svobodo, Bauman jo dojema kot omejitev ljubezni, kot „naučeno ne-sposobnost ljubiti“, saj „puščanje odprtih vrat“ vnaša v razmerja stalno negotovost. Spolnost oba umestita v zvezo. Spolnost se je danes osvobodila svoje reproduktivne funkcije, postala je način ubeseditve subjektivnosti. Tako ljubezen kot spolnost pa sta padli v kolesje detradicionalizacije, individualizacije in potrošne kulture. Okužili smo ju s prepričanjem: več je bolje, kar sili k razmišljanju, kdo ima od tega večjo korist: mi ali potrošni sistem. Skratka, greta postmoderna ljubezen in spolnost le skozi globoke spremembe, ali pa nakazujeta krizo sfere intimnosti?

Ključne besede: ljubezen, spolnost, identiteta, postmoderna, potrošna kultura.

Bauman's and Giddens' conception of love and sexuality in a society of high modernity or postmodern society

This work represents comparative analysis of literature written by Zygmunt Bauman and Anthony Giddens on the theme of love and sexuality in postmodernity, which both of them upgrade with deliberation on creation of contemporary identity. I limited my study on their latest work, especially on *Liquid Love* and *Transformation of Intimacy*, which can be complementary, but at the same time contradictory. Western perception of love represents a dissension point for the authors; for Giddens the contemporary extroversion of relationships signifies a path to freedom, whereas Bauman understands it as restriction of love, as „learned incapacity if loving“, because „leaving the doors open“ brings permanent insecurity into relationships. They both induct sexuality into partnership. Contemporary sexuality is liberated from its reproduction function, it became a way of verbalising subjectivity. As love as sexuality both fell into machinery of detraditionalisation, individualisation and consumerism, they are both corrupted with belief the more the better. Which force us to thinking which of both has more benefits; us or the consuming system. In a word, are postmodern love and sexuality going only through deep changes or are they indicating crisis of intimacy?

Key words: love, sexuality, identity, postmodernity, consumerism.

KAZALO VSEBINE

1 UVOD	6
2 POSTMODERNA OZIROMA VISOKOMODERNA DRUŽBA.....	10
2.1 DETRADICIONALIZACIJA IN INDIVIDUALIZACIJA KOT KONTEKSTUALNI RESNICI.....	13
2.2 SESTAVLJANJE POSTMODERNE IDENTITETE	15
3 LJUBEZEN	21
3.1 BAUMANOVA 'TEKOČA' LJUBEZEN	22
3.1.1 <i>Potrošniška razmerja</i>	<i>26</i>
3.1.2 <i>Od zakona do kohabitacije.....</i>	<i>27</i>
3.1.3 <i>Odlašanje zadovoljitve.....</i>	<i>28</i>
3.1.4 <i>Pretopitev vere v usodo.....</i>	<i>28</i>
3.2 GIDDENSOVA „SOTOČNA“ LJUBEZEN.....	29
3.2.1 <i>Strastna ljubezen v nasprotju z romantično</i>	<i>29</i>
3.2.2 <i>Razlike med spoloma.....</i>	<i>32</i>
3.2.3 <i>Čisto razmerje</i>	<i>34</i>
3.2.4 <i>Zasvojska razmerja.....</i>	<i>34</i>
3.2.5 <i>Sotočna ljubezen.....</i>	<i>36</i>
3.2.6 <i>Sotočna ljubezen in družinska razmerja.....</i>	<i>37</i>
4 SPOLNOST.....	38
4.1 BAUMANOV POGLED NA SPOLNOST V POSTMODERNI DRUŽBI	39
4.2 GIDDENSOV POGLED NA SPOLNOST V POSTMODERNI DRUŽBI.....	44
4.2.1 <i>Zasvojenost s seksom.....</i>	<i>48</i>
5 ZAKLJUČEK	49
6 LITERATURA.....	58

KAZALO TABEL

Tabela 3.1: Značilnosti zasvojskega razmerja v nasprotju z intimnim	33
---	----

1 UVOD

„Od vseh sprememb, ki se godijo po svetu, nobena ni bolj pomembna kot ta, ki se dogaja v naših zasebnih življenjih – v spolnosti, razmerjih, zakonu in družini” (Giddens 2002, 51). Moderna je zasejala tveganje in dvom, pozno moderna globalizirana družba pa je to še bolj radikalizirala in raztegnila v prostoru in času. Ljubezen in spolnost sta že od nekdaj veliki temi. Mnogi avtorji so se zadnjih nekaj desetletij razpisali o tej tematiki. Oba avtorja, predstavljena v tej nalogi, se veliko posvečata omenjeni tematiki, vprašanju identitete ter vplivu globalizacije na sodoben način življenja. Zygmunt Bauman in Anthony Giddens posvečata svoji življenji „tekoči“, oziroma „visoki“ moderni.

To delo predstavlja kritično primerjalno analizo Baumanovega in Giddensovega razmišljanja na temo ljubezni in spolnosti ter postmoderne identitete. Skozi branje sta me vodili dve raziskovalni vprašanji. Ali gre intimnost le skozi globoke spremembe, kot to trdi Giddens, ali je vendarle zapadla v krizo, k čemur se nagiba Bauman? In drugo vprašanje: glede na to, da je značilna vrednota postmodernih družb postala samo-realizacija, se sprašujem, ali imata postmoderna ljubezen in spolnost sploh potencial zanjo. Če da, katera oblika razmerij bolj teži k temu: Baumanova ‚tradicionalnejša‘ ali Giddensova ‚liberalnejša‘ (samo-realizacijo pojmem kot nekaj kar je avtentično, subjektivno, originalno, nedefinirano, nemehanično, zunaj etike in duha časa)? Omejila sem se na njune najnovejše prispevke, med njimi najbolj izstopajoči Tekočo moderno in Preobrazbo intimnosti. Postmoderni časi šibijo samo ontološko varnost; nič ne ostane neprevprašano, vse meje so padle. Kaj se je zgodilo? Zanikamo lastno identiteto, da bi jo lahko potem na novo zgradili. Tako smo danes veliko bolj odprti za tuje vplive, ranljivejši, bolj nesamostojni in nesigurni. Intimna razmerja kot edino in tipsko področje, kjer posamezniki zaživijo v celovitosti kot čustvena, razumska ter biološka bitja, so tako najbolj na udaru. Tukaj pride vsa zmeda postmoderne na površje. Je „osvobodjena“ družba blagoslov ali prekletstvo? Kaj prinaša individualizirana družba: agonijo ali svobodo?

Od druge svetovne vojne naprej prihaja na področju zasebnosti in intimnega življenja do velikih sprememb: razširjajo in radikalizirajo se individualne življenske izbire, vse večji poudarek je na lastni avtonomiji, prihaja do pluralizacije spolnih in osebnih identitet, do novih družinskih oblik, popularizirala se je ideja samskosti. Spolnost se je odprla in osvobodila tradicionalnih jermenov družine, razreda, religije, na področju ljubezni in spolnosti je prišlo do popularizacije vzhodnjaških idej. Kljub temu, da je posameznik postavljen kot središčna točka svojega življenja, je vendarle vpet v določen družbeni sistem - v današnjem času vse bolj v različne oblike kultur, ki jih oblikuje globalizacija - hiter tempo, fleksibilnost, nenavezanost in potrošnja.

Če so moderne družbe začele razkroj aparatov države, religije, stanu ali določene kulture, potem eksperimentiranje, užitkarstvo in potrošnja narekujejo tempo post-modernih moških, žensk, otrok in mladostnikov. Družba visoke modernosti (Giddens 1991) ali tekoča moderna (Bauman 2000) ne pomenita reza z moderno ali njene ukinitve, predstavljata le razširitev in radikalizacijo strukturnih in kulturnih pojavov, ki imajo svoje korenine že v predmodernih družbah. Bauman ločuje moderno na tekočo, izmuzljivo, lahkotno, potrošniško in nestalno, ter na trdno, fiksno, težko, industrijsko in stalno. Spremembe so vodile od razsvetljskega racionalizma, ki se je iz delovnega procesa v industrializaciji prelil v vse življenske sfere, v postmoderni pa je dosegel tudi sfero intimnosti, kamor štejemo ljubezenske vezi, partnerska razmerja ter spolne odnose. Hladna preračunljivost tako ni več povezana le s podjetništvom. Urbanizacija kot posledica industrializacije je prinesla premešanje idej in življenskih stilov, bivanje v skupnosti je dobilo nove lastnosti (skupnosti so številčnejše, bolj neosebne, posameznik postane številka). Naraščajoča delitev dela in masovna proizvodnja sta vodili v zaposlovanje žensk, kar je doprineslo k odpiranju zasebnega v javno, in obratno. Intimna sfera se je zlila v javno in javna v intimno, kar je v tekoči moderni doseglo vrhunec. Čustva, kot najbolj intimen del zasebnosti, postajajo pomemben del javne sfere, racionalizacija (računanje koristi in stroškov), individualizacija (princip želje ter svet kot priložnost) in detradicionalizacija (nihilistično zavračanje vsake avtoritete) pa vse bolj oblikujejo intimne odnose.

V prvem poglavju tako konkretiziram individualizacijo in detradicionalizacijo kot opisovalca postmoderne družbe, ki pa nista vedno enoznačni. Šestdeseta so pomenila odkrito in javno priznavanje seksualnih navad, sodobni feminizem pa je prinesel revolucijo ženske spolne avtonomije. Nova radikalna gibanja mladih pa so vzpostavljala radikalen odnos do vsakršne avtoritete. Prehod iz 'trdne' v 'tekočo' moderno tako po Baumanu pomeni prehod od stanja k iskanju sreče (Bauman 2008b). Temu so sledile norme in vrednote; cenijo se materializem, pridobitništvo in fleksibilnost, znotraj intimnih odnosov pa se zdi, da sta največji vrednoti nenavezanost in lahkotnost, ki se izdajata za svobodo.

Ko rečemo, da je tekoča moderna lahkotna in nestalna, lahko sklepamo, da so takšne tudi sodobne identitete, ki za razliko od trdnih identitet predmoderne, stojijo na šibkih temeljih. Čustva kot pomemben del identitete so ravno tako podvržena družbenim spremembam. Kompleksnost današnjega sveta tvori kompleksnejše inter-personalne odnose, čustva in identitete, ki so na nenehnem prepihu. Bauman vidi sodobno identiteto kot nekaj, kar je stalno v prihodnosti, kot popotovanje brez cilja. Romarji niso nikoli tam, kjer bi naj bili ali sanjajo, da bi bili. Giddens pa med drugim trdi, da sodobno ekspertsko znanje, vezano na identitetna vprašanja, negotovost samo še pogloblja. Oba obžalujeta izgubo stalne in trdne ontološke varnosti.

V tretjem in četrtem poglavju sledi teoretski pregled pojmovanja ljubezni in spolnosti Zygmunta Baumana in Anthony Giddensa. Zaradi večje jasnosti in smiselnosti obravnavam ljubezen in spolnost v ločenih poglavjih, kjer najprej razčlenim Baumanovo „tekočo“ ter nato Giddensovo „sotočno“ ljubezen. Bauman radikalno prereže z novodobnim mitom, da se je ljubezni mogoče učiti. Ljubezen celo primerja s smrtjo, ko pravi, da tako kot se ne moremo naučiti umreti, tako se ne moremo naučiti ljubiti (Bauman 2003). Edino, kar se naučimo z akumuliranjem ljubezenskih izkustev, je sposobnost ne-ljubiti. Ljubezen tako postane epizodična in brezposledična, preveva jo stalna nesigurnost in utesnjenost, ki izhaja iz razkoraka po vzpostavljanju vezi ob njihovem hkratnem rahljanju. Moderni svet omrežij tako razkrajja družbene vezi in skupnosti. Od zahtev k pravični družbi smo prešli na zahteve po človekovih pravicah (Bauman 2003).

Giddens v delu Preobrazba intimnosti poskuša prikazati, da sta „čisto“ razmerje in z njim sotočna ljubezen posledici posttradicionalne družbe, kjer se je posameznik primoran vedno znova samo-realizirati. K temu sta po avtorju največ prispevali ženska emancipacija in zahteva po enakopravnosti. Rešitev vidi v individualiziranem iskanju ljubezni, medtem ko spolnost, malce presenetljivo, zasidra v (čisti) odnos.

2 POSTMODERNA OZIROMA VISOKOMODERNA DRUŽBA

Izraz postmoderna je leta 1979 v svoji knjigi *Postmoderno stanje* morda najbolj prepoznavno uporabil Jean-François Lyotard, četudi so ga pred njim skovali že drugi avtorji. Opisuje stanje, ...“ko družbe vstopajo v tako imenovano postindustrijsko dobo, kulture pa v tako imenovano postmoderno dobo. Ta prehod se je pričel vsaj že ob koncu petdesetih let, ki zaznamujejo konec rekonstrukcije Evrope“ (Lyotard 2002, 10). Poenostavljeno izraz pomeni konec metapripovedi, konec velikih zgodb, ki ne iščejo več univerzalnih rešitev marveč lokalne, in katerim je nesoglasje integralna vrednota. Pravi tudi, da postmoderna izostruje našo občutljivost za razlike in sposobnost za prenašanje nizmerljivega (Lyotard 2002).

Podrobneje, začetke postmoderne umeščamo v sredo osemdesetih, prostorsko pa se omejuje na prostor, ki mu danes pravimo razviti zahod (torej Severna, Srednja in del Južne Evrope ter področje Severne Amerike). Bolj posplošeno pa so postmoderne družbe zahodne, razvite družbe od konca druge svetovne vojne naprej. Do korenitih sprememb seveda prihaja tudi drugod po svetu, vendar se odvijajo počasneje in po drugačni logiki. Razvoj v postmoderne družbe je potekal od predmodernih družb v moderne in nato v postmoderne oziroma visokomoderne družbe. Potrebno je poudariti, da postmoderna oziroma visokomoderna ne pomeni radikalnega reza s procesi, ki so se odvijali že v predmodernih ali modernih družbah, marveč pomeni njihovo nadaljevanje, nadgradnjo, naraščanje.

Visokomoderna je izraz, ki ga je vpeljal Anthony Giddens za opisovanje visoko reflektirane družbe, katere temeljni značilnosti sta „odprtost osebne identitete in reflektivnost telesa. Za ženske, ki si prizadevajo, da bi se osvobodile prejšnjih spolnih vlog, se še prav posebno intenzivno postavi vprašanje „Kdo sem?““ (Giddens 2000, 37). Visoka moderna pomeni visoko individualizirano družbo, katere temeljne lastnosti so reflektivnost, odprtost, nenavezanost ter ženska emancipacija, pomeni izgradnjo „institucije“ jaza, ki je podvržen konstantnemu prevpraševanju in menjavanju stilov, pri čemer ga vodi etos osebne rasti.

Posamezniki (načelno) lahko „uskladijo svojo preteklost s potrebami sedanjosti in tako utrdijo tako čustveno pripoved, s katero so razmeroma zadovoljni“ (prav tam, 38).

Baumanova tekoča moderna se nanaša na razlikovanje med trdnim, industrijskim, v proizvodnjo usmerjenim obdobjem moderne ter zdajšnjim, mobilnim, nestalnim, v potrošnjo usmerjenim obdobjem moderne, ki skozi procese deregulacije, detradicionalizacije, fleksibilizacije, liberalizacije in individualizacije, utekočinja trdne vzorce reda in tradicije iz predmoderne dobe, in pušča posameznikom prosto pot pri oblikovanju politike življenja. Varno in stalno se topi in pušča pot negotovemu, nestabilnemu, minljivemu in kratkoročnemu. To so strategije preživetja v času, ko je prihodnost neizrisana in zamegljena. Država izgublja na pomenu; topijo se njeni instrumenti socialnega, pravnega in ekonomskega varstva, javno je prešlo v zasebno, svet urejajo transnacionalne korporacije in fluidni, netransparentni finančni trgi. Posameznik je tako vržen v situacijo: znajdi se sam, kakor veš in znaš. In glede na zmožnosti vsak zase odbira strategije. Tako za ekonomsko kot psiho-socialno preživetje.

Gonilo razvoja in sprememb na področju ljubezni in spolnosti v času postmodernih družb po Primoracu predstavljajo naslednje struje: „novi libertinizem protisistemskih struj med mladimi, vzpon in razmah sodobnega feminizma in gibanja za osvoboditev gejev ter vsesplošna sprememba seksualnih navad, popularno znana kot seksualna revolucija šestdesetih, h kateri so prispevale vse te struje“ (Primorac 2002, 18-19). Uporniki med mladimi so predvsem zahtevali osebno svobodo, znotraj katere so zelo poudarjali svobodno spolnost, ter upor vladajočemu političnemu ustroju, sodobni feminizem pa je prinesel revolucijo ženske spolne avtonomije (Giddens 2000, 35). Povečalo se je izobraževanje in zaposlovanje žensk, kar „se kaže v večji usmerjenosti nase, v ugotavljanju lastnih pričakovanj do življenja, v snovanju lastnih načrtov, ki niso nujno vezani na družino, temveč na lastno osebnost, v spreminjanju lastnih želja, interesov in pravic“ (Šadl 2000, 384). Ženska gibanja so na novo odprla vprašanja moškosti in ženskosti, pojavili so se novi pojmi, kot so biseksualizem, transeksualizem ter razlikovanje med sex in gender, to je med biološkim in družbenim spolom. Konec koncev pa so bile povod k opolnomočenju vseh

večjih marginaliziranih skupin, med njimi tudi homoseksualcev. Homoseksualnost je prinesla nove spolne prakse, ki so v času pred, vmes in po gibanjih v šestdesetih stopila v javni diskurz kot še nikoli prej v modernih družbah. Nove spolne prakse so z vstopom v javni prostor preoblikovale dojemanje človekove spolne identitete ter omajale vero v „normalnost“ in nezmotljivost heteroseksualnosti.

Čustva, in z njimi ljubezen in spolnost, so bila v času moderne izolirana znotraj družine in doma. Javna podoba posameznika je morala odražati racionalnost in koristnost, „nepomembne“ stvari kot so „zadeve srca“, so morale počakati za domačimi vrati. Danes pa „čustva igrajo osrednjo vlogo v številnih procesih in trendih, ki označujejo razvite moderne družbe“ (Šadl 1998, 64) ter so postala „možnost in pritisk k upoštevanju in kultiviranju svojih lastnih čustev, na drugi strani pa postajajo čustva brezglobinska, mehanična in standardizirana...“ (Šadl 1998, 63). Mehanična in standardizirana čustva izhajajo iz potrebe po „kultivaciji“ le-teh. Ko rečemo, da bomo lastna čustva kultivirali, je to povsem racionalno dejanje. Sploh pa se samega čustva ne da kultivirati, kontrola vstopi šele, ko čustvo ozavestimo. Torej, ko rečemo: „Aha, to sem začutil, toda tega nočem (ne smem, ne želim) čutiti“. Naj k temu še dodam, da zmanjšana fizična distanca med ljudmi in njihov večji pretok po mojem mnenju večja psihološko distanco med posamezniki: večja kot je naša socialna mreža, bolj plitka in površna bodo čustva. Racionalnost je poniknila pod površje, navidezno prepustila ljudem, da jih vodijo emocije, toda kaj ko so te emocije prav tako podvržene kontroli in kultiviranju. Revitalizacija emocionalizma je največkrat le bolj prikrito delovanje racionalizma: „tedaj, ko postane ustvarjanje vtisov oz. prezentacija jaza (za osebne ali institucionalne namene in cilje) osrednje vprašanje, se izgubijo spontana in globlja čustva, aktualizirajo pa simulirane (hlinjene), mehanične, standardizirane, brezglobinske emocionalne oblike odzivanja“ (Goffman v Šadl 1998, 67). Posledično so tudi odnosi plitki, standardizirani in mehanični, naj bodo proizvodni ali intimni.

Ne samo, da imajo čustva danes pomembno vlogo, Zygmunt Bauman (2000) celo trdi, da je za prehod iz 'trdne' v 'tekočo' moderno odgovoren preskok od 'stanja sreče' ('the state of happiness') k iskanju sreče (the pursuit of happiness). Gonja za srečo, ki predstavlja

podlago človekovih misli in dejanj, po Baumanu predstavlja podlago kulturni, družbeni in ekonomski revoluciji. Kulturno vodi od stalne rutine k stalni inovaciji, od potrebe k želji; družbeno predstavlja pretrganje vezi s tradicijo, topljenje trdnega, sveto dela profano; z ekonomskega vidika pa pomeni premik od zadovoljevanja potreb k produkciji želja (Bauman 2008b, 30). Sreča, ljubezen in svoboda so postale vodilne vrednote postmoderne družbe, toda istočasno so lahko tudi najbolj rušilne, najbolj begave in nestalne: postanejo izkrivljen ideal. Ideali pa navadno pomenijo, da nič ni dovolj dobro, da smo vedno manjvredni, nevredni in nezadovoljni sami s sabo. Pomenijo, da so vsa stanja, ki niso pričakovano ali zaželjeno stanje, inferiorna, nevredna, prazna; dolžna, da jih čimprej presežemo; predstavljajo vir žalosti, melanholiije, celo tesnobe, ter so podvržena konstantnemu prevpraševanju vzrokov.

Moderen svet se obnaša kot da je ljudi treba prisiliti v iskanje sreče. 24 ur na dan ljudi pritiskajo, ženejo in premamljajo, naj opustijo načine, ki so se jim zdeli pravilni in so jih osrečevali, in naj postanejo drugačni od tega, kar so. Prisiljeni so postati sužnji tekmovalnih podjetij, pretvorijo se v potrošnike, ki jih vodijo neskončno raztegljive želje in zahteve, postanejo državljani, ki verjamejo, da ni alternative (Bauman 2008b, 50). In ki so celo prepričani, da je to svoboda.

2.1 Detradicionalizacija in individualizacija kot kontekstualni resnici

V najširšem smislu rudimentarnih socioloških pogledov za pojmom emancipacija stojijo konfliktne teorije družbe. Toda njihove zahteve so se precej izpridile, in to ravno v smeri, ki so jo tako obsojali. Emancipacija se je sprevrgla v individualizacijo, ki le redko vodi do osvoboditve posameznika od strukturnih postulatov, kvečjemu jih vodi do še bolj trdovratnega in prikritega zaslužjevanja.

Individualizem in detradicionalizacija in z njima povezana intimizacija zasebne in javne sfere se vzpostavljata skozi politični diskurz nadvlade in izkoriščanja globalnega kapitalizma. Tako lahko pojasnimo zakaj so se odprli samo nekateri vidiki družbe, drugi pa

ostajajo hermenevtično zaprti oziroma neprevprašani. Po tej poti so se odpirali intimni odnosi, nove seksualne prakse in nove oblike razmerij, vse tja do pravic človeka. Veliko bolj akutna vprašanja družbene pravičnosti in z njo distribucije bogastva, dobrin, površin pa ostajajo hermenevtično zaprta. Detradicionalizacija ni potekala le od spodaj navzgor, vršila se je tudi od zgoraj navzdol. Vodila jo je logika kapitala: vse kar je tradicionalna družina proizvedla, mora sodobna kupiti. Če je bila identiteta nekoč fiksno pripisana, je danes pridobljena. Beck pravi, da smo lahko postali odvisni od samih sebe in s tem osvobojeni družine, sloja ali razreda le v pogojih zadostnega življenjskega standarda (Beck 2001, 106).

Beck (2001) prav tako opozarja na „enoslojni“ vidik individualizacije, oziroma, da se le-ta ne dotakne vseh plasti družbe, oziroma, da sta individualizacija in stratifikacija neločljivo povezani. Trdi, da modernizacija vodi v trojno individualiziranje: osvoboditev iz zgodovinsko vnaprej danih družbenih form in vezi; izgubo tradicionalnih varnosti in vnovično, toda sedaj novo reintegracijo v družbo. Najprej je šlo za izločitev iz stanovskih spon, potem za spremembo v položaju žensk, danes pa zlivanje zasebnega v javno in obratno. Individualizacija je institucionalizirana in standardizirana (Beck 2001, 190-192). Položaj mnogih ni odvisen zgolj od njihovih (ne)odločitev, saj je tudi, ali predvsem, sistemsko pogojen; večina današnjih posameznikov v svoje življenjske načrte vključi le določena področja svojega življenja, oziroma ima le delno občutek, da svoje življenje nadzirajo in ga načrtujejo. Zaposlitev je za mnoge še vedno bolj breme kot izbira, intimni odnosi pa ravno obratno pomenijo izbiro, bremenom se pa izogibajo. Intimni odnosi na nek način predstavljajo substitut ali “amortizer” poklicnih bremen. Ko tudi ta substitut postane breme, ga zamenjamo (veliko lažje kot zaposlitev).

Giddens po drugi strani na iste spremembe gleda bolj optimistično. Pravi, da kjer nadzora ne nudijo klasični družbeni imperativi, želi posameznik na nek način nadzirati svoje življenje in tudi sebe. Da smo v današnji družbi bolj kot kadarkoli prej temeljito pometli s tradicijo in zato je refleksivni projekt jaza temu ustrezno pomemben; posameznik se mora nenehno pogajati za možnosti svojega življenjskega sloga. Ključno pri tem pa je, da take odločitve določajo, kdo posameznik je, in ne pomenijo več le obrobnega življenjskega

delovanja. Refleksivna samopriповed torej pomeni odločanje o življenjskem slogu (Giddens 2000, 79-80). Toda mesto starih, vnaprej določenih vzorcev in navad, so zavzeli novi, ki so tekoči, izmuzljivi, nestalni, nepredvidljivi, predvsem pa kratkotrajni. Posameznik na žalost še vedno ne nadzira svojega življenja, ampak to zanj počnejo drugi. Individualizem in detradicionalizacija sta se pod krinko individualne svobode inkorporirala v sistemsko ponujeni rešitvi. Danes se nismo znebili pravil, norm in tradicije, le druga imena smo jim naredili. Za primer: če spolnosti ne narekuje več reproduktivna funkcija znotraj monogamne heteroseksualne zveze, jo danes narekujejo mediji, uvožena duhovnost, znanost. Če ne sledimo več tradiciji oblačenja, pa sledimo modnim smernicam. Če ljubezni ne iščemo sami, sta nam jo najprej servirali tradicija in religija, danes pa to namesto njiju počnejo medicina, znanost in mediji. In če se zdijo določeni podsistemi znotraj družbe še tako osvobojeni, so prepleteni na način, ki je "tog, usoden in onemogoča vsako svobodno izbiro" (Offe v Bauman 2002, 10).

2.2 Sestavljanje postmoderne identitete

Družba, v kateri živimo, je postavila vprašanje identitete v sam vrh intelektualnega zanimanja in v središče razprav. K temu je botroval razmah individualizma in transformacija institucij, ki so predstavljale glavne gradnike identitet. Če so v srednjeveških časih rod, spol, družbeni status in podobni fiksno določali identiteto, je prišlo danes do zamenjave v hierarhiji identitetnih gradnikov. Institucije, ki predstavljajo a priori družbenega življenja, so se bile institucionalno primorane spremeniti - družina, država, cerkev, poklic. Iz razširjene, večgeneracijske družine smo prešli v nuklearno, dvogeneracijsko skupnost. Družina danes predstavlja institucijo, ki je najbolj na udaru, predstavlja "prizorišče bojev med tradicijo in modernostjo" (Giddens 2002, 53). Država je svoje dolžnosti predala globalnemu trgu, "globalizacija je radikalno spremenila naravo nacionalnih držav in njihovih načinov medsebojnega povezovanja" (Giddens 2002, XIV). Cerkev je prisiljena opuščati tradicionalna prepričanja in se prilagajati postmodernemu verniku, rušijo jo tudi lastni kadri od znotraj. Poklic smo spremenili v zaposlitev, kjer ni več pomembno, kaj kdo dela, dokler se dela. Vpeli smo ga v tržno kolesje in ga naredili

nestalnega in nesigurnega in mu nadele lastno identiteto. Kaj ostane posameznikom, če država ekonomske in politične pravice preda globalnemu trgu, socialne pravice nadomešča individualna dolžnost in iznajdljivost, tradicija pa se nadomesti z nikoli končano modernizacijo? Samorefleksivna pripoved ali identiteta postane bolj problem kot nekaj enostavnega ali samoumevnega. Postane „naloga, ki jo je treba opraviti, pa ne le enkrat, pač pa znova in znova“ (Bauman 2008a, 15). Na mesto trdnih in stalnih referenčnih okvirjev, so se povzpeli krhki in zmuzljivi. Trden referenčni okvir tradicije za Giddensa predstavlja delno uresničenje: tistim, ki sledijo tradiciji, se ni potrebno spraševati o alternativah. Tradicija zanje predstavlja okvir delovanja, ki ostaja po večini neprevprašan (Giddens 2002, 41). Homo faber ali človek proizvajalec je obstajal v natančno določenih ločnicah, v natančno določenem okolju, z natančno določenimi ljudmi, opravljal je natančno določeno delo. Natančno določene ločnice so predstavljale homo faberjevo identiteto. Homo consumens ali človek potrošnik pa ločnic ne mara. In ker je podrl ločnice in mejnike lastne identitete, se je ta razpadla na mikro delčke, vsakega izmed njih pa vodi mikro logika, lastna le njemu. Če so homo faberju identiteto narekovali okolje, poklic, vera, tradicija, pa homo consumens narekuje identiteto okolju, poklicu, veri in tradiciji. In če je imel homo faber le eno, ima homo consumens identitet več.

Značilnost današnjih identitet je, da so hitro sestavljive in razstavljive. Sestavimo jih impulzivno in nepremišljeno, prav tako jih tudi razstavimo. „Svet trajnih predmetov zamenjujejo izdelki z omejenim rokom trajanja, iz česar sledi, da so nestalne stvari gradniki identitet“ (Tomšič 2003, 585). Ne samo predmeti, tudi kraji in mesta bivanja izredno hitro speminjajo obliko. Ljudje, na katere vežemo identiteto, so danes veliko bolj mobilni kot so bili nekoč, tako prostorsko kot družbeno. Pa tudi navade in vzorce delovanja konstantno spreminjamo, tako se identiteta ne more „vsesti“. Fiksiranost se nam upira, tradicijo že zdavnaj enačimo s konzervativnostjo. Tako mora biti človek konstantno voljan sprejemati in opuščati ideje, prepričanja, vrednote, kar je lahko izredno frustrirajoče. In če velja tako za razvoj identitete, velja enako za obnašanje v ljubezenskih razmerjih in spolnih vlogah, ki so del nje. „Vse postaja nestalno, tekoče, od ljubezenskih odnosov do religije“ (Vecchi v Bauman 2008a, 60).

Identiteta je po Baumanu kritična projekcija tega, kar je zaželjeno in kar naj bi nastalo. Sodobno identiteto vidi kot romanje skozi čas, kot popotovanje; vedno je v neki razdalji, nekje dlje v prihodnosti. „Kjerkoli popotnik sedaj je, ni tam, kjer bi naj bil in tudi ne tam, kjer sanja, da bi bil“ (Bauman 1995, 83). Se pravi, da središče življenjske strategije pozne moderne ni izgradnja identitete, ampak izogibanje njeni fiksaciji in puščanje odprtih možnosti. Namesto kreacije skrbimo za reciklažo ponošenih identitet (Bauman 1995, 81). Središče življenjske strategije je konstantno menjavanje ciljev in zanašanje na prihodnost, ki nikoli ne pride. Čas tako pomeni pojem doseganja ciljev enega za drugim, oziroma enega nad drugim. Namesto romarjev smo postali potepuhi.

Bauman meni, da se vse oblike modernega življenja srečajo skupaj v izkušnji vagabunda, turista in igralca: stalno so v gibanju, toda brez ciljne destinacije, saj še sami ne vedo ali jih ne briga dosti kam so namenjeni. Izogibajo se lokalno pogojeni kontroli, njihova pot je sestavljanka, ki jo sklapljajo kos po kos ali igro za igro; življenje tako pomeni serijo epizod, psihično sprehajanje, ki ga sestavijo v zgodbo. Kamorkoli gredo, so tujci. Uživajo vse radosti modernega življenja brez nadloge navezave na kogarkoli ali sprejemanja dolgoročnih posledic. Romarje je bilo mogoče kontrolirati, medtem ko je nadzorovanje potepuhov nemogoča naloga (Bauman 1995, 94-100). Romarja vodi nek končni cilj, po katerem deluje, medtem ko je potepuhova življenjska strategija brezciljno, nepovezano potepanje. Manjkata mu poklicanost in namembnost, manjka mu osmišljenost lastnega življenja, manjka mu torej sama ontološka varnost.

Vse od moderne dobe naprej se pri vprašanju identitete kažejo znaki prehoda od „pripisane“ družbe v „dosežek“ družbo; to je od družbe, kjer so ljudje „rojeni“ v identiteto, v družbo, kjer identiteta postane naloga in odgovornost (Bauman 2008b, 13). Lahko rečemo, da sta Baumanova poglobljena skrb kontinuiteta in konsistenca lastne identitete. Izpostavljenost skupnostim, ki jih povezujejo ideje in prepričanja, po Baumanu šele načinja spraševanje o lastni identiteti. Pripisane skupnosti ali skupnosti, v katere smo se rodili, so predstavljale neločljive in nezamenljive vezi, mnenjske skupnosti pa silijo h konstantnemu

prevpraševanju, dokazovanju in odločanju v morju različnih idej. Današnjo identiteto v veliki meri oblikuje tudi povečana mobilnost modernih ljudi. Lokalne skupnosti izgubljajo svoj pomen v družbenem življenju, njihova razgradnja pa je pomenila rojstvo identitete. Šele takrat se je moderen človek začel o njej spraševati; identiteta je postala problem, predvsem pa naloga. Nove navezovalne skupine, ki jih ljudje iščejo ob izgubi starih referenčnih okvirov, pa so krhke „garderobne skupnosti“ ali elektronske, virtualne skupnosti, v katere se zlahka vstopa in izstopa in so le iluzija intimnosti (Bauman 2008a, 27). Identiteto smo skratka razcepili na družbeno sproducirane vloge, vsaka mora stati na lastnih nogah, vsaka s svojimi pravili delovanja, v vsako z lahkoto vstopamo in izstopamo.

Zavezanosti so passe, na njihovo mesto so stopile povezanosti in mreženja. To, kar smo, ni več v redu, v nareku potrošne kulture je potrebno zamenjati lasten obraz. Glavna premisa Baumanovega identitetnega razmišljanja bi se torej glasila nekako takole: če monopolne identitetne institucije nimajo več zanimanja in ne vršijo nadzora nad izgradnjo posameznikove identitete, potem se le-ta izgubi v morju priložnosti in možnosti, oziroma trdna identiteta skorajda ni mogoča. Ljudje so brez zunanjih avtoritet danes največkrat res popolnoma izgubljeni, dezorientirani, rabijo in iščejo trdno roko, ki jim pove in pokaže kako živeti. „Ko so ljudje pozabili, kako živeti, so zakoni določili ljubezen in poštenje“ (Petrovič 2010). Na kar se je odzval trg s ponudbo „duhovne veleblagovnice“. Toda zame glavni problem ne predstavlja umik identitetnih monopolistov, temveč dejstvo, da ljudje niso opremljeni s potrebnim znanjem za življenje brez avtoritet. Bolj pa Bauman „zadene v polno“, ko pravi, da „ne bi bilo nobenega interesa za „kvaliteto življenja“,...“ če ne bi bilo široko razširjenega, pogosto nedoločenega, toda vedno akutnega in zaskrbljujočega občutka, da življenje kot je, ni dovolj dobro” (Bauman 1995, 77).

Obrambo pred kaosom predstavlja ontološka varnost, saj pomeni stalnice, o katerih se ne sprašujemo in se nanje lahko brezpogojno zanesemo. Kaos pa po drugi strani pomeni izgubo čuta za pravo realnost stvari in oseb. Zaradi tega se nam stalno odpirajo t.i. eksistenčna vprašanja kot so vprašanje časa, prostora, kontinuitete in identitete. Z izgubo ontološke varnosti posameznika, noben sistem smisla ne ostane nevprašljiv in neprevprašan

(Ule 2000, 81,271). Da bi se počutili ontološko varne, moramo na nezavedni in zavedni ravni posedovati odgovore na fundamentalna eksistencialna vprašanja (Giddens 1991, 47); človeški obstoj pomeni konstantno prevpraševanje o naravi in razlogih lastnega delovanja, da bi lahko nadzoroval okoliščine (prav tam, 35). Da bi posamezniki v postmoderni ohranili nujno potrebno ontološko varnost, si izbirajo „politiko življenja“, ki pomeni osebno rast in emancipacijo od tradicije in od hierarhičnih razmerij moči. Ženska gibanja se največ ukvarjajo s politiko življenja in problematiko identitete: vsak korak stran od tradicionalnih ženskih vlog je tudi korak v gradnji reflektivnega identitetnega projekta (Giddens v Ule 2000, 273-274).

Danes smo prisiljeni izbrati življenjski stil, t.j. bolj ali manj integriran sklop delovanj in rutin, ki ga izbere vsak posameznik zase, in ki mora biti v luči mobilne narave posameznika konstantno pripravljen na spremembe, v smiselno in urejeno celoto pa ga povezuje ontološka varnost (prav tam, 81-82). Torej življenjski stili ne smejo fiksno določati posameznikov, biti morajo reflektivni in fleksibilni, konstantno podvrženi interogaciji. Ob tem se sprašujem kako je lahko ontološka varnost povezovalc nečesa kar je krhko, nestalno, „nezvesto“, oziroma kdaj se ontološka varnost ob tem sploh uspe razviti? Ali pa je vendarle potrebno spremeniti pogled na identiteto kot na nekaj fiksnega, stalnega, varnega?

“Sodobni življenjski stili so možni le ob naslonitvi na sodobno, porabniško naravnano, tržno družbo”...“to je razlika med današnjo postmoderno družbo in moderno družbo, ko so se življenjski stili formirali predvsem pod vplivom socialne stratifikacije in velikih ideologij” (Ule 1998, 26). Komponente socialne stratifikacije pri oblikovanju življenjskega stila tudi danes ne gre popolnoma izločiti; različni družbeni stili izhajajo iz različnih socio-ekonomskih položajev: “socialni prostor ostaja hierarhičen, nekateri položaji so bolj privlačni od drugih” (prav tam, 28). Sposobnost posameznika, da si svobodno izbere življenjski stil, je temeljni dobiček, ki ga je proizvedla pozna moderna ter je le-ta v napetem razmerju z različnimi moralnimi dilemami (Giddens v Ule 2000, 273). Toda v realnosti imajo privilegij svobodne izbire življenjskega stila le redki.

Skratka, nimamo nobene druge izbire kot je ta, da izbiramo, kajti nobena identiteta nam ni nevprašljivo pripisana (ironično, razen naša). Če sebe prepričamo v to, da smo primorani izbirati, to pomeni, da lastno sebstvo že a priori zavrnemo. Nihče nam pa ne more zagotoviti, da bosta politika življenja in z njo življenski stil boljša od originala. Po tej plati bi težko rekli, da je izbira življenskega stila sama po sebi dobiček.

Elementarno nujnost za refleksivni projekt sebstva v času visoke moderne za avtorja predstavlja "čisto razmerje", ki je prav tako organizirano refleksivno in odprto, se zanaša le na samega nase in je nenehno podvrženo samo-prevpraševanju (prav tam, 87-91).

Obdobje visoke moderne je torej doseglo točko, ko se nam postavljajo pod vprašaj osnove identitete oziroma občutek ontološke varnosti in temeljnega zaupanja v svet in v samega sebe. Oba avtorja obžalujeta izgubo trdne in stalne ontološke varnosti v nasprotju s tekočo, odprto in spremenljivo identiteto potrošnje, le da Giddens ontološko varnost veže na posameznika samega zase, za Baumana pa ontološka varnost tiči v relaciji do drugih. Ontološka varnost je najbolj degradirala, ko smo identiteto začeli izbirati, namesto jo imeti. Ko so identiteto „imeli“, je obstajala sigurnost znanega, čeprav morda bolečega, nepravilnega in togega. Danes, ko vemo, da imamo več možnosti to togo, boleče in nepravilno razbiti, pa identiteto „izbiramo“. Tako se ves čas ukvarjamo z „identiteto“, namesto, da bi se ukvarjali s „togim, bolečim in nepravilnim“. „V postmodernih družbah namreč ni predvsem pomembno, kdo in kaj smo, ampak predvsem: po čem se razlikujemo od drugih, po čem smo enkratni, nezamenljivi in obenem prepoznavni v očeh socialnega okolja“ (Ule 1998, 27). Življenski stili temeljijo torej na socialnih razlikah in ne na socialnih identifikacijah (prav tam, 27). Giddens dojema izbiro življenskega stila kot svobodno in temeljni dobiček pozne moderne, ter ga umesti v „bolj ženska“ prizadevanja. Bauman dojema moderno svobodo kot Pirovo zmago: središče življenske strategije je menjavanje ciljev in čakanje na prihodnost, ki nikoli zares ne pride. Ne-fiksiranost tako vodi v večjo izbirnost intimnih razmerij, toda hkrati jih zato dela ranljivejša, krhka in bežna. Samo dejstvo izbire znotraj identitetnega kolaža pa zmedo še povečuje: če moramo ali hočemo izbirati, to samo po sebi vključuje zavrnitev sebstva tukaj in zdaj.

3 LJUBEZEN

Kot razločna novost te specifične zgodovinsko-kulturne ere se kaže v pogledu na ljubezen kot čustvo, kot emocijo, ki je postala temeljna vrednota pri osmišljanju lastnega sveta. “Medtem ko je v moderni družbi prevladovalo razumevanje čustev kot nasprotja kulturno visoko cenjeni racionalnosti, se danes čustvom pripisuje zelo pomembna funkcija v človeški komunikaciji, tako v zasebni kot v javni sferi” (Šadl 1998, 63). Ta emocionalna zasnovanost naših odnosov, kjer čustva pomenijo moč in nestanovitnost, pa zato prinaša “vzpone in padce, ljubezen in sovraštvo, začaranje in odčaranje” (Šadl 2000, 382). Torej naši odnosi so toliko (ne)stanovitni, kolikor so (ne)stanovitna naša čustva.

Ljubezen je postala temelj zakonske zveze in družinske harmonije, postala je tema, okoli katere se vrtijo naša življenja. Hkrati je postala zatočišče pred hladnim, ciničnim, brezsrčnim zunanjim svetom (Šadl 2000, 382). Torej je ljubezen danes dojeta kot nasprotje preračunljivemu zunanjemu svetu; svet, v katerem iščemo zadovoljstvo, če ga že zunaj otoka ljubezni ne najdemo. Ljubezen predstavlja transgresijo in odrešitev. Lahko torej sklenemo, da če je ljubezen danes čustvo, je čustvo odrešitve in olajšanja pred svetom, kakršnega si očitno nismo zamišljali. Njeni učinki potemtakem niso kaj prida drugačni od droge. “Danes velja ljubezen za osrednji prostor, ki omogoča (oz. zbuja upanje), da v resničnem stiku z drugim odkriješ samega sebe in “da si” – ob njegovi/njeni podpori in razumevanju – “kar si” (Šadl 2000, 382). Za občutenje (in s tem odkritje) tega, kar si, ne rabiš nikogar, nihče drug ti ne more povedati, kdo si. Temu konec koncev pravimo samo-realizacija. Drugi v ljubezenskem odnosu pa lahko pripomore k ustvarjanju ustreznega okolja za občutenje celotne mavrice sestva, kjer ni potrebno ničesar prikriti, zatajiti ali odložiti. Takrat navadno pravimo, da ljubimo.

3.1 Baumanova 'tekoča' ljubezen

Bauman primerja ljubezen s smrtjo: obe sta brez lastne zgodovine, ločeni in nepovezani z ostalimi dogodki. In tako se ne moreš naučiti umreti, kot se ne moreš naučiti ljubiti. Pravi, da današnja dostopnost ljubezenskih izkustev daje občutek, da je ljubezen sposobnost, ki se je priučimo skozi ponavljanje izkušenj - več kot jih imamo, bolj ali boljše smo sposobni ljubiti. Ne samo, da se tako ne naučimo ljubiti, ampak pridobimo sposobnost ne-ljubiti. Edino, česar se naučimo iz akumuliranja ljubezenskih izkušenj, je videnje ljubezni kot kratke epizode, katere bridkosti in kratkosti se že vnaprej zavedamo. Sposobnosti, ki jih ob tem potrebujemo, so vrste "končati hitro" in "začeti znova" (Bauman 2003, 3-5).

Ljubiti pomeni kreativni vzgib, in kot takšen je poln tveganj, saj kot vse kreacije ne ve, kje se bo končal. Ljubezen je nemogoče napovedati, zaježiti ali ukleščiti (Bauman 2003, 6). To so hkrati zakoni narave (nenapovedljivost, nemogoče jo je zaježiti ali ukleščiti). Lahko bi celo rekli, da je ljubezen kot taka torej del narave, ne kulture. Bauman nadaljuje, da ljubiti pomeni odpreti se usodi, kjer se svoboda pomeša z biti, svoboda, ki je ugnježena v Drugem (prav tam, 6). Pomeni odpreti se drugemu ne glede na ceno, izpostaviti se v vsej svoji ranljivosti, staviti vse na poljubno izbrano karto. Ko ljubimo, poskušamo ustvariti največ iz tega kar nam je dano, ne čakamo, da se lepe stvari zgodijo. Fromm pravi, da zadovoljstvo v ljubezni ne more biti doseženo brez ponižnosti, poguma, vere in discipline. Istočasno pa dodaja, da je v kulturi potrošništva, kjer so te kvalitete redke, ljubiti postalo dosežek redkih (Fromm 2006, 9). Ne samo to: ljubezen smo spremenili v potrošno blago. Podrobneje, manjko ljubezni smo spremenili v potrošno blago. Bauman v kulturi potrošnje in instant zadovoljstev kot je naša, vidi ljubezen kot obljubo spremeniti ljubezensko izkušnjo v potrošno blago, obljubo, da se čakanje izvzame iz poželenja, obljubo, da za rezultate ni potreben trud (Bauman 2003, 7).

"Ljubezen ni nič drugega kot dajanje svetu. V ljubezni se JAZ malo po malo razpršuje v svet, JAZ se širi z razdajanjem sebe objektu, ki ga ljubi. Ko ljubimo, čutimo potrebo za nekoga skrbeti, ga/jo hraniti, varovati, ljubkovati, toda tudi ljubosumno stražiti, zapreti"

(prav tam, 9-10). Tukaj se mi tak dualistični koncept ne zdi smotern. Pohlep je egoističen in preračunljiv, ljubezen pa altruistična in spontana. Lahko smo egoisti in lahko smo altruisti, toda ne moremo biti oboje hkrati; egoističen altruist ne obstaja. Bolj primerno ali predvsem manj čustveno nabito je morda reči, da v ljubezni dajemo in da sprejemamo, kot pa da imamo potrebo zapreti.

Varnost v razmerju je za Baumana dvorezni meč, kjer ne moreš biti nikoli popolnoma prepričan, če si na pravi poti, če si pri pravi stvari ob pravem času, in če se bo partner v razmerju vedel po tvojih pričakovanjih. Tako kot ti ima tudi on možnost oditi skozi stranska vrata. Ko se ljubimci počutijo nesigurne, se vedejo nekonstruktivno; ali poskušajo ugajati ali nadzorovati, oboje je lahko za razmerje uničujoče (Bauman 2003, 14-16). Če naša osebnost ni trdna, če nismo prepričani o svojih mejah, se ob veliki ljubezni lahko počutimo ogroženi. Pretihotapi se strah pred izgubo nadzora, strah, da bomo na poti izgubili sebe. To se resnično velikokrat zgodi in premnogokrat to vodi v razpad zveze (Rebula 2007, 103). Če smo sami suvereni, bomo tako znali gledati tudi na partnerja in v njem ne bomo iskali le lastnega odseva ali podaljška, ki mi sledi, kamorkoli grem. Tako postane nesigurnost priznana in sprejeta, spoznamo, da biti v dvoje pomeni sprejeti nedoločno prihodnost. Ob tem se Bauman sklicuje na Levinasa, ko pravi, da če drugost ni nič drugega kot večna skrivnost, absolutno neznano in nedostopno, potem biti edinstven, drug, ne more biti nič drugega kot nedostopno in večno iz dosega (Bauman 2003, 19-20). Kar nas privede do točke spoznanja, da varnosti ni (vsaj ne zunaj nas!). Da je edina varnost ta, da se zanašamo na tisto nekaj, kar gre vedno in povsod z nami; to smo mi sami.

Bauman nadaljuje, da ljubezen izzvzame drugega iz nedoločnega sveta vseh ostalih in ga naredi točno določenega nekoga. S tem dejanjem ljubezni sprejmemo prihodnost v dvoje kot nedoločljivo in neskončno, s tem spremenimo končnost človekovih del v neskončnost njihovih posledic (prav tam, 20). To pa ne pomeni nič drugega kot "v dobrem in slabem". Končni produkt ljubezni nas pripelje v stanje brez sodb in moraliziranja, sprejemamo tako dobro kot slabo. To pa nadalje pomeni, da ljubezen preseže moralo in rodi etiko.

Na trenja znotraj ljubezni moramo gledati kot na začasno motnjo, ki bo kmalu minila, toda tudi kot na klic k takojšnjemu delovanju, ki bo motnjo odpravilo. Popolno stapljanje jazov tako postane realno, če temu posvetimo dovolj potrpežljivosti in predanosti. V ljubezni razkol pomeni nekaj, kar bo kmalu premagano, toda zunaj otoka ljubezni razkol ostaja za nedoločen čas, tam so v rabi druga orodja (prav tam, 32-33). Bauman vleče striktno ločnico med ljubeznijo do partnerja in ljubeznijo do vseh ostalih, oziroma v partnerskem razmerju bi naj uporabljali drugačna orodja kot zunaj njega: v zvezi “uporabljamo” ljubezen, zunaj nje pač ne. Toda kaj, ko imajo ljudje idealizirane in skorumpirane predstave o ljubezni, kjer razkol danes kaj hitro pomeni le še ločitev in ne signala za “uporabo orodij ljubezni”.

Znotraj in zunaj otoka “ljubezni” uporabljamo enaka orodja, to pa zato, ker ne znotraj ne zunaj njih ni podlaga za reševanje konfliktov ljubezen. Ljubezen že sama po sebi priznava konflikt, medtem ko ga ideal ljubezni ne. Avtor dodaja, da upanje na konsenz vleče ljudi skupaj, toda če ni upanja na skupnost in če pri roki nimamo pravega orodja, so na delu razdiralne sile, kjer ljudje bežijo drug od drugega. Razdiralne sile današnjega časa so vse obsegajoče mreženje, oziroma brskanje po internetu in tipkanje sporočilc. Kar privede do tipa bežnih razmerij, kjer ni važna vsebina sporočila ampak njena kontinuiteta. Današnje unije ali združbe ljudi obstajajo le, dokler 'chatting' in 'texting' trajata: če ne govoriš, si izključen (prav tam, 33-35). Mobilni telefon je omogočil “subtilno spremembo komunikacijskega statusa njegovega posestnika: ne le, da skoraj ni več omejen glede tega od kod (in s tem, kdaj) lahko kliče, marveč je zdaj postal načeloma povsod (in zato v tendenci vedno) dostopen. Za klicatelje je ves njegov čas in prostor v perspektivi postal javen” (Vogrinc 1998, 53). Urry pravi, da “razmerja so-prisotnosti vedno vsebujejo bližino in oddaljenost, trdnost in imaginacijo” (Urry v Bauman 2003, 61). Bauman na to dodaja, da je danes prevzela oblast stalna “virtualna bližina” univerzalno in stalno dostopne elektronske mreže, ki prevesi ravnotežje odločno v korist oddaljenosti, razdalje in imaginacije. Virtualna bližina naredi človeške povezave avtomatsko bolj pogoste in bolj plitke, bolj intenzivne in bolj kratke (Bauman 2003, 61-62). Temu primerno imamo danes namesto zvez naveze, nekateri v samskosti vidijo več koristi kot če bi bili v zvezi. Osebna svoboda je postala vrednota par excellence, čemur virtualna bližina zvesto sledi. In tako je na virtualni bližini, da igra vlogo pristne, nezamenljive, “prave” realnosti, po kateri se

morajo meriti in soditi vsi drugi predstavniki realnosti, dodaja Bauman. Da več kot ljudje namenjamo pozornosti in učenja virtualni bližini, bolj postanejo sposobnosti ne-virtualne bližine neuporabne, se pozabijo ali se jih že v štartu sploh nikoli ne naučimo (prav tam, 63-64). Računalnik krni čute občutenja živega človeka; njegove energije, kretenj, glasu in dinamike govora, obrazne mimike, njegove temperature, vonja, načina govora, temperamenta, ipd. Vse to, kar zavedno ali nezavedno občutimo, ko smo blizu nekega človeka, kar pomaga soustvarjati vtis o njem, ter hkrati igra ključni faktor pri vzpostavljanju bližine in naklonjenosti.

Na internetu ima lahko posameznik razmerje "brez da bi se bal posledic resničnega življenja", brez zmešnjave, računanja izgub ali obžalovanja (prav tam, 65). Pri internetnih zmenkih posamezniki in posameznice po mojem prepričanju gojijo prav tako velika pričakovanja kot pri običajnih poteh iskanja partnerja, le da imajo na internetu več možnosti za vzpostavljanju stika. Konec koncev je to le preskok v začetni fazi, če se razvije zveza, sta tudi takšna partnerja vržena v vrtinec nerodnih pogajanj, upov in pričakovanj standardne topografske bližine.

Bauman slovito nadaljuje, da je človek brez kvalitet zgodnje moderne postal človek brez vezi v tekoči moderni. Takšen posameznik deluje heteronomno, brez višjega cilja, zaslepljen z bežnimi, lahkotnimi ter kratkotrajnimi „mini-cilji“, ki so trenutno v modi, vodi ga strah, da bi izpadel iz modela. Privlačnost heteronomnega delovanja tiči v predaji odgovornosti; odgovornost preložimo na avtoriteto, tako ne nosimo posledic za slabe odločitve. Toda, Bauman nadaljuje, če zabredemo v težave, ta avtoriteta dvigne roke. Posledice se vedno zgrnejo na pleča posameznika (prav tam, 69-75). To je morebiti največja utvara svobodnega postmoderne navezovanja. Navidezna svoboda daje lažen občutek, da nam ni potrebno nositi posledic lastnih dejanj. Človeka razvrednotimo do točke, ko šteje le še njegova "uporabnost" za naše blagostanje.

Kar pomeni, da sočloveka lahko ljubim le, če imam od tega kakšno korist, če si je to na nek način zaslužil, kot se izrazi Bauman. Mora mi biti čimbolj podoben, da lahko vidim svoj

odsev. Če tega ni, če tako ne prinaša nobenega pomeni mojemu čustvenemu življenju, je absurdno in brezpomensko ljubiti ga. To je za Baumana temeljni dejavnik razgradnje družbene solidarnosti in kohezije. Manjko "ljubiti svojega bližnjega" pomeni zanj razkroj človeštva. Razmišljanje zaključí s poudarkom na vrednoti, ki mu pomeni največji zaklad med vsemi človeškimi vrednotami; vrednota, ki predstavlja atribut sine qua non človečnosti, vrednota, brez katere ne bi smelo preminiti nobeno človeško življenje. To pomeni: živeti dostojanstveno in ne: preživeti za vsako ceno (prav tam, 69-84). Komentar ni potreben.

3.1.1 Potrošniška razmerja

V današnje vezi in partnerstva je zašlo seme potrošne kulture; namesto da bi jih proizvajali, jih trošimo. Tako kot za nakup blaga obstaja možnost zamenjave produkta, če z njim nismo zadovoljni, se enako obnašanje pojavlja v razmerjih. Potrošniška razmerja vodi želja, ne ljubezen, ta pa je sama po sebi destruktivna (Bauman 2003, 9). Bauman govori o razmerju kot ekonomski dobrini, v katerem se danes vedemo kot potrošniki. Če nam kaj ni všeč, dobrino enostavno zamenjamo in kupimo novo, le redko kdo se loti popravila (prav tam, 16). Popravilo namreč stane in terja svoj čas in energijo. In tudi, ko izberemo popravilo, to pomeni, da stojimo za tem, kar smo izbrali, da ne odnehamo že ob prvi okvari.

Potrošniška razmerja so od samega začetka oblikovana okrog koncepta 'do nadaljnjega'. Sreča v tem primeru pomeni neobrabljivo možnost novih začetkov; „srečni smo vse do takrat, dokler ne izgubimo upanja, da bi postali srečni“ (prav tam, 15).

Toda popolne samo-obsegajoče epizode ni, to je le mit. Vsa naša dejanja iz preteklosti nam sledijo, vsako dejanje ima tudi svojo posledico. Vsak trenutek, ki ga živimo, vsebuje neizbrisljivo sled preteklosti (prav tam, 16).

Svobodo pridobimo z vsakodnevnimi obveznostmi do stvari, ki jih dnevno koristimo, tako se počasi rojeva užitek iz užitka: užitek zavezanosti, ki izhaja iz objekta zavezanosti in kvalitete skrbi zanj, ki prinaša zadovoljstvo, da smo delo dobro opravili in predvsem, da

smo ga opravili sami (prav tam, 19). Če rečemo, da užitek izhaja iz tega, da smo delo dobro opravili in predvsem, da smo ga opravili sami, to pomeni, da se užitek rojeva tako iz subjekta in ne le iz objekta zavezanosti. Kar dalje pomeni, da v ljubezni res podpisujemo prazen ček, toda njegovo vsebino pišemo tudi sami. Kar končno pomeni, da ni toliko važno, kdo je naš objekt zavezanosti, kot je odločilen naš odziv na okoliščine. Danes, ko lahko izbiramo, smo v ospredje postavili samo možnost izbire, kvaliteta naših čustvenih odnosov pa je ostala krepko zadaj.

3.1.2 Od zakona do kohabitacije

Razhod med zakonom in kohabitacijo vključuje začasnost kohabitacije, in možnost, da se veza prekine kadarkoli in zaradi česarkoli, enkrat, ko potreba in želja zamreta. Če je bila zavezanost 'biti skupaj' stvar recipročnega dogovora in obojestranske odvisnosti, je današnja nezavezanost enostranska; le ena stran tako doseže avtonomijo (Bauman 2008b, 63). Včasih se je bilo težje ločiti kot je to danes. Danes pač ni nujno, da kohabitacija predstavlja začasnost, zakon pa trajnost in fiksno. Sodobna zakonska zveza se približuje Giddensovi ideji „sotočne ljubezni“. Kot pravi De Rougemont: družbeni in religiozni temelji institucije zakona se danes rahljajo in izginjajo; izbira zakonskega partnerja je danes odvisna od individualnih okoliščin. Zato je vedno več ločitev. Zakon temelji na individualni ideji sreče, za katero lahko samo domnevamo, da obema zakoncema pomeni isto (De Rougemont 1999, 280).

Giddens je pokazal, da je idejo romantične ljubezni kot partnerstva „dokler naju smrt ne loči“, zamenjala „sotočna ljubezen“: razmerje traja le tako dolgo, dokler prinaša zadovoljstvo obema partnerjema in niti trenutka dlje. „V razmerjih ljudje hočejo „dovoljenje za vstop“ hkrati z „dovoljenjem za izstop“, in to tisti hip, ko ne vidijo več razloga, da bi ostali“ (Bauman 2008a, 63). Te spremembe so za Giddensa osvobajajoče: partnerji lahko zdaj svobodno iščejo zadovoljstvo drugje, če ga ne najdejo v sedanjem razmerju. Vendar je za začetek takšnega razmerja potrebno soglasje dveh, medtem ko je za konec razmerja dovolj odločitev enega. Vsa partnerstva nenehno prežema tesnoba, kaj če

bo drugi osebi postalo prej dolgčas kot meni. Giddensu Bauman tudi očita, da ne vidi tega, da je možnost odhoda sama po sebi velikanska ovira za ljubezen, ki nas izpolnjuje. Taka ljubezen terja dolgotrajno prizadevanje, in če so na trgu dostopni cenejši nadomestki, nismo pripravljeni plačevati visoke cene (prav tam, 63-64). Ne samo to, osredotočenost in predanost zahtevata neprimerljivo več truda, če je na razpolago toliko nadomestkov. Ljubezen je lahko danes veliko bolj stresna kot je bila nekoč, saj je duhovna dezorientiranost steber postmoderne načina življenja.

3.1.3 Odlašanje zadovoljitve

Kulturna praksa odlašanja zadovoljitve se je uveljavila šele na pragu moderne ere. Sedanjosti se odvzame pomen, oziroma se postavi v prihodnost. Nekaj, kar šele pride. Tukaj Bauman uvede pojem prokrastinacije. „Izhodišče prokrastinacije je, da je čas romanje, kjer na koncu dosežemo višji cilj“ (Tomšič 2003, 586). V knjigi „The art of life“ to idejo še nadgradi in pravi, da bistvo romarjevega življenja ni cilj, ampak potovanje. Potovanje do izpolnitve daje popotnikovemu življenju pomen, toda, če bi do te izpolnitve prišlo, bi se pomen izgubil. Odlašanje je kot zdravilo in strup modernega življenja. Potrošnikove želje se obnavljajo v nedogled, zadovoljitev pa nikoli ne pride (Bauman 2008b, 156-160). Morda tudi zato, ker se slabemu danes vestno izogibamo, ne vidimo pa, da nas to stane neprimerno več, kot če bi se s težavo soočili. Če težavo rešimo, jo s tem “odložimo”, se od nje odvežemo in smo olajšani njene teže, je ne nosimo v prihodnost, predvsem pa ne potrebujemo nadomestkov za “lajšanje bolečin”. Takšno soočanje s težavami nas stane veliko manj energije, manj časa in konec koncev tudi manj denarja.

3.1.4 Pretopitev vere v usodo

Ko ljubimo, poskušamo pretopiti vero v usodo; toda če resnično sledimo zahtevam ljubezni, vera prevlada nad usodo. Zato si ljubezni dandanes hkrati želimo in se je bojimo. Ideja predanosti (drugi osebi, vzroku), še posebej pa brezpogojna in neizmerna predanost, je izgubila na popularnosti. Predanost drugemu in požrtvovalnost sestavljata prostor, kjer se vera in usoda lahko združita (Bauman 2008b, 40). Bauman je želel s tem povedati, da, ko

ljubimo, verjamemo v usodo, ko pa resnično ljubimo, postanemo gospodarji lastne usode, saj nas žene naša vera. Ta pomeni verjeti v ljubezen ne glede na okoliščine, zato takšna ljubezen lahko vzbuja strah. Rebula v knjigi „Blagor ženskam“ navezanost opiše kot „brezčasen psihični prostor“, kjer pričakovano usodo doživljamo kot privlačno moč (Rebula 2007, 107).

Če poskušam strniti moje razumevanje Baumanove predstave o ljubezni, ki se je ni moč naučiti, niti je predvideti, to najbolje storim z naslednjimi stavki Denisa De Rougemonta: izbrati ženo ali moža je enako kot bi neznanec rekel: „Živeti hočem z vami takimi, kakršni ste.“ To v resnici pomeni: „Vas sem izbral, da bi živeli z mano, in to je edini dokaz, da vas ljubim.“ Zakon je le odločitev, in izbira je vselej naključna, je pa treba posledice te izbire, srečne ali nesrečne, prevzeti nase. Partnerja za vse življenje ne moremo izbrati z racionalno odločitvijo, saj ne moremo vedeti, v katero smer se bomo razvijali sami, kaj šele partner (De Rougemont 1999, 306-308). Bauman torej dojema ljubezen kot izbiro, odgovornost in kavzalnost.

3.2 Giddensova „sotočna“ ljubezen

3.2.1 Strastna ljubezen v nasprotju z romantično

Strastna ljubezen ali „amour passion“ izraža splošno povezanost med ljubeznijo in spolnim razmerjem. Strastna ljubezen je nuja, ki je ločena od vsakdanje rutine, zato s to prihaja v konflikt, saj takšna prepletenost z drugo osebo človeka tako prevzame, da zanemari vsakdanje dolžnosti. Strastno ljubezen lahko primerjamo z religiozno gorečnostjo (Giddens 2000, 44). To je koncept, ki ga v svoji knjigi Erotizem razčlenjuje Georges Bataille, kjer sta „krščanski religiozni zanos in zanos erotičnega življenja prikazana v svoji enotnosti“ (Bataille 2001, 7). Strastna ljubezen posameznika lahko pripravi sprejemati radikalne odločitve, ga izkorenini iz vsakdanjika. Zaradi tega je s stališča družbenega reda nevarna. Tako ni presenetljivo, da je ni noben družbeni red sprejel kot zadosten temelj za zakonsko zvezo, po večini so jo dojemali kot zakonolomsko (Giddens 2000, 44). Toda tudi religiozni

zanos pripravi posameznika do radikalnih, nestvarnih odločitev. Če sprejmemo tezo, da sta strastna ljubezen in religiozna gorečnost istega bistva, potem strastna ljubezen ne vzdrži argumenta zakonolomskosti, ali da bi predstavljala nevarnost družbenemu redu. Edino nevarnost, ki jo je lahko predstavljala, je bila nevarnost moralnemu redu. Sploh pa, Giddens nadaljuje, je strastna ljubezen bolj ali manj obči pojav, medtem ko je romantična ljubezen veliko bolj kulturno specifična (prav tam, 44).

Želja po popolni združitvi je neločljivo povezana z željo po odrešilni smrti – ni strasti brez bolečine. Strast se v večini primerov odene v plašč prešuštva, zato je dobila oznako zakonolomska (De Rougemont 1999, 212). Za prešuštvo bi v Bataillevi maniri lahko rekli, da predstavlja transgresijo prepovedi; to je svet, ki človeka ne določa le po njegovi družbeni vlogi proizvajalca in častilca norm. Transgresija se manifestira na različne načine, eden izmed njih je erotizem (Bataille 2001), in iz njega izhajajoče prešuštvo. Strast bi lahko imela bolj zdrave temelje, če ne bi pomenila zgolj kršenja norm in prepovedi, oziroma, če se je ne bi držala stigma anti-družbenosti. Za vse tiste “ne!”, ki jih nalaga civiliziranost, nekje slejkoprej izbije “da!”. Prešuštvovanje je za to ravno pravšnje: ni strogo sankcionirano (vsaj formalno), predvsem pa je zelo dostopno. Še ena stvar je ob tem pomembna. Ves prah, ki se ob tem dviguje, bi se precej polegel, če ne bi cerkveni morali uspelo kastrirati tudi domišljije. Cerkvena trostopenjska zgradba greha v mislih, besedah in dejanjih je veliko pripomogla k prepuščanju strastnim razmerjem. Če bi domišljiji pustili bolj prosto pot, brez omejevanja in samo-obtoževanja, bi marsikatero „grešno“ dejanje izgubilo velik del svojega naboja.

Romantična ljubezen je prav tako vključevala elemente strastne ljubezni, vendar se je od njih tudi ločevala. Strastna ljubezen je bila osvobajajoča, ker je nudila prelom z vsakdanjo rutino, ideali romantične ljubezni pa so prinašali vez med svobodo in samouresničitvijo. Element vzvišene ljubezni prevlada nad spolnim poželenjem (Giddens 2000, 45-47). Danes bi lahko rekli, da element spolnega poželenja prevladuje nad vzvišeno ljubeznijo, vzvišena ljubezen pa največkrat pomeni nerealne predstave in ideale.

K vzponu paradigme romantične ljubezni so po Giddensu prispevali: 1. ustvarjanje doma; ločitev delovnega okolja od zasebne sfere, 2. Spremembe v odnosu starši-otroci; „izum otroštva“, manj otrok v družini, na otroke začnejo gledati kot na ranljiva in čustvena bitja, 3. „izum materinstva“; kot pravi Mary Ryan, se je središče gospodinjstva premaknilo od „patriarhalne avtoritete k materinski naklonjenosti“ (Ryan v Giddens; Giddens 2000, 48-49).

Giddens povzame, da v nasprotju s strastno ljubeznijo, ki se razplamti nenadno in nepričakovano, romantična ljubezen dolgoročneje zagotavlja življenjsko pot. Te vrste ljubezen predpostavlja „psihično komunikacijo, srečanje duš, ki je reparativne narave“ (Giddens 2000, 52). Reparativna narava ljubezni je dejansko romantični diskurz ljubezni. Vsa reparativnost, ki jo ljubezen morda nosi, se je vedno izkazala zdravilno le na kratek rok. Ko se ta izteče, se navadno izteče tudi postmoderna zveza. To pomeni, ko mineta čar in zanesenost zaljubljenosti. Ta navidezna reparativna narava tako tiči v stanju zaljubljenosti in ne v ljubezni sami. „Srečanje duš“ v svojem bistvu nosi oplojevanje, nadgradnjo, ne reparativnosti. Sploh pa to večno željo po „srečanju duš“ ali „čakanja princa na belem konju“ terapevtka Meta Tavčar komentira kot „nezavedno težnjo, da bi spet postal dojenček, ko je bilo za vse poskrbljeno. V sanjske partnerje in duše dvojčice projiciramo željo, da bo nekdo zunaj nas naredil, da nam bo lepo in dobro“ (Tavčar 2011, 13). Nadalje, ločevanje spolne in romantične ljubezni se mi zdi precej nenavadno. Najbolj nazorno to nakažem s primerom: prijatelj prijateljici na enem izmed njunih sprehodov reče: Zaljubil sem se vate. Kaj se je ob tem zgodilo? To dejansko pomeni, da ta prijatelj zdaj hoče ekskluzivnost in da je to žensko prijateljico začel dojemati tudi kot spolno bitje. Ob tem tako imenovanem „romantičnem impulzu“ se vedno hkrati vklopi tudi spolni nagon. Temu konec koncev pravimo zaljubljenost. Tako se mi zdi to dvoje nemogoče ločevati.

Če so kritiki romantično literaturo iz 19. stoletja kritizirali kot patetični eskapizem, pa je iz zornega kota, ki ga predlaga Giddens, „romanca razmišljanje prikrajšanih, ki prikrajšanja nočejo sprejeti – in je od 19. stoletja naprej sodelovala pri obsežnem preoblikovanju razmer v osebem življenju“ (Giddens 2000, 52).

3.2.2 Razlike med spoloma

Z razmejitvijo doma od delovnega mesta je »negovanje ljubezni postalo večinoma ženska naloga« (Giddens 2000, 49). Moški so napetosti med romantično in strastno ljubeznijo odpravili z ločevanjem doma in delovnega okolja. Doma jih je čakala žena, zunaj njega pa prostitutke ali priležnice (prav tam, 49). Stroga dvojna merila so ženskam to prepovedovala. Ne pozabimo, da je bila takrat ženska takorekoč last moškega (ali moža ali očeta), medtem ko so imeli ti neomejeno svobodo, sploh pa so bili oni tisti, ki so risali in pisali družbena pravila vedenja. Lastnosti, ki so bile cenjene pri ženski, so bile: deviškost, ustrežljivost, zvestoba, spoštovanje tradicije, podrejenost. Toda ta podrejenost tako velike družbene skupine je po drugi strani pomenila določeno stopnjo kohezije, kar je privedlo do tega, da so ženske začele transformacijo najprej znotraj lastnega spola, ko so se medsebojno srečevale kot enake, nato so to enakost zahtevale tudi navzven.

Občutki tovarštva med moškimi so se gradili le v obrobnih dejavnostih, kot so bili šport ali sodelovanje v vojnah. Ženske pa so se kot strokovnjakinje za srčne zadeve srečevale na temelju osebne in družbene enakosti, razredna delitev ni predstavljala omejitve, tako so o prijateljstvih govorile kot o ljubezni in so v njem našle pravo spovednico (Cott v Giddens 2000, 50-51). Ženske so si naproti prihajale kot druga drugi enakovredne in enakopravne, nekaj, česar v zakonu niso doživljale. Lahko bi rekli, da so bile prve protagonistke razmerij napram zakonske zveze.

Kljub temu sta zakonca nekako uspela ohraniti učinkovit, čeprav le malo zadovoljujoč zakon tako, da sta si delo razdelila po spolih; možjevo področje je bilo plačano delo, ženino pa dom. Moški so proglasili željo po zakonski zvezi za primarni cilj žensk, „spodobna“ ženska seksualnost pa je bila omejena na zakon (Giddens 2000, 54). Nasploh spolnosti znotraj tradicionalnih družb niso pripisovali posebnega pomena, bila je neločljivo povezana z reprodukcijo, tradicijo in naravo, pogovarjati se o njej je bil tabu. Za strast ni bilo prostora, zakonske zveze so se po večini sklepale iz ekonomskih dejavnikov; pri revnejših je šlo za skupno obdelovanje zemlje, bogatejši pa so z zakonom prenašali družinsko doto. “Dvojni standardi v spolnosti so bili direktno povezani z željo po ohranitvi kontinuitete v

rodu in premoženju” (Giddens 2002, 54). Seksualni adventurizem je spadal v moško domeno, veljala so stroga dvojna merila. Spolno izkušena ženska je bila obsojana tako z moške, še bolj pa z ženske strani; trdno so verjele v spoštovanje tradicije in si tako prikrivale in lajšale občutke podrejenosti in manjvrednosti. Danes po večini zakon sklepamo na podlagi skupnih vrednot in zanimanj, na podlagi spolne privlačnosti in spolne enakosti. Zakon je mnenjska ter vrednotna, in ne zgolj ekonomska skupnost dveh, čeprav tudi ta vloga ni zanemarljiva. Najprej zakonska zveza temelji na čustveni pripadnosti, šele nato na ekonomski in reproduktivni funkciji.

Predvsem za moške je ljubezen (vsaj na videz) ostala bolj podobna amour passion. Povezave med romantično ljubeznijo in intimnostjo so potlačili, zaljubljenost pa je ostala tesno povezana z dostopom do krepostnih žensk. Če je romantična ljubezen feminizirana, so tudi moški, ki so padli pod njen vpliv, feminizirani. Takšne romantike in sanjače je družba marginalizirala kot moške, ki so podlegli ženski moči. Takih moških ne zanima več, ali je ženska nedolžna in neomadeževana. Vendar ta romantik žensk ne smatra za enakovredne. Njegovo morebitno podrejanje in skupno življenje z žensko ni gesta enakosti. Intimnost zadržuje v preteklosti in ne sodeluje pri njenem raziskovanju. Romantik ni nekdo, ki intuitivno razume naravo ljubezni kot kolonizacijo prihodnosti in oblikovanje osebne identitete. Temu je tako, ker je za večino moškega spola romantična ljubezen v konfliktu z imperativi zapeljevanja, kar med drugim tudi pomeni, da je za večino »ženskarjev« retorika romantične ljubezni le tržno blago (Giddens 2000, 63-65).

Moški torej hočejo imeti status med drugimi moškimi, ki bi bil povezan z obredi moške solidarnosti. Tako so osebno identiteto iskali v delu, in na splošno niso razumeli, da reflektivni projekt jaza vključuje „čustveno rekonstrukcijo preteklosti, da bi lahko projiciral strnjeno pripoved v prihodnost“ (prav tam, 66). Moški projekt lastnega jaza načrtujejo torej manj emotivno, bolj racionalno. Lastni jaz ne dojemajo toliko kot projekt emotivnega in duševnega razvoja. Čustvena rekonstrukcija preteklosti, da bi se tako zidala prihodnost, je predvsem ženska domena vzpostavljanja jaza.

3.2.3 Čisto razmerje

Čisto razmerje se nanaša na situacijo, kjer dva stopita v stik zaradi tistega, kar lahko vsaka oseba dobi iz razmerja; traja pa tako dolgo, dokler je zadovoljujoče za obe strani. Pred tem sta bila za večino ljudi ljubezen in spolnost povezana z zakonsko zvezo, zdaj pa je oboje bolj povezano s čistim razmerjem. "...zato je čisto razmerje, s svojo obljubo o intimnosti, odvisno tako od vse večje avtonomije žensk kakor od plastične seksualnosti, ki ni več vprežena v dvojna merila" (Giddens 2000, 99). Čisto razmerje je del splošnega prestrukturiranja intimnosti, saj se pojavi tudi v drugih pojavnih oblikah, ne samo pri heteroseksualnih parih (prav tam, 64). Lahko bi rekli, da je čisto razmerje čisti produkt kapitalistične logike računanja koristi in stroškov, kjer smo pripravljeni ostati v razmerju le dokler nam in samo nam prinaša več koristi kot stroškov, ne dokler je zadovoljujoče za obe strani. Spolnost pa je še vedno vprežena v dvojna merila, avtonomija žensk prav tako. To je realni „outcome“ čistega razmerja.

3.2.4 Zasvojenjska razmerja

Soodvisni odnos je tisti, pri katerem je posameznik psihološko vezan na partnerico ali partnerja, njune dejavnosti pa obvladuje prisila. Fiksni odnos je tisti odnos, v katerem je objekt zasvojenosti sam odnos. Najbližja in najbolj pogosta oblika tega je odnos iz navade. Moški ostajajo v fiksnih odnosih, če druga oseba te vezanosti ne razume ali pa jo zanika, ženske pa ostajajo v takih razmerjih, če preusmerijo pozornost na izpolnjevanje zahtev otrok ali pa obredno opravljajo gospodinjska opravila (Giddens 2000, 95). Zasvojenjske vezi za razliko od čistega razmerja ne dovolijo nadzora nad jazom in drugim, lastno identiteto utopijo bodisi v drugem ali v fiksnih rutinah, onemogočajo intimnost in s tem odpiranje drugemu ter pogosto vzdržujejo neenakopravnost med spoloma (prav tam, 94-95). Skratka, ontološka varnost se veže na zunanje vire, namesto na notranje oziroma lastne. Lastne potrebe v takem primeru opredelimo le v relaciji do drugega ali drugih, lastno osebnost zanikamo oziroma jo postavimo v neenakopravni, v tem primeru manjvredni in podrejeni položaj, in se namesto tega predstavljamo z umetno identiteto. Nekateri pa jedrne identitete skozi proces vzgoje sploh niso uspeli zgraditi. To se dogaja

predvsem pri starših, ki konstantno zanikajo otrokove želje; te niso nič vredne in ostajajo konstantno nepotešene. Obrambni sistem takšnega malčka je sicer lahko upor, vendarle največkrat to vodi v zanikanje lastne identitete in v odnose opisane zgoraj.

Pomembno se mi zdi prikazati tabelo značilnosti, ki ločujejo zasvojenško razmerje od intimnega, ravno zato, ker so te oblike razmerij dandanes tako številne.

Tabela 3.1: Značilnosti zasvojenškega razmerja v nasprotju z intimnim

Zasvojenško razmerje	Intimno razmerje
Obsedenost s tem, da bi našli »nekoga, ki bi ga lahko ljubili«.	Prednost ima lasten razvoj.
Potreba po takojšnji zadovoljitvi.	Želja po dolgoročni zadovoljitvi; odnos se razvija počasi.
Partnerja silimo v spolnost ali zvezo.	Svoboda izbire.
Neravnovesje moči.	Ravnovesje in medsebojno dogovarjanje v odnosu.
Igre moči.	Kompromisi, pogajanja ali izmenično vodenje.
Partnerja se ne pogovarjata, zlasti če stvari ne delujejo prav.	Pogovarjamo se o željah in občutkih in priznavamo partnerjev pomen.
Manipulacija.	Neposrednost.
Pomanjkanje zaupanja.	Primerno zaupanje
Poskusi, da bi spremenili partnerja, zato da bi zadovoljili svoje potrebe.	Sprejemanje identitete drugega.
Odnos temelji na razočaranjih in izogibanju vsem neprijetnim stvarem.	Razmerje se ukvarja z vsemi vidiki realnosti.
Razmerje je vselej isto.	Razmerje se ves čas spreminja.
Pričakovanje, da bo eden izmed partnerjev uredil in rešil drugega.	Oba partnerja skrbita zase.

Zlitje (vsak je obseden s problemi in občutji drugega).	Ljubeč odmik (zdrava skrb za partnerjevo blaginjo in rast, ne da bi se vtikali vanj).
Tisto, kar imamo za strast, je v bistvu strah.	Spolnost izhaja iz prijateljstva in pozornosti do drugega.
Za težave krivimo sebe ali partnerja.	Težave rešujemo skupaj.
Krog bolečine in obupa.	Krog udobja in zadovoljstva.

Vir: Edward Crowther v Giddens (2000, 99-100).

3.2.5 Sotočna ljubezen

Romantična ljubezen je po Giddensu odvisna od projektivne identifikacije amour passion, kjer bodoča partnerja privlačita drug drugega in postaneta vezana drug na drugega. Sotočna ljubezen je nasprotje projektivni identifikaciji, je stanje, ko se odpremo drug drugemu. Sotočna ljubezen je tako v nasprotju s paradigmo romantične ljubezni, po kateri je ljubezen pristna le, če je „za večno“ oziroma „ena in edina“. „Kolikor bolj se sotočna ljubezen utrjuje kot realna možnost, toliko bolj blede želja po tem, da bi si našli „posebnega človeka“, in toliko več velja „posebno razmerje““ (Giddens 2000, 67). Razvoj „posebnega razmerja“ lahko povežemo s širjenjem brezpogojne ljubezni, medtem ko „poseben človek“ predstavlja pogojno ljubezen.

Sotočna ljubezen predstavlja enakost pri čustvenem dajanju in sprejemanju, in kolikor bolj se to udejanja, toliko bolj je takšna zveza prototip čistega razmerja. Ljubezen se razvije toliko, kolikor se razvije intimnost, ob čemer se je vsak izmed partnerjev pripravljen odpreti, deliti lastne potrebe, skrbi, strahove, skratka: biti odprt v vsej svoji ranljivosti (prav tam, 67). Se pravi, da je ljubezen trgovanje: koliko se mi odpreš, toliko te bom imel rad. Poudarja odprtost v ranljivosti. Mar to pomeni, da se v času zadovoljstva in prosperitete zapremo? Je intimnost čas ranjenosti in obupa?

Opozoriti je treba še na en Giddensov poudarek razlike med romantično in sotočno ljubeznijo, namreč, kot pri čistem razmerju tudi sotočna ljubezen ni nujno povezana s heteroseksualnimi pari, medtem ko je bila paradigma romantične ljubezni očitno večinoma

usmerjena ravno k heteroseksualnosti (prav tam, 68-69).

3.2.6 Sotočna ljubezen in družinska razmerja

Značilnosti sotočne ljubezni, ki so primerne za odnose med odraslimi, pa niso nič manj pomembne za odnose med odraslimi in otroki.

Z zmanjševanjem družine se je razmahnil pogled spoštovanja starejših, ob čemer je šlo večinoma za avtoritarnost in strogost patriarhata, ki je pomenil dogmatično potrjevanje in je bil velikokrat podkrepjen s fizičnim nasiljem. Ko se je začela širiti intimna sfera, se je zamajal tudi pogled na tako pojmovanje družine. K rahljanju takšnih vezi je pripomogel tudi „izum materinstva“: vzgoja je postala mehkejša, otroci dobijo več avtonomije. V današnjem obdobju so otrokove vezi do staršev in do drugih članov družine postale razmerje v sodobnem smislu besede. Otroci se tako ne smatrajo več kot obveza po hranjenju, oblačenju in zaščiti, temveč v ospredje prihajajo zahteve, da poskrbimo tudi za njihovo čustveno stanje in upoštevamo njihova mnenja. Nekateri to interpretirajo kot bohotenje permisivnosti. Giddens pripominja, da ne gre nujno za izginjanje avtoritete, temveč da se avtoriteta zagovarja na načelni ravni (Giddens 2000, 112-115).

V ospredje sedaj stopa kakovost razmerja, s poudarkom na intimnosti, kar zamenja starševsko avtoriteto. Namesto tega obe strani stremita k občutljivosti in razumevanju (prav tam, 103).

4 SPOLNOST

Zahodne norme seksualnosti je dolga leta gojilo krščanstvo. Ko je te norme v devetnajstem stoletju prevzela medicina, niso bila njena stališča nič bolj liberalna od cerkvenih; smatralo se je npr. da masturbacija povzroča slepoto in srčne bolezni, oralni seks pa raka. V viktorijanski dobi se je hipokrizija izoblikovala do maksimuma; ženska seksualnost je bila omejena na zakon, prestopi so bili hudo obsojani, medtem ko so moški redno obiskovali prostitutke. Danes se liberalna stališča mešajo s tradicionalnimi, spolnost je postala stvar posameznika, stvar o kateri se lahko odkrito govori (Gidens 2007, 137-139). Če tudi danes obstajajo liberalni pogledi skupaj s tradicionalnimi, lahko sklepamo, da ni toliko prišlo do seksualne revolucije, ampak je prišlo do zmanjšanja prepada med izražanjem in dejanskim prakticiranjem seksualnosti. Ljudje so v času puritanizma obiskovali prostitutke, tako kot imamo v naših liberalnih časih ljudi, ki nimajo spolnih odnosov do poroke.

V dveh podpoglavjih tega naslova želim prikazati, kako Bauman in Giddens gledata na spolnost; kot na psihološki, biološki in kulturni pojav.

4.1 Baumanov pogled na spolnost v postmoderni družbi

Danes spolnost ne predstavlja več potenciala za užitek in srečo. Ni več pozitivno mistificirana kot ekstaza ali transgresija, marveč negativno, kot vir zatiranja, neenakosti, nasilja, zlorabe in smrtonosnih okužb. Današnja spolnost je racionalna, preračunljiva, sledi pravilom, predvsem je pa demistificirana (Bauman 2003, 39). "Danes vsi vse vedo, toda nikomur ni jasno" (Sigusch v Bauman 2003, 39).

Široko priznana ločitev spolnosti od reprodukcije prihaja od zgoraj, od virov moči. Je skupen produkt tekočega modernega življenja in konzumerizma kot edine razpoložljive strategije za "iskanje biografskih rešitev za družbeno producirane probleme" (Beck v Bauman 2003, 44). Danes sta reprodukcija in rojstvo otroka speljana v popolnoma drugo sfero, kjer so pravila obnašanja popolnoma drugačna od teh v spolnosti. Če je seks danes opran svoje ortodoksne funkcije in v njem pričakujemo popolno zlitje dveh, je to le iluzorno pričakovanje. Unija, dosežena v kratkem orgazmičnem zlitju, pušča neznanca med seboj še bolj oddaljene kot so bili prej, odtujenost občutijo še močnejše kot pred tem. V tej luči je orgazem enak alkoholizmu in odvisnosti od drog. Kot to dvoje je prav tako intenziven, toda prehodni in periodičen. Spolni odnos je lahko orodje resnične združitve, vendar ne kot ponovljiv in neskončno samo-destruktiven vtis popolne združitve. Če že pride do resnične združitve med spolnim odnosom, je to zaradi povezave z ljubeznijo (Bauman 2003, 44-45).

Samo-zadosten spolni odnos sodimo samo po užitku, ki ga morebiti prinaša. Nič čudnega potemtakem, da vedno pogosteje prinaša le frustracijo in še večjo odtujitev, kot tisto, ki jo je poskušal zaceliti, saj spolni odnos ne more biti samo-zadosten (prav tam, 45). Takšna samo-zadostna, epizodična spolnost torej zdravi simptome, ki jih hkrati sama ustvarja. Za primerjavo, Giddens (Giddens 2000, 134) trdi, da nujno po epizodični seksualnosti podžiga dečkova ugotovitev, da je drugega spola kot mati, kar ustvarja ločenost in podzavestno odvisnost od žensk, ki si je moški nočejo priznati. „Dečkova gotovost izhaja iz vladavine

falusa (znamenje družbenega statusa in moči), na področju samega seksualnega vedenja pa iz epizodične seksualnosti, pri čemer ta seksualnost zanika prav tisto čustveno odvisnost, ki podžiga to seksualnost“ (prav tam, 134). Dečkova gotovost torej izhaja iz zanikanja čustvene odvisnosti. Epizodična seksualnost se torej bohota izpod ne-gotovosti, pri tem gre za sproščanje nakopičene napetosti.

Ko seks pomeni le fiziološki dogodek v telesu in senzualnost vzbudi le telesni užitek, spolnost ni osvobojena številnih neuporabnih, omejujočih bremen. Prav nasprotno, spolnost je preobremenjena s pričakovanji, ki jih ne more zadostiti. Intimna vez spolnosti z ljubeznijo, varnostjo in stalnostjo torej ni zamen in omejujoča kot se je predpostavljala (Bauman 2003, 47). Raziskava spolnega vedenja srednješolcev v Nemčiji v začetku devetdesetih let je pokazala, da so vzhodno-nemška dekleta izpričevala višjo stopnjo zadovoljstva s svojim spolnim življenjem kot zahodno-nemška dekleta, pa čeprav (ali kljub temu) so bile njihove spolne vloge urejene najbolj tradicionalno. Predvsem pa pozitivno vrednotenje spolnosti med mladimi iz različnih družb izhaja iz možnosti za uveljavitev njihove avtonomije pri iniciranju in poteku spolne interakcije (Bernik in Hlebec 1998, 84). Torej kot pogoj zadovoljujoče spolnosti postavljajo medsebojno spoštovanje in upoštevanje, ne pa samega spolnega akta.

Nobena združitev teles, četudi se še kako trudimo, ne more izbrisati vseh drugih elementov družbenega obstoja. Spolni odnos ne more obstajati v izolaciji od življenjskih iskanj in stremenj. Ne more braniti homo sexualisa pred samim seboj; neizpolnjene želje, ljubezenske frustracije, strah pred osamljenostjo in pred prizadetostjo ter občutek krivde ne morejo kar izginiti z bežno seksualno združitvijo. Tudi občutka bližine, veselja, nežnosti, ponosa ne gre iskati tam. Marsikdo bi na to danes porekel, pa saj seks nima nič opraviti s tem. Ali ima spolnost potem sploh kakšen pomen? (Bauman 2003, 51-54). Takšna spolna združitev je sama po sebi kratkotrajna, v partnerjevem življenju je le epizoda. In nobena epizoda ni obsojena, da bo to tudi ostala. Nobena epizoda a priori ne obljublja, da je varna pred svojimi posledicami, oziroma, da bo ostala samo epizoda (prav tam, 51-52).

Današnje agonije homo sexualisa so enake tistim homo consumensa. Spolna praksa se prilagaja potrošniškemu vzorcem. "Čisti seks" na nek način pomeni "garancijo za povračilo denarja", udeležencema "čisto seksualnega razmerja" daje neko varnost (prav tam, 49-50). Bauman se v knjigi prav tako obregne ob Giddensov pojem "čistega" – naj bo razmerja ali spolnosti. Pravi, da je izraz oksimoron, da vsako razmerje teži k zapolnitvi vrzeli *Lebenswelte* in tako je lahko vse prej kot "čisto" (Bauman 2003).

Freudova teorija 'civilizirane' spolne morale pravi, da vsa naša civilizacija počiva na izkoriščanju naravne človeške zmožnosti po zatrtju seksualnih instinktov; seksualna nuja se od obstoječih virov moči izkorišča za družbeno koristne namene (Freud v Bauman 2003, 56). Bauman po drugi strani trdi, da v današnji tekoči moderni obstoječi viri moči niso več zainteresirani za določanje meja med 'pravilnim' in 'perverzno' seksom, saj je zahteva po uporabi seksualne energije v 'civilizacijske namene' v upadanju. 'Družbeno uporabni' objekti ne rabijo več biti zamaskirani kot 'kulturni vzroki': danes svojo seksualnost razkazujejo s ponosom. Po obdobju, ko je bilo treba seksualno energijo podvreči stroju reda, da lahko le-ta gladko teče, je prišlo obdobje, ko je bilo treba seksualno energijo vzpodbuditi, ji dati svobodo, da izbere katerikoli kanal pri roki za lastno sprostitev, in ji omogočiti, da se razdivja (Bauman 2003, 56). Po mojem mnenju so obstoječi viri moči še kako zainteresirani za določanje meja, le da so se meje premaknile iz ene sfere v drugo. Danes se sprašujemo: Ali se zakon lahko ohrani brez spolne zvestobe? Orgazem je postal imperativ, prav tako masturbacija, spolnost med starejšimi je še vedno zasmehovana, pubertetniška spolnost niha med odobravanjem in zaničevanjem, za "dobro" in "pudno" dekle še vedno velja, da zna nadzorovati svojo spolnost ter da "jo uporablja za "višje cilje", za "ljubezen" in "zakon" (Tiefer 1985, 94),..., "moški pa naj bi se močno zanimali za spolnost in pri fantih, ki se med odraščanjem ne zanimajo zanjo, bodo še posumili, ali so sploh moški" (Tiefer 1985, 94). Skratka, še vedno obstaja veliko smernic, po katerih presojava, ali je naše spolno vedenje pravilno in normalno ali ne.

Določene elemente seksualnega vznburjenja smatramo kot "perverzne" zato, ker se upirajo podvrženosti in jih tako ne moremo uporabiti v tako imenovane kulturne aktivnosti. Za

homo sexualisa tekoče moderne je meja med "zdravim" in "perverznim" zelo jasna: vse oblike seksualnega izražanja niso samo tolerirane, ampak celo pogosto predlagane kot uporabne terapije za takšne in drugačne psihološke manjke. Terapije vse bolj sprejete kot legitimne in javno razkazujoče se poti individualnega iskanja sreče (perverzno se danes navezuje le še na otroško pornografijo, pedofilijo, nekrofilijo ipd.). Tekoča moderna je tako našla način za zlorabo človeškega izražanja seksualnih instinktov, brez da bi jih kakorkoli zatirala ali radikalno omejevala (Bauman 2003, 56-57). To pa zato, ker smo zatiranje in omejevanje dovolj dobro internalizirali. In še, zatiranje spolnih instinktov je že a priori same kulture in civiliziranosti, tako je deregulacija procesov izražanja le delna. Bolj se strinjam z mislijo, da "družba vedno poskuša omejiti in regulirati seksualnost, toda hkrati se seksualnost izogiba vsem poskusom kontrole; vsaka družba ima zato kontradiktoren odnos do seksualnosti" (Chiland 2008, 31). Proces izražanja seksualnih instinktov so dvoumni in razpršeni, stalno spreminjajo smer, vodi jih pa zapeljivost objektov spolnega poželenja pri roki (prav tam, 57). Se pravi, da je tekoči moderni uspelo ukiniti prisilo od zunaj in jo zasaditi znotraj slehernega posameznika. Ni jih več potrebno gnati in nanje pritiskati, ker to zdaj dovolj dobro počnejo sami. Foucaultovsko rečeno, najboljši nadzor je tisti, ki je notranji (Foucault v Giddens 2000a, 24).

Današnje varitete spolnih identitet so prehodne, vedno ne-končane in spremenljive. Vedno obstaja sumnja - četudi začasno speča - da posameznik živi laž ali da živi napačno; da je bilo spregledano, neizkušeno, zanemarjeno kaj ključnega; da nismo zadostili lastnemu jazu ali da nismo izživeli priložnosti neznane sreče. Homo sexualis je obsojen ostati večno nepopoln in nezadosten. Homo sexualis ni stanje, kaj šele permanentno, nespremenljivo stanje; je proces, poln bremen in preizkušenj, je potovanje odkrivanja in občasnih najdb, prepojeno s številnimi spodrsaljaji in radostmi, ki te puščajo medlega in še bolj praznega (Bauman 2003, 54-55). Od leta 1970 do 1990 je prišlo med nemškimi dekleti do velike spremembe v doživljanju spolnosti, kot ugotavlja raziskava. Podatki kažejo, da je leta 1990 od 20 do 30 odstotkov manj deklet opisalo spolne odnose in masturbacijo kot zadovoljujoče in prijetne kot leta 1970 (Schmidt v Bernik in Hlebec 1998, 72). Če so solidarnost, zaupanje, partnerstvo in skupnost največji poraženci postmodernega načina življenja, ter

upoštevajoč, da so te lastnosti izredno pomembne v spolnih interakcijah, potem rezultati ne presenečajo. Mikrosvet spolnosti ni ušel vplivu individualizacije; povečanje nezadovoljstva izhaja iz velikih pričakovanj, da bo seks stal na lastnih nogah, imel lastno identiteto, da bo prinesel zdravilo bolezni, ki jo hkrati sam pogloblja.

Ko smo spolnost oprali svoje biološke reproduktivne funkcije, smo jo tako iz biološke komponente spolne identitete prestavili v družbeno, ji naredili družbena pravila in jo slekli instinktov. Bauman pravi, da od vseh "naravnih" instinktov spolna želja ostaja najbolj očitno in nedvoumno družbena (Bauman 2003, 38). V spolnosti vidi avtor osebno strategijo reševanja in sproščanja družbenih problemov, spolnost je način samo-pozabe, je kot droga – kratkotrajna in intenzivna, veže se na sprostitev zavor in prepustitev strasti, je oblika transgresije - "družbeno uporabni objekti" so dobili nov zalet. Če sta za izpolnjeno spolnost potrebni tako nežnost kot senzualnost (distinkcija, ki jo v svoji knjigi freudovsko uporablja Chilandova), je danes nežnost zreducirana skorajda do točke izginotja, kar pušča prosto pot senzualnosti, da se razbohoti (Chiland 2008, xi). Edini način, da temu uidemo, je za avtorja ta, da spolnost povežemo z ljubeznijo. Njegova glavna premisa se torej glasi, da spolnost zraste iz ljubezni, ne ljubezen iz spolnosti, spolnost je zanj intrinzična povezanost telesnega in duševnega.

4.2 Giddensov pogled na spolnost v postmoderni družbi

Spolnost je danes dostopnejša za razvoj različnih življenjskih slogov. „Je nekaj, kar vsak izmed nas „ima“ ali vzgaja, in ni več naravna okoliščina, ki jo posameznik sprejme kot vnaprej dano stanje“ (Giddens 2000, 22). Spolnost deluje kot lastnost jaza, ki je odprta za oblikovanje in je „primarna povezovalna točka med telesom, osebno identiteto in družbenimi normami“ (prav tam, 22). K temu so veliko pripomogla feministična in gejevska gibanja nasploh. Ne samo, da je homoseksualnost naredila nov obraz heteroseksualnosti, marveč se je tudi na spolnost začelo gledati kot na lastnost, ki jo lahko prevprašujemo, razvijamo, skratka, razumemo reflektivno.

Giddens trdi, da je izraz »izguba nedolžnosti« povsem napačen. Prva spolna izkušnja je za dečke eden izmed simbolov moškosti oziroma moške zmožnosti, prva spolna izkušnja je zanje pridobitev. Dekleta pa, pravi, prvi spolni odnos še zmeraj dojemajo kot nekaj, čemur se morajo odreči. Tako izbirajo najprimernejši čas in okoliščine (prav tam, 57). Današnje raziskave kažejo, da zgolj "kvantiteta" in eksperimentiranje ženskam nista dovolj, ampak je zanje zelo pomembna kvaliteta partnerskega odnosa. Kaj pa tiste, ki niso v partnerskem odnosu? Če kdaj, se posebej danes zaradi tega ne odrečejo spolnim odnosom. Razlogi za to so različni, veliko njih skozi takšne odnose išče samo-potrditve in vsaj malo tiste ljubezni, ki si je ne priznavajo same, saj jih kar nekaj prizna, da jih takšen spolni odnos pušča še bolj izpraznjene in same. Nekaj je takšnih, ki tako početje opravičujejo s čistim užitkom in zadovoljenostjo. Še največja novost pa je predvsem med ženskami danes to, da „je spolnost sprožilec, romantična ljubezen pa iskanje usode“ (prav tam, 56). Torej ženske so začele skozi spolnost iskati partnerje. Ni več potrebna zveza, da bi se vzpostavil spolni stik, marveč se vzpostavi spolni stik, iz katerega se bo morebiti razvila zveza. Odprta ženska spolnost je danes „dejaven proces ukvarjanja s prihodnostjo, čeprav v marsičem boleč in tesnoben“ (prav tam, 57). Pri moških je podobno, le da je pri njih situacija bolj zapletena. Ženske smo bolj nagnjene k temu, da svoja čustva obelodanimo in jih ne skrivamo. Moškim gre to malo težje od ust. Tudi moški v spolnem odnosu iščejo nežnost in potrditev (seveda ne vsi, tako kot ne vse ženske), le da so tisti, ki to upajo priznati na glas, redki.

Veliko nas skozi vsako spolno izkušnjo išče nekaj trajnega. De Rougemont pravi, da je današnja splošna demoralizacija rezultat razprtije med dvema moralama; vso mladino na Zahodu vzgajajo v spoštovanju zakonov, hkrati pa se ta mladina navdušuje nad romantičnim ozračjem iz knjig, filmov, gledališča, revij, katerih skrito bistvo lahko povzamemo takole: „strast je zadnji in najvišji preizkus, ki nekega dne čaka vsakogar izmed nas, in nihče, ki je ni spoznal, ne more reči, da je polno živel“ (De Rougemont 1999, 279-280).

Sotočna ljubezen prvič vpelje *ars erotico* (Foucault 1978 - spolni odnos kot oblika umetnosti) v jedro zakonskega razmerja, za ključni element trajnosti razmerja postavi medsebojni spolni užitek (Giddens 2000, 68). Giddens pravi, da lahko ženske danes prvič kolektivno, in ne le kot specialistke za *ars erotica*, zahtevajo spolni užitek kot zelo pomembno sestavino svojega razmerja in življenja (prav tam, 72). To je posledica njihove večje enakopravnosti, odprtju družbe za vprašanja o spolnosti in umestitev le te v družbo, torej kot sestavino uspešnega odnosa, ne le sredstvo reprodukcije.

Ključno za emancipacijo, ki je implicitna čistemu razmerju, in za zahtevo žensk po spolnem užitku, je to, kar Giddens imenuje »plastična seksualnost«. To je razsrediščena seksualnost, ki je osvobojena potreb po reprodukciji. Izvira iz težnje po omejitvi velikosti družine, pozneje se je še bolj razvila kot posledica širjenja moderne kontracepcije in novih reproduktivnih tehnologij. Plastično seksualnost oblikujemo kot osebno potezo (prav tam, 8). Pa jo res? Zame je spolnost, osvobojena biologije, bolj delovanje, katere pravila namesto religije in tradicije rišejo in pišejo medicina, znanost, farmacevtske korporacije ter mediji. »Vzgajanje spolnih spretnosti za nudenje in doživljanje spolne zadovoljitve je reflektivno organizirala množica spolnih priročnikov, nasvetov in vaj« (prav tam, 68). *Ars erotica* se je torej sprevrgla v *Scientio sexualis*. Spolne navade so le malokrat nekaj, kjer bi bil posameznik sam hkrati njihov ustvarjalec in arbiter. Skratka, spolnost smo odvzeli sebi, bolj kot osebna poteza se mi zdi medijsko in znanstveno sproducirana poteza, na to kaže veliko povpraševanje po tovrstni literaturi, ki pomeni identifikacijo in komparacijo z družbeno sprejetimi normami. Seveda bi bilo to potrebno podrobneje raziskati. Sploh pa je

spolna sla še vedno bolj družbena kot osebna; »goloprse« plesalke iz kakšnega afriškega plemena se nam zdijo »zanimive«, »goloprsa« evropejka pa razburljiva ali nedostojna.

Če je bil za večino žensk vseh kultur in zgodovinskih obdobjih morebitni spolni užitek povezan s strahom pred nenehnimi nosečnostmi in posledično pred lastno smrtjo ali smrtjo novorojenčka, je rez s temi povezavami prinesel radikalne posledice. AIDS je znova zasejal strah na področju seksualnosti, toda tokrat je drugače - AIDS ne dela spolnih razlik (prav tam, 34). Rez s strahom smo naredili tako, da smo odvzeli avtonomijo sebi in odgovornost za lastna dejanja prepustili drugim. Novim kontracepcijskim in reproduktivnim sredstvom bi nekaj strahu prav prišlo, tako bi do njih zavzeli vsaj nekoliko bolj kritičen stav.

Tako so te radikalne posledice ženskam nočno moro in strahove le parcialno olajšale. Radikalne in pozitivne posledice, ki jih je za žensko spolnost prinesla doba emancipacije, so z uvedbo novih kontracepcijskih sredstev (v mislih imam predvsem kontracepcijske tablete) in kemičnih pripomočkov zbledele. Ženske (kot večinske uporabnice kontracepcijskih sredstev) bodo morale začeti bolj prevzemati odgovornost za lastno zdravje in za zdravje novorojenčkov, ne le slepo slediti navodilom „bele stroke“, ki predpisuje zdravila in sredstva, katerih posledice niti sama ne ve, kje bodo končale, in ki imajo lahko večje razsežnosti kot jih je imel AIDS. Kontracepcijske tabletko dokazano lahko povzročajo raka materničnega vratu, povzročajo zastajanja vode v telesu, kar lahko pripelje do povečanja telesne teže ter povečane toksičnosti telesa, podrejo naravni cikel ženskega telesa ter pripomorejo k čustvenemu in vedenjskemu nihanju, odplakne vode so nasičene z estrogenom, kar vodi v (moško) neplodnost in pretvarjanje nekaterih živali v hermafrodite. Tudi ultrazvok ob nosečnosti so Angleži že dokazali kot škodljiv, naše (predvsem samo-plačniške) institucije pa še kar ponujajo 40 minutno ogledovanje plodu, 3-D slikanja ipd. To so le učinki, ki so jih do sedaj uspeli dokazati.

Tako moški kot ženske danes od zakona pričakujejo veliko več kot so pričakovale prejšnje generacije. Ženske v spolnosti pričakujejo prejemanje in dajanje spolnega užitka, ker jim

takšna zadovoljujoča spolnost pomeni ključ do uspešnega zakona. Delež poročenih žensk, ki so po petih letih zakona skočile čez plot, je danes enak deležu takih moških (Rubin v Giddens 2000, 18). Prav je, da oba spola v zakonu pričakujeta tako prejetje kot dajanje užitka, in da za to najdeta edinstveno pot, res pa ne vem, kaj dobrega nam ženskam lahko prinese visok odstotek skokov čez plot; takšen izbor kazalcev emancipacije se mi zdi absurden. Poleg tega raziskave kažejo, „da se zadovoljstvo s spolnostjo pri dekletih s povečanjem njihove moči in avtonomije v spolnem življenju ne povečuje, temveč zmanjšuje“ (Bernik in Hlebec 1998, 73). Avtor vendarle priznava, da spolno emancipirana ženska ni enaka moškemu spolnemu pustolovcu, saj so ti med moškimi cenjeni, take ženske pač ne. Tako moški, kar zadeva njihove spolne stike, ženske od nekdaj delijo v dve kategoriji: tiste, ki jih moraš „loviti“ in jih imaš možnost osvojiti, in tiste, ki so nekako onstran tistega, kar je moralno sprejemljivo, se pravi, da „nimajo nič proti“ (Giddens 2000, 84-85). Pravi, da je moško seksualnost do nedavnega prikrival niz družbenih vplivov: prevlada moških v javni sferi, spolna delitev dela, dvojna merila in z njimi povezana delitev žensk na „čiste“ in „nečiste“, razumevanje spolnih razlik kot da so dane od boga, narave ali biologije, ženska dejanja in želje so veljala za iracionalna in skrivnostna. Večina teh vplivov je izginila ali pa je v fazi izginjanja (prav tam, 116). In tako je moška seksualnost postala problem, tudi oni občutijo globoke spremembe; njihova tradicionalna vloga je spodkopana, najti morajo novo, ki ne bo temeljila na dvojnih merilih in nadvladi, temveč na enakopravnem, demokratičnem zadovoljevanju potreb obeh spolov. Na enakopravnosti, ki bo temeljila na razlikah med spoloma, ne na njihovem brisanju.

Giddens se torej nagiba k bolj „ženskemu“ pogledu na spolnost, ko jo umesti znotraj refleksivnega oblikovanja identitete in poveže z ljubeznijo; spolnost umesti znotraj čistega razmerja. Predvsem pa ne taji, da so specialistke za tako imenovane intimne zadeve ravno ženske; romantična ljubezen je bila vzrok umeščanja seksualnosti v čisto razmerje. Ob omenjeni tematiki se veliko tudi naslanja na feministične avtorice, konkretno na teorijo objektivnih razmerij, ki loči moško in žensko seksualnost, in na poststrukturalistične feministične teorije, predvsem na trditev, da je spolna identiteta razpršena in protislovna. Ženske so zanj velike dobitnice, danes svoje spolno vedenje oblikujejo po lastnih

predstavah in pričakovanjih. Kar je ob tem frustrirajoče, da so pa moški ohranili ista dvojna merila; so ženske, ki jih povezujejo z ljubeznijo in zakonom, in tiste, ki tem normam ne ustrezajo. Skratka, spolna emancipacija je podprta le na deklarativni ravni. Ko se dotaknemo dejanske izbire partnerke, so pričakovanja približno enaka, kot v času moderne. Uslužna, prijazna, skrbna, ljubeča in potrpežljiva. Celostna ženska spolna emancipacija je tako še vedno tabu. Kaj pa potem ženske so pridobile? Stigmatizacija ob uveljavljanju svoje spolne svobode je nekoliko manjša, deviškost ni več tabu, spolni odnos je pridobil na "ženskih tonih"; ni več instrumentalnost v namen prokreacije, ampak stvar nežnosti, večje enakopravnosti, dogovarjanja in refleksije. Skratka, erotizem, kot psihološko iskanje, ki ločuje človeško prokreacijo od ostalih spolnih bitij, je doživel svoj trenutek slave. Ženska osvobodena spolnost je za Giddensa stvar emancipacije in političnega boja.

4.2.1 Zasvojenost s seksom

Moški, ki jim danes pravimo ženskarji, zapeljujejo v dobi, ko je zapeljevanje tako rekoč zastarelo. „Zapeljevanje je izgubilo velik del svojega pomena v družbi, kjer so ženske moškim spolno veliko bolj »na razpolago« kot kdaj koli prej, čeprav – in to je ključnega pomena – zgolj kot enake“ (Giddens 2000, 89). Če so ženske enake moškim, bi morale biti zapeljevanje, s katerim zapeljivec žensko premaga ali simbolično „ubije“, še večji izziv. Toda temu ni tako, ker bi naj ženska spolna enakost odpravljala prastaro razliko med krepostno in pokvarjeno žensko. Ker mora zapeljivec, da bi „ubil“, uničiti prav krepost, lov izgubi svoj čar (prav tam, 89). Lov je izgubil čar, ker jim enostavno ni več potrebno loviti; danes je vse na doseg roke, daljinca, tiska ali interneta. Največja razlika je tako v tem, da smo spolne subjekte spremenili v objekte. Giddens pravi, da moderni spolni pustolovec jezik romantične ljubezni uporablja le kot retoriko prepričevanja. Ženskar je lik, ki ženske ljubi in zapusti. „Dejansko pa jih niti najmanj ni zmožen zapustiti, temveč je vsak njegov odhod le uvod v ponovno srečanje“ (prav tam, 91). Zasvojenost s seksom je potrebno tretirati in zdraviti kot vsako drugo. Vsaka zasvojenost ima svoje vzroke in načine manifestacije, le da je zasvojenost s seksom še dodatno obremenjena z moralnimi predsodki.

5 ZAKLJUČEK

Bauman ljubezen dojema kot izbiro, kot obljubo, za katero stojimo v dobrem in slabem, kot sprejetje posledic svojih dejanj, kot odgovornost in zavezanost, skratka, kot nekaj dolgotrajnega. Najboljši primer tega vidi v poroki. Ljubezen zanj pomeni nekaj, kar prinaša omejitve, odrekanja in zavore, saj je ljubezen za Baumana zvestoba drugemu bitju. Predvsem pa je zanj ljubezen nekaj, česar se ni mogoče naučiti. Ponavljanje ljubezenskih in spolnih izkušenj vodi v še večjo odtujenost, predvsem pa take izkušnje ne morejo iztrgati posameznika iz lastne identitete, torej ne morejo izbrisati stremljenj, želja, strahov ali upov. Giddens po drugi strani naravo ljubezni dojema kot kolonizacijo prihodnosti in reflektivno oblikovanje osebne identitete, oboje pa pripiše bolj ženskemu spolu, češ da moški niso dojeli te narave ljubezni. Poudarek daje razmerju, ki se razvije toliko, kolikor se razvije intimnost, oziroma pripravljenost odpreti se v vsej svoji ranljivosti, nič več in nič manj. Ljubezen je zanj računica; dokler imam od razmerja korist, sem pripravljen v njem ostati, ko koristi ne vidim več, odidem. Ljubezen je v tem primeru nestalna, neobvezujoča, je brez zavor, brez odrekanja; je zahteva po emancipaciji, po puščanju svobode. Ljubezen je za Giddensa zvestoba samemu sebi, napram Baumanu, ki jo vidi kot zvestobo drugemu bitju. Giddensova interpretacija ljubezni in razmerij je torej diagonalno nasprotje Baumanovi, njegove oblike razmerij se uvrščajo med liberalnejše, medtem ko Baumanova interpretacija zveze velja za bolj tradicionalno, za nekatere morda konzervativno.

Spolnost Bauman poveže z ljubeznijo in umesti v odnos. Vlogo spolnega poželenja in z njim spolnega odnosa umešča v polje družbenega, saj pravi, da spolna želja vedno sega po drugem, in da vsako človeško bitje, naj bo še tako izpolnjeno in samo-zadostno, skozi spolno izkušnjo stremi po ustvarjanju unije in zavezanosti z drugim (Bauman 2003, 38). Ta ugotovitev se ujema z raziskavami Sharon Thompson iz osemdesetih (Thompson v Giddens 2000, 55-57), toda predvsem za dekleta, ki spolnost povezujejo z iskanjem romance, pomeni jim kolonizacijo prihodnosti, medtem ko fantje o njej razpravljajo bolj kot o nizu nepovezanih dogodkov. Spolnost nekoliko presenetljivo tudi Giddens poveže z ljubeznijo,

v knjigi *Preobrazba intimnosti* pravi, da ko se je lotil pisanja o spolnosti, je hkrati nehote venomer načel tudi spraševanja o ljubezni. Sotočna ljubezen vpelje *ars erotico* za ključni element trajnosti razmerja, spolnost tako nosi emancipatoreni naboj. Giddens govori o plastični seksualnosti, ki pomeni seksualnost, osvobojeno biologije, in jo oblikujemo kot osebnostno potezo. Je nekaj, kar vzgajamo in je odprto za gnetenje in preoblikovanje. Toda hkrati avtor priznava, da so ob emancipaciji ženske spolnosti moški ohranili dvojna merila, ki še vedno ločujejo ženske na „častne“ in „nečastne“. Tako nad osvobojeno žensko spolnostjo še vedno bdi „steklen strop“.

Giddens govori o *ars erotici*, Bauman o *scientii sexualis*. Današnja spolnost je torej v precepu med mistiko, ekstazo in potencialom po zlitju dveh oseb, ter hkratno predvidljivostjo, preračunljivostjo, nasiljem in smrtonosnimi okužbami. Torej po obdobju, ko se je ženska spolnost osvobodila strahu pred smrtjo in konstantnim rojevanjem, je strah razrasel svoje korenine globlje in širše. Nekoč je smrtno nevarnost predstavljal porod, danes jo sam spolni odnos, spolno prenosljive bolezni pa so strah prenesle tudi na moški spol. Znanost pa je strahove le še okrepila in razširila njihov obseg: “znanstvenost” v tem primeru ni pomagala blažiti nelagodja, temveč ga je za opravičevanje lastnega obstoja kvečjemu podpihovala.

Bauman postmoderno spolnost predstavi kot racionalno, preračunljivo, predvsem pa demistificirano. Najbolje svoje mnenje opiše skozi izjavo Siguscha: „Danes vsi vse vedo, toda nikomur ni jasno“ (Sigusch v Bauman 2003, 39). O detradicionalizaciji spolnosti pravi, da ko smo seks oprali svoje ortodoksne funkcije, smo mu s tem tudi odvzeli potencial popolnega zlitja dveh. Saj takšen spolni odnos pušča tujce še bolj odtujene kot so bili pred njim. S to izjavo se Bauman izolira od sodobnega diskurza, ki današnjo spolnost (oprano svoje funkcije reprodukcije, komunikacije ali zlitja v ljubezni) obravnava kot višek emancipacije in naslade. Povečan nabor izkušenj in prekomerna informiranost sta torej prinesla slabše razumevanje. Tako ljubezni kot spolnosti. Dr Slavko Zihlerl trdi, da se spolnost Slovencev ni kaj dosti spremenila v zadnjih dvajsetih letih. Da o njej na splošno sicer veliko vemo, se zanimamo in informiramo, neuki pa smo v poznavanju lastne

spolnosti (Studio12 2010). V post-komunističnih družbah nastane problem tudi zaradi tega, ker se liberalistična nagnjenja v precejšnji meri še krešejo s tradicionalističnimi.

Do spolnosti gojita oba avtorja bolj „tradicionalen“ in bolj ženski nazor, v smislu, da jo oba povežeta z ljubeznijo, le da Bauman zagovarja idejo, da spolnost lahko zraste le iz ljubezni, Giddens pa opaza nekakšno postmoderno prepričanje, da ljubezen lahko zraste iz spolnosti. Pravi, da je današnja spolnost (največkrat za dekleta) sprožilec iskanja usode; skozi spolne odnose iščejo morebitnega partnerja (Giddens 2000, 56). Oba pa priznavata spolnost kot večplastno doživljanje; ne le kot fiziološki dogodek ali zadovoljevanje čutov, ampak tudi kot duhovno in emocionalno plat človeka. Sama menim, da tako spolnost kot ljubezen predstavljata intrinzično povezanost med telesnim in duševnim; telesni procesi ne morejo brez duševnih, kot ne morejo duševni brez telesnih.

Giddens vso turbulenco postmodernih razmerij dojema kot preobrazbo intimnosti, Bauman pa v tem vidi krizo intimnosti. Liquid love na nek način predstavlja odgovor na Preobrazbo intimnosti; iritacijo in nujno po podajanju druge plati zgodbe. Giddensova razmerja lahko na zunaj res dajejo vtis večje svobode kot Baumanova, toda potrebno je pogledati pod površje in videti celotno sliko. Res, da so v primeru liberalnejših razmerij posamezniki relativno manj odvisni od določene osebe, kot so to v tradicionalnih razmerjih, so pa po drugi strani lahko bolj odvisni od razmerij na splošno, velikokrat prihaja do t.i. zaporedne monogamije. Večja pogostnost ločitev in ponovnih porok se „nekaterim zdi znamenje hipokritične navezanosti na ustaljene vrednote“ (Tiefer 1985, 70). Na to tudi nakazuje postmoderna predstava ljubezni, ki je še vedno vezana na določeno/a intimna razmerja, le da tokrat manj ekonomsko in bolj čustveno. In še, danes se manjša obseg globokih, dolgotrajnih razmerij v posameznikovem življenjskem poteku in povečuje obseg plitkih in h kratkotrajnosti nagnjenih razmerij. Liberalnejša razmerja so produkt rahljanja družbenih vezi. Funkcionalni predpogoj tega pa so prosperiteta, splošna družbena blaginja, dovolj dobro razvit trg dela ter dovolj dobro razvita socialna država. Kjer za to ni poskrbljeno v zadostni meri, so ljudje veliko bolj odvisni drug od drugega.

Fleksibilnost in individualizacija pomenita konstantno trganje vezi, „nezvestobo“, težnjo k novim izkušnjam in znanjem. Iz tega izhaja prepričanje, da se je ljubezni in odnosov mogoče učiti, kar Bauman eksplicitno zavrača. Za čas detradicionalizacije in individualizacije, kjer “posamezniki sami sebe naredijo za središče svojih lastnih življenjskih načrtov in načina življenja” (Beck 2001, 106), so Giddensova liberalnejša razmerja morda „prikladnejša za uporabo“ kot Baumanova tradicionalnejša, niso pa nujno svobodnejša, bolj avtentična, subjektivna ali inovativna, prav tako jih prežema cela vrsta strahov, skratka, predstavljajo bolj slabo podlago avtonomnemu razvoju. So rezultat etike in duha časa, tudi ljubezni smo naredili hiter tempo, fleksibilnost in jo okužili z adrenalinom. Postmoderna sreča, ljubezen in spolnost predstavljajo transgresijo etiki pravil, vendar hkrati to etiko tudi soustvarjajo in je ne presegajo. Krizni moment je nastal, ker je pojem samo-realizacije prepuščen ideološkemu aparatu. Ljudje nekako niso dojeli, da samo-realizacija ne more temeljiti na pravilih, naj bo etike ali česarkoli drugega, za prevladujočo vrednoto smo postavili pojem, ki ga velika večina sploh ne razume in je zatorej na stežaj odprt za ideološke reinterpretacije. In to kljub temu, da se je pa splošna stopnja izobrazbe dvignila. Zato trdim, da so postmoderni lepljivi pojmi svobode in svobodne ljubezni bolj posledica neo-kapitalističnega svetovnega nazora in povratnega vpliva globalizacijskih trendov „talilnega lonca“, kot samo-prevpraševanja. Res je, v zadnjih petdesetih letih je na področju zahodne družbe prišlo do velikih sprememb na področju ljubezni in spolnosti, toda te so se le v manjši meri vršile v smeri dejanske samo-realizacije, marveč v večji meri v smeri družbeno zaželjenega „outcoma“. Družbeno zaželeni outcome postmoderne je fleksibilen, liberalen, inovativen (toda le v smeri povečanja dobička), novih izkušenj željan posameznik. V družbah, kjer so te vrednote visoko cenjene, se transformacija intimnosti vrši v tej smeri, čeprav velikokrat s hipokritično podtalno navezanostjo na tradicijo. Individualizacija, detradicionalizacija, vsesplošna liberalizacija ter deregulacija oblikujejo te vrste razmerij in odnose. V takšnih družbah sprememba in novost rangirata zelo visoko na lestvici vrednot in ciljev družbe. V bolj tradicionalnih družbah, kjer so bolj povdarjene vrednote spoštovanja zakonov, »zvestobe«, trdnosti, fiksiranosti, socialne in prostorske nemobilnosti, pa se bolj cenijo odnosi tipa »dokler naju smrt ne loči«. Vrednota, ki je v tem primeru najbolj dobrodošla in cenjena, je ohranjanje statusa quo. Kar želim s tem poudariti

je to, da so tako liberalni kot bolj tradicionalni odnosi v večji meri produkt ideologije določenega časa in prostora ter kot taki nimajo stika s pojmom samo-realizacijske ljubezni in spolnosti. Spremembe so velikokrat potekale enosmerno, torej v luči Foucaultovega vdora moči-vednosti. Če pa po drugi strani sprejmemo, da so se postmoderna intimna razmerja preoblikovala v luči Giddensove institucionalne reflektivnosti, potem me pa bega vprašanje, kaj bi naj bila pri tem povratna informacija intimnih razmerij, glede na to, da večina postmodernega sveta zunaj otoka dveh ostaja toga, mehanična, hladna, preračunljiva, neiskrena. Je potemtakem takšna tudi ljubezen? Ali pa je ljubezen le čustvo, ki ne sodi v javno sfero ekonomije, politike in prostega trga? In če vzamemo v zakup, da te sfere v veliki meri obvladujejo moški, je ljubezen torej še vedno bolj žensko čustvo?

Z vsem tem lahko rečemo, da je videnje postmoderne ljubezni in spolnosti kot samo-realizacije bolj iluzija kot realnost. Če pa pojem „samo-realizacije“ prepustimo ideološkemu aparatu, potem izpričane spremembe lahko dajejo videz revolucionarnosti.

To, da ima partner danes možnost kadarkoli oditi skozi stranska vrata, Giddensu pomeni svobodo modernih razmerij, Baumanu pa predstavlja vzrok stalne negotovosti. Bauman Giddensu očita, da sta za vzpostavitev takšnega razmerja potrebna dva, za razdor pa le eden; v takem razmerju si konstantno na preži, kdaj se te bo drugi naveličal (Bauman 2003). Za De Rougemonta moderni človek strasti pričakuje, da mu bo usodna ljubezen razodela nekaj o njem samem ali o življenju na splošno; strast je doživetje, nekaj, kar bo spremenilo in obogatilo moje življenje z novimi, še nepoznanimi užitki. Večna, in hkrati najbolj „naravna“ iluzija – iluzija o svobodi. Svoboden je le človek, ki se obvladuje. Človek strasti pa hoče, da mu vladajo, saj izgubi nadzor nad seboj, hoče biti zunaj sebe, v ekstazi. Žene ga hrepenenje, kateremu ne pozna ne začetka, ne konca. In na tej nevednosti temelji njegova iluzija o svobodi (De Rougemont 1999, 282-284). Predajamo se strastem, ki jim ni konca, in pričakovanjem, ki jim ni moč zadostiti; ostajamo večno nezadoščeni in nepopolni. Tudi če se danes poročamo, delamo to z lahkotnostjo in zaletavostjo, obljube smo razvrednotili. Če v zvezo danes vstopata dva posameznika z različnimi predstavami o ljubezni in sreči, kjer vsak hoče imeti svoj prav, bi morali, da bi takšne zveze lahko živele,

nositi odgovornost drug do drugega, zavezo v dobrem in slabem. Ta sopotnik zavržene tradicije je ravno danes potreben bolj kot kdajkoli, in ne manj. Če ga ni, se mnogokrat različna prepričanja končajo v ločitvah. To je paradoks svobodnega navezovanja; ob sebi še kako potrebuje zaveznike tradicije. In ker smo se tem (včasih res le navidezno) odrekli, dajejo razmerja vtis kompliciranosti in težavnosti. Brez odgovornosti smo v takih razmerjih prisiljeni v večno iskanje: nihče na tem svetu ne bo gojil enakih prepričanj kot jih sami, nihče ne bo imel enake predstave o tem, kaj je to sreča, kaj ljubezen in kako bi naj izgledalo razmerje. Danes smo sami arbitri lastnega razmerja, toda ni jih dveh sodnikov, ki bi sodila po istih pravilih. V takšnih razmerjih je toliko opevana inovativnost (misleč znotraj razmerja, ne med njimi) funkcionalni predpogoj njihovega obstoja. Inovativnost kot želja najti najbolj optimalen kompromis v skupnosti dveh ali najbolj optimalno rešitev kakršnekoli prepreke. Če obupamo po najmanjšem prepiru, nismo inovativni. Če pa v neskladju iščemo najboljšo rešitev za obe vpleteni strani, takrat se rodi, in skozi vsako novo oviro rojeva inovativnost. To je bil med drugim Baumanov argument pri vrednotenju čistega razmerja in razmerja »v dobrem in slabem«, oziroma, »dokler naju smrt ne loči«. Čisto razmerje že a priori ne podpira inovativnosti, medtem ko ima razmerje »dokler naju smrt ne loči« vsaj potencial zanjo. In še, ljubezen ti daje moč, pogum, vero, upanje, vztrajnost (tudi strah), in ne obratno, kot trdi Fromm, da za ljubezen rabiš te kvalitete – te kvalitete se rodijo z ljubeznijo. Ljubezni se ne moremo naučiti ali jo pridobiti, naj se še tako trudimo s pridobivanjem kvalitet. Če so bile včasih te „kvalitete“ diktirane od tradicije, religije ter malomeščanske etike, jih v postmoderini narekuje etika fleksibilnosti, odprtosti ter nenavezanosti. Včasih so morda ostajali nesrečni ujeti v razmerju, danes pa smo lahko nesrečni v neskončnem iskanju le tega. Fromm pravi, da današnji moški in ženske uberejo različna pota, da bi bili ljubljene. Moški si želi biti uspešen, močan, bogat – vsaj v okviru, ki mu ga dopušča lasten socialni okvir. Ženske si prizadevajo biti privlačne, negujejo svoje telo, skrbno izbirajo oblačila itd. Seveda lahko ženska ubere tudi moško pot in moški žensko. Oboji pa, da bi bili privlačni, čislajo primerno vedenje, ustrežljivost in zanimive pogovore (Fromm 2006, 13). Skratka, da bi bil ljubljen, moraš tudi danes ubrati določeno pot, delovati znotraj določenega okvirja, stremeti k nekim idealom ali modelom; pot, na kateri nikoli dejansko ne obstajaš, ampak samo stremiš k temu, da bi obstajal.

Z vsemi revolucijami in svoboščinami navkljub se nismo kaj dosti spremenili. Razen tega, da je delitev dela v gospodinjstvu in pri skrbi otrok bolj enakomerno razporejena po spolih, za čustva še vedno velja, da sodijo bolj v zasebno sfero, v javni se jih uporablja le utilitarno; kot v pomoč pri boljši prodaji ali večjem zaslužku, dvojna merila v spolnosti (in drugod) so se ohranila, res pa je, da jih je vse manj, odnosi in razmerja niso nič manj mehanični kot so bili v predmoderni; takrat sta jih urejali religizna in meščanska etika, danes pa jih ureja etika prostega trga. Čisto razmerje je mogoče le v pogojih družbene blaginje, ko te ni, malce ironično rečeno, dobimo trend samskih in pri starših živečih tridesetletnikov. Ta trend morebiti nakazuje, da je tudi pojem družine ostal bliže ekonomski instituciji kot čustveni bližini in razvijanju intimnosti. Kaže na to, da smo se čustveno pripravljene odpreti v vsej svoji ranljivosti le v stabilnem okolju, ko tudi to postane "ranljivo", ostajamo v sigurnejših in stabilnejših odnosih znotraj družine. Je pa res, da je ta trend po večini zaslediti v državah, ki se v sferi intimnosti tako že bolj nagibajo k tradicionalizmu. Polje ženske emancipacije je znotraj sfere intimnosti res zaživelo, v drugih sferah nekoliko manj. Namesto, da bi zares poudarile enakost in se borile kot enakovredne, so tisto, kar so počele že tisočletja, razvrednotile in na pedestal postavile moški princip. Če bi zares znale povzdigniti in ovrednotiti tisto, kar se je smatralo za "žensko", bi "ženska" sfera delovala privlačno, ne odbijajoče, posledica bi bila veliko bolj enakomerna in diferencirana spolna razporeditev dela v vseh sferah, ne le znotraj družine. Področje intimnosti je skratka postalo igrišče navidezne avtonomije, kjer ljubezen in spolnost ne dojemamo kot potenciala za samo-realizacijo, temveč kot prostor bega, olajšanja in občutka moči. Ljubezen in spolnost v postmoderni oz. visokomoderni družbi bolj stremita k učinku opija kot k učinku samo-realizacije.

Ljubezen, kot jo danes dojema večina ljudi, je tako bolj podobna prekletstvu, zakrinkanemu kot blagoslov. Ljubezen, intimni odnosi, spolnost so v današnji družbi res doživeli višek v prisotnosti v javnem diskurzu ter tako dajejo videz pomembnosti, vendar še zdaleč ne odražajo subjektivnosti, originalnosti, avtentičnosti, nedefiniranosti ali nemehaničnosti. Zvestoba, naj bo samemu sebi (kot celoti, ne kot skupku družbeno določenih vlog) ali

drugemu, je danes kot vrednota podcenjena, ravno zato, ker se nam zdi konformistična. Genialno pa se je izrazil De Rougemont, ko pravi, da je zvestoba danes najgloblji nekomformizem, saj zanika splošno vero v spontanost in obilico izkušenj. Škandalozno, zvestoba ni nič drugega kot poslušnost resnici v katero verjamemo, in volja ustvarjati. Zvestoba ima stalen stik z realnostjo, ki jo poskuša obvladati, ne pa ji ubežati (De Rougemont 1999, 307-308). Poglavitni razlog torej, da so ljubezenski odnosi ter razgaljena spolnost danes tako pomembni, ni v njih samih, temveč največkrat predstavljajo najbolj dostopen in zastonski beg pred realnostjo. „Kar nam spolnost daje trenutno, je popolna zapustitev sebe, potem si spet nazaj s svojimi težavami, zato hočeš spet in spet ponovitev stanja, kjer ni skrbi, ni problemov, ni sebe“ (Krishnamurti 1980). Homo economicus mora konstantno računati stroške ob hkratni predaji neskončnim željam. Kot pravi Beck (2001), današnje življenje zahodnih žensk in moških prežema „tiranija izbire“. Predvsem pa težavo predstavlja nešteto poti, kako želje zadovoljiti. Nikoli nisi prepričan, če si na pravi poti, morda je druga boljša, cenejša, zanimivejša in srečnejša. Od tukaj Baumanov moderen „človek brez vezi“. Če te nekaj zavezuje, so že samo s to zavezo želje omejene. Če pa hočeš biti suženj želja in strasti, moraš odvreči vse vezi, da bi lahko sanjal namišljeno svobodo njihove zadovoljitve. Oblikoval se je unificiran življenjski stil, ki nastopa v različnih oblekah, to je tek za srečo. In šele znotraj tega se danes začne posameznikov izbor – Giddensova samorefleksivna pripoved je tako svoboda znotraj že izbranega. Tek za srečo je življenjski stil. In odlašanje zadovoljitve njegov diskurz; nikoli ni prepozno, da bi bil/a, kar si želiš, le da ne boš to, kar že si.

Na splošno izgleda, da je Giddens „bolj doma“ v teh postmodernih časih kot Bauman. Dojema jih lahkotnejše, prijetnejše, kot priložnost, medtem ko so za Baumana bolj ali manj vir zatiranja in tesnobe. Najbrž je to povezano tudi s tem, da je Giddens živel bolj ali manj lagodno življenje dobro situiranega Angleža, medtem ko je bil Bauman kot poljski Žid preganjan, obtožen zarote in celo izgnan iz lastne države. To prihaja še bolj do izraza danes, ko živita in delata v isti državi, opazujeta več ali manj isto družbo in prihajata do tako različnih zaključkov. Res je, svoboda je lahko mešan blagoslov.

Če zaključim, individualizirana družba je zakorakala v globoke, nepovratne spremembe. Kako bomo z njimi ravnali in kako se bomo nanje odzvali, je odvisno od družbe, države in posameznikov. Kar Baumanu v postmoderni družbi predstavlja problem in vir tesnobe, Giddensu pomeni osvoboditev in revolucijo. Giddens bolj stavi na moč posameznika za preoblikovanje sebe in družbe, ljubezen je zanj reflektivno ter demokratično preoblikovanje čustev ter sestavljanja identitete, je moč in svoboda posttradicionalnih razmerij. Baumanu po drugi strani postmoderna ljubezen predstavlja neulovljive ideale, raztegnjene želje, „naučeno ne-sposobnost ljubiti“ (2003), demistifikacijo in racionalizacijo. Za Baumana je posameznik brez drugega nepopolno bitje. Skratka, „ljubezen postaja bolj individualizirana, tj. osvobojena tradicionalnih togih in vnaprej določenih oblik, vendar tudi (ali prav zato) bolj zapletena in zahtevnejša: polna novih možnosti (vsebinskih, oblikovnih, izraznih), a tudi novih vrst napetosti, bolečih emocionalnih dilem, nujnih odločitev in tveganj“ (Šadl 2000, 382).

6 LITERATURA

Bataille, Georges. 2001. *Erotizem*. Ljubljana: Založba /*cf (Rdeča zbirka).

Bauman, Zygmunt. 1995. *Life in fragments: essays in postmodern morality*. Oxford, Malden: Blackwell Publishers Ltd.

--- 2000. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity press.

--- 2002. *Tekoča moderna*. Ljubljana: Založba /*cf (Rdeča zbirka).

--- 2003. *Liquid love: on the frailty of human bonds*. Cambridge: Polity press.

--- 2008a. *Identiteta: pogovori z Benedettom Vecchijem*. Ljubljana: Založba /cf* (Rdeča zbirka).

--- 2008b. *The art of life*. Cambridge: Polity press.

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

Bernik, Ivan in Valentina Hlebec. 1998. Skriti prostori vsakdanjega življenja: spolno življenje ljubljanske mladine. *Družboslovne razprave* 14 (27-28). Dostopno prek: <http://www.druzboslovnerazprave.org/media/pdf/clanki/dr27-28Bernik-Hlebec.PDF> (16. februar 2011).

Chiland, Colette. 2008. *Sex makes the world go round*. London: Karnac Books Ltd.

De Rougemont, Denis. 1999. *Ljubezen in zahod*. Ljubljana: Založba /*cf (Rdeča zbirka).

Fromm, Erich. 2006. *Umetnost ljubezni in življenja*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.

Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and self-identity*. Stanford: Stanford university press.

--- 2000. *Preobrazba intimnosti: spolnost, ljubezen in erotika v sodobnih družbah*. Ljubljana: Založba / *cf (Rdeča zbirka).

--- 2002. *Runaway world: how globalisation is reshaping our lives*. London: Profile Books Ltd.

--- 2007. *Sociologija*. Beograd: Ekonomski fakultet.

Krishnamurti, Jiddu. 1980. *Jiddu Krishnamurti quotes on love*. Dostopno prek: www.katinkahesselink.net/kr/love.html (17. maj 2010).

Lyotard, Jean-François. 2002. *Postmoderno stanje: poročilo o vednosti*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Primorac, Igor. 2002. *Etika in seks*. Ljubljana: Založba Krtina.

Petrovič, Nara. 2010. *Luksuzna preproščina*. Dostopno prek: <http://www.youtube.com/watch?v=3jDXEkJozss> (15. januar 2011).

Rebula Tuta, Alenka. 2007. *Blagor ženskam*. Trst: ZTT EST.

Studio 12. 2010. *Spolnost – zadovoljevanje čutov ali višji pomen? 1. del pogovora*. Dostopno prek: <http://www.s12.si/odnosi/razno-ostali-prispevki/1134-spolnost-zadovoljevanje-utov-ali-viji-pomen-prvi-del-pogovora.html> (15. januar 2011).

Šadl, Zdenka. 1998. Sodobne oblike čustvovanja. *Družboslovne razprave* 14 (27-28). Dostopno prek: <http://www.druzboslovnerazprave.org/media/pdf/clanki/dr27-28Sadl.PDF> (16. februar 2011).

--- 2000. Odčarani svet posttradicionalne ljubezni. *Časopis za kritiko znanosti* 28 (200-201): 381-389.

Tavčar, Meta. 2011. Ves čas čutiti ljubezen – to je iluzija. *Nika*, 13 (19. januar).

Tiefer, Leonore. 1985. *Spolnost*. Murska Sobota: Pomurska založba, Ljubljana: Centralni zavod za napredek gospodinjstva.

Tomšič, Barbara. 2003. Zygmunt Bauman: tekoča moderna. *Teorija in praksa* 40 (3). Dostopno prek: <http://dk.fdv.uni-lj.si/db/pdfs/tip20033tomsic.pdf> (13. oktober 2010).

Ule, Mirjana. 1998. Stilizacija vsakdanjega življenja. *Družboslovne razprave* 14 (27-28). Dostopno prek: <http://www.druzboslovnerazprave.org/media/pdf/clanki/dr27-28Ule.PDF> (13.november 2010).

--- 2000. *Sodobne identitete v vrtincu diskurzov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Vogrinc, Jože. 1998. Medijsko strukturiranje vsakdana. *Družboslovne razprave* 14 (27-28). Dostopno prek: <http://www.druzboslovnerazprave.org/media/pdf/clanki/dr27-28Vogrinc.PDF> (24.januar 2011).