

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Kaja Širok

»Svobodna volja med filozofskim idealom in družbeno stvarnostjo«

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Kaja Širok

Mentor: red. prof. dr. Marko Uršič

Somentorica: red. prof. dr. Breda Luthar

»Svobodna volja med filozofskim idealom in družbeno stvarnostjo«

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

»SVOBODNA VOLJA MED FILOZOFSKIM IDEALOM IN DRUŽBENO STVARNOSTJO«

V pričujoči razpravi o svobodni volji se najprej podam skozi filozofsko tradicijo, ki služi kot teoretični okvir, preko katerega so predstavljeni osnovni koncepti dojemanja svobode, determinizma in njunih številnih formulacij skozi zgodovino predvsem zahodne filozofske misli. Osrednji del predstavlja sociološko paradigmo subjekta in njegove avtonomije, v tem kontekstu se vprašanje svobode izraža v odnosu med družbenim delovanjem in družbenimi strukturami, katera od družbenih entitet ima torej primat v oblikovanju družbene realnosti. To dihotomijo Anthony Giddens združi v svoji teoriji strukturacije, kjer poudarja dialektičnost in recipročnost tega odnosa, predvsem pa pomen družbenih praks pri ustvarjanju družbene realnosti. V drugi vrsti pa avtonomijo družbenega subjekta prevprašuje koncept družbene konstrukcije subjekta, v tem kontekstu se osredotočim na poststrukturalistično paradigmo Michela Foucaulta, ki poudarja, da sta subjektivnost in subjekt diskurzivno konstruiran produkt moči in znanja. Identiteta posameznika in obenem družbena realnost tako postaneta historično konstruiran pojem oblike racionalnosti, ki je od razsvetljenstva dalje postavila smernice modernega dojemanja subjekta in sveta. V zadnjem delu naloge, kjer predstavljene teorije aktualiziram v konceptu (post)tradicionalnega sveta, se dojemanje subjektivnosti in samo-refleksivnosti posameznikov in družbe pokaže kot konstitutivno pri vprašanju svobode. Na tem mestu je jasno, da je vprašanje in dojemanje svobode, kot jo razumemo danes, bistven element in oblika naše refleksivno-diskurzivne narave.

KLJUČNE BESEDE: *Svobodna volja, subjekt, delovanje, družbena struktura, diskurz.*

»FREE WILL BETWEEN THE PHILOSOPHICAL IDEAL AND SOCIAL REALITY«

Through the analysis of the notion of free will I firstly focus on the philosophical tradition that serves as a theoretical background for the concepts of will, determinism and their different formulations through the history of western philosophical thought. The main focus then shifts to the sociological paradigm of the autonomous subject where the perspective of free will is articulated through the relationship between agency and social structure in the construction of social reality. This dichotomy is then presented and synthesized in the Structuration theory of Anthony Giddens which emphasize the dialectic reciprocity of this relationship and the importance of social practices in the construction of social reality. Secondly I point out the poststructuralistic theory of Michel Foucault that questions the autonomous subject focusing on the notion of the social construction of the subject and understands subjectivity and the subject as a discursively constructed entity through the relationship between power and knowledge. In this way self-identity and social reality present a historical construct of rationality that from the Enlightenment on postulated the notion of subject and society as we understand it in the modern world. In the last section of the analysis where I synthesize the presented theories through the concept of the post traditional world it becomes clear that the notion of subjectivity and reflexivity of individuals and society are constitutive for the understanding of free will. In conclusion I can say that the question of free will as we understand it today is an essential element and form of our reflexive discursive nature.

KEY WORDS: *Free will, subject, agency, social structure, discourse.*

1 KAZALO

1 KAZALO.....	4
2 UVOD	5
3 POJEM SVOBODNE VOLJE V FILOZOFSKI TRADICIJI.....	7
3.1 SVOBODA IN DETERMINIZEM	8
3.2 OD IDEJE O NEZDRUŽLJIVOSTI H KOMPATIBILIZMU	9
3.3 INKOMPATIBILIZEM IN INDETERMINISTIČNA SVOBODA	10
3.4 SODOBNE EMPIRIČNE ZNANOSTI	12
4 SOCIOLOŠKI POGLED	14
4.1 IZGUBLJENO S PREVODOM.....	14
4.2 ZAPUŠČINA RAZSVETLJENSTVA.....	14
4.3 OD TRADICIONALNEGA K (POST)MODERNEMU SUBJEKTU	16
5 STRUKTURA IN DELOVANJE.....	18
5.1 TEORETIČNI BOJ MED POSAMEZNIKOM IN DRUŽBO	18
5.2 ANTHONY GIDDENS IN TEORIJA STRUKTURACIJE	20
5.2.1 DRUŽBENI AKTERJI IN DELOVANJE	20
5.2.2 DELOVANJE IN MOČ	22
5.2.3 DRUŽBENA STRUKTURA IN STRUKTURACIJA.....	24
6 (POST)STRUKTURALIZEM IN FOUCAULT	26
6.1 FOUCAULTOV »ANTISUBJEKT«	26
6.2 DISKURZ	27
6.3 VEDNOST IN OBLAST.....	30
7 SKLEP	33
8 LITERATURA.....	35

»Life is never as simple as our most attractive theories.«

(Billington in drugi 1998, 33)

2 UVOD

»Svoboda« je najbrž ena od najbolj značilnih in modernih besed sodobne družbe. Bistvena je za naše razumevanje sebe – naše individualnosti in subjektivnosti, naših odnosov do drugih in družbe ter njenih struktur in sistemov nasploh. Naš prostor v svetu in naše dojemanje samih sebe kot racionalnih, zavestnih posameznikov temelji na našem razumevanju svobode oziroma nesvobode.

A vselej ni le praktičen pojav, temveč predmet raziskovanja in diskusij številnih znanosti in obenem morda eno najtežjih filozofskih vprašanj na sploh – v razpravo se namreč vpletata tako znanost kot religija.

V pričujoči razpravi bom tako najprej predstavila razvoj in dojemanje svobode v filozofski tradiciji, teoretično razumevanje pojma in predvsem metafizično dojemanje in pristop k problemu svobode s strani različnih avtorjev v zgodovini filozofije.

V osrednjem delu naloge prehajam na sociološko raven, za katero je v kontekstu svobode bistveno predvsem vprašanje subjekta v kontekstu družbenega okolja, razprave se na tem mestu vrtijo predvsem okrog družbenih struktur in družbenega delovanja, okrog vprašanja torej, katera od entitet – v kolikor ti predstavljata ločene pojme, po drugi strani pa sta razumljeni tudi kot konstitutivna dela iste celote – ima primat pri oblikovanju družbene realnosti. V drugi vrsti pa se bom osredotočila ne le na pomen in obliko družbenih praks, pač pa predvsem na diskurzivno konstrukcijo subjekta in posledično tudi same družbene realnosti, kjer bom izpostavila predvsem delo Anthonyja Giddensa in Michela Foucaulta.

V zadnjem delu predstavljene teorije združujem v dojemanje svobodne volje v času sodobne, posttradicionalne družbe, kot jo razumem sama. Glavna teza pričujočega dela se torej nanaša na vprašanje, v kolikšni meri smo kot posamezniki, nepreklicno vpeti v družbeno okolje in strukture, sploh lahko svobodni. Ali sta torej naša subjektivnost in avtonomija, kot nezmotljiva in neodtujljiva intuicija, sploh mogoči?

Težko bi rekli, da je mogoče vedeti, ali svoboda obstaja ali ne, kvečjemu lahko trdimo, da je v modernem reflektivnem okolju razumljivo, zakaj se problem subjektivnosti in svobode

sploh konstituira in kronično prevprašuje samega sebe in svoje temelje; prav tu pa je tudi razlog za izbor pričujoče teme diplomske naloge: želja, da se tudi sama podam v raziskovanje te sodobne in vseobsegajoče enigme.

3 POJEM SVOBODNE VOLJE V FILOZOFSKI TRADICIJI

Politična teoretičarka in filozofinja Hannah Arendt v svojem delu *Med preteklostjo in prihodnostjo: Šest vaj v političnem življenju* trdi, da se je problem svobodne volje – gledano zgodovinsko – na področje filozofskega raziskovanja uvrstil kot eno zadnjih »velikih metafizičnih vprašanj«. Antični filozofi vse od predsokratnikov do Plotina naj se namreč s problemom svobode ne bi ukvarjali, vse dokler ga zgodnji kristjani, med njimi Pavel in Avguštin, niso »premestili« v filozofsko tradicijo (Zanimiva je tudi pripomba avtorice, da je v Avguštinovi filozofiji očitno namerno ločevanje pojma svobode od politike, kot poskus, da bi opredelil takšno formulacijo svobode, ki dovoljuje, da je posameznik lahko 'suženj v svetu in obenem svoboden'). »Premestili« pa zato, trdi Arendtova, ker fenomen svobodne volje prvotno ni domena oziroma izkušnja umovanja oziroma zavesti, povezana z notranjim bojem človeka s samim sabo, od koder izvirajo filozofska in metafizična vprašanja, pač pa je primarno polje »svobodnega delovanja« področje politike. V skladu s tem so ga v antiki dojemali kot političen pojem, in sicer ne kot problem, ampak kot dejstvo v vsakdanjem življenju – za Grke so v širšem kontekstu veljali zakoni usode, vsesplošni zakoni vrhovnega antičnega reda, *logosa*, tako niso puščali prostora za metafizično prevpraševanje svobode in notranje, miselne dileme. Za razliko od filozofske izkušnje, ki je, kot pravi avtorica, 'v temi izgubila sled', in ironično pokazala vse paradokse problema svobodne volje.

Vprašanje svobodne volje ima tudi danes različne razsežnosti. Ena je (in ostaja) gotovo *politična*, ki kot osrednja vrednota določa to, kar smemo, oziroma to, kar je dovoljeno.

Sicer pa je dojemanje svobode v kontekstu tega, kar »smemo, ali tega, česar ne smemo«, bodisi religiozno bodisi – pred krščanstvom – pravno (Hamurabijev zakonik, Rimsko pravo itd.). Po drugi strani pa stari Grki niso imeli zakonikov, na skupščinah so zasedali in sklepali o tem, kaj »naj naredijo«, ne pa o tem, »kaj naj ne počnejo«, njihovo pojmovanje svobode je izrazito »pozitivno« (Arendt 1993).

Naslednja razsežnost opredeljuje domeno *morale in etike* ter posledice, preko katerih pojem svobode določa naše družbeno in moralno življenje. In nenazadnje, »klasično«, *metafizično* pojmovanje svobode, ki prevprašuje avtonomno »sebstvo« ter na drugi strani determiniranost z zakonitostmi »narave in družbe«.

Na tem mestu se mi zdi pomembno izpostaviti predvsem tri bistvena razlikovanja: grško pojmovanje svobode je bilo predvsem politično, krščanstvo se je ukvarjalo z moralno svobodo, pravna svoboda pa je domena Rimskega cesarstva. Prehod na metafizično

pojmovanje svobode se zgodi z Avguštinom oziroma krščanstvom, pristno metafizično prevpraševanje svobode, pa je stvar »sekularizacije krščanstva« oziroma obdobja renesanse in razsvetljenstva, poanta humanizma se je namreč nanašala predvsem na vprašanje, »kako osvoboditi človeka od boga«.

Pojmovanje svobode ima torej različne pomene in perspektive, ki jih je Šuster razdelil v tri segmente: velikokrat je povezano z odsotnostjo ovir in preprek, na primer političnih, ekonomskih, psiholoških, itd., ki so torej lahko zunanje (zakoni, družbene okoliščine), telesne (bolezen, pohabljenost) ali notranje (duševne bolezni ali obsesije). Takšno pojmovanje svobode je negativno in usmerja pogled nazaj ter tako odgovarja na vprašanje *izvora* – kaj določa delovanje posameznika.

Vendar Van Inwagen opozarja, da ima metafizično pojmovanje svobode, ki nastopa v filozofskih razpravah, pozitivno vsebino, se nanaša na vprašanje kaj (z)morem, in predstavlja neko aktivno sposobnost oziroma prostor možnosti, alternativ ter je tako povezana z vprašanjem *izbora*.

Tretje pojmovanje svobode pa pogled usmerja *naprej* in v metafizično razpravo o svobodi volje uvaja razsežnost moralne odgovornosti, prevprašuje posledice naših dejanj in odgovarja na vprašanje *nadzora*.

3.1 SVOBODA IN DETERMINIZEM

Svoboda je navadno nastopala v paru z determinizmom, ki zagovarja tezo o neki »obči postavi nujnosti« in je skozi zgodovino nastopal v zelo različnih oblikah (usoda, zakoni fizike, nezavedno, dednost, kulturno okolje, itd.)

Pri razpravi o svobodi in determinizmu pa problem še zdaleč ni enostranski: saj če je determinizem resničen in smo ljudje kot del narave določeni z zunanjimi dejavniki in zakoni narave, potem vsekakor nismo svobodni. Če so pa, nasprotno, vsa naša dejanja naključna in nepredvidljiva ter nad njimi nimamo nadzora (*indeterminizem*), svobode prav tako ni.

Tradicionalno so filozofi v kontekstu svobode in determinizma razmišljali izključujoče, torej: ali svoboda je ali pa smo podvrženi in determinirani z dejavniki izven našega nadzora in nismo svobodni. V splošnem prevladuje oznaka determinizma, »da iz dejstev o preteklosti sveta po zakonih narave sledijo vsa dejstva o prihodnosti sveta.« Pri pogojni nujnosti gre za

to, da determiniran dogodek nastopi samo, če so izpolnjeni predhodni pogoji. Po Šusterjevem mnenju je najbolj primerna definicija determinizma, ki jo ponuja Kane: »Dogodek (dejanje ali izbira) je determiniran, kadar obstajajo predhodni pogoji (recimo volja usode, božja vnaprejšnja določenost, predhodni vzroki in zakoni narave ...) tako, da je njihov nastop zadostni pogoj za nastop tega dogodka. Z drugimi besedami, nujno mora biti res, da če nastopijo ti predhodni pogoji, potem nastopi determiniran dogodek« (Kane v Šuster 2007, 11).

3.2 OD IDEJE O NEZDRUŽLJIVOSTI H KOMPATIBILIZMU

Medtem ko je teza o nezdrumljivosti svobode in determinizma – *inkompatibilizem* – dolgo prevladovala v zgodovini razprav o svobodi volje, je v večini novoveške misli vladala prav nasprotna teza, da sta torej determinizem in svoboda zdruumljiva – *kompatibilizem*.

Hume, kot »najbolj slavni zastopnik klasičnih kompatibilistov«, celo trdi, da je determinizem pogoj za svobodo in da svoboda nikakor ne ogroža vzročnosti volje: Hume predpostavlja *pogojno* oznako svobode, ki nam dopušča možnost drugačnega ravnanja; zanj, kot tudi za druge kompatibiliste, tako svoboda tipično pomeni moč delovanja v skladu z odločitvami lastne volje.

Humova predpostavka o svobodi je bila podlaga za Kantovo definicijo svobode in celotno nemško razsvetljenstvo do Hegla; kot je dejal, je svoboda v tem, da svobodno sprejmeš nujnost, ki te determinira.

Med kompatibilisti so sicer tudi nekateri, ki trdijo, da determinizem v nobenem pogledu ne ogroža obstoja svobode ali moralne odgovornosti (Frankfurt).

Strawson prav tako meni, da je resničnost teze determinizma irelevantna za pojem moralne odgovornosti, saj ta izvira iz »normativnih standardov določene skupnosti«, ki merila moralne odgovornosti postavlja sama. Če so torej ta merila sprejemljiva, je tudi moralna odgovornost sprejemljiva. Takšno stališče imenujemo tudi kompatibilizem s človeškim obrazom, za katerega so medosebni odnosi, čustva, pričakovanja in odzivi osnova našega družbenega in moralnega življenja. Po Šusterju je *Teorija povratnih odzivov* eno od najbolj oprijemljivih stališč kompatibilistov.

Izjemo med kompatibilisti vsekakor predstavlja Kant, ki pravi, da sta svobodna volja in determinizem zdruumljiva, vendar teoretski um ne ve, kako je to mogoče. Kant svobodnemu

umskemu bitju, ki je stvar po sebi, pripisuje inteligibilni značaj – in ima sposobnost začenjanja spontanih vzročnih nizov, ki niso določeni z zakoni narave – takšno delovanje človeka kot stvari po sebi je transcendentalno svobodno. Po drugi strani pa ljudje nismo samo stvari po sebi, ampak smo tudi pojavi z empiričnim značajem, ki je časovno-prostorsko določen. V svojem delu *Kritika čistega uma* Kant trdi, da teoretski um, ko razlikuje med vzročnostjo pojavov in vzročnostjo stvari po sebi, niti ne dokaže, da svoboda obstaja, niti je ne zanika, lahko zgolj »pokaže na možnost transcendentalne svobode«.

Zaradi dobrega zavedanja problema, postavljenega v *Kritiki čistega uma*, je Kant takoj za njo napisal *Kritiko praktičnega uma*, kjer je postavil svojo teorijo o morali oziroma maksimo, ki je v bistvu »omejujoča« - na neki točki se je zavedel, da je absolutna svoboda posameznika lahko nevarna in jo je zato hitro obrzdal.

3.3 INKOMPATIBILIZEM IN INDETERMINISTIČNA SVOBODA

Kant, tako kot *libertarci*, ki zagovarjajo združljivost svobode z indeterminizmom, svobodni osebi pripisuje moč začenjanja spontanih vzročnih nizov, ki niso predhodno pogojeni, njihov problem se tako prenese na vprašanje: kako je naključno dejanje lahko racionalno in svobodno.

Nujnosti svobode se v svojem *argumentu iz posledic* loti Van Inwagen, za katerega »sam meni, da je imel odločilno vlogo v spreobrnitvi (analitične) filozofske scene iz kompatibilizma, ki je prevladoval do sedemdesetih in osemdesetih let dvajsetega stoletja, v inkompatibilizem« (Šuster 2007, 167).

»Determinizem pravi, da naša dejanja logično sledijo iz zakonov narave in predhodnih stanj univerzuma. Glede preteklosti nimamo izbire, v sedanjosti ne moremo storiti ničesar, kar bi jo spremenilo. Prav tako ne moremo narediti, da bi nek zakon narave ne bil resničen. Toda tisto, kar nujno sledi iz dveh neogibnosti, mora samo prav tako biti neogibno. Torej so tudi naša dejanja kot posledica zakonov narave in predhodnih, preteklih stanj, prav tako neogibna in jih ne moremo spreminjati. Kako bi tedaj lahko kadarkoli lahko ravnali drugače, kot smo, in bili svobodni?« (Van Inwagen v Šuster 2007, 167)

Inkompatibilisti torej zanikajo združljivost svobode in determinizma, nekateri so zagovorniki svobode, drugi zagovarjajo indeterministično vzročnost (Anscombe in Kane), tretji pa se zavzemajo za posebno vzročnost-dejavnika (O'Connor). Libertarci so tako inkompatibilisti, ki dopuščajo združljivost svobode in indeterminizma.

Tako Kane kot drugi libertarci, zagovorniki indeterministične svobode, pravijo, da zveza med dogodki pri svobodnih dejanjih ni nujna oziroma brez izjem; deterministično vzročnost zamenjujejo z verjetnostno vzročnostjo, kajti razlog lahko povzroči, vendar ne determinira, lahko nagiba, vendar ne sili.

Toda spomnimo se teze indeterminizma, ki pravi, da so iz ene preteklosti možne različne prihodnosti, da so torej iz trenutnega stanja po zakonitostih narave v določenem trenutku možni različni izidi. In ni predhodnih pogojev, ki bi zadostovali, za točno določeno dejanje – takšno dejanje torej ni determinirano, vendar tudi ni svobodno, temveč naključno in arbitrarno, po teoriji indeterminizma torej ni razloga, da bi se zgodila ena stvar in ne druga – o tem odloča naključje.

Libertarci dejavniku pripisujejo moč odločanja in povzročanja, tako se v svojih razpravah velikokrat osredotočajo na problem vzročnosti. Pri tem je pomembno predvsem to, da je pojmovanje vzročnosti v filozofski tradiciji nekoliko drugačno kot pri univerzalnem zakonu vzročnosti, ki pravi, da ima vsaka sprememba svoj vzrok. Arendtova prav tako izpostavi, da na področjih, ki so specifično človeška in ne obstajajo v naravi (npr.: politika, umetnost, itd.), naravni zakoni ne veljajo.

Teza o vzročnosti dejavnika temelji na predpostavki, da »je nek dogodek v verigi povzročil on (dejavnik) sam kot substanca, kot v času trajajoča bitnost, ne pa kak drug dogodek. /.../ (Za Berkeleyja) je izvor pojma vzročnosti zveza med odločitvijo (dejanjem volje) in izvedenim dejanjem. Tradicionalni model za vzročnost dejavnika je božja vzročnost, Aristotelov negibni prvi gibalec. /.../ ima aktivno moč, da vse neposredno povzroča, ne da bi bil sam v sebi pri tem podvržen kakršnikoli spremembi.« (Šuster 2007, 300)

Vzročnost dejavnika oziroma substance torej predpostavlja vzročnost, ki izvira iz dejavnika, ki pa sam ni povzročen in se tudi ne spreminja, v nasprotju z naravnimi vzroki, za katere veljajo mehanske, fizične lastnosti, podvržene zakonom narave.

O'Connor skuša ti dve različni vzročnosti, »ki sta v sistematični interakciji samo v človeškem bitju«, umestiti v dognanja sodobne empirične znanosti, da bi ovrgel očitke, ki inkompatibilistično svobodo označujejo kot »metafizični izmislek«.

Anscombova, na primer, vzročnost razlikuje od intencionalnosti, takšno »nepovzročeno dejanje volje« lahko razložimo z določenimi motivi, ki so ustvarili namero. Ni pa jasno, zakaj in kako se je »aktivirala« namera – problem svobode tako preloži na problem med fizičnim in psihičnim.

Na tem mestu lahko zaključimo, da se od Kanta naprej glavno vprašanje v kontekstu svobodne volje nanaša na vprašanje mentalne vzročnosti: ali ima naš mentalni svet vzročno moč oziroma ali je fizikalna domena vzročno odprta za vplive iz mentalnega sveta. Vprašanje duha in telesa v tem pogledu ostaja odprto, saj čeprav lahko trdimo, da je mentalna vzročnost nujen pogoj za svobodo, ni nujno, da je obenem tudi zadosten razlog za njen obstoj.

3.4 SODOBNE EMPIRIČNE ZNANOSTI

Z metafizičnim *problemom duha in telesa* ter mentalne vzročnosti se prav tako srečujejo nove empirične znanosti, ki se ukvarjajo s problemom svobodne volje (nevroznanost in moderna kognitivna znanost¹); ta izhaja iz predpostavke, da imajo duševni procesi fizično osnovo.

Pri kognitivni znanosti predstavlja analogija med digitalnim računalnikom in umom eno temeljnih izhodišč. Filozofi so tako »z računsko različico funkcionalizma, pri kateri gre za kombinacijo reprezentacijske teorije (Fodor 1975; 1987) in računalniške analogije, teoretsko podprli klasično kognitivno modeliranje /.../ (Po tej analogiji) »so tudi duševne reprezentacije simboli, ki imajo vsebino in so hkrati vzročno odgovorni za vedenje« (Markič 2008, 90).

Nova odkritja nevroznanosti o delovanju možganov pa hkrati vzbujajo nove dvome o obstoju svobodne volje. Wegner, na primer, v delu *Iluzija zavestne volje* razlaga, da ljudje velikokrat napačno zaznavajo občutek svobodne volje, ko svoje misli interpretirajo kot vzroke za svoja dejanja.

¹ »Kognitivna znanost je interdisciplinarno področje, ki združuje znanstvenike različnih disciplin (psihologe, nevroznanstvenike, filozofe, jezikoslovce, računalničarje in družboslovce), ki se ukvarjajo s preučevanjem duševnih procesov. /.../ Velik vpliv na raziskovanje in kognitivno modeliranje je imelo delo britanskega matematika in logika Alana Turinga o formalnih logičnih sistemih. /.../ Turingove ideje so porodile misel o stroju (Turingov stroj), ki bi s svojo formalno strukturo posnemal delovanje duha. Mišljenje je računanje, pri čemer je računanje razumljeno širše, ne le kot računanje z običajnimi števili, ampak kot računanje kot manipuliranje s simboli.«/ (Markič 2008, 85, 88)

Zanimiv pa je tudi eksperiment Benjamina Libeta, ki pokaže, da v možganih nastopi določeno delovanje v obliki električne aktivnosti 550ms pred zavestno hoteno odločitvijo, torej občutkom svobodne volje, le-to pa komaj 150-200ms pred dejanjem. Na takšen način zavestna volja ne more biti vzrok za dejanje, ga pa lahko prepreči.

Trdimo lahko, da znanost v kontekstu odnosa med duhom in telesom še vedno ni veliko napredovala, vendar se mi zdi na tem mestu, prav zaradi kognitivistov in drugih sodobnih analiz in destrukcij svobode, potrebno vzpostaviti razliko: na eni strani je »*svobodna volja*«, na drugi pa »*dejanska svoboda*«, ki je – po Arendtovi – stvar politike; v tem kontekstu Arendtova ne razume politike v smislu parlamenta in zakonodaje, ampak bistveno bolj preprosto, »grško«, v smislu zmožnosti odločanja, samo-odločanja, predvsem pa svobodnega delovanja. Glavna ločnica na tem mestu poteka torej med *mišljenjem* in *delovanjem*.

Razprav o svobodi volje ne manjka. Nasprotniki še niso uspeli dokazati, da je ni, prav tako pa ni neizpodbitnih dokazov o njenem obstoju, ostaja nam le nekakšna »intuicija«, ki nam ne dopušča, da bi se odrekli prepričanju o njenem obstoju.

Mogoče imata prav Hume, ki pravi, da problem izhaja iz terminologije in razumevanja samih pojmov, in Šuster, ki trdi, da dojemanje pojma svobode in determinizma v veliki meri vpliva na stališče o njuni združljivosti oziroma nezdružljivosti. Ali, po drugi strani, Kant, po katerem teoretski um ne ve in nikdar ne bo mogel razložiti, kako to, da svoboda obstaja: »Um pa bi prekoračil vse svoje meje natanko takrat, ko bi se lotil poskusa, da si razloži, kako je lahko čisti um praktičen, kar bi bila popolnoma ista naloga kot razložiti, kako je možna svoboda« (Kant 2005, 73).

4 SOCIOLOŠKI POGLED

4.1 IZGUBLJENO S PREVODOM

Preskok med znanostmi zaznamuje drastične premike v metodologiji, terminologiji, predvsem pa perspektivi in posledično predmetu preučevanja. Na splošno bi lahko rekli, da izhaja ontologija v filozofskem smislu iz osnovnih metafizičnih vprašanj (na primer, kakšna je narava sebstva in eksistence), medtem ko sociološko ontologijo zanimajo bolj generične (transkulturne, transhistorične) lastnosti družbenega življenja.

Tako na primer: kaj konstituira družbeni svet/realnost? Kaj je vzrok in kaj učinek družbene realnosti? Ali družbene strukture determinirajo delovanje posameznikov ali obratno?

Premik na tem mestu je jasen, bistveno vprašanje ni več, ali je posameznik svoboden ali ne, pač pa ali sta subjekt in avtonomnost kot njegov konstitutivni del (naj si bo lastnost, reprezentacija ali le iluzija) postavljena v družbeni kontekst, vprašanje svobodne volje posameznikov je tako nujno vezano na njihovo (družbeno) okolje.

Svobodna volja se tako izgubi, ali bolje rečeno, definira se v odnosu med delovanjem družbenih akterjev in socialnimi strukturami. Vprašanje odnosa med družbenim delovanjem in družbenimi strukturami ostaja v osrčju družbenih znanosti in teorij ter kompleksno povezano z drugimi dualističnimi enigmami (mikro/makro, subjektivno/objektivno, itd.).

4.2 ZAPUŠČINA RAZSVETLJENSTVA

Razsvetljenstva ne zaznamuje le rojstvo modernih empiričnih znanosti, ampak vznik parametrov, ki so v pričujoči razpravi bistvenega pomena: prvič se pojavi razumevanje posameznika kot svobodnega, avtonomnega in racionalnega bitja, istočasno pa postavlja temelje modernega razumevanja subjektivitete.

Po besedah Mansfielda je razsvetljenstvo tarča sodobne kritične misli prav zato, ker so njegovi ideali osnova institucij in procesov, ki še danes oblikujejo delovanje zahodnih

družbenih in političnih sistemov. Razsvetljenstvo je moderno dobo zaznamovalo kot dobo subjekta.

Subjekt in subjektivnost sta torej osrednji temi nadaljnjih teoretiziranj, različni avtorji ju tako različno definirajo glede na njuno strukturo in odnos do družbene realnosti oziroma strukture. V grobem lahko subjektivnost označimo kot unikatno sposobnost ljudi, da razmišljajo in vrednotijo svoje misli, čustva in dejanja. Je moč samorefleksije, ki omogoča kompleksnejše, bolj sofisticirano in aktivno človeško delovanje – ljudje se na dražljaje namreč ne odzivajo neposredno instinktivno, temveč na tem mestu posredujejo subjektivne funkcije in procesi (na primer pomnjenje, načrtovanje, čutenje, predstavljanje, anticipiranje, simboliziranje, odločanje), ki definirajo naše delovanje. Subjektivnost je princip, ki nas definira kot posameznike, ločene od okolja, posledično je tudi subjekt vedno definiran v odnosu do svoje zunanosti.

Zasluge za to, da je subjektivnost zavzela osrednje mesto v moderni sociološki misli, pripisujemo Descartesovemu »razmišljujočemu subjektu«, ki je ločen od zunanjega sveta objektov. Znameniti »mislim, torej sem« »me« definira kot čisto misel, mislečo zavest oziroma subjekt. S tem zastavi dve osnovni smernici razsvetljenske misli. Prvo lahko zasledimo pri Rousseau-ju, ki definira sebstvo kot temelj človeške eksistence in poudarja samozadostnost individuuma, ki se lahko zanaša le na svoja čustva in intuicijo ter tako predstavlja temelj vseh izkušenj in znanja o svetu. Drugo pa utemelji Kant s tem, ko izpostavi mišljenje oziroma razum; ta nam omogoča razumevanje sebe kot entitete, tako da sebstvo poveže z zavestjo in nam posledično dopušča doumevanje in interpretacijo sveta (Mansfield 2000).

Lahko bi rekli, da je razsvetljenstvo s tem, ko je človeka kot subjekt in njegov razum kot bistvo in sredstvo obstoja postavilo v središče zanimanja in raziskovanja, dobesedno odprlo Pandorino skrinjico, ki je še danes, tako kot takrat, živo vklesana v naše razumevanje sebe in sveta okoli nas, obenem pa po svoji refleksivni naravi še vedno prevprašuje sama sebe in svoje temelje.

Od te točke naprej je individuum razumljen ne le kot družbena entiteta, ampak tudi kot izhodišče vsega razumevanja in vrednotenja sveta, takšno individualnost lahko poimenujemo »svoboda«. Vendar vprašanje, ali je individualnost, kot jo razumemo in živimo dandanes, res utemeljena na razsvetljenskih idealih svobode in razuma, nikakor ni odveč. Prav nasprotno, nanjo gledamo skeptično, včasih kot ideal, drugič le kot iluzijo, ki odzvanja kot paradoks ali celo parodija.

4.3 OD TRADICIONALNEGA K (POST)MODERNEMU SUBJEKTU

Takšno cinično in nihilistično pojmovanje subjekta in svobode lahko označimo kot postmodernistično; zavrača objektivne, nepristranske in jasno zastavljene okvire teoretiziranja in znanosti, zasnovanih na razsvetljenem razumu, ter tako prevprašuje razsvetljsko intelektualno gibanje, ki je definiralo idejo moderne in zaznamovalo rojstvo vrste modernih ved in sodobne oblike znanosti in znanja.

Nastanek družbenih ved tako asociramo z razvojem modernih družb in moderne, ki je povezan z velikimi družbenimi spremembami osemnajstega in devetnajstega stoletja, predvsem industrializacijo, demokratizacijo in strogo razsvetljsko kritiko vseh tradicionalnih in religioznih oblik avtoritete. Moderna in razsvetljenstvo sta osnovala vizijo sveta, ki sloni na materialnem napredku, blaginji, individualni svobodi, družbeni pravičnosti in ki bi se aktualizirala skozi razum, znanost in razvoj.

Razsvetljske sanje o modernih družbenih vedah tako stremijo k objektivnemu in nevtralnemu pristopu. Osrednja, pozitivistično-empirična tradicija, ki reflektira model naravoslovnih znanosti in vzpostavlja racionalne, empirično zasnovane metode, ki oblikujejo znanje na podlagi neposrednega opazovanja in v ospredje postavljajo produkcijo objektivnega znanja o družbi, že od samega začetka ključno vpliva na razvoj družboslovnih znanosti.

Nasprotno pa je alternativna, interpretativna tradicija, ki jo lahko umestimo vsaj v devetnajsto stoletje, izzvala pozitivistično-empiričen pristop in nasprotovala oblikovanju družbenih ved po modelu naravoslovnih znanosti; po njej družbeno delovanje, polno različnih pomenov, in subjektivne izkušnje ključno definirajo naravo ljudi.

Delitev družboslovnih ved, smeri in perspektiv je kompleksna in prepletena, različne teorije uporabljajo tako pozitivistično kot interpretativno metodologijo ter pristop, obenem pa se osredotočajo na različne probleme in predmete preučevanja. V nadaljnji razpravi bom zato pojem subjekta predstavila v treh ločenih segmentih, ki se med seboj prepletajo, dopolnjujejo in izključujejo, vendar po mojem mnenju dovolj razločno predstavljajo bistvene vidike za razumevanje osnovnega vprašanja, to je njegove svobode.

V prvi vrsti je tu dihotomija, ki se je v družboslovnih znanostih od razsvetljenstva dalje razvijala med družbenim delovanjem, družbenimi akterji oziroma subjekti in na drugi strani družbeno strukturo oziroma družbo samo. Nanaša se na vprašanje: ali družbeni akterji ali družbene sile oblikujejo družbeno realnost; ali nas torej družbene sile determinirajo ali pa smo po drugi strani svobodni akterji, ki konstruirajo in reproducirajo družbeno realnost.

Izpostavila bom delo Anthonyja Giddensa, enega sodobnih avtorjev, ki so ta teoretični prepad skušali povezati v enovito in dialektično celoto. Giddens, ki stoji na humanistični strani socioloških perspektiv, skuša uskladiti tako strukturalni kot interpretativni, subjektivistični in objektivistični pristop; v teoriji strukturacije namreč poudarja, da delovanja in strukture ne moremo obravnavati ločeno, hkrati pa ohranja dualistični pristop in opozarja na dualnost strukture, ki pravi, da »so strukturne lastnosti družbenih sistemov tako medij kot rezultat praks, ki jih reproducirajo« (Giddens 1984, 25); družbeno delovanje vsebuje tudi strukturno komponento, struktura pa ne le omejuje in oblikuje družbenega delovanja, ampak ga vselej tudi omogoča, družbeni akterji so tako aktivno udeleženi pri konstrukciji tako svoje lastne identitete kot družbenih struktur in družbene realnosti same po sebi.

Druga perspektiva prav tako prevprašuje razsvetljsko dojemanje subjekta kot avtonomnega, zavestnega in racionalnega bitja in poudarja, da je subjekt konstrukt, ki se ne rodi kot enovita, že popolnoma razvita entiteta, ampak se v svetu komaj oblikuje. Mansfield opozarja, da lahko teorije subjektivnosti, ki prevladujejo od druge polovice dvajsetega stoletja, razdelimo v dve distinktivni skupini: v prvo spadajo teorije, ki hočejo definirati naravo in strukturo subjekta ter pojasniti njegovo »resnico«. Sem spada, na primer, psihoanaliza, Freud namreč subjekt dojema kot »stvar«, substanco, ki jo lahko preučujemo in merimo z namenom, da bi ugotovili, kako je naše subjektivno življenje konstruirano in oblikovano. In čeprav tovrstne teorije z izpostavljanjem in priznavanjem nezavednega in iracionalne človeške narave spodkopavajo vladavino razuma, po drugi strani še vedno prisegajo na razsvetljsko iskanje »resnice«. Sama se bom posvetila predvsem Foucaultu in drugemu pristopu, ki ga Mansfield imenuje »antisubjektiven«; ta je po svoji naravi popolnoma poststrukturalističen, saj zavrača vsakršno vseobsegajočo, objektivno in oprijemljivo obliko znanja in »resnice«. Foucault namreč trdi, da subjektivnost v resnici sploh ne obstaja, ampak je diskurzivno konstruiran produkt moči in znanja. Identiteta družbenih akterjev tako ni notranja fiksna struktura, ampak spreminjajoča se, začasna konstrukcija, ki ni vezana na substanco, temveč obstaja samo znotraj diskurza.

V zadnjem, zaključnem delu bom skušala omenjene teorije strniti v celoto in postaviti v kontekst sodobnega (post)moderne sveta, ki je od sedemdesetih let prejšnjega stoletja znova odprlo vprašanje subjektivnosti ter aktivno in dinamično prevprašuje svobodno voljo in avtonomno delovanje posameznikov v novih družbenih okoliščinah.

5 STRUKTURA IN DELOVANJE

5.1 TEORETIČNI BOJ MED POSAMEZNIKOM IN DRUŽBO

Različne sociološke smeri in teorije so se v okviru svoje teoretske orientacije in perspektive s problemom avtonomnega subjekta v kontekstu družbenih struktur spoprijemale z različnimi metodami in pristopi. Razsvetljensko perspektivo, ki je od Descartesa naprej zaznamovala dojemanje subjekta in subjektivnosti – da torej posameznika definira prav njegova ločenost od zunanjega, objektivnega sveta in je kot fiksni in zavestni subjekt osnova in merilo vsakršnega izkustva – je tako z novim vidikom izzvala fenomenologija.

Husserl, kot utemeljitelj novega fenomenološkega gibanja in novih znanstvenih metod, namreč pravi, da je med posameznikom in družbo nemogoče postaviti tako strogo ločnico, saj je razmišljujoči subjekt vedno vpleten v ustvarjanje in reprodukcijo objektivnega sveta. Njegov naslednik Heidegger prav tako zanika takšno poenostavljeno in strogo ločevanje, njegov termin »Dasein«, ki se ne nanaša na človeka v smislu subjekta, kot ga je opredelil Descartes, ampak na neko globljo človeško eksistenco, konstituira prav dejstvo, da je del sveta, ki mu pripada; naše izkustvo nas torej družijo z zunanjim svetom (Mansfield 2000). Pojem »tubit« oziroma »biti-v-svetu« pomeni, da smo kot subjekti vedno in neizogibno vezani na svet okoli nas.

A vselej lahko trdimo, da je v klasični sociološki misli prevladoval pogled, ki je poudarjal pomen družbenih struktur, na tem mestu gre omeniti predvsem funkcionaliste, marksiste in strukturaliste.

Durkheim iz strukturalistično-funkcionalističnega vidika poudarja pomen družbene strukture kot bistvene determinante človeškega razmišljanja in delovanja. Družba po njegovem mnenju obstaja sama po sebi in ločeno od njenih subjektov, še več, posameznike definira izključno kot družbene akterje, ki se aktualizirajo samo v družbenem okolju.

Marx v svoji teoriji historičnega materializma trdi, da imajo vse družbe materialno oziroma realno strukturo, ki temelji na načinu in organizaciji produkcije. Ta, osnovna struktura ključno determinira obliko odnosov, pravne in politične sisteme v določeni družbi in na splošno kulturo, vključno s sistemi verovanja in norm, ki jo določajo. Ta drugi nivo imenuje »superstruktura«. Za razliko od Durkheima, Marx družbene akterje razume kot

delujočo silo, ki omogoča družbene spremembe, vendar materialna struktura ostaja osnovna determinanta, ki oblikuje družbene odnose in zavest (Billington in drugi 1998).

Koncept družbenih struktur in teorije, ki ga definirajo kot osnovo družbenega življenja, pomembno vplivajo na našo percepcijo družbe kot celote in poudarjajo dogajanje, ki se odvija znotraj teh struktur; na eni strani opozarjajo na probleme in neenakosti v družbi, izpostavljajo različne parametre, ki določajo strukturno pozicijo posameznikov in njihove družbene vloge. Po drugi strani pa osvetlijo možnost, da so določene dejavnosti in fenomeni, ki se na prvi pogled kažejo kot strogo individualistični, zasidrani globoko v sami družbi in njeni naravi.

Giddens poudarja, da je vse do konca šestdesetih let prejšnjega stoletja v sociološki tradiciji veljal nekakšen »ortodoksni konsenz« o naravi in nalogah družbenih ved, ki je temeljil prav na klasičnem funkcionalističnem in naturalističnem pristopu. Zaradi političnih, intelektualnih in drugih družbenih razlogov se je ta skupna osnova razblinila in pojavile so se raznolike teorije, obenem pa so druge, ki so bile do takrat zanemarjene, znova dobile zaslužen pozornost in zanimanje, med njimi fenomenologija, kritična teorija, itd. Novi pogledi so poudarjali aktivno in refleksivno naravo človeškega delovanja, bistveno vlogo jezika in kognitivnih funkcij, obenem pa so znova oživele interpretativno tradicijo in oznanile upad empiricistične filozofije v družbenih vedah.

Leta 1966 sta Berger in Luckmann (ki velja tudi za utemeljitelja teorije socialnega konstruktivizma) prvič uporabila pojem *družbena konstrukcija realnosti* in pod vplivom fenomenologije izdala knjigo z istim naslovom. Njuna raziskava izhaja iz vzajemne odvisnosti družbene realnosti oziroma struktur in njihove refleksije – znanja, ki so med seboj v dialektični zvezi. Družbeni akterji po njunem mnenju v interakciji oblikujejo tipifikacije mentalnih reprezentacij dejanj drugih ljudi, le-te se postopoma oblikujejo v ustaljene vloge, se rutinizirajo in tako postanejo institucionalizirane, pomen, znanje in percepcija realnosti se utelešajo v institucionalni formi in družbeni strukturi.

Med drugimi perspektivami, ki dajejo primat družbenemu delovanju, je tudi simbolični interakcionizem, ki izhaja iz ameriškega pragmatizma in pravi, da družba nastane med posamezniki na podlagi interakcij, ki potekajo na simbolni ravni, komaj z interpretacijo pomenov razumemo samo delovanje oziroma stvari dobijo pomen komaj v družbeni interakciji med ljudmi.

Pojem družbenega delovanja in subjektivnosti, ki družbene akterje postavlja v center dogajanja in raziskovanja, omogoča številne interpretacije sveta in družbene realnosti in poudarja fluidnost in spreminjanje struktur. Po drugi strani pa izrinja pojmovanje družbe kot

entitete, ki obstaja ločeno od posameznikov, in, nasprotno, poudarja delovanje družbenih akterjev in skupin kot vir družbe same po sebi in njenih struktur.

5.2 ANTHONY GIDDENS IN TEORIJA STRUKTURACIJE

Od osemnajstega stoletja dalje se je med teorijami, ki zagovarjajo odločilen vpliv družbenih struktur, in tistimi, ki pri oblikovanju družbene realnosti dajejo primat družbenemu delovanju, bil neprekinjen boj. Razprave o tem, do kakšne mere so posamezniki in družbene skupine avtonomni v okviru omejitev družbenih struktur, predstavljajo eno od osnovnih dilem sociologije in drugih družboslovnih ved.

Anthony Giddens je v svoji knjigi *The constitution of society* sintetiziral različne teorije in pristope v integrativno in multidisciplinarno teorijo strukturacije, ki jo je razvijal že v sedemdesetih letih; omenjena je bila v njegovem delu *Central problems of social theory* iz leta 1979, v katerem trdi, da družbo sestavljajo tako določene strukture kot vzorci, obenem pa relativno avtonomno delovanje ljudi; kot bi lahko rekli, družbeno delovanje obsega oziroma vključuje strukturacijo institucij.

»Osnovna domena družboslovnih raziskav po teoriji strukturacije niso niti izkušnje posameznih družbenih akterjev, niti obstoj kakršnekoli družbene totalitete, ampak predvsem družbene prakse, situirane v prostoru in času« (Giddens 1984, 2).

5.2.1 DRUŽBENI AKTERJI IN DELOVANJE

Delovanje družbenih akterjev po Giddensu ni neka samobitna, prirojena entiteta, ampak je po naravi rekurzivno, kar pomeni, da je tako izvor kot sredstvo svojega nenehnega reproduciranja. Rekurzivno obliko in delovanje družbenih praks omogočajo prav unikatne kognitivne sposobnosti in specifična refleksivna oblika delovanja družbenih akterjev. Tako lahko rečemo, da kontinuiteta družbenih praks predpostavlja refleksivnost, obenem pa je refleksivnost mogoča samo zaradi kontinuitete družbenih praks.

Kot zavestnim posameznikom nam je sposobnost, da večino časa vemo, kaj delamo in zakaj, inherentna, prav to lastnost, da razmišljamo o sebi in svojih dejanjih, pa Giddens imenuje refleksivnost. Vselej pa refleksivnost, kot jo Giddens razume, ni le samozavedanje, ampak sposobnost samonadzorovanja neprekinjenega toka družbenega življenja, ki temelji na procesu racionalizacije.

»V posttradicionalnem redu modernega sveta /.../ identiteta predstavlja refleksivno prizadevanje. Refleksiven projekt sebstva, torej vzdrževanje koherentne, a vselej nenehno nadzorovane in prilagojene biografske naracije, filtrirane skozi abstraktne sisteme, se odvija v kontekstu mnogovrstnih alternativ« (Giddens 1991, 5).

Giddens oblike človeškega delovanja natančneje opredelil v »*modelu stratifikacije*«:

1. V prvi vrsti je to torej *neprestano refleksivno nadzorovanje, vzdrževanje in prilagajanje družbenega delovanja* posameznikov. Refleksivnost je pri Giddensu sestavljena iz dveh vrst zavesti (medtem ko od obeh zavestnih oblik delovanja strogo ločuje podzavest): diskurzivne in praktične oblike zavesti, med njima ni točno določene in trdne ločnice, ampak je ta, prav nasprotno, odvisna od socializacije, izkušenj in učenja posameznikov. Razlika je v tem, da prva predstavlja neko obliko zavedanja, ki lahko prevzame diskurzivno obliko, druga pa ne, saj je velik del delovanja in interakcij med posamezniki rutiniziranih in praktičnih, o njih ne razmišljamo in ne govorimo, a so vselej na nek način racionalne in samoumevne. Po njegovem mnenju prav predvidljivost in rutina pri posameznikih omogočata občutke zaupanja in ontološke varnosti, ki jih ta v otroštvu oblikuje skozi proces oblikovanja avtonomnosti. Prekinitev običajnih in vsakodnevnih rutin ter naučenih in socializiranih odzivov, povezanih z varnostjo pri upravljanju telesa in predvidljivih, ustaljenih okvirjev družbenega življenja, v človeku vzbuja strah in negotovost; to se odraža predvsem v kritičnih, stresnih in nepredvidljivih situacijah. Prav refleksivno nadzorovanje delovanja pri posameznikih tako omogoča rutinizirano in kontrolirano delovanje, ki nam v vsakodnevnem življenju daje občutek varnosti, avtonomije in kontrole telesa.

2. V drugi pa *racionalizacija delovanja družbenih akterjev*, kar pomeni, da posamezniki razumejo in prepoznavajo vzgibe in podlago svojega delovanja. Prav racionalizacija vedenja v raznolikih in pestrih okoliščinah interakcije, razumljena kot rutiniziran intencionalen proces, je temeljno merilo, na podlagi katerega drugi ocenjujejo splošne kompetence posameznikov, saj od njih navadno pričakujejo, da bodo ti svoje vedenje po potrebi lahko razložili in utemeljili.

3. *Motivacije* – ki ni tako neposredno in izključno povezana z delovanjem družbenih akterjev kot refleksivno delovanje in racionalizacija – ne razumemo kot obliko določenega delovanja,

ampak prej kot potencialni razlog za delovanje. Navadno motivacija neposredno vpliva na delovanje posameznikov le v relativno neobičajnih in nepoznanih situacijah ali v dolgoročnem načrtovanju, večina našega vsakodnevnega delovanja po mnenju Giddensa ni motivirana. Tu se nanaša predvsem na Freuda, ki pravi, da je vsakršno delovanje posameznikov (zavestno ali podzavestno) motivirano in poudarja, da delovanja posameznikov ne moremo obravnavati preprosto kot skupka posameznih dejanj, pri katerem ima vsako dejanje prilegajoči motiv, ampak je tudi motivacija sama po sebi proces. S tem opozarja na dejstvo, da je podzavest le redko udeležena v reflektivnem nadzorovanju delovanja posameznikov, obenem pa, da poleg psiholoških mehanizmov tudi družbeni odnosi, ki jih posamezniki oblikujejo in vzdržujejo v rutiniziranem vsakodnevem delovanju, to delovanje oblikujejo in usmerjajo – takšno rutinizirano delovanje se odvija v sklopu praktične zavesti in samo po sebi ni motivirano.

Delovanje (*»agency«*), naj si bo zavestno ali podzavestno, se tako po njegovem mnenju ne nanaša na namere ljudi, da bi nekaj storili ali ne, ampak primarno predpostavlja samo zmožnost, da to lahko storijo – pomeni, da ima posameznik v vsakem trenutku določenega delovanja možnost, da bi deloval drugače. Giddens poudarja, da namernost oziroma nenamernost v konceptu samega delovanja, kot ga sam definira, ni bistvenega pomena, saj so posledice določenega delovanja (bodisi namerno bodisi nenamerno), dogodki, ki se ne bi zgodili, če bi posameznik deloval drugače.

Pri intencionalnih oziroma namernih dejanjih, ki jim praviloma sledijo pričakovane posledice, je delovanje posameznikov v veliki meri povezano z določeno stopnjo nadzora. Giddens ob tem poudarja, da nepričakovane posledice določenega delovanja ne pojasnjujejo domnevno iracionalnih ali nenamernih dejanj.

5.2.2 DELOVANJE IN MOČ

Giddens delovanju posameznikov pripisuje vzročno moč, zmožnost delovanja pomeni, da imamo ljudje sposobnost vplivanja in poseganja v določen proces ali stanje stvari. Ta sposobnost spreminjanja in vplivanja po njegovem mnenju družbenim akterjem pripisuje določeno stopnjo moči, obenem pa opozarja, da družbenih okoliščin, ki nas omejujejo, ovirajo ali determinirajo, ne smemo mešati z nezmožnostjo delovanja samo po sebi.

Pojmovanje moči, kot ga razume Giddens, se od drugih teoretikov razlikuje prav v dveh bistvenih premisah: v prvi vrsti poudarja, da pojem moči ni nujno in neizogibno vezan na kakršnokoli obliko konflikta, v drugi pa, da moč sama po sebi ni nujno represivna. Po Parsonu izpostavlja, da je to, kar moč konstituira, prav zmožnost doseganja določenih rezultatov ali sprememb; ob tem lahko sklepamo, da moč v tem kontekstu ni nikakršna ovira pri doseganju ali izvajanju svobode, temveč je sam medij, ki nam to omogoča (pri čemer seveda ne smemo zanemariti ali pozabiti na njene omejevalne lastnosti). Predpostavka za obstoj moči so določene strukture dominacije, skozi katere ta moč v procesih družbene reprodukcije operira. Tako moč kot različna sredstva, ki konstituirajo strukture dominacije, so fluidne in podvržene spremembam.

Kot pravi Giddens, obstaja vrsta popolnoma različnih definicij moči, ki jih nima namena zanikati ali zanemarjati; poveže jih v konceptu »*dualnosti strukture*«. Nanašajoč se na Bachracha in Baratz izpostavi, da ima moč dva obraza oziroma dve plati: prva je sposobnost družbenih akterjev, da izvajajo poljubne odločitve, druga pa mobilizacija določenih smernic in vplivov kot inherentna lastnost institucij.

Po Giddensovih besedah bi dualnost strukture v odnosih moči lahko izrazili takole: »Sredstva (ki se izražajo skozi signifikacijo in legitimizacijo) so strukturne lastnosti družbenih sistemov, ki jih izvajajo in reproducirajo družbeni akterji v procesu interakcije« (Giddens 1984, 15). Sredstva v tem konceptu so mediji izvajanja moči in ne moč sama po sebi. Moč družbenih sistemov pa predpostavlja tako avtonomnost kot odvisnost med akterji ali skupinami v družbeni interakciji.

Družbeni sistemi so torej organizirani ter se artikulirajo v kontekstu družbenih praks in se skozi čas oblikujejo, spreminjajo in izginjajo. Posamezniki, ki te prakse izvajajo, pa so pri svojem delovanju umeščeni oziroma postavljeni v prostoru in času, odnosi med različnimi pozicijami in praksami so oblika strukturalne lastnosti. Družbene pozicije se artikulirajo skozi procese signifikacije, dominacije in legitimizacije ter predstavljajo oblike in kategorije tipifikacij posameznikov; določajo oblike identitet, ki se oblikujejo v družbenih odnosih. Vezane so torej na normativne pravice, dolžnosti in sankcije, ki v specifičnih družbah in okoliščinah oblikujejo družbene vloge. Vendar je pri konceptu dualnosti strukture pomembno predvsem dejstvo, da tovrstne pozicije družbenih akterjev komaj v odnosu z institucionaliziranimi praksami ustvarjajo celokupen podstat družbenega pozicioniranja oziroma umeščenosti in tako omogočajo reprodukcijo vzorcev družbenih interakcij in delovanja.

5.2.3 DRUŽBENA STRUKTURA IN STRUKTURACIJA

Za razumevanje teorije strukturacije so pomembni predvsem trije ločeni koncepti: struktura, sistem in dualnost strukture.

Struktura se nanaša na specifične lastnosti, to so pravila in sredstva, ki omogočajo obstoj podobnih družbenih praks v različnih razmikih v času in prostoru, te strukturne lastnosti strukturam omogočajo sistemsko obliko. To pomeni, da družbeni sistemi, reproducirani skozi družbene prakse, nimajo strukture, ampak kvečjemu izražajo strukturne lastnosti ter da struktura obstaja v času in prostoru samo skozi družbene prakse in spomine, ki usmerjajo in vplivajo na vedenje družbenih akterjev.

Ena od osnovnih implikacij teorije strukturacije je dejstvo, da so sredstva in pravila, ki so vpletena v produkcijo in reprodukcijo družbenega delovanja, obenem tudi sama po sebi sredstvo reprodukcije sistema.

Širše gledano bi lahko strukture označili tudi kot institucionalizirane (strukturne) lastnosti družb oziroma skup pravil in sredstev, vpletenih v institucionalno artikulacijo družbenih sistemov. Strukturne lastnosti so tako institucionalizirane značilnosti družbenih sistemov, razpete v prostoru in času.

Če povzamem: strukture so rekurzivno organizirana pravila in sredstva, ki se oblikujejo kot lastnosti družbenih sistemov in obstajajo zunaj prostora in časa. Sistemi pa so reproducirani odnosi med posamezniki in drugimi kolektivitetami, ki obstajajo v točno določenem času in prostoru in se artikulirajo v obliki običajnih družbenih praks.

Posamezniki oziroma njihovo delovanje po Giddensovem mnenju niso dualistično konstituirani kot dva ločena fenomena, ampak le predstavljajo neko vrsto dualnosti. To je jasno razvidno v njegovi ideji o dualnosti strukture: strukturne lastnosti družbenih sistemov so tako medij kot rezultat družbenih praks, ki jih rekurzivno organizirajo. Struktura je tako na nek način za družbene akterje bolj interna kot popolnoma eksterna ali ločena, saj obstaja in se izraža zgolj kot sled v spominu posameznikov in je utelešena v družbenih praksah, obenem pa struktura ne le omejuje in oblikuje družbenega delovanja, ampak ga vselej tudi omogoča. Pomembno je tudi izpostaviti, da sama struktura pri Giddensu ni tako strogo in neposredno izražena v omejitvah kot pri strukturalnih sociologih, temveč strukturno omejevanje oziroma determinacija vselej deluje v skladu z motivi in razlogi, ki posameznike motivirajo pri njihovem delovanju.

Kot vidimo, je Giddensov model recipročen in dialektičen proces ustvarjanja družbene realnosti skozi družbene prakse. In čeprav Giddens poudarja, da je interakcija v tem procesu bistvena, lahko v njegovi teoriji zaznamo poudarek na elementih, ki to prakso omogočajo in reproducirajo – družbeni strukturi in delovanju družbenih akterjev. Oba fenomena očitno sestavljata in oblikujeta družbo.

V naslednjem poglavju želim izpostaviti teorijo Michela Foucaulta, ki se osredotoča prav na sam proces oziroma produkcijo in reprodukcijo »diskurza«. Po njegovem mnenju se družbena realnost skozi diskurz ne le oblikuje, ampak je diskurz edina realnost, ki nam je dostopna in ne objektivna realnost sama po sebi. Trdi torej, da subjektivnost v resnici sploh ne obstaja, ampak je diskurzivno konstruiran produkt moči in znanja. Identiteta družbenih akterjev tako ni notranja fiksna struktura, ampak spreminjajoča se, začasna konstrukcija, ki ni vezana na substanco, temveč obstaja samo znotraj diskurza.

6 (POST)STRUKTURALIZEM IN FOUCAULT

Strukturalizem je svoj razcvet doživel v šestdesetih letih dvajsetega stoletja, čeprav njegovi začetki segajo že v devetnajsto stoletje z novim metodološkim in konceptualnim dojemanjem lingvistike, ki ga je vpeljal Ferdinand de Saussure.

Takrat se je v odnosu do znanosti še vedno kazal strog dualizem: Naravoslovnim znanostim se je, v nasprotju z družbenimi in humanističnimi vedami, pripisovalo neko empirično, preverljivo nujnost, ki je bila po definiciji lastnost »narave« in ki je ni bilo mogoče pripisovati družbenim in kulturnim elementom. Strukturalizem pa je dokazoval prav nasprotno – s tezo o jeziku kot družbenem fenomenu, dekonstrukcijo in družbeno strukturiranostjo subjekta in pomena ter redom in procesom označevanja, ki določa »resnico« itd. – je oblikoval novo, diametralno pojmovanje svobode.

6.1 FOUCAULTOV »ANTISUBJEKT«

»V vsaki kritiki razuma in vsakem kritičnem preučevanju zgodovine racionalnosti (ali sprejmete racionalnost ali postanete žrtev iracionalnosti), se je velikokrat zazdelo, da je racionalna kritika racionalnosti nemogoča.« (Foucault 1984, 159)

Foucault v intervjuju iz leta 1984 zase pravi, da so ga predvsem zanimale oblike racionalnosti, ki si jih ljudski subjekt sam sebi pripisuje – pod katerimi zgodovinskimi pogoji in skozi katere oblike racionalnosti je torej samega sebe postavil kot predmet proučevanja. Kakšna je cena problematizacije in analize samega subjekta?

Njegova analiza se v prvi vrsti osredotoča na refleksije oziroma povratne odnose sebstva, v drugi pa na odnos med odlikami refleksije in diskurzom resnice ter obliko racionalnosti in diskurzom znanja.

Foucaltovo delo se torej nanaša na raziskovanje različnih oblik subjekta in subjektivnosti v zgodovini družbenih in humanističnih znanosti oziroma v kulturi nasploh. Cilj pa je pokazati, kako se človek spoznava kot subjekt na različnih področjih delovanja in

kako se oblikuje subjektivnost v sklopu modernih mehanizmov nadzora, kontrole, kaznovanja in tehnologij moči.

Individuum tako v Foucaultovih očeh izgubi svoj epistemološki status in sam po sebi ni nikakršen postulat, ampak proizvod družbenih tehnik moči. Sam proizvaja in je proizvod goste mreže diskurzov, ki se nenehno prepletajo in ustvarjajo razmerja vednosti v družbi. Moč, vednost in subjekt tako niso ontološki objekti realnosti – so proizvod in proizvajalec diskurzov v kompleksni mreži soodvisnosti, ki se nenehoma spreminja in oblikuje.

Čeprav Foucault ne zanika obstoja neke objektivne realnosti, je po njegovem mnenju ta za nas tuja in nepoznana, saj do nje lahko dostopamo le skozi različne diskurze. Ne osredotoča se na samo realnost oziroma resničnost diskurza, ampak na to, kako se resnica skozi diskurze producira (MacDonald 2003). »Mnenja sem, da je v vsaki družbi produkcija diskurza obenem kontrolirana, selekcionirana, organizirana in razdeljena prek določenega števila postopkov, katerih vloga je, da preusmerjajo njegove moči in nevarnosti, obvladajo njegove naključne dogodke, da se izognejo njegovi težki zastrašujoči realnosti« (Foucault 1987, 1).

6.2 DISKURZ

Foucault je na seminarju na College de France decembra 1970 te postopke proizvodnje, oblikovanja in nadzorovanja diskurzov kategoriziral v tri skupine: (1) Prvi, ki delujejo od zunaj, so sistemi izključevanja, skozi katere se implicitno izvajata moč in želja, (2) druga skupina postopkov deluje kot nekakšna notranja lastnost diskurzov – samokontrola, v obliki klasifikacije, razvrščanja in razdelitve. (3) Tretja skupina postopkov pa so pravila, ki določajo pogoje njihove uporabe.

1. *Postopki izključitve*: Med njimi je najbolj očitna *prepoved*, ki določa, kdo kaj sme in česa ne sme reči, ter v kakšnih okoliščinah. Sem spadajo *tabu objekta*, *ritual okoliščine in posebna ali izključna pravica subjekta*. Med seboj se prepletajo, krepijo in dopolnjujejo in niso nikdar statični, dandanes so najbolj izraziti na področju spolnosti in politike – tukaj se hitro pokaže zveza diskurza z željo in močjo, obenem pa: »psihoanaliza nam je to pokazala – (diskurz) ni le preprosto to, kar kaže ali skriva željo; tudi sam je predmet želje /.../ oziroma

to, kar prevaja boje ali sisteme dominacije, ampak se zanj in prek njega bojujemo, je moč, ki se je želimo polastiti« (Foucault 1987, 1).

Druga oblika izključitve sta *razločevanje in izvrženje*, ki delujeta na principu drugačnosti, na tem mestu se Foucault nanaša na opozicijo razum – norost, kjer se je razum konstituiral komaj skozi diferenciacijo samega sebe od norosti.

Kot zadnjo uvaja *opozicijo med resničnim in napačnim*. Volja do resnice je prav tako kot drugi sistemi izključitve zgodovinsko določena, spremenljiva in institucionalno obvezujoča. Oblika naše volje do vedenja, kot pravi Foucault, se je torej oblikovala skozi zgodovinsko razločevanje, kot bi od neke točke naprej imela svojo lastno zgodovino, drugačno od zgodovine obvezujočih resnic.

Skozi institucionalno osnovo jo tako uvaja zaokrožen sistem praks, skozi katere izvaja pritisk v obliki prisile tudi na druge diskurze, saj se volja do resnice avtorizira in racionalizira v obliki resničnega diskurza in določa, kako je vedenje v neki družbi vrednoteno, razširjeno, razdeljeno in celo, komu je pripisano. Foucault meni, da je volja do resnice prevzela vlogo resnice same in je kot genialna mašinerija zapisana izključevanju, ki ga niti ne prepoznavamo, niti ne opazimo več.

2. Po besedah Foucaulta druga oblika kontrole kot imanentna lastnost diskurza obvladuje dogodke in naključja: v prvi vrsti je to *komentar* in se nanaša na diskurze, ki se povzemajo in ponavljajo, so pripovedi vsake posamezne družbe, ki se pojavljajo v obliki *formul, tekstov in ritualnih sklopov diskurza*. V vsaki kulturi obstaja namreč določena hierarhija diskurzov, med katerimi so tisti, ki minejo hkrati s samimi dejanji in komentarji (na primer religiozni, juridični, literarni ali znanstveni teksti). Reartikulacija določenih diskurzov po eni strani omogoča izdelavo novih diskurzov: presežek prvega teksta, njegovo stalnost in njegov status diskurza, po drugi strani pa nima druge vloge, kot da oblikuje to, kar je bilo nekoč že povedano.

Drug princip redčenja diskurza, ki prvega dopolnjuje, poimenuje princip *avtorja*. V tem kontekstu avtorja razume kot princip zbiranja diskurza, kot enoto in izvor njegovih pomenov in kot stečišče njihovih koherenc. Na tem mestu razlikuje med diskurzi, ki svoj pomen nosijo in posredujejo, ne da bi se le-ta pripisoval specifičnemu avtorju. Po drugi strani pa obstajajo diskurzi, v katerih je pripisovanje avtorju pravilo (literatura, filozofija, znanost), vendar se to skozi zgodovino spreminja in princip avtorja tako ne igra vedno iste vloge.

Kot zadnjo v sklopu samokontrole diskurza je Foucault uvrstil disciplino; ta predstavlja princip, ki kontrolira produkcijo diskurza ter mu omogoča konstruiranje in reaktualizacijo,

toda po pravilih ozke igre. Vsaka posamezna disciplina je sestavljena iz specifičnih pojmovnih in tehničnih instrumentov, ki zaokrožuje skupek tako resnic kot napak v okviru nekega teoretskega horizonta in se nanaša na točno določen plan predmetov. Zunaj polja discipline obstaja sicer širok spekter propozicij, ki so prav tako lahko resnične, vendar ne zadoščajo kompleksnemu in določenemu polju pravil, ki je strožji od čiste in enostavne resnice.²

3. Kot že rečeno, gre pri tretji skupini postopkov kontrole za pravila v obliki zahtev, ki jih mora izpolnjevati vsak posameznik, če hoče biti dovolj kvalificiran, da ima do teh pravil sploh dostop. Najbolj očitna oblika teh sistemov restrikcije so rituali, ki govorečim subjektom določajo lastnosti obenem pa ustrezajoče vloge. Ritual torej definira kvalifikacijo govorečega subjekta, obenem pa določa obnašanja, geste, okoliščine in zaokrožen sklop pravil in znakov, ki spremljajo nek diskurz.

Nekoliko drugače kot rituali delujejo *družbe diskurza*. Njihova vloga je ohranjanje in produkcija diskurzov, toda le v zaprtem prostoru in samo po strogih pravilih. Družbe diskurza na prvi pogled delujejo nasprotno kot doktrine, prve težijo k omejitvi diskurza, druge pa k njegovemu širjenju.

Opisano razločevanje – ritualov, družb diskurza, doktrinarnih skupin in družbenih prilastitev – sicer deluje zelo abstraktno, saj se večino časa med seboj povezujejo in sestavljajo neke vrste velike zgradbe, ki skrbijo za razdelitev govorečih subjektov v različne tipe diskurza in omogočajo prilaščanje diskurzov s strani določenih kategorij subjektov; z eno besedo bi jih lahko poimenovali postopki podvrženja diskurza.

Za Foucaulta diskurz torej pomeni veliko več kot jezik, je eden od temeljnih elementov družbenih in kulturnih praks in procesov. Sam po sebi ni neka objektivna danost, ampak nekakšen samobiten, samoohranitveni proces, ki v sebi združuje tako dominanten kot dominiran diskurz³, odnos med njima je neprekinjen in fluiden »boj«, ki oblikuje »resnico«, vednost in v končni fazi odnose moči v določeni družbi. Diskurz je sredstvo, skozi katerega se vednost in oblast križata, oblikujeta in vzdržujeta (MacDonald 2003).

² Znanost torej ni upoštevala nekoga, če je bil zunaj »resničnega diskurza«, medtem ko je napake, ki so se pojavile znotraj in po pravilih sprejetega diskurza, obravnavala zgolj kot »disciplinarne napake«.

³ To kar tradicionalno pojmuje kot odpor proti dominaciji, Foucault označi kot del samega izvajanja moči. Po njegovem mnenju »duh upora ali revolucije« ne obstaja, odpor sam po sebi namreč ne izhaja iz nekih heterogenih zakonitosti in načel ali alternativnih temeljev, ampak je enostavno »drugi člen v odnosih moči« (in tako del iste diskurzivne entitete). Kar seveda ne implicira, da je a priori obsojen na neuspeh, temveč lahko pripelje do radikalnih preobratov. Teh ne omogoči nastop »absolutne drugačnosti«, ampak dejstvo, da so osnove in težišča upora »uspešno strateško kodirana v obstoječih odnosih moči«.

6.3 VEDNOST IN OBLAST

Pojmi, ki jih Foucault uvaja, so torej samostojni sistemi, ki niso lastnost neke določene družbene skupine ali posameznika. Tudi oblasti in moči ne moremo določiti neke začetne točke, vidi ju kot nekakšno mrežo, pri čemer je posameznik tako izvrševalec in nosilec moči kot njen produkt. Na tem mestu se tudi razlikuje od marksistov in neomarksistov, ki izvor moči in oblasti iščejo v državi, pri vladajočem razredu in posameznih institucijah, posledično zato veliko teoretikov, ki izhajajo iz kritične teorije, njegovo razumevanje moči označuje kot konzervativno (Thompson 1997).

Foucault pa predpostavlja, da izvajanja moči ne moremo razumeti kot »lastnino«, ampak kot proces oziroma strategijo, kjer se njeni učinki dominacije kažejo kot taktike, dispozicije in funkcije.

Objekt oziroma strategija moči tako nista abstraktni posameznik ali družbena skupina, učinke in delovanje moči razume na najbolj osnovnem nivoju, to je nivoju telesa. Cilj tega, kar Foucault imenuje »politična tehnologija telesa«, je discipliniranje in posledično poslušnost posameznika, poudarja pa, da je v samem vrhu sistema nadzorovanja in kaznovanja materialno in moralno vsiljevanje »moči norme«. Disciplinirana družba namreč stremi k »normalnosti«, v službi različnih strategij normalizacije pa je razvita in razvejana mreža specifičnih diskurzov in znanja, s katerimi so opremljeni sodobni aparati socialne organizacije. Znanje in moč se tako medsebojno oblikujeta in ustvarjata postopke discipliniranja, ki omogočajo proces normalizacije (Kalanj 1993).

Pri tem je treba poudariti, da za Foucaulta znanje ni nekakšna »superstruktura« moči, temveč bistven pogoj za nastanek in rast industrijske, tehnološke družbe⁴. Znanje (oziroma vednost) in moč sta tako v korelativnem odnosu, se neposredno implicirata, saj se odnosi moči lahko oblikujejo le v okviru stalnega in utemeljenega polja znanja, po drugi strani pa vsaka oblika znanja (vednosti) predpostavlja in konstituira določene odnose moči. V tem kontekstu spoznavni subjekt ni svoboden ali nesvoboden v odnosu do sistema moči, ampak je

⁴ Foucault navaja številne primere soodvisnosti med močjo in znanjem (med njimi: urbanizem, kriminologijo, seksologijo, itd.), ki po njegovem mnenju pričajo o sožitju med znanstvenim in tehnološkim aspektom sodobne družbene ureditve. Učinkovitost normalizacijske strategije moči utemeljuje na primeru raznovrstnih ustanov in institucij, ki doživijo svoj razcvet v 19. stol.: vojašnice, tovarne, šole, bolnišnice, zapori, itd.; te ustanove si medsebojno izmenjujejo izkušnje, vzdržujejo svojo specifičnost ter se pri svojem delu naslanjajo na interna materialna in duhovna sredstva. To, kar jim je skupno, je »splošna shema norme«, kaznovanja, rehabilitacije in ponovnega vključevanja v družbeno življenje – z edinstvenim ciljem: nadzorovanjem in dresiranjem obnašanja.

prav nasprotno, tako kot oblika vednosti tudi sam učinek teh temeljnih implikacij odnosa znanje – moč in njunih zgodovinskih oblik.

Tako se institucionalna normalizacija sodobne družbe, kjer so po njegovem mnenju strategije moči privedene do same popolnosti, temeljno razlikuje od tradicionalnih oblik kontrole in represije. Foucault ti dve obliki discipliniranja prikaže na Benthamovem pojmu Panoptikona – kot idealnega zapora, ki ga lahko apliciramo na vsa področja družbenega delovanja in ki nazorno prikazuje odnose moči v vsakodnevnem življenju ljudi. Predstavlja nevidno tehnologijo individualizacije, ki zagotavlja vidljivost in produktivnost, kjer je vsak posameznik tako nositelj moči in izvrševalec nadzora, kot tisti, nad katerim se nadzor izvršuje. Moderna in profesionalno organizirana oblika izvajanja moči, ki jo Foucault imenuje *mehanična disciplina*, pa je, prav nasprotno, sklop subtilnih in latentnih prisil, ki ne le ohranjajo odnose moči, ampak jim zagotavljajo učinkovitost in obenem izpopolnjujejo mehanizme izvajanja te moči (Kalanj 1993).

Lahko bi rekli, da je sodobni sistem oblikovanja odnosov moči samoohranitveni in samoizpopolnjevalni organizem, ki deluje bolj posredno, prikrito in tako zanika svojo naravo. V nasprotju s starim – nasilnim, odkritim, aktivnim in fizičnim discipliniranjem – se nov sistem nadzorovanja maskira v svojo prefinjeno diskurzivno formo, deluje samoumevno in obstaja »med vrsticami« kot vseprisotna »resnica«, ki je neposredno vpeta v vsakdanje življenje. Tako postane naturaliziran, normalen, zdravorazumski ter v marksističnem pogledu (ki se od Foucaultovega prav na tem mestu bistveno razlikuje) utemeljuje edinstveno interpretacijo dominantnega diskurza.

Foucaulta torej ne zanima, kaj obstaja v objektivnem, materialnem svetu, zanj je subjekt proizvod in proizvajalec diskurzov, ki ni svoboden ali nesvoboden v odnosu do sistema moči, ampak je on sam učinek odnosa znanje – moč, ki se artikulira v diskurzivni obliki. Subjektivnost se po njegovem mnenju oblikuje v sklopu modernih mehanizmov nadzora in strategij moči, te vsiljujejo moč norme, tako se nov sistem nadzorovanja maskira v svojo prefinjeno diskurzivno formo, deluje samoumevno in obstaja »med vrsticami« kot vseprisotna »resnica«. Po Foucaultovem mnenju je najuspešnejši način osmišljanja in upravljanja z lastno subjektivnostjo prav zavedanje in prepoznavanje sil, ki jo oblikujejo in usmerjajo, obenem pa aktivno prevpraševanje, iskanje in sestavljanje nove identitete v igri brezkončnih možnosti in eksperimentiranja.

Za Giddensa je družbena realnost po drugi strani prav tako recipročna in dialektična; njegov poudarek na procesu družbenih praks predstavlja nekoliko bolj oprijemljiv pojem,

obenem tudi kaže, da zanj pojma tako subjekta kot sistema predstavljata neko realno objektivno entiteto, za razliko od družbenih struktur, ki v prostoru in času obstajajo zgolj skozi družbene prakse in spomine in so družbenim subjektom interne. Njegovo pojmovanje svobode družbenih akterjev je nekje med kompatibilističnim in libertarnim: kompatibilističnim v smislu, da družbene strukture vselej oblikujejo, mobilizirajo oziroma do neke meje določajo delovanje posameznikov, libertarnim pa prav zaradi poudarka na dejstvu, da nam družbene strukture samo delovanje tudi omogočajo, subjektom pa dopuščajo vzročno moč, torej zmožnost delovanja, vplivanja in posledično spreminjanja družbenih struktur. Rekurzivna oblika refleksivnosti je ena od bistvenih lastnosti in obenem sposobnosti človeka; oblikuje in usmerja njegovo delovanje, temeljna je zato, ker posamezniki zavestno, racionalno in svobodno delujejo ter osmišljajo sebe in svet, v katerem živijo. V kolikor je po Giddensu refleksivnost nujen pogoj za svobodno delovanje družbenih akterjev, na žalost ni obenem nikakor zadosten pogoj, ki bi to svobodo omogočal.

7 SKLEP

Razsvetljenje predstavlja pomembno prelomnico ne le z vzpostavitvijo nove oblike miselnosti, ki izhaja iz človeka in ki temelji na njegovem razumu, pač pa tudi zato, ker vzajemno oblikuje nov in relativno drugačen družbeni red. Predstavlja osnovo sodobne oblike diskurza in posledično družbenih praks, ki konstituirajo tako družbene akterje kot družbo samo. Takšno sodobno razumevanje subjekta in subjektivnosti ter subjekt sam po sebi ne le izvirata iz razsvetljenske misli, pač pa sta tudi posledica družbenega reda oziroma sistema, ki ga je prav ta racionalnost oblikovala.

Lahko torej sklenemo, da reorganizacija politično-ekonomskega sistema globalnega kapitalizma in tehnološko-znanstvenega racionalizma zahteva drugačno razumevanje in, posledično, delovanje subjekta ter identitete posameznikov nasploh.

Obenem so, kot že omenjeno, napredujoča globalizacija, moderna družbena gibanja, spremenjena narava in oblika dela, nova oblika kapitalističnega individualizma itd. izzvali novo refleksivno obliko sebstva in njegovega širšega institucionalnega konteksta. Od sedemdesetih let prejšnjega stoletja naprej se je na novo odprla diskusija o subjektivnosti in individuumu. Po mnenju Giddensa, Becka in drugih se takrat dokončno razblinijo oprijemljivi modeli tradicionalnih, fiksnih struktur; te naj bi delovale »od zunaj«, v obliki kontrole, ki so jo določali cerkev, družina, različni eksperti in tradicija sama po sebi. V posttradicionalnem redu tako konstrukcija sebstva predstavlja refleksivno organiziran projekt v odprtem in mnogoterem prostoru možnosti in oblik, skozi katerega se posamezniki ustvarjajo in dobesedno oblikujejo svoje biografske naracije.

Mansfield po drugi strani opozarja, da se je s strukturalizmom in, posledično, razvojem drugih družboslovnih znanosti in socioloških teorij na novo odprl problem jezika, ki ne predstavlja več le sredstva za komunikacijo, ampak postane konstitutiven element družbenega in subjektivnega sveta. Ali s Foucaultovimi besedami: » ... kasneje najvišja resnica ni domovala več v tem, kar je diskurz bil ali delal, ona je domovala v tem, kar je on rekel: prišel je dan, ko se je resnica premestila iz ritualnega akta izjavljanja, še kako učinkovitega in pravičnega, proti izjavi sami: proti njenemu smislu, njeni formi, objektu, njenemu odnosu do reference« (Foucault 1987, 2).

Ko je jezik postal predmet preučevanja, se je iz preprostega orodja za sporazumevanje spremenil v pomembno determinanto našega družbenega in subjektivnega življenja. Ko sta se človek oziroma subjekt konstituirala kot predmet preučevanja, v upanju, da bi ugotovila

svoje bistvo, je poskus popolnoma spodletel. In ne le to: naša podoba o nas samih se je »raztreščila« in razbila na fragmente, ki v vsej svoji racionalnosti in refleksivnem samooblikovanju ne razumejo in ne zaznavajo svojega bistva oziroma reference.

Kaže, da so se pojem svobodne volje, tako kot subjekt in vprašanje njegove avtonomnosti oziroma vpetosti v družbene strukture, razvijali precej simultano.

Po mnenju nekaterih avtorjev problem svobode, tako kot problem subjektivnosti, sploh nista obstajala, dokler ju »razmišljujoči subjekt« s svojim razumom ni oblikoval kot predmet raziskovanja in diskusij, ki so od takrat dobesedno »pokazale vse svoje obraze«. Od enoličnih, nasprotujočih si paradigem do popolnoma fragmentiranih in večplastnih interpretacij, ki so se v svojem množenju in razločevanju spajale in izločevale.

Zanimivo pa je predvsem dejstvo, da smo v sodobnem samooklicanem svobodnem svetu »obdarjeni« in popolnoma suvereni imetniki vseh vrst svobod, svoboščin, izbir in možnosti, a vselej, tako v svojem svobodnem mišljenju kot delovanju, bolj obremenjeni in omejeni kot kdajkoli prej. Objektivizacija naše svobodne refleksivne narave je tako za vselej zapečatila našo subjektivno svobodo in jo obsodila na brezmejno prevpraševanje svobode same po sebi. To seveda ne dokazuje, da smo bili kdaj manj ali bolj svobodni, bili smo kvečjemu manj obremenjeni z vprašanjem oziroma dejstvom, da bi lahko bili ali ne bili svobodni.

8 LITERATURA

- Arendt, Hannah. 1993. *Between past and future: eight exercises in political thought*. New York: Penguin Books.
- Atkins, Kim, ur. 2005. *Self and Subjectivity*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Billington, Rosamund, Jenny Hockey in Sheelagh Strawbridge. 1998. *Exploring self and society*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: Macmillan press Ltd.
- Ferguson, Harry. 2001. Social work, Individualization and Life Politics. *British Journal of Social Work* (2001) 31: 41-55.
- Fuchs, Stephan. 2001. Beyond Agency. *Sociological Theory* 19 (1): 24-40.
- Foucault, Michel. 1987. Red diskurza (odlomek). *Problemi* 25 (2): 1-15.
- Foucault, Michel, Noam Chomsky in Paolo Virino, ur. 2007. *Človeška narava in zgodovina*. Ljubljana: Krtina, zbirka: Temeljna dela.
- Giddens, Anthony. 1984. *The constitution of society*. Cambridge: Polity press.
- --- 1991. *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Kalanj, Rade. 1993. *Michael Foucault i problem moči*. Revija za sociologiju, Zagreb 24 (1-2): 77-85.
- Kant, Immanuel. 2005. *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- MacDonald, Myra. 2003. *Exploring media discourse*. London: Arnold.
- Mansfield, Nick. 2000. *Subjectivity. Theories of the self from Freud to Haraway*. New York: New York University press.
- Markič, Olga. 2008. Filozofija v kognitivni znanosti. *Družboslovne razprave*, 24 (59): 85-98. Dostopno prek: <http://www.druzboslovnerazprave.org/media/pdf/clanki/59-markic.pdf> (28. april 2009).
- Mešterovič, Stjepan G. 1998. *Anthony Giddens. The last modernist*. London: Routledge.
- Milner, Jean-Claude. 2003. *Strukturalizem. Liki in paradigma*. Ljubljana: Krtina.
- Rolet, Gerard. 1984. Strukturalizam i poststrukturalizam. *Treći program*, 1984 (60): 152-176.
- Splichal, Slavko. 1999. *Komunikološka hrestomatija 2. Razvoj empirične komunikologije v ZDA*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, zbirka: Javnost.
- --- 2001. *Komunikološka hrestomatija 1. Začetki komunikologije v Evropi in ZDA*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, zbirka: Javnost.

- Štefančič, Marcel Jr. 2004. Jacques Derrida. Umrli je kritik družbe, v kateri se nikoli nič ne zgodi. *Mladina*. 2004 (42). Dostopno prek: http://www.mladina.si/tednik/200442/clanek/kul--memento-marcel_stefancic_jr/ (28. april 2009).
- Šuster, Danilo, ur. 2007. *O svobodni volji. Od Leibniza do Libeta*. Maribor: Aristej, zbirka Dialogi 8.
- Thompson, Kenneth, ur. 1997. *Media and cultural regulation*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Milton Keynes: Sage: The Open University.
- Tomc, Gregor. 2007. *Svoboda gnezdi v določenosti*. Genialna prihodnost - genetika, determinizem in svoboda / Mednarodni posvet Biološka znanost in družba, Ljubljana, 4.-5. okt. 2007. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo, 2007. Dostopno prek: <http://www.zrss.si/bzid/geni/pdf/tomc-clanek.pdf> (28. april 2009).