

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Maruška Šibila

**Samota kot praksa odpora**  
**Kulturološko-filozofska raziskava (problematike) sodobnega doživljanja izkušnje**  
**samote**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2013

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Maruška Šibila  
Mentor: doc. dr. Luka Zevnik

**Samota kot praksa odpora**  
**Kulturološko-filozofska raziskava (problematike) sodobnega doživljanja izkušnje**  
**samote**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2013

# HVALA

Luki, za entuziazem, zaupanje in blage, vendar odločilne sunke vetra v jadra.

M., A., P. – za ljubezen in vse, kar pride zraven

ter

tistim nekaj, ki ste mi blizu srca – za motivacijo, domišljijo, zatočišče.

In knjigam,  
vedno knjigam.

*»Kdor se boji samote, tudi svobode ne zna ljubiti.«*

*/Grafit na Socialnem centru Rog/*

## **Samota kot praksa odpora: Kulturološko-filozofska raziskava (problematike) sodobnega doživljanja izkušnje samote**

Namen diplomskega dela je razgrniti kulturološke, filozofske, etične ter eksistencialistične vidike sodobne izkušnje samote. Samota lahko zavzema različne oblike, podobe in načine, na katere se jo lahko živi, takšna pa se ponuja tako v individualen kot znanstven premislek. Prav slednji pripomore h koncipiranju samote kot kulturno-odporniške prakse vsakdanjega življenja v kulturi odvisnosti ter egoističnega individualizma. Z načini, na katere se je v preteklosti vzpostavljala kultura odvisnosti, je pogojen tudi nastanek specifičnih form procesa individualizacije. Slednja ima pomembno mesto pri oblikovanju samotne drže kot etične kategorije in ključne izkušnje, ki omogoča izgradnjo trdne integritete posameznika ter njegove skrbi za svet. Toda etiko skrbi in vanjo inkorporirane empatije ogroža nevarnost egoistično-tekmovalnega individualizma kot elementa narcisistične kulture. Diplomsko delo ima ambicijo prikazati potencial (sodobne) izkušnje samote za izgradnjo odgovornega, avtonomnega posameznika, živečega znotraj kulture odvisnosti in prevladujoče egoistično-individualistične orientiranosti, ki se zaveda pomena solidarnostnega delovanja za skupno dobro.

**Ključne besede: samota, individualizem, kultura odvisnosti, odporniška praksa, vsakdanje življenje.**

## **Solitude as resistant practice: Cultural-philosophical research (of the problem) of contemporary aspect on the experience of solitude**

The purpose of this thesis is to spread out cultural, philosophical, ethical and existential aspects of the contemporary experience of solitude. Solitude can possess different forms, images and ways of living it and can thus be taken into individual or scientific consideration. The latter is responsible for the conception of solitude as cultural-resistance practice in everyday life within the culture of dependence and egoistic individualism. Specific forms of the individualisation process have arisen from the modes which helped establish the culture of dependence. Individualisation has an important role in the formation of solitary attitude as an ethic category and the main experience which enables construction of the strong integrity of an individual and their worrying for the world. Nevertheless, the ethics of worry(ing) and in it incorporated empathy are being threatened by the egoistic-competitive individualism; an integral part of narcissistic culture. This thesis has an ambition to present the potential of (contemporary) experience of solitude for the development of responsible autonomous individual who lives within the culture of dependence and prevailing egoistic-individualistic orientation, but is aware of the meaning of caring practice for common good.

**Key words: solitude, individualism, the culture of dependence, resistance practice, everyday life.**

## KAZALO

|     |   |    |
|-----|---|----|
| 1   | UVOD: (Ne)znosnost samote.....  | 6  |
| 2   | O POJMOVNIH OPREDELITVAH (samota, osamljenost) TER POMENU KULTUROLOŠKEGA<br>METODOLOŠKEGA PRISTOPA K RAZISKOVANJU .....   | 8  |
| 3   | KULTURA ODVISNOSTI .....  | 14 |
| 3.1 | Zgodovinsko oblikovanje kulture odvisnosti .....  | 15 |
| 3.2 | Politična odvisnost in njene razsežnosti (delo, potrošnja, državljske pravice in dolžnosti,<br>borba za interpretacijo realnosti, tehnologija, informacije in še kaj) ..... | 18 |
| 4   | INDIVIDUALIZEM: binarna začimba izkušnje sodobnega sveta?.....  | 22 |
| 4.1 | Individualizacija .....   | 22 |
| 4.2 | Pasti individualizma: etično-duhovni vs. egoistično-tekmovalni individualizem .....   | 24 |
| 5   | SMISEL IN SAMOUMEVNOST .....  | 26 |
| 6   | SAMOTA KOT ETIČNA KATEGORIJA .....  | 28 |
| 6.1 | Etika skrbi .....   | 28 |
| 6.2 | Emancipatorni potencial in značaj samote kot etične drže: kulturno-odporniška praksa v<br>vsakdanjem življenju .....  | 30 |
| 7   | K EPILOGU: Samota kot pogoj moralne nepodkupljivosti in trdne integritete posameznika ter kot<br>drža in način bivanja v svetu .....  | 32 |
| 8   | LITERATURA.....   | 34 |

## 1 UVOD: (Ne)znosnost samote

Če naj skušam razjasniti namero, ki me je pripeljala do obravnave te teme, moram najprej nasprotovati mišljenju, da za samoto v vseh primerih stoji en skupni imenovalec. Da obstaja le ena vrsta samote, je popačeno in izkrivljeno mišljenje (o čemer bogato pričajo tudi izkustva samote, popisana v mnogoterih leposlovnih delih), ki se nam dandanes pogosto vsiljuje s strani t.i. priročniške psihologije, katere nasvete lahko zasledimo tako rekoč v vsakem (neresnem) dnevnem časopisju, življenjsko-stilnih revijah in drugod.

Gotovo je le eno: samota vznemirja. Bodisi zaradi tesnobe, ki jo lahko človek občuti ob misli nanjo, bodisi zaradi osvobajajočih možnosti, ki jih lahko vidi v njej. Po analogiji z Pallasmaajem bi lahko dejali, da je doživetje samote zasebni dialog med 'samoto na delu' in samotnim (torej osebo, ki se v samoto drzno spusti, ki se hote ali ne preobrazi v samoopazovalca, gledalca, ki motri samega sebe od blizu in z razdalje, silovito in odkrito ter iracionalno obenem, in ki motri druge - prav tako od blizu in daleč, vedno iz zavetja svoje samote), kot tak pa zagotavlja odsotnost preostalih sovisnosti (2007, 92).

Samota je občutek o sebi, proti kateremu ne moreš ukreniti ničesar (razen da ga zanikaš in se tako le še bolj odtujiš od samorazumevanja oz. delovanja v skladu s seboj), je kot enormna plastična masa, ki jo je mogoče oblikovati na kakršenkoli način. Je kot nadomestni organ, kot druga pljuča, ki pomagajo zajemati zrak, ko ga neznosnost življenja odvzema.

Samost je lahko tudi izraz nezadovoljstva s seboj in svetom, s tega vidika pa se ponuja kot najvarnejši prostor za očiščenje misli in drugih redundantnosti, za ponovno osmišljanje življenja kot se nam kaže v lastnem svetu. Samota je lahko od sonca požgan travnik ali nevihtno nebo; na obojem je (mogoče najti) nekaj očarljivega.

Samoto že od nekdaj čutim kot vznemirljivo, seveda tudi z vidika tega, koliko vprašanj poraja in še bolj s tistega, kako jo razumeti, ne da bi jo ob tem pretirano napolnili s subjektivnim izkustvom. Ali, kot se elegantneje sprašuje Norbert Elias: »Ali nam človekovo doživljanje samega sebe in predstava o človeku, v kateri se njegova samoizkušnja po navadi izraža spontano in nereflektirano, lahko pomagata kot zanesljivo izhodišče za ustrezno razumevanje človeka – in s tem nas samih -, in sicer ne glede na to, ali se stvari lotevamo filozofsko ali sociološko« (2000, 46)?

Ob premišljevanju, kako zapopasti temo, ki sem jo izbrala za predmet svojega diplomskega raziskovanja in še bolj filozofskega premišljevanja, sem se soočila z nemalo težavami, a najbolj predvsem z eno: kako ob pre mnogih vprašanjih, ki se zgrinjajo okrog koncepta samote, slednjo sploh misliti?

Naj z nekaj vprašanji na kratko orišem ter nakažem neznansko širino področja. Ali je posameznikov (recimo temu pozitiven) odnos do samote, ki ga lahko razvije do te mere, da se mu v neki točki zazdi naraven, neločljiv ter (od) vedno prisoten del njega, nekaj, kar izhaja iz posameznika samega ali kar se v njem postopoma vzpostavi zaradi življenja v družbi? Od kod sploh izhajajo različna doživljanja samote? Gre pri prakticiranju samote za željo, pobeg iz vsakdanjosti, umik, stanje duha, užitek, kljubovanje, osebno značilnost, romantično idejo, ki se kaže skozi pripisovanje samote kot inherentne lastnosti umetnikom, krizo smisla, življenjski stil, držo, upor, za prakso, ki brez egoistično orientiranih individuumov ne more obstati?

Za vsemi temi vprašanji pa stoji želja pokazati nič drugega kot rezerve in potencialne, ki jih tukaj obravnavana tema še ima za raziskovanje znotraj področja kulturnih študij, kjer je praktično še neobdelana.

Kulturne študije s širino svojih pleč ponujajo prostran prostor za obravnavo različnih dimenzij tukaj začete problematike, zato samote ne bom obravnavala kot psihološki koncept – torej kot vprašanja osamljenosti in z njo povezanega medicinskega diskurza – pač pa kot izkušnjo, ki pomeni širše kulturno kategorijo (kot skupek pomenov, s pomočjo katerih si ljudje osmišljajo svet, delujejo v njem tako, da ga spreminjajo) ter politično relevantno vprašanje (eksistenca posameznika je 'politika navadnega', je politika vsakdanjega, je politika vsakodnevnih izkušenj in občutij ljudi, katerih življenja uravnavajo raznoliki ukrepi s strani političnih elit (Dumm 2008, 174)), ki nudi novo perspektivo na izkušnjo samote, kakršna se lahko dogaja oz. oblikuje z življenjem v represivni, samoprisilni kulturi odvisnosti, ki ji ne manjka strategij za potenciranje egoističnega-tekmovalnega individualizma kot osrednje naravnosti ljudi. V tej luči je zasnovan tudi moj pristop, ki stoji kot politična intervencija, kot tak pa v vprašanje sodobnega izkustva samote vpreže širšo relevantnost.

Barker, ki se zelo zavzema za (metodološko) razširjeno zastopanje najrazličnejših dimenzij kulturoloških problematik, pri čemer poudarja nenehno izogibanje težnji po vsiljevanju ene, edine prave ideje o resničnosti, ki ima sicer že dolgo zgodovino, vendar kljub temu tudi v znanosti še prevečkrat vodi v merjenje moči v zvezi s tem, čigava interpretacija sveta bo

prevladala in obveljala kot prava, kot resnica (2000, 26–27). Zatorej gre tukajšnjo idejo razumeti kot le eno od pestrih načinov razumevanja pojava, ki je lasten vsem ljudem, bodisi bolj ali manj intenzivno, a ima kot tak, torej kot izkušnja, lastna vsem ljudem, močno politično težo, saj lahko prav iz korenin te izkušnje izhajajo novi načini bivanja v svetu.

Diplomsko delo sem si tako zastavila kot kritične premisleke, strnjene okrog vprašanja, na kakšen način lahko samota kot odraz duhovnega individualizma predstavlja etično kategorijo, s tem pa alternativo drugim držam in praksam vsakdanjega življenja, ki s svojim potencialom posamezniku omogoča občutek osvobojenosti ter obenem zavedanja o pomenu odgovornosti do sveta.

## **2 O POJMOVNIH OPREDELITVAH (samota, osamljenost) TER POMENU KULTUROLOŠKEGA METODOLOŠKEGA PRISTOPA K RAZISKOVANJU**

Vse prepogosto se izraz samota znajde na mestu, kjer bi ga moral zamenjati izraz osamljenost ali obratno. Krivdo za tako površno razlikovanje med izrazoma in njunima vrednostnima konotacijama pripisujem predvsem terapevtski priročniški psihologiji in ostalim gibanjem za dvig samozavedanja, ki so vse od 60-ih let naprej doživela izjemen porast in si zagotovila mesto v vsakdanjem življenju ljudi. S tem je sovpadala tudi njuna moč vpliva na popularizacijo določenih izrazov, praks, mišljenj. Sodobnost tudi Laschu smrdi po terapevtskem (2012, 25), vendar ne način Barkerja, ki terapevtsko mišljenje skuša kot poskus uvedbe novega nazora (2002, 7).

Izraz osamljenost se je začelo pretežno povezovati z diagnozo depresije, starosti, ki ji je medicina prav tako nadela etiketo bolezenskega stanja (Švab 2013), izven tega pa se je skladala tudi z idejami o marginaliziranih družbenih skupinah oz. posameznikih, o verskih mislecih ter z romantičnimi miti in predstavami o čudaških umetnikih, ki so se povzdignili na vzvišeno pozicijo odmaknjenosti.

Pomembna razlika je, da lahko o osamljenosti govorimo le, kadar gre za prisilno in nehoteno stanje, ki človeku predstavlja trpljenje in napor. Na drugi strani je samota zavestna odločitev in (vsaj začasno) hoteno stanje, h kateremu posameznik teži in si ga želi. Vendar to ni edina razlika niti edin možni način razumevanja samote in njenega razlikovanja od osamljenosti. Na



Inštitutu Antona Trstenjaka pojme ločijo med seboj tudi glede na vpliv, ki ga imajo na posameznika.

»O osamljenosti govorimo, kadar je posameznikovo omrežje socialnih odnosov manjše ali manj zadovoljujoče, kot si želi. [...] pomeni odsotnost globljih in trajnejših socialnih stikov z drugimi ljudmi. Posameznik [jo] občuti kot odsotnost emocionalnih stikov, zato pogreša predvsem intenziven emocionalni odnos in intimnost. Oseba, ki ji primanjkuje intimnih stikov, doživlja osamljenost, ki lahko vodi v depresijo« (Hvalič Touzery 2010). Dodajajo še, da »osamljenosti ne smemo enačiti s samoto (čas, ki ga nekdo preživi sam), ali s tem, da človek živi sam [...] in tudi ne s socialno izolacijo (nanaša se na stopnjo integracije posameznikov in skupin v širše socialno okolje). Ti koncepti sicer imajo nekaj skupnega, vendar je prekrivanje nejasno in pojmi med seboj niso zamenljivi« (Hvalič Touzery 2010). Vsakemu človeku je namreč lastna potreba, da je včasih sam in to po lastni volji oz. zaradi drugih razlogov. V kolikor taka izkušnja samote ni prisilne narave, je lahko pozitivna, blagodejna in emocionalno obogatena (Hvalič Touzery 2010).

Na drugi strani Thomas Dumm verjame, da je ukvarjanje z vprašanjem osamljenosti politično, saj po njegovem zadeva vse ljudi oz. družbo v celoti. Obenem meni, da lahko do osamljenosti kot načina življenja privedejo dolgotrajni in kompleksni intelektualno-emocionalni vzgibi. Na ravni političnih vprašanj pa se mu zdijo izrazi naše sedanje kolektivne eksistence, ki so jih pomembno zaznamovala tudi vprašanja delitve med javnim in zasebnim, nezmožnosti živeti drug z drugim pošteno in vljudno, odtujenih obrazcev naših odnosov z najintimnejšimi znanci, ki včasih dopustijo, da šibkost povezav prizadene naša življenja na splošno, le manifestacija osamljenosti modernega sveta. »Smo dediči zapuščine osamljenosti« (2008, IX–X).

Thomas Merton na drugi strani samoto sicer povezuje z izkušnjo religijske duhovnosti, a jo naveže tudi na svobodo in vprašanje notranjega občutja samote, ki ga postavlja v nasprotje s fizično izolacijo. Človek tako lahko doživlja in občuti samoto ne glede na vprašanje geografskih potovanj, pač pa glede na potovanja v prostore globokega samozavedanja. Namreč samotnost lahko doživlja neodvisno od tega, koliko ljudi ga obdaja, saj se lahko v vsakem trenutku zave neodtujljivosti svoje samote, ki mu pripada kot samostojnemu človeškemu bitju. Od trenutka takega zavedanja pa samota ni le nekaj, kar bi obstajalo zgolj abstraktno ali občasno, ampak kar je dejansko prisotno in kar človek živi. Toda dejanska

samota je neizogibno povezana tudi s predmetom upanja; namreč en od integralnih elementov izkušnje samote je tudi občutje neuresničljivosti vseh danih možnosti, kar privede do nezadovoljstva in negotovosti, ki pa svoj smisel oz. zmožnost prenašanja dobita v objektu upanja (2005, X ter 47).

Nekaj takega kot je samopovzdigujoča distancirana pozicija umetnikov, kar bi Mertonu, Hesseju ali Woolfovi nedvomno lahko kdo očital (četudi se sama s tebi kritikami ne bi povsem zlahka strinjala), je skozi vpeljavo pojma navadne kulture dodobra kritično pretresel že Raymond Williams, sama pa bom na platformi njegovega koncepta navadne kulture skušala graditi tudi idejo o izkušnjah samote, ki so vselej navadne (v svoji družbeno-kulturni pogojenosti ter zgodovinsko-časovnih specifičnostih), kot take pa imajo potencial, da so po principu delovanja od spodaj navzgor uporabljene kot praksa odpora oz. način življenja. Prav obstoj opozicijskih ter alternativnih oblik družbenega življenja in kulture v odnosu do dominantne (ter njuna podvrženost zgodovinskim variacijam) nam govori o sami dominantni kulturi (ki je kultura odvisnosti) in njenem značaju (Williams 2005, 238–239; Barker 2002 67–69).

Na tem mestu samote ne želim definirati kot nekega specifičnega pojma, ki obsega natančno določene izrazne oblike, pač pa jo bom razumela le na enega izmed mnogih možnih načinov, in sicer kako se na temelju izkušnje samote osvoboditi dušecih spon življenja v družbi, (samo)prisil, zapovedi in kulture odvisnosti brez izgube odgovornosti do sveta in občutka za solidarnost do soljudi, ter kako se upirati represivnim dejavnikom življenja, brezupnosti v odnosu do prihodnosti ter tudi banalnosti navideznega samozavedanja (Lasch 2012, 94). Obenem gre za držo, ki skuša biti skladna z načelom nediskriminacije vsaj v tem, da za svoje izvajanje ne potrebuje materialnih sredstev. Gre za držo, ki skuša temeljiti na načelu delovanja dobrega, vendar brez želje po okoriščevanju s takim delovanjem, zaradi česar se naj vedno izvaja stran od pogleda javnosti (glej: Arendt 1996). Z majhnostjo se izogneš moči, pravi Canetti (1982), s tem, ko se izognemo oblastni moči, pa delujemo nehegemonsko, torej zavestno izbiramo »poti uvajanja neavtoritativne ureditve, antipolitike na konradovski način, ki ne zahteva oblasti, ampak svobodo, ne novih hierarhij, pač pa enakopravnost v različnosti« (Velikonja 2008, 31).

»Ljubezen do dobrega za razliko od ljubezni do modrosti ni izkustvo »redkih«, ravno tako kot je zapuščenost za razliko od osame izkušnja, ki lahko doleti vse ljudi. Že iz tega razloga sta fenomena dobrote in zapuščenosti večjega pomena za politično, v katerem imamo vedno

opraviti z »mnogimi«, kakor pa modrost in samota. Kljub temu lahko postane samo osama [...] pristni človeški način življenja v svetu [...]« (Arendt 1996, 78), za katerega se lahko zavestno odločimo. Taka opredelitev samote nas torej takoj vodi do naslednjega priznanja, in sicer da že spočetka zavzemam kritičen in neodobravajoč odnos do sistema, v katerem živimo, tj. sodobne potrošniško kapitalistične družbe.

A še lažje bi svoje razumevanje samote za potrebe tega diplomskega dela pojasnila s prikazom Rilkejeve samote, saj literati z mnogo bolj prefinjenim jezikom ubesedijo to, kar skuša znanost strpati v definicije.

Rilke samoto vidi kot danost (v) človeku, toda take vrste danost, ki mnogokrat vzbuja občutke nelagodja, tesnobe in nemira. Zato veliko misli namenja poigravanju z idejami, kako je s samoto treba upravljati in jo držati za uzda, da jo bo moč obrniti v lastno korist in veselje in se ogniti naporu (čeprav za slednjega meni, da je neizogiben in nujen ter v končni fazi pozitiven del izkušnje samote), ki je pogosto težek in bremenilen tovor samote, a ga je treba vzeti v zakup (za druga razkošja, s katerimi te obdara samota). » [...] jasno, da se moramo držati težkega; vse živo se ga drži. [...] dobro je, če si samotni, ker je samota težka; če je kaj težko, imamo razlog več, da to počnemo« (Rilke 2006, 30). V tej misli je že moč jasno prepoznati logiko, da je vredno vztrajati pri težkih početjih, kajti mnogo bolj kot enostavne spodbujajo miselni napor, posledično pa tudi odgovornost za lastno trpljenje, ki lahko vodi do svežih, ustvarjalnih formacij v načinih življenja, ki izhajajo iz globokih premišljevanj in nikoli dokončno najdenih odgovorov na premnoga vprašanja, ki jih tako razmišljanje prinese.

Veličastnost samote po njegovem ni v tem, da sama na sebi ponuja v daljave pneč se prostor, ki ga je moč zgnesti v zatočišče ali kakšen drug poljuben svet, ki predstavlja tako ali drugačno pribežališče, pač pa v tem, da »se temu, ki postane samotni, spremenijo vse razdalje, vsa merila; mnoge od teh sprememb se zgodijo nenadno in tedaj nastanejo [...] nenavadne predstave in čudni občutki, ki se zde, da presegajo vse, kar je znosno« (Rilke 2006, 38). Neznosna znosnost pa je tisto, kar mora človek ustvariti z upravljanjem (kako nehvaležen izraz) s samoto, da bi mu kar najbolj koristila. Impulzi, ki jih hvaležno stimulira občudovanje samote in užitek, povezan z njo, se najlepše kaže prav skozi hvalnice temu 'stanju duha', ki se ga morebiti najlažje izvršuje tudi oz. prav skozi fizičen umik.

Najsi taka izkušnja samote deluje kot beg, romantično idealizirano iskanje osebnega smisla ali razreševanje krize smisla, gre pravzaprav za svet, ki je znotraj nas in h kateremu gremo (ne

od katerega bežimo), da bi se z njim soočili in ga prenehali zasipavati z balastom vsakdanjih banalnih interakcij z okoljem, v katerem živimo. Gre za arhitekturo občutij, ki se sproti gradi v nas, za "telo", ki skupaj z umom tvori integralno celoto, ki je svet in prostor sam zase. Ker »je telo tudi temelj utelešenega bivanja in samozavedanja« (Pallasmaa 2007, 7), je morda fizični umik za celostno izkustvo samote (kot stanja duha oz. kot etične drža) včasih nujno ali pa celo s »pravim« izkustvom samote pogojeno dejanje, saj je naša zavest utelešena zavest, svet pa je strukturiran okoli čutno-telesne osi (Pallasmaa 2007, 10). Miselne, razumske in čustvene zmožnosti ter čutnost in telesnost niso med seboj ločene danosti. Kritika Juhasija Pallasmaaja, ki leti na račun kontradiktornega zahodnjaškega dualističnega pogleda na človekovo utelešeno bivanje, se zato tudi pri seciranju (osebnega izkustva in tega, kar menim, da predstavlja današnji 'splošni družbeni pogled' na izkustvo) doživljanja samote, zdi zelo na mestu in deloma zmore pojasniti tudi ambivalentnost občutij v zvezi s takim (torej samotnim) načinom življenja, s prakticiranjem in občutenjem samote kot drža človeka.

Premišljevanja bom razločila v več širokih vsebinskih sklopov, ki se ukvarjajo z različnimi vidiki doživljanja (sodobne) izkušnje samote. Tako ne bom pretresala in predstavljala ključnih pojmov, obšla bom tudi sistematično prikazovanje, kako se je ideja samote kot osamljenosti, kakršna prevladuje danes, skozi zgodovino koncipirala, raje bom skušala prikazati načine, kako je izkušnja samote moč dojemati kot etično kategorijo in ključno izkušnja, ki omogoča izgradnjo trdne integritete posameznika, le ta pa posameznikovo moralno nepodkupljivost in odgovornost do sveta. Sočasno bom orisala nevarnosti individualizma kot nujne sestavine izkušnje samote in podala premislek o tem, kako je individualizem še mogoče gledati.

Na tem mestu nimam ambicije prikazati zgodovinsko pogojenega razmerja med pogledom in doživljanjem (sodobne) izkušnje samote, čeprav menim, da obstaja. Kar želim najbolj pokazati je emancipatoren potencial take izkušnje v vsakodnevnem življenju (torej kot oblika drža ali duhovne naravnosti), ki lahko služi iskreni alturistični naravnosti posameznikov v postmoderni družbi, ki se zaradi razvrednotenja osnovnih življenjskih orientacij vedno bolj sooča s krizo smisla.

Samota ni nekaj, kar bi zlahka opisali s pomočjo politične teorije, namreč predmet samote ali osamljenosti prav zaradi svojih izolacijskih kvalitet (»izkušnja patosa izginotja« (Dumm 2008, IX–X)) ostaja odporna na običajna sredstva in orodja, s pomočjo katerih bi lahko podali njen opis, kritiko ali analizo. Ta orodja bom, navdahnjena z Dummom, tudi tukaj do neke

mere skušala nadomestiti s samoopazovanjem lastne izkušnje (glej: Heidegger 2010) in kritično refleksijo le-tega, saj se mi zdi, da lahko le skozi meni lasten pogled na svet in izkušnjo sveta, ki jo imam do sedaj, iskreno skušam oblikovati idejo o emancipatornem, osvobajajočem značaju samote kot izkušnje duhovno-etičnega individualizma.

Zato moj metodološki okvir v najširšem smislu predstavljajo raznoliki pristopi, ki so se udomačili v kulturnih študijah, saj tudi same kulturne študije ne morejo biti reprezentirane z zgolj eno stvarjo (Barker 2002, 2). Vse od uporabe najrazličnejših sekundarnih virov, do samorefleksij lastnih izkušenj, udeležbe (v svetu) z opazovanjem do jezikovnih razčlenjevanj posameznih pojmov.

Kulturološki metodološki okvir, ki ima sicer pogosto videz razdrobljenosti ali pa morda kalejdoskopskosti (glej: Barker 2000), s svojo interesno usmerjenostjo nenehno teži k osveževanju svoje občutljivosti za probleme človeka in razvija nove pristope k obravnavi družbeno-humanističnih vprašanj (Zevnik 2010, 2), ki so temu primerno interdisciplinarne. Nove, sveže, tudi neobičajne strategije kulturnih študij, ki zmorejo uvideti nove težave v sodobni zahodni družbi, imajo potencial, da delujejo pojasnjevalno in razumevajoče tudi na ravni emocionalnih in spiritualnih območij človekovega življenja, in sicer prav zato, ker je vsak način življenja globoko opredeljen s kulturo. Dodatno težo jim daje sposobnost politične transformacije kulturoloških vprašanj, predmetov raziskovanja ter izsledkov, za kar se kulture študije pravzaprav še posebno zavzemajo (Zevnik 2010, 2), namreč mozaičen, s politično noto opremljen pristop k spopadanju s strokovnimi vprašanji izhaja iz nenehnega zavedanja o tem, da prisotnost različnih dimenzij neenakosti, vpliva razmerij moči, trpljenja ljudi ne izhaja zgolj iz materialnih problemov, pač pa leži onkraj njih (Zevnik 2010, 2).

Politična osvetlitev idej, vprašanj itd. nedvomno poraja prepričanje o nujnosti kritične naravnosti, obenem pa zarisuje iskreno zanimanje za globlje, razširjeno »razumevanje pomenov, ki jih posamezniki oblikujejo v svojem vsakdanjem življenju« (Marshall v Stanković 2006, 180), pri čemer gre predvsem za interes, usmerjen v dinamiko procesa nastajanja teh pomenov, ki si jih kulturne študije prizadevajo zapopadati z najbolj raznolikih in mnogoterih smeri. Kot take imajo, kot pravi Barker, kulturne študije vsaj trojni, če ne še večji namen, in sicer analitičnega, pedagoškega ter političnega, kot taka pa sicer nimajo oblike direktne, neposredne politične aktivnosti, pač pa posedujejo orodja za aktivistični potencial, ki ga skušajo s pomočjo razkrivajočega pripovedovanja, ki lahko pomeni tudi redefiniranje ter redeskrpcijo sveta, predstaviti kot opcijo, kot možnost, kot idejo (Barker 2002, 5).

Toda čeprav se načelno kulturne študije skušajo izogniti vsakršnim poskusom podajanja idej, ki bi naj pomenile razkrivanje prave resničnosti, v primeru nekaterih pojavov vendarle izhajajo iz pozicije, da so kulturno določeni, da proizvajajo kulturno pogojene specifične produkte, kot recimo v primeru oblikovanja identitet ter subjektivnosti. To z drugimi besedami pomeni, da kulturne študije zagovarjajo idejo, da so identitete docela socialno skonstruirane in kot take ne morejo obstajati zunaj kulturnih reprezentacij, ki identitete bolj konstituirajo kot izražajo. Posledica plastičnosti identitete, ki se kaže v mnogih političnih pomenskih tokovih, pa poraja skrb okrog vprašanja, kakšni ljudje postajamo (Barker 2002, 109). Na oblikovanje identitete pa v sodobnem svetu močno vpliva tudi pogosto zelo enostransko vrednoten proces individualizacije, ki zaseda pomembno mesto tudi v tej diplomski nalogi. V nadaljevanju bom namreč ponudila trditev, da je samota kot odporniška praksa lahko tudi sredstvo upora proti egoističnemu-tekmovalnemu individualizmu, ki ruši pozitivno vrednotenje skrbi za druge ter občutek, da je odgovornost za svet enakomerno razpršena med vse ljudi in da torej vsak nosi določeno težo in dolžnosti do sebe in drugih, ki jo taka odgovornost prinese s seboj. Zato bo nujno ves čas izhajati iz spoznanja, da standardizaciji ljudi, kot je naivno menilo mnogo kritikov sodobnega individualizma (glej: Brownson in drugi v Lasch 2012, 27), ne stoji nasproti nujno stopnjevanje individualizma v surovi obliki (tj. egoističnega individualizma), in da je tako mnenje že samo po sebi malce ideološko (Horkheimer in Adorno 2002; 2006, 260).

Individualizacija tudi ne stoji sama zase kot nek od ostalih ločen proces, temveč so njegove lovke, ki ga oskrbujejo s kisikom, daleč razpete in prepredene s preostalimi procesi in pojavi. En izmed takih, ki ga bom pod drobnogled vzela tudi tukaj, je kultura odvisnosti, ki bi ji na prvi pogled morda pripisali prav nasprotno vlogo kot pokažem tukaj.

### **3 KULTURA ODVISNOSTI**

S pojmom kultura odvisnosti razumem oblikovanje specifične nezmožnosti posameznika, da bi skrbel za svoje potrebe oz. njihovo uresničevanje brez posredovanja katerega od dejavnikov, ki sestavljajo ter z medsebojno povezanostjo tudi krepijo človekovo odvisnost od zunanjega sveta. Človek se tako ne opira več na lastne moralne imperitive, medčloveške odnose ter intuicijo, temveč za (namišljeno, lažno) neodvisno, samostojno delovanje

potrebuje odvisnost od različnih dejavnikov, ki so umeščeni izven njega, kar je seveda pripeljalo do paradoksalne situacije, ki smo ji priča zadnjih nekaj desetletij.

Opredelitev nekaterih področij oz. dejavnikov odvisnosti bo v nadaljevanju pripomoglo k lažjemu razumevanju vzpostavitve kulture odvisnosti; obenem pa naj opozorim, da to ne pomeni, da bo v nadaljevanju sledila izčrpna analiza vseh dejavnikov, saj bi to zahtevalo neomejeno količino prostora, poglobitev, raziskavo in tudi interdisciplinarni pristop k obravnavi stvari, kar za potrebe tega teksta ne pride v poštev. Orisala bom le nekaj bolj ključnih, ki nas bodo pripeljali do razumevanja, kako so prav ti dejavniki igrali ključno vlogo tudi pri oblikovanju idej o individualizaciji.

Ti dejavniki so, če naštejem le nekatere med njimi, delo, hierarhični sistemi, znanost, množična kultura, potrošniški kapitalizem oz. sama potreba po trošenju ter užitek, povezan s tem (ki obenem proizvaja občutek, da smo brez denarja nemočni in ranljivi), tehnologija, informacije, javno mnenje, socialna omrežja (in z njo pogojena vseprisotnost človeka, tudi v virtualnem svet, katere neizprosnost je najbolj izražena skozi trditev, da »če te ni na Facebooku, potem ne obstajaš«), politika (posredniška demokracija in zastopništvo), državljanstvo (kot nujno za pridobitev določenih pravic in bonitet ter občutka varnosti), korporacije, birokracija, (samo)prisila in (samo)nadzor (recimo uravnavanje telesnih funkcij, negativno vrednotenje nedela ipd.), odsotnost etike skrbi za sočloveka ter slabljenje skrbi za prihajajoče generacije, povečevanje nezaposlenosti mladih ter posledična odvisnost od staršev ali sistemov socialne pomoči, narcisistična kultura v povezavi z gibanji za dvig samozavedanja, vzgojo, izobraževanje, voditelji in upravitelji družbe, konec koncev pa tudi mišljenje o obstoju naravne potrebe po zavezanosti in pripadnosti nečemu.

### **3.1 Zgodovinsko oblikovanje kulture odvisnosti**

Čeprav bi lahko trdili, da so nekatere družbene skupine že od nekdaj bile odvisne od drugih, tukaj govorim o drugačni vrsti odvisnosti, namreč o slabljenju »starejših tradicij samopomoči [ki] je na vseh področjih načelo človekovo usposobljenost za vsakodnevno življenje in naredilo posameznika odvisnega od države, korporacije in drugih birokracij« (Lasch 2012, 28), kar se je pospešeno pojavilo skupaj s posledicami vseobsegajoče globalizacije, ki se najbolj kažejo v ustanovitvi kapitalističnega svetovnega sistema, nastanku družbe tveganja,

ekologiji, globaliziranem bogastvu in lokalizirani revščini, kulturnih spremembah in prilagoditvah, demokraciji, svobodnem trgu in svetovni trgovini itd., in se ne dogajajo le na abstraktni ravni, temveč tudi na vsakodnevni, njihova skupna lastnost pa je, da ljudi močno vpenjajo v odnose odvisnosti (glej: Ulrich Beck 2003).

A če se ozremo še bolj v preteklost, k analitičnim raziskavam Eliasa, vidimo, da v svojem seciranju procesov civiliziranja ugotavlja, da so višji sloji, aristokracija kot celota, na absolutističnih dvorih postali (v hierarhično različnih stopnjah) odvisni in podložni bolj kakor prej, a da je ta odvisnost imela skrit značaj. Družbena odvisnost višjega sloja je obenem nosila tudi dvojni obraz oblik vedenja in instrumentov civiliziranja (vsaj v fazi nastajanja). Namreč družbena odvisnost in njena struktura sta odločilnega pomena za strukturo in shemo potlačevanja afektov (Elias 2000, 276–77).

Družbena odvisnost se je vzpostavila kot povečana odvisnost od pravil in gotovo tudi od večje delitve vlog ter funkcij v modernih in pozno modernih družbah (Švab 2013; Elias 2000, 277), s tem pa povzročila zmanjšanje svobode, odgovornosti in zmožnosti lastnega kritičnega mišljenja na ravni posameznika. Družbeno zapovedano ali pa vsaj pričakovano je v tem kontekstu torej tudi to, da človek ne bo živel v fizični osami, saj se na tak način distancira od odnosov odvisnosti in je tudi težje obvladljiv.

Samota, zavestna in hotena, lahko potencialno predstavlja (oblasti) nevaren prostor in način odpora (kot vsakdanja življenjska praksa in drža pa ima zato neznanski emancipatorni potencial, ker si človek sam vzame prostor svobode, ki mu ga nihče ni dal), saj posameznik v samoti pridobi možnost, da razmišlja neodvisno in neobremenjeno ter ugotovi, kako lahko v sodelovanju z drugimi razvije močan uporniški duh. Kadar je človek obdan z ljudmi in zelo prisoten v družbi, je prav tako izpostavljen več odnosnim relacijam in distrakcijam, ki ga odvrnejo od (poglobljenega in intenzivnega) razmišljanja.

»Družbena odvisnost, v katero je bil vpet prihodnji višji sloj, meščanstvo, je gotovo drugačne vrste odvisnost dvorne aristokracije, vendar je še močnejša in še bolj brezpogojna« (Elias 2000, 277). Namreč, ustalila in utrdila se je mišljenju, da človek (tudi v kasnejšem, zrelem življenjskem obdobju) ne more obstajati in delovati sam oz. bolje rečeno – neodvisno od drugih sistemov odvisnosti, ki mu domnevno nudijo varnost in gotovost.

Prav zaradi tega na začetku nisem izhajala iz trditve, da se človek lahko učloveči in socializira sam, ker je to nemogoče, za to nedvomno potrebuje druge ljudi, a le v začetnih razvojnih



fazah. Kasneje pa mu prav etično-moralna drža duhovne individualizacije in samote lahko omogoči, da postane kritični član družbe, obogaten z občutkom polne odgovornosti do sebe in drugih, z lastnim mišljenjem in močno osebnostjo. Kultura odvisnosti pa je take vrste modeliranje, ki »je naravnano na to, da postane družbeno zaželeno vedenje avtomatično, da postane samoprisilno in se pokaže v zavesti posameznika kot vedenje, ki si ga sam želi« (Elias 2000, 275). Prav samoprisila in samonadzor pa sodita v sam vrh povezanosti s kulturo odvisnosti (Elias 2001, 290–291).

Različne dvome, ki so seveda v vseh obdobjih občasno vznikali na plano, se je začelo nadomeščati z novimi oblikami objektivnih dokazov o upravičenosti in smiselnosti določenih oblik vedenja. Iz pojava nezaupanja v politične avtoritete bi sicer lahko izšla »nova zmožnost ljudi, da sami poskrbijo zase; ta bi navsezadnje ukinila potrebo, zaradi katere je vladajoči razred sploh nastal« (Lasch 2012, 13), toda nezaupanje v tiste, ki so na oblasti, je zamenjalo pretirano zaupanje v znanost, ki je prav tako pripomoglo k slabljenju sposobnosti ljudi, da si pomagajo sami. Četudi zanašanje na znanost in njene izsledke ter rešitve v luči današnje situacije, ko ključne napetosti v družbi izhajajo prav iz nezmožnosti (znanstvenega) pojasnjevanja sodobnega sveta, iz brezupnosti »v odnosu do prihodnosti« s strani tistih, ki upravljajo družbo in nadzirajo javno mnenje, pomanjkanja novih znanstvenih teorij, ki bi zmogle reševati težave sodobnega sveta, od katerih je družba še kako odvisna (Lasch 2012, 12–13), postane težko razumljivo.

Zaradi samega preoblikovanja življenja, vse manjšega zavedanja, kako zelo odvisni smo od zunanjih dejavnikov, ki nas pravzaprav prisiljujejo v določeno vedenje, potrošnjo in pristajanje na prilagoditve, pa je nujno, da se naučimo vzpostavljati kulturno odporniške, po svojem značaju nehegemonске ter individualne ali kolektivne prakse, ki nudijo občutek avtonomnosti vsaj na vsakodnevni ravni. Če ne drugega, bo ljudi k angažiranemu delovanju od spodaj morda prisilile neustrezne rešitve, ki nam jih vsiljujejo imetniki oblasti ter izčrpanost zalog konstruktivnih idej, ki vodijo v izgubo volje ter zmožnosti za spopadanje s težavami, ki se zdijo vseobsegajoče in vseprežemajoče (Lasch 2012, 11–13).

### **3.2 Politična odvisnost in njene razsežnosti (delo, potrošnja, državljske pravice in dolžnosti, borba za interpretacijo realnosti, tehnologija, informacije in še kaj)**

Politiko razumem kot Arendtova, in sicer ne kot nekaj, kar bi bil »posel webrovskih poklicnih politikov ali arhitektura učinkovitega birokratskega stroja«, marveč kot »razmerje, od katerega je odvisno življenje vsakega posameznika v tem svetu« (Jalušič v Arendt 1996, VII), zaradi česar politični ukrepi in vprašanja, ki jih naslavlja (oz. bi jih morala naslavljati), niso nepomembni, še posebno ne, vsaj tako se zdi, odkar je v zahodnem svetu demokracija prevzela nadvlado nad drugimi oblikami vladanja.

O samem vprašanju demokracije na tem mestu ne bom razpravljala, pokazati želim le, kako lahko države z demokratično ureditvijo preko zakonskih regulacij, retorike, sodelovanja s korporacijami ter tudi samim obnašanjem, kot da gre pri upravljanju z državo za upravljanje podjetja, prispeva h kolektivni odvisnosti ljudi.

Vzpostavitev demokracije namreč vedno pomeni tudi potlačitev nekega motečega elementa, to pomeni »potlačitev možnosti, da svet obstaja tudi onstran v sebi sklenjenega krogotoka podob« (Debeljak 1991, 53). V demokratično urejenih državah zato svoje mesto najdejo tudi predsodki, diskriminatorna zakonodaja v zvezi z migranti, priseljenci, drugimi etničnimi narodi, ki prebivajo na ozemlju države in manjšinami, pri čemer se stopnjo ureditve zakonodaje vedno meri s kriteriji pravic in ugodnosti ter dolžnosti, ki zavezujejo priseljence k določenemu načinu vedenja, ki jim bo v primeru brezdržavljskosti nekoč v prihodnosti zagotovilo pridobitev državljanstva.

Odvisnost se kaže prav tako v tem, katera interpretacija (v tej nenehni borbi za posredovanje interpretacij realnosti) bo prevladala in (vsaj deloma) določala naše življenjske poteke. S tega vidika problem predstavlja prevlada določenih vsakdanjih življenjskih praks, ki so z vidika zahodne tradicije v prednosti. »Problem dominacije se namreč ne zastavlja le na ravni ekonomije, marveč sega v vse pore vsakdanjega življenja, kulture in osebnih stilov« (Debeljak 1991, 43). V kontekstu samote bi torej šlo za mišljenja, ki so zreducirana na odobravanje le enega, tj. "pravega" načina iskanja samosti in izvajanja le-te kot življenjskega sloga. Dopusčanje biti drug(ačen), dopustiti stvarem, da so kot so, ni le vprašanje strpnosti, ki je samo drug obraz nadvlade (»v kateri subjekt gospostva določene govornice poleg sebe sicer dopušča, ne pa tudi statusno izenači s sabo« (Debeljak 1991, 44)), temveč ponuja možnost, »da se znebimo univerzalnega kriterija resnice in da dopustimo mnogoterost stvari v njihovi drugosti, ne da bi jih takoj razumeli z ozirom na naše posebne kriterije« (Debeljak 191, 44).

Analiza kriterijev resnic z dejanjem seciranja, ki pokaže njihovo zgodovinsko pogojenost, razkrije, da obstaja množstvo resnic (Debeljak 1991, 45), s tem pa tudi postavi pod vprašaj vsa delovanja, ravnanja, mišljenja, ki jih imamo za inherentno (medkulturno) univerzalna ali nemara celo edina prav(ila).

Strpnost (do mišljenja, različnega od našega), kot nikoli politično nevtralen pojem je tisti, iz katerega lahko razberemo razsvetljsko ideologijo, ki »napačno misli, da imajo revni in bogati enako pravico do spanja pod mostovi Pariza« (1991, 44), korak odmika od takega mišljenja pa bi pomenilo delovanje, izhajajoče iz postmoderne pravice vezane na vprašanja načinov bivanja v svetu, ki bi dopustilo obstajati in bi(va)ti v vsej svoji nezvedljivosti in avtohtonosti (1991, 44).

Država torej svoj vpliv na pravice posameznika izvršuje tudi tako, da vrednote enega družbenega sloja postavlja na prestol kot ideal za vse preostale sloje (Debeljak 1991, 29), zato so analize o stvareh, ki so bistvenega (tj. življenjskega) pomena za posameznikovo legitimno mesto v družbi, za ohranitev in izgradnjo njegove identitete in za demokratičen prostor za uresničitev njegovih mnogovrstnih potreb, tako zelo pomembne in nikoli ne izgubijo aktualnega naboja, saj so v spreminjajočem se svetu podvržene raznovrstnim interpretacijam, rabam, zlorabam, predelavam itd., in kot take v vsakem družbenem sistemu dojete kot samoumevne. Prav njihova samoumevnost pa je tista elementarna sestavina, ki nujno potrebuje vedno novo preizpraševanje. Do tega še pridemo v nadaljevanju.

Zakaj kultura odvisnosti tako dobro sodeluje z egoističnim individualizmom, lahko skušamo doumeti tudi skozi koncept političnega državljanstva (ki bi prav tako lahko bil koncept bivanja v svetu) Hanne Arendt, ki torej kaže, kaj politično državljanstvo danes ni in kako bi lahko bilo zasnovano. In sicer Arendtova pravi, da državljanstvo tvori »svetnost« ljudi, da odraža torej njihovo pripadnost svetu, njihovo politično vrednost in izražanje pravic v javnosti. Ne pomeni pripadanja svetovni skupnosti, ampak pomeni »državljanstvo v svetu«, torej omogočanje pravic v svetu kot politični skupnosti in je odraz tega, da so stvari (staranje, bolezni, nezaposlenost itd.) ljudem skupne. Je solidarnostno povezovanje (in ne pogodbeno razmerje), ki temelji na vzajemni odgovornosti. Političnost državljanstva je umestila v načelo *vita activa*, torej dejavno življenje, ki se nanaša na mišljenje in delovanje kot javno zadevo in ki neizogibno vključuje posluš za svet, za prihodnje generacije (ki podedujejo stanje sveta), kar neizbežno v središče postavlja pomembnost vprašanja odgovornosti za svet. Pri takem delovanju ne gre torej za doseganje najvišjega po analogiji utilitarizma, ampak za

solidarnostni angažma na temelju skrbi za svet. Pripadnost politični skupnosti seveda ni enako pripadnost nacionalni skupnosti, ampak je po Arendtovi pravica imeti pravico in je pogoj, ki šele omogoča življenje ter delovanje v skupnosti. Pravica imeti pravico ni odvisna od individualnih okoliščin, ampak je po njenem celo nad človeškimi pravicami (v Pajnik 2010, 15–19). Iz tega izhaja, da bi ljudem morale biti omogočene različne oblike individualnega delovanja, ki pa bi vse temeljile na delovanju za skupno dobro.

Seveda pa država še drugače regulira in nadzira posameznike, pogosto tudi na način (ki se je kot možnost prerinila v ospredje prav v pozni moderni, ko je individualizacija doživela svoj vrhunec, in sicer) s pripisovanjem odgovornosti za lasten položaj posameznikom ter neoliberalno idejo enakih možnosti.

Elias verjame v obstoj instrumentov in vedenjskih oblik, ki »izražajo prisilo in zahtevajo odpovedovanje, ki pa hitro postanejo tako orožje proti družbeno podrejenim kakor razločevalno sredstvo« (2000, 277). Ena bolj pomembnih samoprisil, če si jih dovolimo razvrstiti po pomembnosti učinkov na oblikovanje družbenega stanja, kakršno se nam kaže danes, je na primer pristanek aristokracije na delo. Elias se temu nenavadnemu spreobrnjenju v sistemu vrednot ter podrejanju prisil ne more načuditi, saj je vendar aristokracija predstavljala vladajoči sloj, ki je torej zavzemal tisto pozicijo v družbi, ki ji je omogočala skorajda popolno nedotakljivost oz. ji je vsaj zagotavljala, da ji noben ni postavljajl zahtev. A vendar se je izkazalo, da je »družbena odvisnost, v katero je bil vpet prihodnji višji sloj, meščanstvo, je gotovo drugačne vrste odvisnost dvorne aristokracije, vendar je še močnejša in še bolj brezpogojna« (Elias 2000, 277). Z roko v roki z novonastalimi odvisnostmi so šle tudi omejitve meščanske družbe, ki so se v določenih ozirih zaostrovale, v določenih pa so predstavljale le podaljšek predhodnih aristokratskih omejitev, vendar so se oboje zlile znotraj nacionalnih shem obvladovanja afektov, ki so vrhunec doživele kot gonilna sila civilizacijskega poteka (Elias 2000, 278).

Delo kot ena od takih prisil, je na drugi strani kasneje pripeljalo tudi do nastanka prostega časa, in če je navzven to delovalo kot ponovna osvoboditev (od dela), je v resnici vse to vodilo le v nastanek novega niza z odvisnostjo pogojenih vrednot, ki so se v ZDA recimo kazale skozi spremenjeno (iz)rabo in organizacijo človekovega (prostega) časa (Debeljak 1991, 32), ki je po svoji strogi razdeljenosti in časovni odmerjenosti opravljanja določenih aktivnosti kaj kmalu lahko prav tako našla svoje mesto v kategoriji dela. Beck je »fleksibilizacijo delovnega časa in decentralizacijo kraja dela« videl kot točki osvoboditve,

čeprav je svoj dvom o njuni osvobajajoči naravi izrazil z domnevo, da takšno preoblikovanje odpira tudi nova žariščna polja, povezana s problemi oskrbovanja, nastajanjem novih življenjskih položajev ter biografskih vzorcev (2009, 193).

Zaradi natančno uravnanega časa, izmenično namenjenega delu ter prostemu času, je vse bolj pomembno mesto v življenju ljudi začela zavzemati tudi informacijsko-komunikacijska (ter druga) tehnologija, s pomočjo katere so pravzaprav olajšali načrtovanje svojih aktivnosti, hitrost potovanja iz enega mesta na drugega, izboljšali informiranost ter na tak način pripomogli k povečevanju optimalnega izkoristka časa, ki jim je na voljo.

Campbell premeteno pokaže, kako se je tako nastajajoča družba vse bolj nagibala k mišljenju, da jo za razliko od preteklosti razsvetljuje tudi večja sposobnost racionalnega mišljenja. Sodobnost nam pravzaprav kaže ravno nasprotno, namreč da sentimentalnost igra pomembno vlogo pri vedenju sodobnih porabnikov in da se v resnici dogaja to, da so ljudje »obsojeni na samoohranjanje tako, da se prilagajajo«, kar vodi le v eno – v omejevanje možnih izkustev- (Horkheimer in Adorno 2002; 2006, 26), a tega ne uvidimo, ker so se načini prilagajanja spremenili tako, da delujejo možnosti izbir in svoboda pri odločanju neskončni. V tem se pa kaže tudi »sprememba vrednot in drž, ki narekujejo porabo« (Campbell 2001, 36).

Prav sprememba vrednot in drž pa se kaže tudi v obstoječih načinih, ki so vedno posredovani od zgoraj, s strani centrov moči, kako delovati in bivati v svetu (kar v kontekstu današnjega časa pomeni posredovanje smernic v zvezi s tem, kako biti idealen potrošnik). Za lažjo predstavo naj navedem le en tak očiten primer. Skozi množične medije posredovana neoliberalna sporočila tipa: »Be yourself!«, »This is the beginning of anything you want!«, »Be happy!« lahko uzremo največji paradoks mišljenja, da nam (vsem ljudem sveta) trenutno stanje stvari ponuja (enake) možnosti in izbire, zaradi katerih lahko živimo popolnoma po lastnih željah in vrednotah, ki so, jasno, vedno globoko egocentrične in narcisistične, torej orientirane vase. Na njihovi osnovi najbolj trošijo prav posamezniki, ki si na načelni ravni morda sicer ne želijo biti ujeti v strukture nadzora in odvisnosti, ki so celo lahko kritiki takega sistema, ki si iskreno želijo individualizma in svobode (oz. neodvisnost) brez meja (ki jih bo kot potrošnike osrečila le tedaj, ko jim bodo izpolnjene vse njihove želje), obenem pa znotraj tega iščejo tudi varnost in zagotovilo, da jih družba ne bo izločila kot odpadnikov. Primer tega bi recimo bila hipsterska (sub)kultura, popkulturni proizvodi ter izvajalci v stilu Lady GaGa, ki so načeloma kritiki sodobnih izrazov nestrpnosti, vrednotne orientiranosti, toda obenem

promovirajo potrošnjo specifičnega stila življenja, to je mainstreamovske drugačnosti (in ne radikalne drugosti) (Velikonja 2008, 27).

Poraba najraznovrstnejših produktov množične kulture pa se v obdobju, ko so zaposleni starši še edini delodajalci svojih visoko izobraženih otrok, zaradi njihove ekonomske neodvisnosti le še povečuje, saj jim je najlažje dostopna.

Kot že rečeno je torej prav razvoj tehnologije, informacij, delitve dela, potrošniške kulture, demokratične politike in drugih dejavnikov prispeval k temu, da so se medsebojni odnosi med ljudmi preoblikovali do te mere, da se je pričelo na veliko govoriti o privatiziranju in oddaljevanju posameznikov med seboj, o torej tako imenovani brezsrarni in do drugih brezbrizni individualizaciji. Način življenja –ki zahteva odvisnost- nam sporoča, da drugače kot v odvisnosti od drugih ne moremo obstajati.

#### **4 INDIVIDUALIZEM: binarna začimba izkušnje sodobnega sveta?**

##### **4.1 Individualizacija**

Prevladujoče mnenje znotraj sociološke stroke je, da se je pospešena individualizacija začela odvijati po koncu industrijske revolucije, na njeni osnovi (ki se seveda ni zgodila čez noč in tudi ni nov pojav) pa so se zgodili tudi ostali večji tehnološki premiki in nekako tedaj je tudi urbani stil življenja prevladal nad ruralnim. V informacijski dobi so se novonastale spremembe najbolj izrazito kazale prav v vsakdanjem življenjih ljudi, še najbolj z občutkom odtujenosti ter ogroženosti kolektivne skupnosti.

Prestrukturiranje in povečana dinamika življenjskih stilov sta v luči tega bili označeni kot najbolj elementarni sestavini individualizacije (Beck, Habermas, Joas idr. v Ule 2000, 31). Slednjo večina sociologov ter psihologov opisuje kot posameznikovo »težnjo po individualnem življenjskem slogu, po tem, da odloča o svoji izobrazbi, poklicu, delovnem mestu, kraju in načinu življenja ipd.« (Rener 2007, 40), toda mogoče jo je razumeti tudi kot:

*učinek samoprevar, h katerim je veliko prispevalo tudi družboslovje zadnjih desetletij; v visoko stratificiranih sodobnih družbah so »svobodne izbire« (o čemer koli že, sploh pa*

*o življenjsko pomembnih rečeh) lahko le začasne in zato prej ko ne iluzorne. A iluzije učinkujejo politično: več ko je obsesivnega ukvarjanja s samim seboj, bolj ko so biografski projekti življenjske politike vse večjega števila ljudi, manjše so možnosti prepoznavanja strukturnih prisil (in individualizacija je strukturna prisila!), manj je sodelovanja in solidarnosti (Rener 2007, 40).*

Individualizacija se skozi prvi vidik torej kaže kot bistvena za vzpostavitev večje avtonomnosti posameznika, ki s tem pridobi moč, da uravnava svoje življenje po lastnem načrtu, obenem pa se mu v zasebni sferi odpirajo možnosti za manj nadzorovan življenjski potek, ki družbene norme s perspektive individualnosti razkriva kot zelo ohlapne smernice oz. priporočila za delovanje. Skozi drugi vidik pa torej lahko isti proces uvidimo kot strukturno prisilo, ki nas v resnici zavaja v mišljenju, da imamo kot posamezniki moč, da bi se osvobodili starih normativnih okvirjev, ki so obvladovali posameznike modernih in predmodernih družb. Takšen koncept individualizacije le potrjuje našo predhodno trditev, namreč da so prav dejavniki, ki so pomagali na noge postaviti kulturo odvisnosti, obenem tudi ključni dejavniki, ki so pomagali vzpostaviti proces (globalizacije ter) individualizacije.

Mar to pomeni, da bomo individualizacijo kar tako zavrgli kot nepomemben in slab rezultat določenih preteklih in sedanjih procesov!? Z zavedanjem o tem, da bi bilo naivno misliti, kako da je individualizacija prinesla popolno osvoboditev od različnih družbenih kategorij, vzvodov vplivanja, nadziranja ter drugih socioloških determinant, jo bom tukaj razumela kot proces, ki je seveda nastal kot strukturna posledica določenega sistema, vendar v njenih različicah in možnih načinih (ki jih bom kasneje opredelila in razločila), na katere se individualizacijo 'lahko gremo', vidim potencial za odporniško, subverzivno delovanje od spodaj, v kolikor individualizacija pomeni oblikovanje zdravega dvoma v samoumevnosti, znotraj katerih živimo. Zakaj ne bi strukturnih prisil oz. njenih produktov izrabili sebi v prid!? Individualizacija, četudi zgolj začasno, ponuja možnosti zavestne odločitve o tem, da bomo ali pa ne, delovali v skladu s spremenjenimi moralnimi imperativi.

S tem pristajam na prepričanje o uravnoteženem razmerju med posameznikovo determiniranostjo ter obstojem prostorov svobode, ki ne pomenijo absolutne svobode, pač pa k teženju k doseganju le teh. Svoboda v tem kontekstu pomeni korak k odgovornosti in ne beg od nje.

## 4.2 Pasti individualizma: etično-duhovni vs. egoistično-tekmovalni individualizem

Ker se »iskreno idealistično ali moralno delovanje včasih sprevrže v navadno hedonistično ukvarjanje s samim seboj« (Campbell 2001, 315), naj najpoprej, v izogib napačnim razumevanjem ter z namenom ohranjanja samokritičnosti, razločim med dvema oblikama individualizma, med katerim ločnico potegne tudi Debeljak.

Med seboj razloči duhovni individualizem, ki je drža, je način kako misliti svet in v svojem strukturnem jedru nosi težnjo po (splošno) dobrem delovanju, kot drža pa je to izraz samozavedanja o lastni poziciji v svetu, ki je predmet (z vsakim dejanjem ponovne) izbire; ter med egoističnim individualizmom, kjer gre za izbiro, ki teži le k utilitarizmu in dobremu zase, kjer si željo po 'živeti dobro' želimo (ter naposled tudi delujemo tako, da jo uresničujemo) le zase (Debeljak 1991, 33). Čeprav je Weber poudarjal, »da ljudje potrebujejo za svoje ravnanje »dobre razloge« in da poskušajo na podlagi »dobrostiti« zadovoljiti tako sebe kot druge« (Campbell 2001, 313), gre pri tem seveda za zelo poenostavljeno in utopično predstavo o delovanju za dobro vseh.

Egoistično-tekmovalna individualizacija lahko v posamezniku povzroči občutek, da se preneha čutiti (ob- ali za-)vezan do kogar oz. česar koli, kar lahko v svoji skrajni fazi privede do tega, da se človek znajde v primežu socialne praznine ter da so njegovi vzgibi izrazito antisocialni. Vendarle so v preteklosti prav močne socialne mreže med ljudmi in kolektivne skupnosti predstavljale varovalni ščit za posameznika, ki se je kazal tako v občutku povezanosti s prejšnjimi generacijami kot skrbi za zanamce (Lasch 2012, 15–25; Ule 2000, 32).

Dejavniki odvisnosti, opisani zgoraj, so pravzaprav »strategije narcisističnega preživetja [ki] se danes izdajajo za poskus osvoboditve od represivnih življenjskih okoliščin preteklosti« (Lasch 2012, 14), čeprav ravni ti nosijo odgovornost za nastanek občutka nesvobode. Paradoks je, da se narcisističnemu zahodnjaškemu posamezniku zdi, da je nujno, da najprej poskrbi zase, zato da bo sploh lahko pripomogel k boljšemu svetu, čeprav v primerjavi s posamezniki iz revnejših, socialno in ekonomsko bolj ogroženih družbenih slojev ne trpi nobenega materialnega pomanjkanja, ob tem pa vseskozi pozablja, da prav katastrofalne in pogubne razmere, v kateri živi dobršen del prebivalstva, prispevajo k temu, da lahko on sam živi lagodno in preskrbljeno.

Zdi se, da pri vprašanju individualizacije neizogibno naletimo tudi na vprašanje izbire. Izbira med enim ali drugim načinom življenja, je seveda privilegij le nekaterih bogatejših



prebivalcev sveta, a odločitev za samoto nosi v sebi percepcijo, ki posameznika odreši občutka, da tako dela po sili razmer, ampak preprosto zato, ker gre tako za način bivanja, ki ni za nikogar poguben.

Pogostost kritik privatizma in individualizma kot slabega stranskega produkta oz. nujne sestavine potrošniškega kapitalizma kaže le na to, kako ozko se je v preteklosti mislilo individualizacijo.

Skozi osvežen, optimističen pogled na individualizacijo, kot se je oblikovala v sedanjih razmerah, Uletova poziva, naj odgovorni za razvoj sodobnih družb ne ustvarjajo okoliščin, v katerih nastajajo konflikti med individualizacijo življenjskega poteka in solidarnostjo ali drugi medgeneracijski konflikti, ki v retoriki vladajočega razreda privzemajo podobo nepremagljivosti in nerazrešljivosti. »Mogoče je prav razvoj »altruističnega individualizma« odgovor na zagate sodobnega sveta« (Ule 2008, 261). Slednje kažejo tudi izsledki njenih in mnogih drugih obširnih raziskav, ki kažejo trend usmerjenosti (mladih) k osebni poštenosti ter k iskanju smisla življenja v razvoju samih sebe. Namreč neumno bi bilo misliti, da mladi ljudje v sebi ne nosijo želje po neodvisnosti, osvobojenosti od strahov, a obenem zaradi tega ne želijo biti vzvišeni in naduti. Od tod izhaja tudi njihovo upiranje »prevzemanju nepreverjenih norm, institucijam, ki ne omogočajo sodelovanja v odločanju, napačnim podreditvam, nepojasnenim političnim odločitvam. Upira se vsemu, kar ga omejuje in poskuša deformirati« (Ule 2008, 261). V prihodnosti se v zvezi z zgoraj navedenim citatom izrisujeta dva scenarija, bodisi mladi ne bodo našli nobenega smiselne cilja, za katerega bi se udeleževali, bodisi bodo njihove težnje po uskladitvi svobode in solidarnosti pomagale krepiti in oblikovati novo kulturo odgovornosti, kjer svoboda in solidarnost nista v nasprotju (Ule 2008, 261).

*Samopotrditve, lastni užitek, in skrb za druge se ne izključujejo, ampak se medsebojno povezujejo in krepijo drug drugega. Tudi nekatere druge raziskave kažejo, da razvoju komolčarske družbe konkurira povečevanje strpnosti do drugačnosti in skrbi za druge. Razvijajo se nove prioritete, ki ustrezajo drugi moderni; samoorganiziranost, samoodgovornost, individualna politika vodenja življenja, ki gre vštric z odgovornostjo do soljudi, sveta in narave (Ule 2008, 261).*

Egoistična individualiziranost, borba za poln izkoristek 'enakih možnosti' (ki s priročnimi instrumenti preprečuje, da bi se prevpraševala vprašanja kvalitete, dostopnosti ter možnosti

enakih izbir), ki jo kritiki družbe in mladine tako radi navajajo kot poglavitni vzvod razvoja potrošniškega narcisizma, pa pomenita le (skrajno) obliko prenosa kulture odvisnosti v zasebne (materializirane, potrošniške) prostore. Tam, v zasebnih prostorih, kjer smo prav tako odvisni od potrditve okolja, tak tip individualizma spodbuja še večjo samoprisilo, saj le z obvladovanjem samih sebe tudi navzven dokazujemo, da smo uspešni pri upoštevanju družbenih norm, da smo normalni. Izrazi takega individualizma pa se najbolj kažejo v potrošnji ter porabi tiste ponudbe, ki le navzven privzema videz drugačnosti, a v svojem bistvu teži k posnemanju, k konformnosti, udobju, gotovosti in varnosti.

Kot alternativa temu se mi kaže torej drža, ki izraža radikalno nasprotje vsemu temu, ki si drzne podvomiti v pravičnost ter smiselnost norm, ki si tudi ob grožnji sankcioniranosti upa in prizadeva vztrajati v svojem, v nelagodju, v neudobju, v pomanjkanju priznavanj s strani večine, saj bo le tako neodvisna lahko delovala z izhodišča, ki predpostavlja ter visoko ceni (samo)kritično, (samo)refleksivno in odgovorno držo človeka, ki bo v svojem početju in prepričanju lahko osamljen, samotni, a zaradi tega nikakor ne bo izključeval solidarnosti do drugih, ki je njen osrednji vzgib. Samota kot odločitev o poti duhovnega individualizma (pri čemer, to naj opozorim, duhovnosti ne razumem kot odraza ali nujne sestavine religioznosti) je torej lahko etična kategorija, ki omogoča (vsaj delno) osvobojenost od kulture odvisnosti in družbenih pravil, ki človeka silijo k zgrešenim orientacijam ter delovanjem, ki se ne ozirajo na vprašanja enakovrednosti in enakopravnosti.

## **5 SMISEL IN SAMOUMEVNOST**

Ob občutku, da je za sodobno družbo prihodnost izgubljena, slednja »ne posveča pozornosti ničemu, kar sega onkraj njenih neposrednih potreb« (Lasch 2012, 31). Terapevti, sami prav tako ujeti v neoliberalne ideje o prebujanju nezavednega, samozavedanja ipd., spodbujajo k iskanju smisla skozi zadovoljevanje posameznikovih emocionalnih potreb ter zahtev, ob tem pa »jim ne pride na misel [...], da bi pacienta spodbujali, naj svoje potrebe in interese podredi potrebam in interesom drugih, tj. neki osebi, cilju ali tradiciji zunaj njega samega« (Lasch 2012, 31). S tako naravnostjo se je izgubil torej občutek, da je vredno svoje interese ter posledično delovanje podrediti drugim zato, ker ima to praktični smisel, in sicer v obliki konkretne pomoči, dela, ki ga posameznik opravi z namenom olajšati ali olepšati življenje drugemu.

Moderna družba je iznašla mnogo načinov, kako se izkupati iz krize smisla, ter institucij, ki jih je napolnila s smislom, npr. (psiho)terapevtske ordinacije, različne svetovalnice, tečaje, seminarje, vzgojno-izobraževalne programe in institucije, institucije blaginje, medije množične komunikacije itd. (Berger in Luckmann 1999, 48). Institucije namreč predstavljajo tisto vejo družbe, ki zagotavlja oskrbovanje posameznikov z informacijami o poteku življenja. Zagotovijo nam vzorce, s pomočjo katerih uravnavamo in upravljamo lastna življenja, vse od vlog, pričakovanj, do načinov vedenja. »Institucije nadomeščajo instinkte: omogočajo delovanje, ne da bi morali vedno znova temeljito stehitati alternative« (Berger in Luckmann 1999, 40). Takšen dril v pretvarjanju institucionalnega programa v posamezniku lasten smisel vodi v samoumevno delovanje (Berger in Luckmann 1999, 40). Samoumevnost pa je nevarna za angažirano premišljevanje o vrednotah in življenjskih nazorih, saj ne spodbuja miselnega napora in odvrta od nenehnih premislekov o tem, v kakšnem svetu živimo.

»Za smisel vseh izkustev in dejanj, še zlasti za smisel načina življenja, bi resda lahko rekli, da se nanaša na nadrejene vrednote« (Berger in Luckmann 1999, 61), a kljub temu se nam v tem kontekstu odpira prostor za nekonvencionalno razumevanje samote, namreč ne kot (narcisističnega) zatekanja k samemu sebi, ampak kot odločitev o neodvisnosti ter stremljenju k delovanju za dobro, ki pod vprašaj postavlja samoumevnost našega dotedanjega načina življenja. »Samoumevnost je področje nesporno zanesljivega vedenja. Izguba samoumevnosti to področje omaja: vem čedalje manj, zato pa imam različna prepričanja. Mnoga izmed teh prepričanj se zgostijo v nekaj, kar bi lahko označili kot vero. To so prepričanja, za katera sem pripravljen nekaj žrtvovati, še danes v skrajnem primeru celo svoje življenje« (Berger in Luckmann 1999, 43). Pluralizem različnih prepričanj ima odporniški naboj, saj z neutrudnim vsiljevanjem alternativ spodbuja k razmišljanju, slednje pa pripomore k spodkopavanju temelja vseh inačic »nedotaknjene sveta« - namreč samoumevnosti (Berger in Luckmann 1999, 42).

Kadar si tako samoumevnost zavestno odvzamemo, kadar se prisilimo do ponovne prevetritve naše percepcije sveta, lahko pridemo do svežih nazorov in izgube prejšnjih prepričanj, ki konec koncev prav tako lahko privedejo do začasne krize smisla, toda slednja ima rok trajanja le tako dolgo, dokler je ne razrešimo prav s poskusom novega načina delovanja, ki je skladen s svežim prepričanjem in spoznanjem o tem, kako biti človek v svetu.

Prav to vprašanje pa bo v nadaljevanju predstavljalo izhodišče za prikaz etične razsežnosti izkušnje samote.

## 6 SAMOTA KOT ETIČNA KATEGORIJA

*»V osrčju družbenosti je osamljenost moralne osebe« (Bauman 1993, 61).*

### 6.1 Etika skrbi

Dandanes se področje, ki obravnava etiko skrbi, oddaljuje od prepričanja številnih moralnih teorij, ki trdijo, da je egocentrični individualizem značilen za človeka. Svoje zanimanje usmerja na področje teorij o odnosnosti in soodvisnosti človeške narave. Kar etika skrbi smatra za svoje poglavitno načelo je, da ljudje za preživetje, za kakovost življenja potrebujemo drug drugega, odnose, komuniciranje, sisteme opore in razmerja skrbi. S tega stališča tudi osebna avtonomija ni enaka samozadostnosti, ampak gre za odnosno avtonomijo, ki se lahko razvije šele v odnosnem kontekstu. Ljudje razvijemo smisel zase, ker drugi priznajo in potrdijo naš občutek za lastno individualnost in ker jim tudi mi omogočimo enako (Ule 2009, 304). Uletova nadalje razpravlja o štirih fazah, ki opredeljujejo skrb (kot trajen družbeni proces), in sicer prepoznanje potrebe po skrbi, prevzemanje odgovornosti, udejanjenje skrbi ter biti deležen skrbi. Prav v teh štirih fazah pa lahko prepoznamo samotno držo kot držo, ki je usmerjena k skrbi za drugega, a obenem neguje spoznanje o tem, da smo lahko v svoji individualnosti distancirani od dejavnikov odvisnosti le s prevzemanjem odgovornosti in s težnjo po svobodi.

Ker se mi zdi, da ob zavzemanje drže samote kot odporne prakse (ki se upira dominantni kulturi (nekritične) odvisnosti, ideologijam, prisilnim normativnim okvirjem) v vsakdanjem življenju nujno moramo biti empatični, saj le tako lahko samoto udejanjamo kot emancipatorno prakso, ki vsebuje tudi etiko skrbi za druge, je torej nujno razumevanje, kaj koncept empatije ter z njo povezane vzajemnosti pomeni.

Vzajemnost odraža zrelo stanje in privzemanje neke drže kot vrednote. »Vzajemnost ne pomeni, da pričakujemo povračilo pomoči, pomeni samo, da se zavedamo pomembnosti medsebojnega sodelovanja in solidarnosti« (Ule 2009, 305).

Temeljnega pomena za ohranjanje etike skrbi pa je zmožnost empatije, ki se v sodelovanju s skrbjo izraža kot »osebna značilnost in sposobnost, je pa tudi etična norma in stališče, ki usmerja naše vedenje. Empatija sproži občutek socialne odgovornosti za ljudi, ki si ne morejo pomagati sami, ki so odvisni od nas. Odvisna je torej od osebne norme posameznika o etičnih standardih in od pripravljenosti na to, da delujemo v skladu s temi standardi« (Bierhoff, Klein v Ule 2009, 304–305). Tako držo pa lahko pričakujemo le oz. »predvsem od oseb, ki imajo stabilen sistem osebnih norm. Pri njih bo stopnja podpore in pomoči premosorazmerna z razvitostjo moralne odgovornosti« (Ule 2009, 305).

Empatije pa nikakor ne smemo zamenjevati s sočutjem, saj se ta dva pojma med seboj razlikujeta. Pri sočutju gre za odsotnost identifikacije, ki nam omogoča vživljanje v drugo osebo ter razumevanje njenih motivov za neko dejanje, za njeno bolečino, trpljenje. Gre za to, da pri empatiji to bolečino, trpljenje začasno prevzamemo nase, vendar ne gre za usmiljenje, marveč za sočasno delovanje racionalnih, emocionalnih in etičnih komponent, ki pripomorejo k poglobljenemu doživljanju drugega, vključno z začasno opustitvijo naših lastnih stališč in privzemanjem stališč druge osebe. Empatija je torej kompleksen proces, ki vključuje kognitivne komponente, le te pa nam omogočajo, da »težave drugih tudi razumsko predelujemo in najdemo rešitev zanje, zato empatija vsebuje tudi potrebo po odpravi vzrokov za bolečino in torej potrebo po pomoči drugemu« (Ule 2009, 303).

Sočutje temelji zgolj na usmiljenju do drugega, na sodoživljanju ter podoživljanju težav, bolečine, trpljenja drugega, obenem pa pomeni sprejemanje razlogov za te težave, bolečine in trpljenje. Empatija pa, nasprotno, lahko obstaja tudi brez sočutja ter brez sprejemanja razlogov za težave, bolečine in trpljenje. Pri empatičnosti namreč »razumemo motive druge osebe za njeno ravnanje, ne da bi to ravnanje odobraval. Empatija nam omogoča, da bolje razumemo dejanja druge osebe, sočutje pa tega ne omogoča vedno« (Ule 2009, 303). Bistven element razvoja empatije ni samo socializacija in z njo pogojen način komunikacije staršev z otroki ter njihovim razvijanjem otrokove občutljivosti za druge, temveč tudi posameznikove življenjske izkušnje sveta kot celote. Empatija torej predpostavlja posameznikovo osebno zrelost, zaradi katere se zaveda pomena etike skrbi in odgovornosti za ljudi skozi pozitivna stališča do pomoči drugim (Ule 2009, 303).

## **6.2 Emancipatorni potencial in značaj samote kot etične drže: kulturno-odporniška praksa v vsakdanjem življenju**

V samoti se pogosto dogaja samoretorični govor, ki po Marshallovi pripombi na temo o enakosti med motivacijo in legitimacijo posredno trdi, da le-ta ne izhaja iz prepoznavanja lastnih koristi in se ne ukvarja z njihovo identifikacijo, temveč »z ugotavljanjem moralnih obveznosti. Lahko rečemo, da je cilj takega po naravi tihega pogovora doseči tak in tak učinek ali vpliv, ki naj obrodi gibanje in delovanje, pri čemer mora imeti glavno vlogo pri prepričevanju poroditev poželenja, da delamo, kar je prav in dobro, da »hočemo« delati dobro zaradi dobrote same« (v Campbell 2001, 314).

Samotna drža, ki teži k dobremu delovanju, pa nujno potrebuje tudi zasebni prostor, saj se mora nenehno samopreipraševati, da ne bi zapadla v pogosto napačno razumevanje svobode, ki se jo, kadar pomeni svobodo za nekaj, se pogosto napačno razume kot svobodo od nečesa (Debeljak 1991, 28), najpogosteje seveda od odgovornosti (do sveta).

V kulturi odvisnosti, kot jo poznamo danes, je še zmeraj najbolj učinkovit način odpora ustvarjanje alternativ na ravni vsakodnevnega življenja. V tem smislu naj alternativna delovanja ne bodo obremenjena z omejitvami sistema, ampak naj skušajo zavzeti njegove še neizkoriščene in nezasedene površine.

Izkušnja samote ter z njo pogojenega (samo)občutja etično-duhovnega individualizma je pogoj za moralno nepodkupljivost in trdno integriteto posameznika (Debeljak 1991), ki šele s samoretoričnim govorom v izkuš(a)nji(h) samote lahko spozna užitek, željo in potrebo po družbenem delovanju za skupno dobro. Delati in biti dobro zaradi dobrega samega je tako izbira, odločitev, drža, nagnjenje in en od mnogih možnih načinov, kako lahko človek deluje v svetu (glej: Heidegger 2006).

S tega vidika bi torej samotno držo lahko označili kot eno od alternativnih izbir, ki ni zaželena ali posredovana s strani dominantnih družbenih skupin, saj vladajočim ostaja v interesu, da ljudje ostajajo odvisni, neodgovorni, udobno živeči in zasičeni s hrepenenjem po interesih, ki jih lahko uresničijo ter izpolnijo le skrajno egoistično-tekmovalna nagnjenja in ravnanja.

Samota je v kulturi odvisnosti sposobna ponuditi občutek vsaj delne osvobojenosti od družbenih konvencij, predsodkov, dejavnikov odvisnosti, ki jim človek hlapčuje z namišljenim služenjem lastnim (in ne korporativnim potrošniškim) interesom. Rilke vidi kot

od družbenih spon osvobojenega le samotnega posameznika, ki »je postavljen v globoke zakone kot stvar«, s katerega odpade sleherni stan, vsak označevalec, ki bi ga določal, čeprav »stoji sredi življenja« (2006, 26). In vendar ne gre za osvobojenost, ki bi dovoljevala neodgovornost, pač pa za zavestno gradnjo samotne, individualistične drže kot etične drže, iz katere želimo delovati neodvisno od vzvodov moči in kulture odvisnosti, ne da bi ob tem zanemarili skrb za svet, kar gotovo ne vodi v perverzno egoistično težnjo po delovanju za lastne utilitaristične namene.

Užitek dobrega dejanja je nedvomno vreden zapomnitve – ne da bi nahranil našo samozadovolj(e)nost ali ugodje, pač pa da nas opominja, da so virtuoza, ljubezniva dejanja ne le mogoča ali vredna početja, temveč da so lažja, bolj razveseljiva in mnogo rodovitnejša kot dejanja neosmišljenih razvad ali nemoralnih izprijenosti, ki nasprotujejo takemu dobremu delovanju ali povzročajo frustracijo (Merton 2005, 20–21).

S samoto ne gre za vračanje k vase zazrtemu jaz, ampak k v svet zazrtemu premisleku; za spoznanje in znanje o tem, da sami -kot bitja, ki v svetu vendarle obstajajo vsako samo zase- potrebujemo sodelovanje med seboj, če naj preživimo ter (vsi, brez izjeme) živimo enako kvalitetno, dobro in neodvisno. Samota je prostor, iz katerega lahko posameznik črpa moč za življenje ne glede na to, v kakšnih razmerah živi, saj mu nudi spoznanja in potrebo po znanjih, s pomočjo katerih bo lahko preživel neodvisno oz. vsaj minimalno odvisno od dejavnikov, ki povzročajo njegovo odvisnost. S samoto se otresemo vpetosti v nenehno odvisnost, v kateri nas drži življenje v liberalnem potrošniškem kapitalizmu, ki zahteva takega posameznika, ki bo sebe postavljajal na piedestal in videl skrb (le) zase in za svojo eksistenco kot predpogoj za to, da bo lahko kaj koristnega storil za druge, čeprav v nenehni gonji za izpolnitvijo vseh svojih želja do delovanja za dobro drugih nikoli ne pride.

Samoto torej razumem bolj kot odločitev o specifičnem načinu življenja, ki skuša biti karseda pozorna na nenehno vplivanje zunanjih dejavnikov na človekovo čuječnost, ki slednjo zanesljivo odvrča od zavedanja, da živi v svetu, ki ne nudi enakih pogojev za življenje vsem ljudem. Samota je lahko tudi spoznanje o tem, da je treba začeti svet misliti drugače in na tej podlagi tudi zgraditi nov način delovanja.

Dejanski politični učinki samote bi se lahko izrazili šele, ko bi samota postala za posameznika neizbežna izkušnja (ki je ne bi bilo moč zanikati ali se ji izogniti s kolektivno ignoranco ali vsesplošnimi distrakcijami (Dumm 2008, 23), ki jih doživljamo preko rutinske urejenosti

vsakdanjosti in jih zato (motnje namreč) občutimo kot prepotrebna razvedrila, ki nas po napornih opravilih na delu, v izobraževalnih ustanovah ali zaradi napetosti življenja samega, sprostijo ter odvrnejo od globljih premišljevanj, ki zahtevajo čuječnost, napor in najpogosteje niso niti prijetna niti lahka), ki bi morala dovolj dolgo vztrajati v svojem trajanju, da bi dosegla primerno stopnjo neznosnosti z neprijetnimi mislimi, ki se jim tako pogosto skušamo izogniti na način, da jih zbanaliziramo na raven stereotipov, ki bi naj bili preseženi, čeprav temu še zdaleč ni tako. Namreč ravno nenehna prisotnost zavedanja o tem, da v tem trenutku na tem istem svetu živijo ljudje in živali v nemogočih okoliščinah, ki si jih zase niti zamisliti nečemo (kaj šele znamo), ker vzbujajo tolikšen srh, šele ko bi vztrajanje tega zavedanja postalo nevzdržno, bi morda aktiviralo ljudi, da začnejo delovati v smeri sprememb najpoprej drugih in s tem pa tudi lastnih življenj. Namreč le stopnja, ko človek ne zmore več živeti mirno, zadovoljen s seboj in svetom ob zavedanju, da je soodgovoren za svet, s tem pa tudi za ljudi, pogosto povzroči dovolj močne spremembe, ki posameznike vodijo v drugačno ravnanje.

Če se naj nam samota kdaj zdi izjemno pripravna kot drža in početje za globlji razmislek, za vztrajanje v »arhitekturi tišine« (Holl v Pallasamma 2007, 19), ki je tempelj samote, potem je to gotovo zdaj.

## **7 K EPILOGU: Samota kot pogoj moralne nepodkupljivosti in trdne integritete posameznika ter kot drža in način bivanja v svetu**

*»...a place untouchable by others...« /Thomas Dumm 2008, 21/*

Če torej samoto še enkrat skušamo uzreti kot arhitekturo tišine, lahko razumemo, zakaj Pallasamaa trdi, da "močno arhitekturno doživetje docela utiša zunanji hrup; usmeri nam pozornost na naše doživljanje in nas, tako kakor sleherna umetnost, opozori na našo temeljno osamljenost" (2007, 91), pri čemer osamljenost v tem kontekstu razumem kot samotnost (človeka kot sveta samega zase, ki, čeprav ob (prisotnosti) drugih, mora bivati v svetu sam). Kot taka pa lahko ima samota v življenju človeka povsem običajno mesto, ki se (od drugih drž razlikuje in) zrcali v duhovni naravnosti, ki si ne dopušča podjarmljanja, temveč od sodobnih dejavnikov odvisnosti neodvisno bivanje (v svetu, ki je "last" vseh ljudi), ki je temeljna pravica (in morda tudi dolžnost, ki nas veže k splošno dobremu delovanju)



posameznika. Zato samota lahko predstavlja (alternativno) idejo o bivanju v svetu, ki za svoj resničen obstoj kot pogoj zastavlja moralno nepodkupljivost posameznika.

Samota je torej lahko prizadevanje za svobodo (a ne le svobodo enega posameznika), ki svojo odgovornost izkazuje ter potrjuje v tem, da so prav njena prizadevanja za svobodo nekaj, kar odraža in vidi kot temeljno pravico in nujno potreben prostor, v katerega se lahko zatečejo po neodvisen, (samo)kritičen, reflektiran razmislek vsi ljudje.

Je prostor, ki tudi brez fizičnega umika, zgolj na ravni samozavedanja, nudi možnost zavestne oddaljitve od dejavnikov, ki povzročajo njegovo odvisnost od življenja v družbi, znotraj katere živi, ki ga prisiljuje k točno določenemu rutiniziranemu delu in vedenju, ki njegovo pozornost odvrta od skrbi za svet oz. od zavedanja o tem, da v vsakem trenutku življenja na tem istem svetu, v katerem prebiva sam, obstajajo tudi zatirani, poškodovani, diskriminirani, zasmehovani, mučeni ljudje, ki niso sami odgovorni za mizerijo in bedo, v kateri živijo. Komu, če ne posamezniku, ki časti le sebe, se zdita dostojanstvo in materialna preskrbljenost, zaradi katere se sploh lahko ukvarja s svojimi eksistencialnimi problemi, bolj samoumevna!?

Samota naj bo prostor, ki posameznikom omogoči uvid v spoznanje, da s tem, ko in če skrbimo le za lastne potrebe, ne pripomoremo k dobrobiti sveta. Imeti samoto pomeni vzeti si pravico, ki ti je nihče ne da, pomeni obstajati v svetu kot človek, ki se zaveda pomena skrbi za druge, ki skupaj z njim prebivajo na tem svetu in so torej oni sami ter sodelovanje z njimi nujni in edini možni način, da svet skušamo narediti boljši za vse, ne glede na to, kako utopično se slišijo take ideje.

## 8 LITERATURA

- 1) Ardent, Hannah. 1996. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- 2) Barker, Chris. 2000. *Cultural Studies. Theory and Practice*. London: SAGE.
- 3) --- 2002. *Making sense of cultural studies: central problem and critical debates*. London, Thousand Oaks in New Delhi: SAGE Publications.
- 4) Bauman, Zygmunt. 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- 5) Beck, Ulrich. 2001. *Družba tveganja. Na poti v neko drugo moderno*. Ljubljana: Krtina.
- 6) --- 2003. *Kaj je globalizacija?: zmote globalizma – odgovori na globalizacijo*. Ljubljana: Krtina.
- 7) Berger, Peter in Thomas Luckmann. 1999. *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka*. Ljubljana: Nova revija.
- 8) Campbell, Colin. 2001. *Romantična etika in duh sodobnega porabništva*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- 9) Canetti, Elias. 1982. *Slepitev*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 10) Debeljak, Aleš. 1991. *Temno nebo Amerike*. Ljubljana: Založba Obzorja Maribor.
- 11) Dumm, Thomas. 2008. *Loneliness as a Way of Life*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- 12) Elias, Norbert. 2000. *O procesu civiliziranja (prvi zvezek): sociogenetske in psihogenetske raziskave*. Ljubljana: Založba /\*cf.
- 13) Elias, Norbert. 2001. *O procesu civiliziranja. Sociogenetske in psihogenetske raziskave. Drugi zvezek: Spremembe v družbi. Osnutek teorije civiliziranja*. Ljubljana: Založba /\*cf.
- 14) Heidegger, Martin. 2006. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- 15) --- 2010. *Phenomenology of intuition and expression: theory of philosophical concept formation*. London, New York: Continuum.
- 16) Horkheimer, Max in Theodor W. Adorno. 2002, 2006. *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- 17) Hvalič Touzery, Simona. 2010. *Osamljenost starih ljudi*. Dostopno prek: <http://www.inst-antontrstenjaka.si/gerontologija/slovar/1025.html> (13. avgust 2013).
- 18) Lasch, Christopher. 2012. *Kultura narcisizma: ameriško življenje v času zmanjšanih pričakovanj*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

- 19) Merton, Thomas. 2005. *Thoughts in Solitude*. New York: RosettaBooks.
- 20) Pajnik, Mojca. 2010. Socialno državljanstvo, migracije in trg dela. V *Migranti v Sloveniji med integracijo in alienacijo*, ur. Karmen Medica, Goran Lukić in Milan Bufon, 13–36. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales, Zgodovinsko društvo za Južno Primorsko.
- 21) Pallasamaa, Juhani. 2007. *Oči kože: arhitektura in čuti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- 22) Renner, Tanja. 2007. *Globalizacija, individualizacija in socialna izključenost mladih*. Dostopno prek: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-FQ1GTEIO/?query=%27keywords%3dtanja+renner%27&pageSize=25> (14. avgust 2013).
- 23) Rilke, Rainer Maria. 2006. *Pisma mlademu pesniku; Pisma mladi ženski*. Ljubljana: Študentska založba.
- 24) Stanković, Peter. 2006. *Politike popa: uvod v kulturne študije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- 25) Švab, Alenka. 2013. *Predavanja pri predmetu Študije življenjskega poteka*. Ljubljana: FDV.
- 26) Velikonja, Mitja. 2008. Politika z zidov: Zagate z ideologijo v grafitih in street artu. V *Veselo na belo: grafiti in street art*, ur. Gregor Bulc, 25–32. Dostopno prek: <http://airbeletrina.si/ckz/231-232-CKZ.pdf> (15. avgust 2013).
- 27) Ule, Mirjana. 2008. *Za vedno mladi?* Ljubljana. Fakulteta za družbene vede.
- 28) --- 2009. *Psihologija komuniciranja in medosebnih odnosov*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- 29) ---, Tanja Renner, Metka Mencin Čeplak in Blanka Tivadar. 2000. *Socialna ranljivost mladih*. Ministrstvo za šolstvo in šport, Urad RS za mladino in založba Aristej.
- 30) Zevnik, Luka. 2010. *Towards a new perspective in cultural studies: Emotional and spiritual problems and happiness in contemporary Western societies*. Dostopno prek: <http://ics.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/content/13/4/391.full.pdf+html> (24. avgust 2013).