UNIVERZA V LJUBLJANI

FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Andreja Trdina

Zamišljanje razreda: diskurzivne premestitve in proizvodnja razrednih kultur

Doktorska disertacija

Ljubljana, 2016

UNIVERZA V LJUBLJANI

FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Andreja Trdina

Mentorica: red. prof. dr. Breda Luthar

Zamišljanje razreda: diskurzivne premestitve in proizvodnja razrednih kultur

Doktorska disertacija

Ljubljana, 2016

Dediju Marjanu,
ki tega ne more deliti z mano,
a vem, da bi se nadvse veselil.

Zahvaljujem se

mentorici red. prof. dr. Bredi Luthar za čas, neprecenljive usmeritve ter spodbudo in potrpežljivost v trenutkih, ko je bilo to tisto, kar sem najbolj potrebovala;

članom komisije, doc. dr. Maruši Pušnik, red. prof. Jerneju Pikalu in izr. prof. Andreju Blatniku za nepogrešljive zaključne napotke;

za etnografske uvide in navdihe hvala Mežičanom,
da so me (četudi kdaj sprva nezaupljivo) sprejeli v svoje domove in življenjske svetove;

vsem, ki so moja FDV-jevska leta delali znosnejša, kritičnim sogovornikom v razjasnjevanju marsikatere teoretske dileme ter kolegom spodbudnih besed in duhovitih pripomb: Maruši, Dejanu, Sašotu, Borisu, Maji, Marjetki, Piki in Nejcu;

moji Ani in dragi Simoni za ure in ure bodrenja, smeha in pogovorov o vsem in še čem – tudi o tem, da se v življenju ne gre jemati preresno;

družini, stari in novi, posebej pa bici Jožici in dediju Andreju, ki sta upokojenski vsakdan za skoraj leto dni z ljubeznijo zamenjala za naporen urnik najbolj skrbnih 'varuč' pod soncem;

ter ne nazadnje Primožu, ki je v tem času iz mojega fanta postal oče najinemu Nacetu in moj največji zaveznik v vseh mojih bojih.

Postati človek, ki bo lahko napisal, kar želiš napisati, je glavni izziv pisanja, če parafraziram enega meni ljubih pisateljev. Moraš se spremeniti. Hvala vsem in vsakemu posebej, da kljub dolgotrajnemu in mnogokrat duhomornemu procesu priprave doktorske disertacije ostaja zame to izziv tudi v prihodnje.

Izjava o avtorstvu

POVZETEK DOKTORSKE DISERTACIJE

Zamišljanje razreda: diskurzivne premestitve in proizvodnja razrednih kultur

Mnogi avtorji opozarjajo na temeljito preoblikovanje družbenih neenakosti v sodobnih družbah. Tako Pakulski denimo govori o fragmentaciji stratifikacije in celo razredni dekompoziciji. Ob tovrstnih skrajnih napovedih o koncu razredov ter postmodernih idejah o refleksivnosti in individualizaciji se zdi danes vprašanje razreda in razrednih identitet nemara povsem neutemeljeno. Ne glede na to je v zadnjih letih izšlo več monografij in člankov, ki kritično tematizirajo odsotnost zanimanja za vprašanje razrednosti in tako skozi različne optike pozivajo k obuditvi razrednih analiz. Ne gre torej primarno za vprašanje, ali je razred v analizi sodobnih neenakosti še uporaben koncept, pač pa za vprašanje, kako razred sploh razumemo.

Doktorska disertacija jemlje za izhodišče neločljivo prepletenost materialnega in simbolnega ter se loteva raziskovanja mikropolitike razrednih distinkcij v slovenskem prostoru. Utemeljuje se v interakcijskem pristopu k stratifikaciji in tako izhaja iz predpostavke, da lahko šele s preiskovanjem vzorcev družbenih interakcij in odnosov določimo naravo stratifikacijskega reda, v katerem te interakcije potekajo. Povedano drugače, kulturnih praks in izbir ali življenjskih stilov ne obravnava kot učinke strukture, pač pa kot način, skozi katerega se strukturna pozicija posameznika šele konstituira. Interakcijski ali relacijski pristop za razliko od strukturnega premešča poudarek k samim procesom vzpostavljanja in vzdrževanja meja. Teoretski okvir za proučevanje tovrstne mikropolitike razrednega razlikovanja in simbolnih mej predstavlja teorija prakse, ki povezuje družbeno z individualnim, materialno s kulturnim. Ta vpeljuje, da nam je razred dostopen le skozi prakse, v katerih se ustvarja. Razred moramo zato razumeti v njegovi kulturni konstrukciji kot proces, ne kot statično in fiksno, pač pa vedno znova vzpostavljoča se realnost. Izhajajoč iz omenjene teoretske pozicije doktorsko delo skozi tri ravni analize razkriva različne, a dopolnjujoče se dimenzije empirične realnosti razreda v slovenskem prostoru. Analizo tekstov oz. govorico o razredu kombinira z etnografsko študijo na eni strani in multikorespondenčno analizo distribucije kulturnih praks, torej makropodatkov, zbranih z anketnim vprašalnikom, na drugi. Posameznikove rutine kot tudi tekste in njihovo govorico obravnava kot konkretizacije praktičnega razumevanja, ki organizira posamezne družbene prakse, in s tem kot mesto, kjer se družbeni red vzpostavlja in reproducira.

Skladno s teoretskim izhodiščem in v namen analize sodobne družbe se doktorsko delo v uvodnem poglavju zavzame za rehabilitacijo razreda skozi njegovo rekonceptualizacijo na treh točkah: 1) razred je treba razširiti na področje simbolnega, tj. na akumulacijo in reprodukcijo kulturnega kapitala kot simbolnega bogastva, 2) razred moramo razumeti v dinamičnem in relacijskem smislu kot individualiziran proces hierarhičnega razlikovanja (torej kot relacijski, impliciten in hierarhičen fenomen namesto kategoričen, ekspliciten in kolektiven) in 3) razred je treba obravnavati kot matrico, skozi katero se v sodobnem času hibridnih družbenih neenakosti posredujejo učinki drugih oblik neenakosti.

Drugo poglavje analizira govorico o razredu skozi tri ločene študije primera ob predpostavki, da se razredi udejanjajo tudi skozi načine, na katere se o njih govori. Gre za perspektivo, ki premešča fokus s tekstualizacije k pragmatiki tekstov, ki se pomembno vpenjajo v družbene prakse nasploh. Konkretno to poglavje obravnava udejanjanja delavske subjektivitete v biografskih intervjujih lokalnega glasila ravenških železarjev v 80. letih, literarno uprizarjanje srednjega razreda v sodobnem slovenskem romanu v 90. letih in performativno konstrukcijo elit v družabni kroniki revij med letoma 2008 in 2011. Analiza posebej tematizira sečišča ali prekrivanja med razredom, spolom in nacijo ter poudarja potlačitev razrednega vprašanja skozi t. i. ‘praktično nacionalnost’ in

njegovo reartikulacijo prek izkazovanja spola. Zaključuje, da prihaja skozi konstrukcijo enotnega moralnega reda oz. 'krepostne preprostosti Slovencev', ki se sistematično gradi v javnem diskurzu, do zamolčevanja razreda; obenem pa se razredne razlike, ne da bile kot take poimenovane, vzdržujejo skozi uprizarjanje dostojne ženskosti. Disertacija s primeri ponazarja, kako zgodbi o razredu vedno znova spodleti, da bi bila povedana na način, da se v medijskih tekstih družbena neenakost rutinirano predstavlja v prvi vrsti kot moralni problem skupnosti in ne toliko sistemski problem družbe.

Osrednji del disertacije predstavlja etnografska študija manjšega mesta na periferiji. Tu si za obravnavo ekonomije praks in mikropolitike razrednega razlikovanja v lokalni in historični specifičnosti izbiramo primer manjše skupnosti v Mežiški dolini kot nekdaj pomembnega industrijskega območja, ki je v kontekstu postsocialistične tranzicije, deindustrializacije in globalizacijskih procesov doživelo precejšnje pretrese. Skozi etnografsko študijo skupnosti se lotevamo načinov, kako se razred konstituira skozi vsakdanje prakse krajanov, kako se v mikrosituacijah živi in na osebni ravni izkuša. V praksi to pomeni, da proučujemo delovanje različnih oblik kapitalov, strategije simbolnega razmejevanja oz. jezik ustvarjanja meja, razredne (dis)identifikacije, naracije o družbi in uspehu, statusne zahteve in njihovo performativno vzpostavljanje ter občutke inferiornosti, kot se razkrivajo v mikoepizodah vsakdanjih interakcij domačinov. Ugotavljamo, da razredni procesi sicer res postajajo bolj implicitni in s tem vedno manj vidni, a učinki razreda v življenju posameznikov zato niso nič manj močni. Hkrati ponazarjamo, kako se družbena hierarhija v kraju neformalno nenehno vzpostavlja in reproducira na mikronivoju vsakdanjih interakcij in skozi najintimnejše vidike družbenosti.

Zadnje poglavje mikrointerpretativno raven prejšnjega dela dopolnjuje z makrostatističnim pogledom in odpira vprašanja konstitutivne vloge kulturnih distinkcij v družbenem razlikovanju in razredne strukturiranosti kulturnih praks v slovenskem prostoru. Naš pristop razširja delovanje kulturnega kapitala na polje vsakdanjega življenja in kulturne prakse oz. estetske preference proučuje kot avtonomni sistem, ki ima samostojno vlogo pri konstituiranju družbenih razlik (ne kot sistem, ki bi razredne razlike le prevajal v razlike v okusih). S pomočjo multikorespondenčne analize simbolne vidike raziskovanja privzemamo kot izhodišče razredne analize, s tem ko raziskujemo distribucijo in vzorce okusov in praks v slovenskem prostoru, natančneje ključne kulturne delitve in njihovo družbeno strukturiranost. Ugotavljamo, da se kulturne razlike kot razredne distinkcije sicer ohranjajo, le način, na katerega se artikulirajo, je kompleksnejši in subtilnejši. Prepoznavamo obstoj šestih specifičnih estetik oz. 'kultur okusov' kot posebnih razredno-kulturnih formacij: 1) izrazito tradicionalno elitno skupino z visoko količino ekonomskega in kulturnega kapitala, ki konzumira predvsem visoko kulturo, zelo selektivno pa tudi visoko, nekomercialno popularno kulturo, 2) alternativno elito oz. kulturne omnivore, ki v svoji potrošnji prečijo meje med visoko in popularno kulturo, 3) konvencionalno, middle-brow kulturo okusa, ki jo opredeljuje pretenzija za kanonizirano visoko kulturo, vezano predvsem na nacionalne klasike, in skrb za konformnost, 4) urbani okus, ki je primarno okus mladih za globalno popularno kulturo, predvsem glasbo in televizijske žanre, 5) potrošnike komercialne množične kulture oz. komercialni okus, ki ni toliko razredno pogojen, kot je generacijsko ter 6) domačijski okus oz. ljudska folkloristična kultura, značilna za nižje poklicne razrede.

Doprinos teoretskega okvira, na katerega se delo opira, vidimo predvsem v možnosti spremljanja procesne dinamike družbene diferenciacije in razumevanja performativne konstrukcije razreda v vsakdanji interakciji. To presega klasične sociološke modele in njihove statične koncepcije razreda kot strukturnega, fiksnega in ahističnega fenomena ter nas napotuje k raziskovanju razrednih delitev skozi analizo mehanizmov in strategij vzpostavljanja distinkcij (mikropolitiko razrednih distinkcij). Hkrati disertacija z izbiro tudi etnografske metode prelamlja z do sedaj v sociologiji

stratifikacije dominantno anketno metodo raziskovanja in tako opravlja premik od zgolj popisa kulturnih izbir in praks k njihovi historizaciji in antropologizaciji. Disertacija se vrača k pozabljeni tradiciji študij skupnosti (‘community studies’) in po njenem vzoru predpostavlja, da so prav lokalne študije primerov in raziskovanja skupnosti ključna za pojasnjevanje narave in karakteristik sodobnih družbenih sprememb. Obenem odgovarja na nujnost rekonceptualizacije ruralnega kot področja akumulacije in boja mnogoterih oblik kapitalov ter prostora specifičnega polja moči ('champ de pouvoir'). Dosedanja literatura namreč dosledno ignorira signifikantnost, ki jo predstavljajo periferne regije ob strukturnih premikih in globalizacijskih procesih za proučevanje današnjih neenakosti, s tem ko mesto privzema za osrednje prizorišče akumulacije kapitalov in družbene diferenciacije. V znanstveni literaturi se razredna izkušnja namreč le redko obravnava v neurbanem okolju, kulturni kapital pa na kulturni periferiji. Doktorsko delo procese razredne diferenciacije namesto v urbanih središčih proučuje na sami periferiji, s tem premika pozornost na v študijah razreda in kulturne potrošnje tako v Sloveniji kot v mednarodnem okolju pogosto zapostavljeno ruralno okolje.

V osnovi delo usmerja Bourdieujeva dediščina, od katere pa se mestoma zavestno odmaknemo oz. jo pomembno dopolnjujemo. Prvič s tem, da obravnavo kulturnega kapitala historiziramo in njegovo delovanje razširjamo tudi na polje popularne kulture in kulture vsakdanjega življenja (kulturni kapital zavzema v posebnih družbenih okoliščinah različne konkretne oblike oz. se njegova vsebina spreminja in odraža specifična razredna razmerja določenih družbeno-zgodovinskih okoliščin). Drugič s tem, ko presegamo dvojnost ekonomskega in kulturnega kapitala, ki po vzoru Bourdieuja usmerja številne analize razrednega razlikovanja danes, saj ugotavljamo, da je za razumevanje kompleksnosti družbenega prostora postsocialistične ruralne skupnosti nujen bolj dodelan sistem odnosov med posameznimi kapitali oz. bolje opredeljena struktura kapitalov s svojimi različnimi oblikami in podvrstami. Tretjič, problematiziramo predpostavko o družbi kot nacionalno določeni entiteti in s tem tudi koncepcijo razreda kot seta odnosov, nujno inherentnih takšni nacionalni koncepciji družbe, saj odnos med razredom in kulturo danes vedno bolj prevzema transnacionalne značilnosti. Četrtič, poleg razreda pri organiziranju vzorcev kulturne potrošnje prepoznavamo tudi signifikantno vlogo starosti, spola in etničnosti. In petič, ne zanemarjamo refleksivnih in kreativnih vidikov prakse ter njihove vloge pri organiziranju družbenih odnosov – torej vidike, ki bi jih sicer ob popolni podreditvi našega konceptualnega okvira Bourdieujevemu konceptu habitusa hitro prezrli.

Cilj naloge je torej raziskati odnos med javnimi diskurzi, konstrukcijo družbenih razredov in izkustvi posameznikov v kontekstu družbenih sprememb.

Ključne besede: razred, kultura, praksa, teorija prakse, interakcijski pristop k stratifikaciji, mikropolitika razrednih distinkcij, simbolne meje, statusne zahteve, identiteta, radikalni egalitarizem, kulturni kapital, okus, neenakost, družbena interakcija

SUMMARY OF DOCTORAL DISSERTATION

Imagining class: discursive displacements and the production of class cultures

Many authors agree on the fundamental transformation of social inequalities in modern societies. Pakulski, for example, describes fragmentation of stratification and even class decomposition. Against the background of such 'the death of class' announcements as well as post-modern ideas of reflexivity and individualization, it might seem that a question of class and class identities is nowadays entirely unfounded. Irrespective of this, several monographs and articles have been published in recent years that critically thematize the lack of interest in the question of classness and thus call for a revival of class analysis through various optics. The primary question, then, is not whether class is still a useful concept in the analysis of contemporary inequalities, but rather of how we understand class in the first place.

This doctoral dissertation takes as a starting point the inextricable intertwining of the material and the symbolic, and addresses the micropolitics of class distinctions in Slovenia. It grounds itself in the interactional approach to stratification and thus starts with the premise that only through investigating patterns of social interaction and relationships we can determine the nature of the stratification order in which these interactions take place. In other words, cultural practices and choices, or lifestyles, are not considered as the effects of the structure, but rather as a way through which the structural position of the individual is constituted. An interactional or relational approach, unlike the structural approach, shifts the emphasis to the very process of establishing and maintaining boundaries. The theoretical framework for our study into micropolitics of class distinction and symbolic boundaries represents a theory of practice, which links the social with the individual and the material with the cultural. It implies that we can access class only through practices in which it is being created. We therefore understand class in its cultural construction as a process, not as a static and fixed phenomenon, but rather as reality continuously brought into being. Proceeding from these theoretical positions, our work reveals different but complementary dimensions of the empirical reality of class in Slovenia through three levels of analysis. Analysis of texts or discourse on class is combined with ethnographic study on one hand and multiple correspondence analysis of distribution of cultural practices, that is macro data collected through a questionnaire, on the other. Individuals' routines, as well as texts, are treated as concretisations of practical understanding, which organizes social practices, and thus as a place where social order is established and reproduced.

In line with theoretical guidelines and for the purpose of the analysis of contemporary society, the doctoral thesis in its introductory chapter calls for the rehabilitation of class through its reconceptualization on three points: 1) class should be extended to the field of the symbolic, i.e. to the accumulation and reproduction of cultural capital as symbolic wealth; 2) class should be understood in dynamic and relational terms as an individualized process of hierarchical distinction (therefore as a relational, implicit and hierarchical phenomenon rather than categorical, explicit and collective); and 3) in the era of hybrid social inequalities, class should be treated as a matrix through which the effects of other forms of inequality are mediated.

The second chapter analyzes the discourse on class through three separate case studies with the assumption that classes also come into being through the ways in which they are talked about. It is a perspective that shifts focus from textualization to the pragmatics of texts and to the ways these are significant to social practices in general. Specifically, this chapter discusses the realization of workers' subjectivity in biographical interviews from the newsletters of local ironworkers in the 1980s, the literary stagings of the middle classes in contemporary Slovenian novels in the 1990s,

and the performative construction of elites in society pages between 2008 and 2011. The analysis particularly discusses the intersections or the overlap between doing class, gender, and nation and highlights the suppressing of class issues through the so-called 'practically nationality' and its rearticulation through enactments of gender. It concludes that by systematically constructing a single moral order, or 'virtuous commonness of Slovenes,' the public discourses mask the class issue; while at the same time class differences, yet not named as such, are maintained through the staging of respectable femininity. The dissertation then illustrates on specific cases how the story of class repeatedly fails to be told in such a way that media texts routinely represent social inequality first and foremost as a moral problem of community and not as a systemic problem of society.

The central part of the dissertation presents an ethnographic study of a small town on the periphery. For tackling the economics of practice and micropolitics of class distinction in local and historical specificity, we select a small community in Mežiška dolina, a once important industrial area that has experienced considerable turmoil in the context of post-socialist transition, deindustrialization and globalization processes. Through an ethnographic study of the community, we are addressing ways in which class is constituted through daily practices of villagers, is lived in microsituations and is experienced on a personal level. In practice, this means we study: the operations of various forms of capital; strategies of symbolic boundary-making, class (dis)identification, narratives of society and success, status claims and their performative establishment; and feelings of inferiority as they are disclosed in microepisodes of everyday interactions of the locals. We note that class processes are indeed becoming more implicit and thus less visible, but the effects of class in the lives of individuals are no less powerful. At the same time we illustrate how social hierarchy is continually being created and reproduced informally at the micro-level of everyday interactions and through the most intimate aspects of sociality.

In the last chapter, the micro-interpretative level of the previous part is complemented with a statistical macro view that raises questions of the constitutive role of cultural distinctions in social differentiation and class structuring of cultural practices in Slovenia. In its design, our approach extends the operation of cultural capital to the field of everyday life and respectively examines cultural practices and aesthetic preferences as an autonomous system, which has an independent role in the constitution of social differences (rather than a system that only translates class differences into differences in taste). In multiple correspondence analysis, we assume the symbolic aspects of differentiation as the base of class analysis and investigate the distribution and patterns of tastes and practices in Slovenian social space, specifically the key cultural divisions and their social structuring. We argue that cultural differences retain their function as class distinctions, however the way in which they are articulated is more complex and subtle. We recognize the existence of six different aesthetics or 'cultures of tastes' as specific class-cultural formations: 1) a highly traditional elite group with a high amount of economic and cultural capital, which consume mostly high culture and very selectively high, non-commercial popular culture, 2) an alternative elite, or cultural omnivores, who in their consumption cut across the boundaries between high and popular culture, 3) a conventional, middle-brow taste culture that is defined by its pretension to canonical high culture, linked mainly to national classics, and concern for conformity, 4) an urban taste, which is primarily the taste of young people for global popular culture, especially music and TV genres, 5) consumers of commercial mass culture or the so-called commercial taste, that is not so much classed conditioned as it is generational, and finally 6) folk culture, typical for lower occupational classes.

The contribution of theoretical framework in which our research is based can be seen in the possibility of monitoring the process of social differentiation and in the understanding of performative construction of class in everyday interactions. This goes beyond classical sociological models and their static conceptions of class as a structural, fixed, and ahistorical phenomenon and

refers us to explore class divisions through the analysis of mechanisms and strategies of everyday distinctions. At the same time, with the choice of ethnographic method this dissertation breaks away from so far dominant method in sociology of stratification, a survey, and thereby performs a shift from mere account of cultural choices and practices to their historicization and anthropologization. Our research is returning to a forgotten tradition of community studies and, by its model, assumes that local case studies and community research remain crucial in order to explain the nature and characteristics of contemporary social change. At the same time, this dissertation responds to the urgency of reconceptualizing rural areas as sites of capital accumulation and struggles between multiple forms of capital. Literature has so far consistently ignored the significance that the peripheral regions (characterized by structural changes and globalization processes) pose for the study of inequality today, assuming the urban areas, or the city, as the central arena of social differentiation. In scientific literature, class experience has rarely been considered in the non-urban areas and cultural capital on the cultural periphery. The dissertation studies the processes of class differentiation on the periphery rather than in urban centers, therefore shifting attention to, in studies of class and cultural consumption, the often-neglected rural environment.

Our work is essentially guided by Bourdieu's heritage, from which we make a conscious departure at certain points and complement it in a significant way. First, we historicize the concept of cultural capital and expand its operation to the field of popular culture and culture of everyday life (namely, cultural capital occupies in specific social circumstances various concrete forms so that its content varies and reflects the specific class relations of particular historical and social conditions). Second, we overcome the duality of economic and cultural capital that, along the lines of Bourdieu, directs a majority of analyzes of class distinction today. We maintain that in order to understand the complexity of social space of post-socialist rural communities, it is essential to build a more elaborate system of relations between different capitals. We thus need a better-defined structure of capital with its different forms and varieties to account for a specific field of power ('champ de pouvoir') in societies of post-socialist transformation. Third, we problematize the assumption of society as a particular national entity, and thus conception of class as a set of relations necessarily inherent to such national conception of society, since the relationship between class and culture today increasingly acquires transnational characteristics. Fourth, in addition to class, we also recognize the significant role of age, gender, and ethnicity in organizing patterns of cultural consumption. And finally, we make sure not to neglect reflexive and creative aspects of practice and their role in the organization of social relations – i.e. aspects that would be, by completely subjugating our conceptual framework to Bourdieu's concept of habitus, otherwise quickly ignored.

The aim of the thesis is therefore to investigate the relationship between public discourses, construction of social classes, and experiences of individuals in the context of social change.

Key words: class, culture, practice, practice theory, interactional approach to stratification, micropolitics of class distinctions, symbolic boundaries, status claims, identity, radical egalitarianism, cultural capital, taste, inequality, social interaction

KAZALO

1 UVOD 12

2 EKONOMIJA PRAKS IN MIKROPOLITIKA RAZREDNIH DISTINKCIJ 21

2.1 OD STRUKTURE K INTERAKCIJI (IN NAZAJ) 21
2.1.1 INTERAKCIJSKI PRISTOP K STRATIFIKACIJI 22
2.1.2 TEORIJA PRAKSE: RUTINE IN DRUŽBENO TELO 32
2.2 KULTURA, IDENTITETA, RAZRED: O REHABILITACIJI RAZREDA 41
2.2.1 KULTURA KOT SIMBOLNO BOGASTVO 43
2.2.2 PARADOKSI RAZREDNE IDENTITETE V PROCESIH INDIVIDUALIZACIJE 48
2.2.3 KOMPLEKSNOSTI DRUŽBENIH NEENAKOSTI 51
2.3 RAZREDNA RAZMERJA V SLOVENIJI 55

3 RAZREDNI IMAGINARIJI: O DRUŽBENIH DELITVAH IN PREMESTITVAH 60

3.1 PRAGMATIKA TEKSTOV: K ANALIZI GOVORICE 60
3.2 PROFIL 'FABRIŠKIH' DRUŽIN: KAKO ŽIVIMO 64
3.2.1 DISTINKTIVNA PONIŽNOST IN DISKRETNI PONOS 65
3.2.2 DUHOVI PRETEKLOSTI: BIOGRAFIJE TRPLJENJA IN ODREKANJA 69
3.3 'KULTURNI BLEF' IN LITERARNO UPRIZARJANJE SODOBNE JARE GOSPODE 76
3.3.1 RAZREDNE FIKCIJE: ROMAN IN SREDNJI RAZRED 77
3.3.2 'KEEPING UP THE APPEARANCES' 82
3.3.3 SODBE O IZPRAZNJENOSTI ŽIVLJENJSKEGA VZORCA 91
3.4 RAZRED, NACIJA IN SPOL: KULTURNA INTIMNOST SLOVENSKE 'GOOD SOCIETY' 95
3.4.1 KREPOSTNA PREPROSTOST ELIT: O PRAKTIČNI NACIONALNOSTI 95
3.4.2 SPOL, DOSTOJNOST IN NACIONALNI RED 100
3.5 STRUKTURNA POZABA IN PERFORMANS ENOTNEGA MORALNEGA REDA 102

4 ETNOGRAFSKA ŠTUDIJA MALEGA MESTA NA PERIFERIJI 106

4.1 NA TERENU 109
4.1.1 'MIDDLETOWN' POD PECO 109
4.1.2 METODOLOŠKI ZASTAVKI O PISANJU ETNOGRAFIJE 112
4.2 STRATIFIKACIJSKI RED NA VASI 117
4.2.1 STRUKTURA KAPITALOV IN RURALNI ŽIVLJENJSKI STILI 117
4.2.2 'RAZMEJEVANJA': DELO KATEGORIZACIJ IN JEZIK USTVARJANJA MEJA 128
4.2.3 PODOBA OMEJENIH DOBRIN IN SKUPNOST V NEGOTOVIH ČASIH 138
4.3 RAZREDNE (DIS)IDENTIFIKACIJE: AMBIVALENCA IN DEFENZIVA 148
4.3.1 SREDINJENJE: 'ZLATA SREDINA' IN 'NORMALNO ŽIVLJENJE' 153
4.3.2 PREVPRAŠEVANA AVTENTIČNOST: DRUŽBENO SANKCIONIRANA INDIVIDUALIZACIJA 155
4.4 'DELATI' RAZRED V VSAKDANJIH INTERAKCIJAH 161
4.4.1 STATUSNE ZAHTEVE IN ŽENSKO DELO 161
4.4.2 VINJETE DRUŽBENE DISTANCE IN NEMOČI: O INFERIORNOSTI 169
4.4.3 SHADENFREUDE: SLADKO GORJE DRUGEGA IN MIT MERITOKRACIJE 176
4.5 ODČARANJE TRANZICIJE: O ZMAGOVALCIH IN OPEHARJENCIH 181
4.5.1 NARACIJE O DRUŽBI IN USPEHU 182
4.5.2 NAPORI POGAJANJ: 'V GLAVAH SOCIALISTI, V DENARNICAH KAPITALISTI' 190

5 RAZREDNE KULTURE DANES ALI 'O OKUSIH *SE* RAZPRAVLJA' 195

5.1 O ZVEZI MED KULTURO IN RAZREDOM: (DE)STRUKTURIRANJE OKUSOV? 197
5.2 ODNOSNO ORGANIZIRANJE DRUŽBENEGA 201
5.2.1 MULTIKORESPONDENČNA ANALIZA KOT ANALITIČNA PERSPEKTIVA POLJA 204
5.2.2 EPISTEMOLOŠKE ZAGATE PRI RAZISKOVANJU KULTURNEGA KAPITALA 206

5.3 KULTURNI ZEMLJEVID IN DELITVE V SLOVENIJI 208
5.3.1 DISTRIBUCIJA IN VZORCI KULTURNIH PRAKS V PROSTORU 211
5.3.2 DRUŽBENA ORGANIZIRANOST KULTURNIH DELITEV 216
5.4 KULTURE OKUSOV KOT INTERPRETATIVNE SKUPNOSTI 223
5.4.1 ŠEST KULTURNIH PROFILOV IN NJIHOV DRUŽBENI ZNAČAJ 225
5.4.2 KRAJŠA RAZPRAVA O RAZREDNO-KULTURNIH FORMACIJAH 237
5.5 SEMANTIČNA KOMPLEKSNOST IN SUBTILNOST DISTINKCIJ 239

6 ZAKLJUČEK: O SIMBOLNIH MEJAH EGALITARNE DRUŽBE 243

7 LITERATURA 251

STVARNO IN IMENSKO KAZALO 270

PRILOGE 273

PRILOGA A: DELEŽ POJASNJENE VARIANCE PO OSEH 273
PRILOGA B: VSE KATEGORIJE, KI NADPOVPREČNO PRISPEVAJO K POSAMEZNI OSI 274

1 UVOD

Ob nekaterih skrajnih napovedih o koncu razredov (Clark in Lipset 1991; Pakulski in Waters 1996; Kingston 2000) in postmodernih idejah o refleksivnosti, individualizaciji ter subverzivnemu potencialu mikroizbir in stilizacij življenjskih biografij (Giddens 1991; Beck in drugi 1994) se zdi danes vprašanje narave in logike oblikovanja razrednih identitet nemara povsem neutemeljeno. Kljub temu je v zadnjih letih izšlo več monografij in člankov, ki kritično tematizirajo odsotnost zanimanja za vprašanje razrednosti, poudarjajo relevantnost koncepta razreda in tako skozi različne optike pozivajo k obuditvi razrednih analiz (Lamont in Fournier 1993; Hall 1997; Mahony in Zmroczek 1997; Skeggs 1997; 2004; Hooks 2000; Savage 2000; Devine in drugi 2005). Sayer (2005, 13) v svojem pozivu k rehabilitaciji koncepta razreda našteva nekaj možnih razlag za njegov zaton kljub poglabljanju neenakosti v številnih državah. Med njimi omeni zamegljevanje razlikovanja med popularno in elitno kulturo, ki implicira, da razredne neenakosti niso več pomembne, ter vzpon feminizma in antirasizma, ki na račun drugih osi neenakosti – spolne, rasne – razred prezreta. Spet drugi, kot kritično opozarja Skeggsova (1997, 7), s sklicevanjem na empirične podatke o družbeni mobilnosti, izobraževalnih možnostih in volilnem obnašanju zagovarjajo, da je razred izgubil osrednjo veljavo pri pojasnjevanju družbene diferenciacije.

Podobno je bila terminologija razreda postopoma izvzeta tudi iz medijskih in kulturnih študij. Kot piše Morley (2009, 487), se je to deloma zgodilo v odgovor poststrukturalističnim kritikam ‘redukcionizma’ in ‘esencializma’, ki razred kot strukturni koncept zavračajo. Morley (2009, 492–494) v navezavi na vprašanje razreda v študijah občinstev opozarja, da je poskus povezati družbeni položaj posameznika z modalitetami medijske potrošnje pogosto označen za redukcionizem. Toda, kot poudarja, vprašanje ni toliko ontološki problem, ali razredi še vedno obstajajo, kot vprašanje, kako kategorijo, kot je razred, uporabiti v analizi – na kateri ravni abstrakcije, za kak namen in v odnosu do katerih teorij. Temu sledi nekaj pomembnih kritik avtorjev, ki poudarjajo, da odzivi občinstev na medijske tekste niso neposredno rezultat ljudi, ujetih v razredne, etnične, spolne kategorije (Ang in Hermes 1991; Butler 2001; Harindranath 2005). To pa zanje ne pomeni, da je treba sociološke kategorije razreda, etničnosti, spola ipd. v celoti opustiti, izziv je razviti kompleksnejšo in fleksibilnejšo različico teh (glej npr. Pušnik 2001). Če gre torej kategorijo razreda uporabljati premišljeno, je treba biti še previdnejši pri njenem prezrtju – s tem lahko zanemarimo bogato kritično teoretsko dediščino, ki jo pojem nosi s sabo, zapademo v metodološki individualizem, opustimo vsakršno sociološko analizo in smo tako ‘ujeti v neskončni igri

kontekstualne posebnosti in neomejene razlike, v kateri, s tem ko zavračamo kakršnokoli posploševanje, osiromašimo svojo lastno analizo' (Morley 2009, 494).

Ob naraščanju kompleksnosti mehanizmov razslojevanja je razprava o relevantnosti razreda odvisna predvsem od njegove konceptualizacije (za pregled teoretskih konceptov razreda glej Goldthorpe in Marshall 1992; Crompton 1993; Edgell 1993; Wright 2005). Če razred mislimo v sociološkem smislu razredne zavesti in kolektivne akcije, potem lahko morda res rečemo, da razred danes ni več ustrezen koncept. Toda paradoks razreda, kot opozarjajo Bennett in drugi (2009, 210), je v tem, da omejena razredna zavest ali nepripravljenost ljudi govoriti v terminih razreda ne pomeni nujno, da ljudje ne prepoznajo pomembnosti razreda ali svojega razrednega položaja. Ker razred inducira tudi sram, zadrego, tesnobo, lahko sicer preprečuje svojo artikulacijo, ne da bi hkrati tudi zmanjšal doživljanje svojih učinkov, vpisov v samo telo. Zato pogosto ni ubeseden v tradicionalnem smislu spoznanja (sem delavski razred), ampak se razkriva predvsem v mnogovrstnih naporih in zavračanjih biti del npr. delavskega razreda (disidentifikacija in zatajitev). Razred se vpisuje tudi v posameznikovo vljudnost, ustrežljivost, krivdo, dvom, zavidanje, zamero, aroganco, ki potemtakem razkrivajo razredne neenakosti in urejajo odnose med razredi (Sayer 2005, 1).

Tako so po letih zapostavljanja koncepta številne, večinoma etnografske, empirične študije v tujini obudile interes za razred, še posebej kar zadeva subjektivne dimenzije razrednosti (Reay 1997; Skeggs 1997; Pascale 2008; Skeegs in Wood 2008; Skeggs in drugi 2008). Te so osvetlile na primer specifična razmerja med razredom in spolom, kako se razred vpisuje v telo in vpliva na občutek posameznikove lastne vrednosti, kako se normativne koncepcije praks materinstva razlikujejo po razredih, kako so branja medijskih tekstov razredno specifična, kako se posamezniki zamišljajo v razredne skupnosti in definirajo prek vzpostavljanja moralnih ločnic, kako ljudje sploh razumejo fenomen razreda, zavračajo njegove kategorije in si izmišljajo nove klasifikacije itd. S tem so te študije razrednost privzele kot izredno kompleksen, kontinuiran in konstruiran subjektiven kulturni fenomen, ki se izgrajuje skozi vsakodnevne prakse. Poleg razumevanja subjektivne narave razreda se je v zadnjih letih po kulturnem obratu v družboslovju povečalo zanimanje tudi za kulturne reprezentacije in konstrukcije družbenih razredov skozi zgodovino različnih diskurzov o razredih, revščini, elitah ipd. (Day 2001; Skeggs 2004; Kendall 2005; Cahill in Johannessen 2007). V tem kontekstu so danes, kot pravita Bourdieu in Wacquant (2003, 57), izrazi, kot je 'razred', pa tudi 'kapitalizem', 'izkoriščanje', 'dominacija' in 'neenakost', sumljivi ravno zaradi odsotnosti, saj so bili hote zavrnjeni s pojasnilom, da so odvečni in neustrezni. To potlačitev razreda je v političnem

diskurzu mogoče zaslediti že v retoriki thatcherizma (Hall in Jacques v Laclau in Mouffe 1987, 138–139). Skeggsova (2004, 47) ob tem poudarja, da se tudi v znanstvenem diskurzu razred zamolčuje, a premešča. Četudi prepoznava, da je bil sicer koncept razreda vselej v tesni zvezi z drugimi kategorijami (kategorijami ekonomske menjave, moralne vrednosti, tudi geografskimi kategorijami), je specifika znanstvenega diskurza danes, da o razredu govori povsem posredno, brez njegovega eksplicitnega poimenovanja, in sicer prek teorij mobilnosti, refleksivnosti, individualizma in identitnih politik. Obenem, kot ugotavlja Crompton (1993, 166–186), je postala potrošnja (slavljenje ali patologiziranje določenih potrošnih izbir in praks) ključno vozlišče današnjih reprezentacij razrednega vprašanja. Govor o nižjih razredih je tako zamenjal govor, osrediščen na nezdravih telesih, vulgarnih okusih in disfunkcionalnih življenjskih stilih.[1] Ravno zato bi moral vsak projekt, ki si zastavlja obuditi podobna raziskovalna vprašanja, kritično tematizirati odsotnost koncepta razreda v javni govorici in osvetliti načine, na katere se razredne razlike vedno bolj zamolčujejo in reartikulirajo – tudi na način, da se govor o njih nadomešča z govorom o razlikah v morali (moralni odličnosti) ali koncepcijah dobrega načina življenja.

Dosedanje znanstvene razprave o razrednih delitvah v družbi razredom večinoma podelijo in predpišejo ontologijo, ko jih v svojem govoru poskušajo zamejiti in navidezno utrditi v realnosti, namesto da bi njihovo realnost šele preiskovale, vključno z opisovanjem negotovosti in nejasnosti razrednih formacij. S te perspektive tako naravo in dispozicije razredov običajno enostavno deducirajo z zemljevida objektivne družbene strukture, a razrednih meja se ne da zgolj 'prebrati', treba jih je odkrivati v analizi mnogoterih praks družbenega razlikovanja in mehanizmov vzpostavljanja distinkcij. Razred moramo zato razumeti kot polje kontinuiranega boja, ne kot statično in fiksno, pač pa vedno znova vzpostavljočo se realnost. Ta premik v logiki razmišljanja o družbenem razlikovanju se mora odražati tako v epistemologiji kot metodologiji raziskovanja – raziskovalno nas potemtakem ne zanimajo (samo) rezultati družbene diferenciacije, pač pa procesi diferenciacije, to je vzpostavljanje družbenega razlikovanja skozi prakse oz. kulturna konstrukcija razredov v mikrosituacijah vsakdana ('produkcija razreda' v interakciji). Ta pozicija pa ne pomeni, da želimo kakorkoli izpodbijati materialno osnovo razredov. Poudarja le to, da razreda ne moremo razumeti, če ga ne razumemo kot družbeno in kulturno formacijo določenega časa in prostora, ki

[1] Hayward in Yar (2006) opažata, da v Veliki Britaniji potlačitev diskurza razrednega dna in vzpon fenomena 'chav' nista nepovezana. 'Chav' predstavlja popularno preobrazbo ideje najnižjega razreda: medtem ko se je diskurz razrednega dna opiral predvsem na (zaznano ali realno) patologijo v odnosu do sfere produkcije, se koncept 'chav' nasprotno obrača na patološke razredne dispozicije v odnosu do potrošnje. Patološke potrošne prakse – ne toliko nezmožnost trošiti, pač pa pretirana potrošnja, ki je označena za estetsko osiromašeno (prav tam, 14) – klasificirajo posameznike in služijo formiranju družbenih razlik.

izhaja iz procesov diferenciacije, katere lahko analiziramo le v njihovi lokalni in historični specifičnosti.

Doktorsko delo se utemeljuje v interakcijskem pristopu k stratifikaciji (Bottero in Prandy 2003; Bottero 2005) in tako izhaja iz predpostavke, da lahko šele skozi preiskovanje vzorcev družbenih interakcij in odnosov določimo naravo stratifikacijskega reda, v katerem te interakcije potekajo. Teoretski okvir za proučevanje tovrstne mikropolitike razrednega razlikovanja in simbolnih meja predstavlja teorija prakse, ki povezuje družbeno z individualnim, materialno s kulturnim (Schatzki 1996, 2001; Reckwitz 2002a, 2002b). Ta vpeljuje, da nam je razred dostopen le skozi prakse, v katerih se ustvarja, struktura družbe pa sestoji iz tipičnih, rutinskih praks, ki jih ljudje kontinuirano prakticiramo na podlagi utelešenih dispozicij. Kot piše Reckwitz (2002b, 213), je družbeni red in njegovo reprodukcijo mogoče ustrezno razumeti le, ko spoznamo njegovo dvojno lokalizacijo: kot praktično razumevanje, utelešeno v človeških telesih, in kot razumevanje, materializirano v artefaktih. Temu ustrezno naše raziskovanje zajema tako analizo teles in njihovih rutin kot tudi analizo tekstov in njihove govorice kot integralne komponente praks. Tako gre posameznikove rutine kot govorico tekstov obravnavati kot konkretizacije praktičnega razumevanja, ki organizira posamezne prakse, v katerih se vzpostavlja družbeni red.

Kompleksnosti in subtilnosti družbenega razslojevanja pa je v sodobnih družbah težko obravnavati enotno, zato je treba k tematizaciji teh vprašanj pristopati z raznovrstnimi metodami in jih predstaviti z različnih, a komplementarnih perspektiv. Združevanje različnih (kvalitativnih in kvantitativnih) metod, t. i. 'metodološki eklekticizem', je najbolj produktivna strategija za preiskovanje kompleksnih družbenih pojavov, pišejo Silva in drugi (2009, 312), in razmerje med kulturo in razredom v sodobnih družbah je gotovo eno izmed njih. Kot tako nas zato napotuje k tovrstni večplastnosti analize skozi različne raziskovalne pristope.[2] Disertacija temu primerno kombinira analizo tekstov kot artefaktov/objektov, ki jih Reckwitz (2002b, 212) razume kot 'materializirana razumevanja' in s tem kot integralni del praks, z etnografsko študijo na terenu na eni strani in multikorespondenčno analizo distribucije kulturnih praks, torej makropodatkov, zbranih z anketnim vprašalnikom, na drugi. Na ta način doktorsko delo skozi tri ravni analize razkriva različne dimenzije empirične realnosti razreda. Govorimo lahko o triangulaciji kot raziskovalni strategiji, s katero želimo prek različnih metod in posledično z uporabo različnih

[2] Kljub nekaterim pomislekom o nezdružljivosti kvalitativnih in kvantitativnih metod, ki izhajajo iz različnih raziskovalnih paradigem, metodologija kombiniranih pristopov oz. raziskave mešanih metod pridobivajo veljavo. Več o zgodovini, epistemoloških dilemah združevanja metod ter paradigmatskih rešitvah in intenzivnem razvoju področja danes glej na primer Lobe (2006).

sklopov (tipov) podatkov celostno zapopasti raziskovalni problem, poglobljeno osvetliti njegove mnogotere vidike in povečati veljavnost rezultatov raziskovanja.[3]

Raziskovalna vprašanja z opisom strukture naloge

Uvodno poglavje je namenjeno predstavitvi teoretskega okvira, v katerem se delo utemeljuje, to je interakcijski pristop k stratifikaciji in konkretno teorija prakse. Skladno s teoretskim izhodiščem in v namen analize sodobne družbe se doktorsko delo v nadaljevanju zavzame za rehabilitacijo razreda skozi njegovo rekonceptualizacijo v treh točkah: 1) razred je treba razširiti na področje simbolnega, tj. na akumulacijo in reprodukcijo kulturnega kapitala kot simbolnega bogastva, 2) razred moramo razumeti v dinamičnem in relacijskem smislu kot individualiziran proces hierarhičnega razlikovanja (torej kot relacijski, impliciten in hierarhičen fenomen namesto kategoričen, ekspliciten in kolektiven) in 3) razred je treba obravnavati kot matrico, skozi katero se v sodobnem času hibridnih družbenih neenakosti posredujejo učinki drugih oblik neenakosti. Prvo poglavje se sklene s krajšo kontekstualizacijo razrednih razmerij v Sloveniji, kot jih rišejo dostopni statistični podatki.

Drugo poglavje analizira govorico o razredu skozi tri ločene študije primera ob predpostavki, da se razredi udejanjajo tudi skozi načine, na katere se o njih govori. Gre za perspektivo, ki premešča fokus s tekstualizacije (diskurza oz. pomena) k pragmatiki tekstov (praksi), ki se pomembno vpenjajo v družbene prakse na splošno in gradijo njihovo razumljivost. Konkretno to poglavje obravnava udejanjanja delavske subjektivitete v biografskih intervjujih lokalnega glasila ravenških železarjev v 80. letih, literarno uprizarjanje srednjega razreda v sodobnem slovenskem romanu v 90. letih in performativno konstrukcijo elit v družabni kroniki revij med letoma 2008 in 2011. Analiza primerov se zaključi z razpravo o strukturni pozabi, potlačitvi razreda in performansu enotnega moralnega reda v slovenskem javnem diskurzu – torej o načinih, na katere zgodbi o razredu vedno znova spodleti, da bi bila upovedana.

V osrednjem delu si za obravnavo ekonomije praks in mikropolitike razrednega razlikovanja v lokalni in historični specifičnosti izbiramo primer manjše skupnosti v Mežiški dolini kot nekdaj pomembnega industrijskega območja, ki je v kontekstu postsocialistične tranzicije, deindustrializacije in globalizacijskih procesov doživelo precejšnje pretrese. Z etnografsko študijo skupnosti proučujemo načine, kako se razred konstituira skozi vsakdanje prakse krajanov, kako se v

[3] Kot piše Kogovšek (2005, 264), posamezne metode prinašajo s sabo specifične predpostavke in svojevrstno logiko, zaradi česar so že v osnovi zmožne razkriti le določene vidike proučevanega pojava. Z uporabo različnih metod lahko vsaj delno presežemo omejitve vsake izmed njih.

mikrosituacijah živi in na osebni ravni izkuša. V praksi to pomeni, da osvetljujemo delovanje različnih oblik kapitalov, strategije simbolnega razmejevanja oz. jezik ustvarjanja meja, razredne (dis)identifikacije, naracije o družbi in uspehu, statusne zahteve in njihovo performativno vzpostavljanje ter občutke inferiornosti, kot se razkrivajo v mikoepizodah vsakdanjih interakcij domačinov. Pokazati želimo, kako se družbena hierarhija neformalno nenehno vzpostavlja in reproducira skozi najintimnejše vidike družbenosti v kraju ter ne nazadnje, kako se strukturne spremembe in globalizacijski procesi artikulirajo na lokalni ravni v spremenjenih razmerjih moči, v strategijah simbolnega razmejevanja in interpretacijah vsakodnevnih dilem preoblikovane družbene realnosti (vključno z mobilnostjo navzdol).

Zadnje poglavje mikrointerpretativno raven prejšnjega dela dopolnjuje z makrostatističnim pogledom in odpira vprašanja konstitutivne vloge kulturnih distinkcij v družbenem razlikovanju in razredne strukturiranosti kulturnih praks v slovenskem prostoru. Privzeti pristop razširja delovanje kulturnega kapitala na polje vsakdanjega življenja in kulturne prakse oz. estetske preference proučuje kot avtonomni sistem, ki ima samostojno vlogo pri konstituiranju družbenih razlik. S pomočjo bourdieujevske multikorespondenčne analize in njene konstrukcije kulturnega zemljevida, ki kulturo in s tem simbolne vidike razlikovanja privzame kot izhodišče razredne analize in jih ne obravnava odvisno (kot učinke strukture), to poglavje raziskuje distribucijo in vzorce okusov in praks v slovenskem prostoru, natančneje ključne kulturne delitve in njihovo družbeno strukturiranost. V nadaljevanju na tej podlagi prepoznava obstoj šestih razmeroma ločenih 'kultur okusov', ki jih določajo in med seboj ločujejo notranje dokaj koherentni seti kulturnih praks in estetskih preferenc in ki so v večji ali manjši meri povezani tudi s poklicnimi razredi. Poglavje se izteče v razpravo o semantični kompleksnosti in subtilnosti distinkcij v sodobnih družbah.

Izvirni prispevek k razvoju znanstvenega področja

Doktorska disertacija izhaja iz predpostavk in gradi na ključnih ugotovitvah predhodnih raziskovalnih projektov, ki so bili zasnovani kot empirične študije kulturnih vzorcev, praks simbolnega razlikovanja in življenjskih stilov v Sloveniji (glej Luthar 2001 in Luthar in drugi 2011). Tematsko je delo tem študijam nadvse sorodno, a v določenih vidikih njihova uspešna prizadevanja tudi dopolnjuje. Prvič s tem, da teoretsko temelji na interakcijskem pristopu k raziskovanju stratifikacije in teoriji prakse, ki ukinja mikro-makro distinkcijo sociološkega pogleda in ločevanje strukture od delovanja. Doprinos teoretskega okvira, na katerega se delo opira, vidimo predvsem v možnosti spremljanja procesne dinamike družbene diferenciacije in razumevanja performativne konstrukcije razreda v vsakdanji interakciji. To presega statične koncepcije razreda

kot strukturnega, fiksnega in ahističnega fenomena ter nas napotuje k raziskovanju razrednih delitev skozi analizo mehanizmov in strategij vzpostavljanja distinkcij.

Hkrati disertacija z izbiro etnografske metode prelamlja z do sedaj dominantno metodo raziskovanja v sociologiji stratifikacije in neenakosti. Kot pišeta Savage in Willliams (2008, 3), modeli statusnih analiz in analiz razredne strukture vztrajajo, da je anketa osrednje orodje za proučevanje družbene neenakosti. A čeprav ta dobro izmeri splošne vzorce in omogoča izris pojasnjevalnih spremenljivk, s svojim osredotočanjem na velike družbene agregate nujno tudi dekontekstualizira posameznike in ob popisu kulturnih izbir ali praks prezre proces osmišljanja, ki jim podeljuje pomen. Šele ta pomen pa razkriva, kakšna je njihova klasifikacijska vrednost v posebni historični situaciji in v specifičnem lokalnem kulturnem prostoru ter kako takšne kulturne izbire ali prakse potemtakem postanejo družbeno funkcionalne – na kakšen način prispevajo k družbeni reprodukciji razrednih razlik. Razred bomo zato proučevali etnografsko na lokalnih mikroravneh kot učinek interakcij, izbir in praks v vsakdanjem življenju posameznika. Dosedanje študije razredov in okusov so večinoma zgolj analize objektiviziranih okusov in vzorcev le-teh v različnih kulturnih poljih – vzorcev preferenc za glasbo, literaturo, umetnosti ipd. Nekatere kvalitativne študije (Zavisca 2005; Bennett in drugi 2009) so ob boku kvantitativnih opozorile na diskurzivni razkorak, na različne, med seboj tekmujoče pomene praks in okusov v konkretnem okolju, ki se zdijo v anketah morda navidezno povsem identični. Kulturni omnivori (več o tem Peterson 1992; Van Rees in drugi 1999) lahko na primer artikulirajo in utemeljujejo svoj okus s povsem različnimi diskurzi. Distinkcij torej ne gre iskati v določeni deklarirani, objektivizirani kulturni izbiri ali praksi, temveč v osmišljanju le-te. Za to pa je treba poznati interpretativne oz. konceptualne logike, ki stojijo za temi praksami in jih osmišljajo (glej npr. Holt 1997b; Woodward in Emmison 2001). Poglavitni prispevek doktorskega dela bo prav ta premik od zgolj popisa kulturnih izbir in praks k njihovi historizaciji in antropologizaciji.

Tretjič, delo se vrača k pozabljeni tradiciji študij skupnosti in po njenem vzoru predpostavlja, da so prav lokalne študije primerov in raziskovanja skupnosti ključna za pojasnjevanje narave sodobnih družbenih sprememb. Obenem odgovarja na nujnost rekonceptualizacije ruralnega kot področja akumulacije in boja mnogoterih oblik kapitalov ter prostora specifične strukture moči. V znanstveni literaturi se razredna izkušnja namreč le redko obravnava v neurbanem okolju, kulturni kapital pa na kulturni periferiji. Doktorsko delo procese razredne diferenciacije namesto v urbanih središčih proučuje na sami periferiji, s tem premika pozornost na v študijah razreda in kulturne potrošnje tako v Sloveniji kot v mednarodnem okolju pogosto zapostavljeno ruralno okolje in ne nazadnje

analizira tudi do sedaj marginalizirano srednjerazredno izkušnjo na podeželju. Na ta način korigira slepo pego sociologije, ki mesto pogosto privzema za osrednje prizorišče akumulacije kapitalov in družbene diferenciacije. Poleg tega po drugi strani razširja fokus redkih razrednih študij, ki so se z manjšimi skupnostmi na periferiji sicer ukvarjale, a so pogled običajno omejile zgolj na milje nižjih slojev ali probleme delavskega razreda v teh skupnostih. Obravnava razredne izkušnje na periferiji se tako ne zdi nesmiselna vaja v študiju sodobnih družbenih neenakosti, pač pa pomemben komplement dosedanjim trudom v proučevanju simbolnih delitev, ki jih popisuje literatura in ki so usmerjeni predvsem na urbana središča. Dosedanja literatura namreč dosledno ignorira signifikantnost, ki jo predstavljajo periferne regije ob strukturnih premikih in globalizacijskih procesih za proučevanje današnjih neenakosti.

V osnovi delo usmerja Bourdieujeva dediščina, od katere pa se mestoma zavestno odmaknemo oz. jo pomembno dopolnjujemo. Prvič s tem, da obravnavo kulturnega kapitala historiziramo in njegovo delovanje razširjamo tudi na polje popularne kulture in kulture vsakdanjega življenja (kulturni kapital zavzema v posebnih družbenih okoliščinah različne konkretne oblike oz. se njegova vsebina spreminja in odraža specifična razredna razmerja določenih družbeno-zgodovinskih okoliščin).[4] Drugič, s preseganjem dvojnosti ekonomskega in kulturnega kapitala, ki po vzoru Bourdieuja danes usmerja številne analize razrednega razlikovanja, saj ugotavljamo, da je za razumevanje kompleksnosti družbenega prostora postsocialistične ruralne skupnosti nujen bolj dodelan sistem odnosov med posameznimi kapitali oz. bolje opredeljena struktura kapitalov z različnimi oblikami in podvrstami. Tretjič, problematiziramo predpostavko o družbi kot nacionalno določeni entiteti in s tem tudi koncepcijo razreda kot seta odnosov, nujno inherentnih takšni nacionalni koncepciji družbe, saj odnos med razredom in kulturo danes vedno bolj prevzema transnacionalne značilnosti. Četrtič, poleg razreda pri organiziranju vzorcev kulturne potrošnje prepoznavamo tudi signifikantno vlogo starosti, spola in etničnosti. In petič, ne zanemarjamo refleksivnih in kreativnih vidikov prakse ter njihove vloge pri organiziranju družbenih odnosov – torej vidike, ki bi jih sicer ob popolni podreditvi konceptualnega okvira Bourdieujevemu konceptu habitusa hitro prezrli.

[4] Za razliko od Bourdieuja, ki se osredotoča predvsem na legitimno kulturo, naša eksplorativna analiza kulturnih delitev v slovenskem prostoru zajema širok diapazon različnih kulturnih polj in znotraj njih številne kulturne 'iteme'. Danes se namreč pomemben del praks distinkcij in simbolnega distanciranja pomika prav na polje popularne kulture in kulture vsakdanjega življenja. Ob tem prakso, znanje in okus obravnavamo kot sicer prepletene, a vendar analitično ločene artikulacije kulturnega kapitala.

Doktorska disertacija se ukvarja s predmetom raziskovanja, za katerega se zdi, da ni več relevanten. Vendar študije razreda kljub temu niso v zatonu, njihova kritična teoretska dediščina ostaja aktualna. Poleg tega interes, da bi obširno raziskali tudi odnos med javnimi diskurzi, kulturno konstrukcijo družbenih razredov in izkustvi posameznikov v kontekstu družbenih sprememb, šele narašča. Cilj naloge je narediti korak k utemeljeni sliki kompleksnih razmerij med kulturnimi reprezentacijami, materialnimi pogoji in simbolnimi distinkcijami v specifičnem družbeno-zgodovinskem kontekstu in na ozadju ekonomskih, družbenih in kulturnih sprememb.

2 EKONOMIJA PRAKS IN MIKROPOLITIKA RAZREDNIH DISTINKCIJ

2.1 OD STRUKTURE K INTERAKCIJI (IN NAZAJ)

> *Delavski razred ni vzšel kot sonce ob določenem času. Bil je prisoten ob svojem ustvarjanju.*
>
> (Thompson 1963/1966, 9)

Da gre pri vprašanju razreda v osnovi za vprašanje odnosov in razmerij, zapiše že E. P. Thompson (1963/1966) v uvodu k svoji klasični študiji *The Making of the English Working Class,* ko poudarja procesno naravo oblikovanja delavskega razreda, ki dolguje prav toliko delovanju posameznikov kot družbenemu pogojevanju.[5] Razreda ne razume kot 'strukture', niti kot 'kategorije', temveč kot 'nekaj, kar se v resnici dogaja /…/ v medčloveških odnosih' (prav tam, 9).

Ob vprašanjih, ali so sociološke teorije še sposobne zapopasti realnost sodobnih oblik neenakosti, obstajajo v literaturi številni pozivi k prenovi razrednih analiz, ki bi vključevale tako ekonomske kot tudi družbene in kulturne elemente (glej Crompton 1993; Devine in Savage 2000; Bottero 2004).[6] Ta alternativni okvir se včasih imenuje kar 'kulturna razredna analiza,' saj se v osnovi ukvarja z vprašanjem, kako se neenakost na različnih področjih družbenega življenja rutinsko proizvaja in reproducira ter kako to vključuje tako ekonomske kot kulturne prakse (Devine in Savage 2000, 196). Osredotoča se, kot pravi Devine (1998, 33) na 'mikroprocese, s katerimi se razredi konstituirajo in vzdržujejo v času in prostoru.' V tem kontekstu je prišlo do poudarka in premika k etnografskemu proučevanju, kako se razred 'živi' (tudi skozi spol ali raso), kar predstavlja pomemben komplement makrorazličicam razmišljanja o razrednem razlikovanju, ki so vse predolgo monopolizirale razprave o razredu (glej Reay 1998, 272). Doktorska naloga se umešča v pristop raziskovanja, ki se utemeljuje na tej ideji. Gre za interakcijski pristop k stratifikaciji (glej Bottero in Prandy 2003; Bottero 2005), ki obrača logiko konvencionalnega, t.i. strukturnega raziskovanja stratifikacije s tem, da šele skozi preiskovanje vzorcev družbenih interakcij in odnosov določa naravo stratifikacijskega reda, v katerem te interakcije potekajo.

[5] 'Razred je razmerje/odnos in ne stvar sama na sebi.' (prav tam, 11)

[6] Bottero in Prandy (2003, 178) opozarjata, da je ta projekt prenovitve in ponovne obuditve razrednih analiz zasnovan tako široko, da ga je moč obravnavati kot splošen stratifikacijski pristop, ne pa kot specifično razredni projekt.

2.1.1 INTERAKCIJSKI PRISTOP K STRATIFIKACIJI

'Mikrosituacijske interakcije so temelj vsega družbenega delovanja in vseh sociooloških spoznanj. Nič ni resnično, če ni manifestirano nekje v situaciji,' zapiše Collins (2000, 18). Razlike v dostopu do bogastva, dohodka in izobrazbe nesporno zagotavljajo neenake življenjske priložnosti. Vendar pa, kot poudarja Collins (prav tam), razmišljanje skozi družbenoekonomske razlike na makronivoju za analizo sodobnih družbenih neenakosti ne zadošča. Pomembno je razumeti, kako se abstraktne makrodistribucije resursov, ki smo jih konstruirali v anketne aggregate, kot da bi bili ti realno obstoječi in s fiksno čezsituacijsko vrednostjo, prevajajo v distribucijo dejanskih prednosti in priložnosti v konkretni situaciji.

Tako denimo sama interpretacija števila let šolanja kot enega ustaljenih in ključnih indikatorjev v stratifikacijskih analizah prej prikriva kot odkriva, kako izobrazbena stratifikacija pravzaprav deluje. Kot pravi Collins (prav tam, 19), leta šolanja niso 'homogena valuta', saj leta v različnih šolah niso enakovredna v tem, kakšne nadaljnje izobraževalne in poklicne poti posamezniku odpirajo.[7] Gre za različne družbene vrednosti izobrazbenih nazivov, ki nekaj pomenijo, ne leta šolanja sama po sebi. Poleg tega se izobrazbeni nazivi razlikujejo v svoji družbeni vrednosti (in prednostih, ki jih prinašajo) glede na konkurenco med nosilci nazivov v določenem historičnem trenutku (npr. inflacija nazivov). Leta šolanja so tako zgolj ohlapen približek tega, kakšne vrednosti nazivov imajo posamezniki, saj ne izhajajo iz mikrosituacijske rabe le-teh. Podobno bi lahko rekli za poklicno stratifikacijo. Hierarhija poklicev ni samoumevno dana glede na njihovo tipično plačo, veščine in zaposlitvene pogoje, pač pa izhaja iz ustaljenih vzorcev interakcij in družbenih odnosov, v katerih se takšni poklici nahajajo in kjer pridobijo svoj družbeni pomen. Razvrščanje poklicev mora izhajati iz njihove umeščenosti v konkretne družbene odnose in prakse. Podobno je s premoženjem, to v ceni delnic ali nakitu ne pomeni enako kot gotovina v trgovini. Če parafraziram Zelizerjevo (2001, 93), niso vsi evri enakovredni.[8] Poudarja, da denar skozi različne rabe v različnih situacijah zavzema različne družbene pomene. S tem ponazarja, kako so 'ekonomski fenomeni, kot je denar, četudi delno avtonomni, soodvisni od zgodovinsko spremenljivih sistemov pomenov in

[7] Leta v elitni pripravljalnici ali visoko rangiranem zasebnem kolidžu na primer nimajo posebne vrednosti za posameznikovo poklicno raven, če niso prevedene tudi v sprejem v elitno šolo na višji ravni. Da izbereš čim boljši in ozko specializiran dodiplomski program na določenem področju, je koristno v primeru, če želiš nadaljevati na tem področju tudi na podiplomski ravni; to pa ne prinaša posebne prednosti ali pa je lahko celo kontraproduktivno, če želiš takoj vstopiti na trg delovne sile.

[8] V originalu: 'Not all dollars are equal' (prav tam). V svoji razpravi predstavlja historično študijo primera t. i. domačega ali gospodinjskega denarja ('domestic money') kot posebne oblike denarja in se v kontekstu družbenih sprememb in novih kulturnih kodov osredotoča na spremembe pomenov, ki se vežejo na denar poročene ženske med letoma 1870 in 1930. Ugotavlja, da je bil ta denar označen kot drugačna oblika valute od običajnega, 'pravega' denarja: pridobljen je bil na posebne načine, uporabljal se je za opredeljene namene, imel je tudi posebna imena (npr. žepnina, 'egg money', 'butter money' itd.).

struktur družbenih odnosov' (prav tam, 118).

Ni torej nujno, da je prednost, zabeležena na makroravni za posameznika tudi prednost na mikroravni konkretnih situacij vsakdana, in obratno. To seveda ne pomeni, da (agregirani) makropodatki o distribuciji različnih resursov nimajo nikakršne vrednosti; to govori kvečjemu o tem, da tovrstni statistični podatki sami po sebi ne posredujejo dovolj natančne slike družbenih realnosti, če niso interpretirani v kontekstu konkretnih situacij. Collinsova ključna trditev je, da imajo mikrosituacijski podatki konceptualno prednost. Govori o t. i. 'situacijski stratifikaciji' in trdi, da dejanska izkušnja stratifikacije v družbenih interakcijah precej niha, saj je podvržena vsakokratnemu situacijskemu pogajanju, zato 'za razumevanje stratifikacije, vsaj v sedanjih historičnih okoliščinah, potrebujemo teorijo mehanizmov mikrosituacijske dominacije' (prav tam, 19–20).

Bottero (2005, 6) relacijski ali interakcijski pristop ločuje od bolj konvencionalnega strukturnega pristopa k stratifikacijskim procesom.[9] Kot pravi, oba uporabljata koncept družbene distance, a na nasprotujoč si način. Strukturni pristop obravnava družbeno distanco v smislu različnih (strukturnih) lokacij posameznikov v zunanji strukturi stratifikacije, medtem ko interakcijski obravnava družbeno distanco v kontekstu družbenih odnosov bližine in distance, v katerih se stratifikacija šele oblikuje skozi strukturirano naravo teh odnosov. Strukturni pristop se običajno osredotoča na eno dominantno dimenzijo neenakosti (običajno je to ekonomska) kot zunanjo strukturo, ki določa življenje posameznikov. Najprej opredeli ključno dimenzijo stratifikacije, definira strukturo skupin, nato pa proučuje vzorce družbene interakcije med temi vnaprej opredeljenimi skupinami (proučuje recimo, v kolikšni meri razredna lokacija, ki jo po navadi opredeljuje zgolj skozi ekonomski položaj, vpliva na izbiro prijateljev ali kulturne prakse).[10] Bottero (prav tam, 6–7) vidi dva ključna, a povezana problema tega, sicer prevladujočega pristopa k stratifikaciji. Prvič, s tem ko strukturo vnaprej definira glede na najpomembnejši resurs in nato

[9] Stratifikacijo opredeljuje kot 'hierarhično organizirane družbene odnose' (prav tam, 11). Stratificirani družbeni odnosi se pojavljajo tam, pravi (prav tam, 5), kjer so družbene razlike organizirane hierarhično vzdolž določenih dimenzij neenakosti (glede na izobrazbo, dohodek, spol, raso ipd.). Analiza stratifikacije tako zajema analizo strukturiranih družbenih neenakosti v vseh njenih vidikih: ekonomskih, družbenih in kulturnih.

[10] Bottero in Prandy (2003, 180) pišeta, da gre znotraj strukturnega pristopa v osnovi za dve raziskovalni tradiciji, ameriško in evropsko, ki pa ju povezuje isto izhodišče. Obe tradiciji preučujeta družbene odnose med 'visoko agregiranimi poklicnimi skupinami, ki so urejeni sicer po različnih, a vedno vnaprej določenih načelih, ki izhajajo bodisi iz položaja na trgu dela, statusa ali izobrazbenih karakteristik'. Struktura je tako predpostavljena pred analizo diferencialnega združevanja in odnosov; struktura je a priori dana in nadaljnja analiza nanjo nima vpliva. Sem lahko prištevamo tudi neoweberjansko tradicijo (Goldthorpova shema poklicnih razredov kot še posebej uveljavljena). Podrobneje o temeljih neoweberjanskih razrednih analiz glej Breen (2005).

gleda, kako neenakosti v tem resursu vplivajo na družbene odnose, neizogibno loči 'strukturo' od 'delovanja'. Toda ''dominantna' strukturna lokacija lahko pojasnji le del posameznikovega družbenega vedenja,' zapiše (prav tam, 7). In drugič, iz teh razlogov so ti pristopi vedno nepopolne razlage s pretiranimi zaključki, večkrat obtoženi determinizma (prevelikega poudarka na strukturni lokaciji – članstvu v razredni ali statusni skupini), ki ne more v celoti pojasniti raznolikosti posameznikovih praks in vedenja.[11]

Interakcijski pristop, kot piše Bottero (prav tam, 8–9), logiko obrača in gleda strukturiranje dejanskih družbenih odnosov, da bi določil naravo stratifikacijskega reda.[12] Predpostavka tega pristopa je, da struktura ni nekaj, kar bi determiniralo posameznikove izbire, pač pa strukturo ta pristop razume, kot da sestoji iz (strukturiranih) izbir, ki jih posamezniki prakticirajo v vsakdanjih interakcijah. Namesto da vnaprej vzpostavijo strukturo pozicij in nato gledajo naravo družbenih odnosov znotraj njih, se ti pristopi ukvarjajo s tem, kako se različni resursi (družbeni, kulturni, ekonomski) in dimenzije neenakosti združujejo z družbenimi odnosi pri oblikovanju družbenih skupin v praksi. Za nas so še posebej relevantni, ker s tem v svojem izhodišču ne ločujejo med ekonomskimi in kulturnimi vidiki stratifikacije. S tem odpravljajo analitično Webrovo razlikovanje med razredom in statusom, ki je bilo do sedaj osrednjega pomena za konvencionalno stratifikacijsko paradigmo (glej Bottero in Prandy 2003, 180) in ki je prevladovala tudi v slovenskem prostoru.[13] Hkrati pa kulturnih praks in izbir ali življenjskih stilov ne obravnavajo kot učinkov strukture, pač pa kot način, skozi katerega se strukturna pozicija posameznika konstituira. Izhajajoč iz te predpostavke tako poskušajo povezati (kulturno) 'razliko' in (družbeno) 'neenakost.'

Gre za stratifikacijske modele, ki stratifikacijo pravzaprav koncipirajo kot 'družbeni prostor.' Raziskovanje narave družbenega prostora pa vključuje mapiranje 'mreže družbenih interakcij –

[11] Glej denimo kritiko Goldthorpovega poskusa razvoja teorije o stabilnosti razrednih razmerij in generativnih procesov, s katerimi se na splošno ohranja razredna neenakost, v Devine (1998). Očita mu, da je področje teorije omejil zgolj na ekonomske resurse, kar izhaja iz njegove omejene koncepcije razreda kot položaja posameznika na trgu dela (poklic in položaj na delovnem mestu), in da je s tem prezrl pomen kulturnih in socialnih virov v reprodukciji življenjskih prednosti.

[12] Pionirsko delo je delo Laumanna in Guttmana iz leta 1966, ki prva opredelita stratificirano družbeno strukturo samo na podlagi vzorcev interakcije. Več o tem glej Bottero in Prandy (2003, 180–182), ki poudarjata, da je bila njuna zasnova sicer ustrezna (raziskovala sta družbeno distanco med 55 različnimi in neagregiranimi poklici), a sta se v zaključkih interakcijski tradiciji izneverila. Njuna metodološka inovacija ni rezultirala v njej ustreznem ponovnem ovrednotenju teoretskega pomena stratifikacijskega reda, kot sta ga identificirala, njuni analitični zaključki so tako ostali trdno zasidrani v konvencionalno stratifikacijsko paradigmo, ki ločuje med razredi in statusi (prav tam, 181).

[13] Močna tradicija empirične sociologije in znotraj nje stratifikacijskih analiz je obstajala že v jugoslovanskem prostoru (Saksida, Klinar, Bernik, Hafner Fink, Tomc, Lazić, Marjanović). Posebej velja omeniti vsejugoslovanski projekt Razredna bit sodobne jugoslovanske družbe (Jambrek, Toš in drugi 1987), o razredni in slojevski strukturi jugoslovanske družbe glej na primer tudi Klinar (1979a, 169).

vzorcev prijateljstva, partnerstva in kulturne podobnosti (Bottero in Prandy, 2003, 177), ki so podlaga za odnose družbene bližine in distance (t. i. razlikovalno združevanje). Distanca se obravnava kot družbena struktura sama po sebi, ki je, medtem ko odraža različne vplive (materialne, družbene in kulturne), ni mogoče zvesti na kateregakoli od njih (prav tam, 184). Tako povsem drugačno izhodišče interakcijskega pristopa od strukturnega vodi tudi k presenetljivo drugačnim teoretskim zaključkom o naravi razslojevanja in neenakosti (povzeto po Bottero in Prandy 2003, 187–193):

a) *Večdimenzionalnost družbenega prostora*. Pogosto je za predstavitev odnosnih distanc v družbenem prostoru potrebna več kot zgolj ena dimenzija. Govorimo lahko o dimenzijah družbenega strukturiranja, te pa lahko razumemo kot temeljne družbene delitve (npr. delitve ruralno/urbano, zasebno/javno, podjetniško/birokratsko). Prva oz. najmočnejša razsežnost prostora se običajno obravnava kot generaliziran družbeni red, četudi interpretacija več dimenzij ponuja temeljitejšo sliko o delitvah v družbenem prostoru.

b) *Enotna struktura*. Narava družbene distance je sorodna v različnih sklopih družbenih odnosov in praks. Vzorci sicer različnih sklopov odnosov, kot so prijateljski odnosi, zakonska zveza in družinske povezave ali odnosi do kulturnih objektov, kažejo zelo podobno družbeno hierarhijo. Zdi se, da je osnovna struktura, ki te odnose utemeljuje, enaka. To konkretno pomeni, da študija odnosov med kulturnimi predmeti in poklici pokaže enako strukturo družbene distance kot študija odnosov homogamije med poklici. Povedano drugače, obstaja enotna struktura družbene distance, ki je vgrajena v raznolike družbene odnose. Da so podobne hierarhije vgrajene v povsem različna družbena razmerja, ima pomembne teoretične in empirične posledice. Ker razkrivajo isti vzorec, je privilegiranje enega sklopa družbenih razmerij nad drugim (kot bolj centralnega ali pomembnejšega v procesih družbene distance) v analizah nepomembno. Teoretično pa to pomeni, da družbeni odnosi ne samo odražajo družbeno distanco, pač pa so ključni element v procesu njene reprodukcije. Ta se producira in reproducira na različne načine: z izbiro kulturnih objektov, partnerja, prijateljev ipd., torej tako prek družbene intimnosti kot kulturne podobnosti.

c) *Narava družbenega prostora: o generalizirani prednosti*. Družbena distanca ni le merilo ekonomske prednosti ali položaja na trgu dela, saj odnosi družbene intimnosti in kulturne sorodnosti niso odvisni le od tega, pač pa tudi od kulturnega ozadja, družabnih omrežij, bližine in možnosti dostopa do dobrin ipd. Distanco v družbenih interakcijah torej pogojuje

množica različnih družbenih, kulturnih in ekonomskih procesov in kot tako jo lahko obravnamo kot odraz neke vrste 'generalizirane prednosti,' ki podpira takšne interakcije. Prednosti se pridobi z obvladovanjem različnih resurov, kombinacije teh pa se agregirajo v generalizirano prednost. Ključna poanta pa je reprodukcija: tisti z večjo prednostjo bodo delovali na način, ki ohranja njihov položaj: povezovali se bodo z drugimi podobnih družbenih položajev, sodelovali v kulturnih praksah, ki simbolizirajo njihov položaj, in se zavzemali za prenos svojega položaja na potomstvo.

d) *Meje med družbenimi skupinami: od taksonomij k procesom družbene diferenciacije.* Če strukturni pristopi poudarjajo fiksne meje med preddoločenimi skupinami (in temu primerno operirajo predvsem s koncepti mobilnosti, družbene izključenosti, boja med skupinami), pa interakcijski pristopi poudarjajo procese vzpostavljanja in vzdrževanja meja. Meje koncipirajo v kontekstu vzpostavljanja bližine oz. distance v družbenem prostoru, bližino oz. distanco pa vidijo kot rutinsko in nenamerno reproducirani skozi najbolj vsakdanje družbeno delovanje.

Interakcijski pristop ali pristop družbene distance torej poudarja, da se družbena hierarhija in neenakost rutinirano reproducirata skozi družbene interakcije, in takšno reprodukcijo obravnava kot rezultat nedeljivega vpliva ekonomskih, kulturnih in družbenih resursov na vsakdanje družbeno življenje.[14] S tem predstavlja zelo drugačno teoretično in empirično tradicijo v stratifikacijskem raziskovanju, ki ostaja marginalizirana. Predpostavk o naravi družbenega reda ali o položaju skupin v njem ne postavlja vnaprej, namesto tega z analizo vzorcev družbene interakcije mapira odnose distance v celotnem družbenem prostoru. Te odnose distance razume kot družbeno strukturiranje 'generalizirane prednosti', ki vpliva na 'razlikovalno združevanje'. Analizo utemeljuje na različnih družbenih odnosih, ta pluralnost pa pripelje do zelo drugačnega pogleda na naravo in reprodukcijo hierarhije. Meje, konflikt in socialna izključenost niso tematizirane kot prvo dejstvo stratifikacije, pač pa so postavljene v širši model procesov vzpostavljanja družbene distance. Družbena distanca se ne samo odraža v družbenih odnosih, kot so prijateljstvo, poroka, kulturne distinkcije in medgeneracijske kontinuitete, skozi njih se tudi vzpostavlja in reproducira. Glavni argument interakcijskega pristopa družbene distance je, da če tako različni sklopi družbenih odnosov reproducirajo enotno strukturo družbene ureditve, potem moramo premisliti naravo neenakosti in

[14] Čeprav so študije v okviru interakcijskega pristopa pogosto denimo naslavljale potrebo, da se morajo poklicne hierarhije oblikovati na podlagi analize interakcij v vsakdanjem življenju, so imele zanemarljiv vpliv na konvencionalno stratifikacijsko raziskovanje. Četudi so uporabljale pristop družbene distance ali 'razlikovalnega združevanja', da so na novo oblikovale skupinjenja, kot so se odvijala v praksi, niso vplivale na tipologije ali kategorije, ki so široko uporabljene v konvencionalnih analizah.

kako je ta vzdrževana. Zlasti je pomembno, da razumemo medsebojno povezanost ekonomskih, družbenih in kulturnih elementov. Kot pišeta Bottero in Prandy (2003, 182), so implikacije analiz družbene distance naslovili le redki avtorji zunaj uveljavljene oz. mainstream stratifikacijske paradigme, ki so bili manj vezani na osrednje teoretske predpostavke te tradicije. Eden pomembnejših med njimi je zagotovo Bourdieu.

Družbeni prostor in kulturna sorodnost: primer Bourdieujeve teorije razreda

Bourdieujevo delo *Distinction* (1984/2010) je več kot zgolj obširna 'etnografija Francije' (prav tam, xiii) in njenih okusov v 60. in 70. letih prejšnjega stoletja. Prizadeva si pojasniti koherenco kulturnih izbir na različnih področjih življenja – to je enotnost okusov, ki upravičuje govor o življenjskih stilih – in razredne razlike med njimi. Z besedami Bourdieuja, predstavlja 'model odnosov med univerzumom ekonomskih in družbenih pogojev ter univerzumom življenjskih stilov' (prav tam, xiii).[15] Kot trdi Brubaker (1985, 761), konceptualni prostor, v katerem Bourdieu definira razred, ni prostor produkcijskih odnosov, pač pa prostor družbenih odnosov na splošno. Bourdieu proučuje odnose med kulturnimi 'itemi' (praksami in izbirami) in poklicnimi skupinami, da določi naravo družbenega prostora, v katerem se vzorci teh odnosov oblikujejo.[16] Družbeni prostor tako oblikuje izključno na podlagi medsebojne povezanosti ekonomskih in kulturnih vidikov razlikovanja (glej Bottero in Prandy 2003, 185–187).

Hierahije razredov se preslikavajo v hierahije okusov, pri tem pa se kulturne izbire ne uporabljajo le za označevanje razrednih razlik, pač pa se prek njih družbene razlike in neenakosti tudi uprizarjajo, vzpostavljajo in ohranjajo. Kot piše Storey (2003, 43), Bourdieu trdi, da kar ljudje trošijo, ne zgolj odraža distinkcij in razlik, ki so umeščene drugje in jih potrošnja pač naredi vidne, ampak je potrošnja sredstvo, s katerim se te vzdržujejo in reproducirajo. Četudi kulturne izbire in strategije klasificiranja same po sebi ne proizvajajo neenakosti, njihovo ustvarjanje te neenakosti legitimira. Bourdieu (1984/2010, xxx) namreč zatrjuje, da sta 'umetnost in kulturna potrošnja predisponirani, /…/, da izpolnjujeta družbeno funkcijo legitimiranja družbenih razlik,' in s tem torej oblik moči in dominacije, ki so ukoreninjene v družbeno-ekonomski neenakosti. Ali, kot trdita Lamontova in

[15] Na konkretni ravni, ukvarja se z razrednimi razlikami v množici potrošnih praks in prostočasnih aktivnosti ter okusih za umetniška dela, hrano, obleko, notranjo opremo itd.

[16] Bourdieujev družbeni prostor je konstruiran na podlagi treh ortogonalnih osi. V tem tridimenzionalnem prostoru se akterji porazdeljujejo v skladu s tremi parametri: skupno količino oz. obsegom kapitala, sestavo kapitala (relativno težo posameznih oblik kapitala v celotnem obsegu kapitala) in spremembami v teh dveh značilnostih v času oz. glede na to, kar Bourdieu poimenuje družbeni trajektorij. Razlike v količini skupnega kapitala označujejo medrazredne delitve, medtem ko razlike v kompoziciji kapitala ločujejo med posameznimi frakcijami znotraj razredov.

Fournier (1992, 5) z navezavo na Bourdieuja, ‘meje, ki jih ustvarjamo, so simbolne, a vendar so tudi politične, s tem ko utrjujejo določeno stanje porazdelitve prednosti in bremen' v družbi.

Namesto da razred in status po Webru obravnava kot dva tipa realnih entitet, ki bolj ali manj pogosto sovpadata (odvisno od tipa družbe),[17] ju Bourdieu (v Weininger 2005, 84) razume kot nominalni entiteti, ki sta posledica raziskovalčeve izbire, ali poudariti ekonomski ali simbolni vidik razlikovanja – vidika, ki pa vedno soobstajata v isti realnosti. Razlikovanje med Webrovimi razredi in statusnimi skupinami, torej med ekonomskimi položaji in prestižem, gre potemtakem razumeti zgolj kot analitično distinkcijo, ki pa jo Bourdieu pri svojem delu jasno zavrne. V disertaciji sledimo Bourdieuju, ki Webrovo ločevanje med razredom in statusom presega, saj ga razume v smislu razlikovanja med materialnim (ekonomskim) in simbolnim, ki sta v realnosti tesno prepletena, saj se ekonomske razlike vedno tudi simbolno realizirajo. Vsako ekonomsko razmerje se prevaja tudi v simbolne odnose ali, kot pravi sam, ‘prostor objektivnih razlik (glede na ekonomski in kulturni kapital) najde izraz v simbolnem prostoru vidnih distinkcij’ (Bourdieu 1987, 11). Ta dva vidika razlikovanja podobno kot Bourdieu ne obravnavamo kot ločena vidika stratifikacije, ki bi obstajala drug ob drugem in oblikovala različne vrste družbenih kolektivitet (razrede na eni in statusne skupine na drugi strani), pač pa razrede razumemo hkrati kot oblike statusnih skupin. Tudi Bourdieu statusne skupine ne obravnava kot drugačne vrste skupin, pač pa kot dominantne razrede, ki so kot taki zanikani, tako rekoč sublimirani in s tem legitimirani, pravi Brubaker (1985, 763).

Za Bourdieuja moč (oblike kapitalov), čeprav pomembna značilnost razreda, sama po sebi za razred ni konstitutivna. Namesto tega poudarja, da se distribucija moči proizvaja in nenehno vzdržuje skozi prakse razredov, ki jih določajo razlike v pogojih eksistence in dispozicijah. Prav sovpadanje teh delitev (zunanjih pogojev eksistence in ponotranjenih dispozicij) in ne zgolj ena sama, konstituira razredne razlike (prav tam, 762). Kar iz tega sledi je, da razredno analizo družbe ne moremo reducirati zgolj na analizo ekonomskih odnosov, pač pa mora ta nujno zajemati tudi proučevanje simbolnih vidikov razlikovanja (po vzoru Webrove statusne diferenciacije), saj

[17] Webrovo razlikovanje med razredom in statusom je razlikovanje med dvema ločenima, a povezanima vidikoma stratifikacije. Četudi Weber obravnava razred kot ekonomsko kategorijo, ga razume kot podlago za sistematične razlike v življenjskih priložnostih posameznika. Razred pa je po Webru samo en vidik distribucije moči, ob njem prepoznava še statusne skupine in stranke (Breen 2005, 33). Ekonomske determinante razredov in kulturne/simbolne determinante statusnih skupin sicer obravnava, kot da se med seboj povezujejo in krepijo (čeprav so v posebnih primerih lahko izrazito neuravnotežene ali celo druga z drugo v nasprotju, npr. v vlogi stradajočega umetnika), a v osnovi gre za različne oblike kolektivitet: razred določa tržni položaj, statusne skupine in njihov prestiž pa temeljijo na ‘stilu življenja’ (Weber 1922/1978, 187, 305–307). Po Webru so torej razredi stratificirani glede na svoj položaj v proizvodnji, medtem ko se statusne skupine razlikujejo po načelih potrošnje, kot se izkazujejo v specifičnih življenjskih stilih.

materialni in simbolni vidiki razrednega razlikovanja soobstajajo v isti realnosti.

Distinction potemtakem lahko beremo kot poskus združevanja weberjanske in marksistične perspektive, trdi Brubaker (1985, 763–764). Ta poskus opiše (prav tam) kot:

> *študijo razredov v obliki statusnih skupin, ne s poudarkom na njihovih zunanjih pogojih eksistence (ki so v zadnji instanci temeljni vir njihove moči in privilegijev), ampak na podlagi njihovih skupnih dispozicij in 'objektivno usklajenih' praks, ki so s strani drugih pripoznane kot pozitivni ali negativni znaki naravne ali družbene vrednosti, s čimer prispevajo k legitimaciji družbenega reda.*

Razred lahko torej razumemo le na način, da ta obstaja ne v sami (ekonomski) strukturi, kot tudi ne v (simbolnem) delovanju posameznika, pač pa skozi njun odnos, kot se v danem historičnem trenutku producira in reproducira. Ali z besedami Bourdieuja (1984/2010, 485): 'Razred opredeljuje prav toliko percepcija razreda kot njegov dejanski obstoj, tako potrošnja – in ni treba, da je razkazovalna, da bi bila simbolna – kot položaj v produkcijskih odnosih (četudi je res, da slednje usmerja prvo).' Ob poudarku, da mora razredna analiza zaobjeti tako ekonomsko kot simbolno dimenzijo razlikovanja, Bourdieu tudi jasno zavrača vnaprejšnjo razmejitev razredov enega od drugega in trdi, da je meje med razredi namesto na osnovi teoretskih domnev treba izrisati na osnovi družbenih praks (glej Weininger 2005, 85).[18]

Simbolne meje: 'delanje' razreda, klas-ifikacije in interakcijski rituali

Klasifikacijski boji, ki so usmerjeni na preoblikovanje kategorij percepcije in vrednotenje družbenega sveta, so po Bourdiueju (1984/2010, 486) pozabljena razsežnost razrednega boja. Družbeni boji so po njegovem mnenju premeščeni iz prostora objektivnih odnosov med pozicijami, ki jih zasedajo posamezniki in skupine, v simbolni prostor, kjer se meje med skupinami in njihova hierarhija vzpostavljajo prek uporabe različnih resursov oz. kapitalov in kjer se družbena moč zdi rezultat specifične kulturne dispozicije. Kapitali kot oblike družbeni moči se tako v določeni meri premeščajo neodvisen sistem kulturnih vrednosti ter s tem nazaj utrjujejo družbene meje. S tem proizvodnja in reprodukcija kulturnega prostora prispeva k proizvodnji in reprodukciji družbenega prostora, konkretno družbene moči in neenakosti (glej Storey 2003). V svojem predavanju *What makes a social class iz* leta 1987 zagovarja integracijo objektivističnega in subjektivističnega pogleda, ko gre za analizo razreda, saj so po njegovem 'v realnosti akterji hkrati klasificirani in

[18] Analitični konstrukti razredov, kot so utemeljeni v realnosti skozi družbene prakse, so realno obstoječi razredi posameznikov, katerih bližino v družbenem prostoru konstruirajo sorodni pogoji eksistence in dispozicije, ki usmerjajo te med sabo podobne si prakse.

klasificirajoči, a klasificirajo na podlagi (ali odvisno od) svojega položaja znotraj klasifikacij' (prav tam, 2).[19] Klasifikacijske sheme in z njimi sodbe okusa so vedno pogojene z razrednim habitusom kot sistemom trajnih dispozicij, ki uteleša objektivne pogoje posameznikove eksistence, združuje njegova pretekla izkustva in deluje zanj kot percepcijska matrica.

Z drugimi besedami, za Bourdieuja je estetska presoja, ki usmerja vsakodnevne odločitve na področju hrane, oblačil, športa, umetnosti ali glasbe – in ki se razteza na stvari, ki so na videz tako nepomembne, kot je recimo telesna drža –, sredstvo, prek katerega akterji simbolizirajo in vzdržujejo družbeno podobnost z določenimi na eni strani in distanco do drugih na drugi strani. Prek praks vsakdanjega delovanja je posameznik sam nenehno klasificiran istočasno kot klasificira – prek svojih klasifikacij, kaj je lepo, dobro, slabo. Okus namreč 'klasificira in klasificira tistega, ki klasificira. Družbeni subjekti, ki se prek svojih klasifikacij sami klasificirajo, se razločujejo drug od drugega skozi distinkcije, ki jih vpostavljajo, skozi razlikovanje lepega in grdega, prefinjenega in vulgarnega' (Bourdieu 1984/2010, xxix). Prek udejanjanja okusa se kultura vzpostavlja kot sredstvo povezovanja in distanciranja, vključevanja in izključevanja. Kot piše Weininger (2005, 99), le prek tovrstnih stalnih in vzajemnih klasifikacij se oblikujejo družbene kolektivitete: 'zamejene družbene skupine so posledica praks, ki si prizadevajo simbolno razmejiti 'področja' družbenega prostora.'

Klasifikacijske prakse simbolno razmejujejo razrede in so kot take za razredne meje konstitutivne. Status pa sledi durkheimovskemu principu, trdi Colllins (2000, 26): bolj ceremonialni in javni, kot so rituali uprizarjanja, bolj konkretizirajo družbeno kategorijo in njeno članstvo. Nasprotno, manj formalizirani, vnaprej načrtovani in napovedani kot so, bolj so družbene meje, ki jih vzpostavljajo, nevidne. Tovrstne formalne ritualne diferenciacije med statusnimi skupinami je vedno manj, meje med statusnimi skupinami pa so šibkejše. V sodobnih družbah ni več ponavljajočega se kroga formalnih, javnih in visoko organiziranih ritualov, ki bi konstituirali statusne skupine in vedno znova artikulirali in reproducirali jasne in močne meje med njimi. Statusne skupine v Webrovem smislu lahko obstajajo le, če je življenje visoko formalizirano. Formalizirane rituale iz Webrovega časa pa danes v konstituiranju razrednih/statusnih skupin vse bolj nadomeščajo interakcijski rituali vsakdanjega življenja. Collins (2000, 36, 26) govori o historični spremembi značaja interakcij (spontanost, deritualiziranost) in pravi, da so se statusne meje zabrisale do te mere, da danes temeljijo na šibko organiziranih (ali bolje rečeno neformalnih) interakcijskih ritualih v vsakdanjem življenju.

[19] S tem zavrača opozicijo med objektivizmom in subjektivizmom oziroma, povedano s sodobnejšim epistemološkim parom, opozicijo med strukturalizmom in konstruktivizmom kot napačno opozicijo.

Interakcijski rituali so prostori uprizarjanja v vsakdanjem življenju, skozi katere se danes vzdržuje in prevprašuje razredna struktura družbe. V svojem etnometodološkem pristopu West and Fenstermaker (1995) poudarjata, da je tudi razred (podobno kot spol in rasa) 'dosežek' v vsakokratni interakciji. Ni nekaj, kar smo ali kar imamo, temveč nekaj, kar delamo. Konkretno to pomeni, da za tem delovanjem ne stoji že izoblikovana razredna identiteta, iz katere naj bi to delovanje izhajalo, pač pa razredno identiteto performativno konstruirajo, če si sposodimo besede Butlerjeve (2001, 37), šele ''izkazovanja', ki naj bi bila njene posledice.'[20] Koncipiramo jo lahko kot 'nastajajočo lastnost iz/v družbenih situacijah,' ta pa je tako rezultat in utemeljitev določene družbene ureditve (West in Fenstermaker 1995, 9).

West in Fenstermaker (1995, 30–32) poudarjata nekaj ključnih implikacij, ki izhajajo iz takšnega razumevanja razreda.[21] Prvo in tudi najpomembnejše je to, da če razred koncipiramo kot interakcijski dosežek, njegove relevantnosti za družbeno delovanje ne moremo določiti zunaj konteksta, v katerem je ustvarjen. Drugič, pravita, performativna konstrukcija razreda ne zahteva vnaprejšnje kategorične razlike med posamezniki, saj pri njej ne gre toliko za izraz 'naravne' razlike kot za produkcijo te razlike. Tako se nekatera izmed najbolj dramatičnih izkazovanj razrednih značilnosti lahko pojavljajo v izrazito razrednospecifičnih kontekstih (npr. debitantski plesi višjih razredov). In tretjič, kar videti kot enako delovanje ima lahko različne pomene za tiste, ki se s tem ukvarjajo. Dajmo konkreten primer iz naše etnografske študije: če na primer ženske višjih razredov vidijo v gospodinjskem delu vir zatiranja, ki onemogoča njihovo participacijo v drugih aktivnostih, se pri nižjih razredih ta obravnava kot vir zadovoljstva in afirmacije. In ne nazadnje, razred kot dosežek je vedno konstitutiran v kontekstu razlikovalnega 'delovanja' drugih ljudi.

Razred je torej sistematičen in rutiniran dosežek, ki se performativno ustvarja skozi prakse v vsakdanjem delovanju. Bourdieu ima prav, ko pravi, da je lahko vsako delovanje klasifikacijsko delovanje z elementi notranjega razlikovanja in zavzemanja pozicij (glej Warde 2004, 21). To poudarja, da je status, kot zapiše Holt (1997, 101), nenehno reproduciran kot 'nenamerna posledica družbene interakcije, saj so vse interakcije (poleg drugih dimenzij) nujno tudi klasifikacijske prakse – to je mikropolitične zahteve po statusu, s katerimi se posamezniki nenehno pogajajo za svoj

[20] Kot pravi Edensor (2002, 69), nam performativno razumevanje identitete (kot metodičnega in rutiniranega dosežka v vsakdanjem delovanju) 'omogoča vpogled v načine, kako se identitete uprizarjajo in reproducirajo ter določajo in (re)konstruirajo občutek kolektivitete.'

[21] V svoji razpravi sicer takšno konceptualizacijo razreda vežeta tudi na spol in raso in poudarjata hkratno performativno konstrukcijo vseh treh.

položaj v družbi.' Vsakdanje izbire in interakcije (izbira prijateljev in partnerja, potrošne prakse, esteske in politične izbire) ter njihovo uprizarjanje (tudi v anketi – glej zadnje poglavje) lahko razumemo kot mikropolitične prakse distinkcije, skozi katere se razredne razlike ne samo izražajo, pač pa konstituirajo. Vzorec družbenih odnosov in praks tako reproducira, vzdržuje in tudi modificira družbeno hierahijo. Ta se v sodobnih družbah (ob historični spremembi značaja interakcij) ohranja le neformalno, skozi vsakdanje delovanje (vsakodnevne izbire in prakse) ter nasploh intimnejše vrste družbenosti (na primer z izbiro partnerja in prijateljev).

2.1.2 TEORIJA PRAKSE: RUTINE IN DRUŽBENO TELO

Razred nam je torej dostopen le skozi prakse, v katerih se ustvarja. Nikakor pa to ne pomeni, da gre neenakosti zvesti na individualno delovanje ali instrumentalno namernost v uprizarjanju, saj gre pri praksah za praktične utelešene principe, na katerih uprizarjanje temelji.[22] Rečeno drugače, vedno lahko izbiramo, ne moremo pa izbrati principov, na podlagi katerih te naše izbire temeljijo. Družbeni red je s tem 'rekurzivno' prisoten v praksi oziroma, če smo natančnejši, pri organizaciji praks. Družbene strukture tako obstajajo le v obliki delovanja, v 'rutinah akterjev, vtisnjenih v načine, kako uporabljajo svoja telesa, v njihovih navadah, v zanje samoumevnem občutku za prostor, okusu za obleko, hrano, glasbo – torej v družbenih rutinah, ki jih tako dobro poznajo, da lahko v njih delujejo spontano brez premisleka' (Swidler 2001, 83–4). S tem, kako načela družbenega reda proizvajajo prakse in se na ravni praks hkrati reproducirajo, se ukvarja teorija prakse.

Teorija prakse v vseh svojih različicah, kot rečeno, povezuje družbeno z individualnim. Gre za sklop heterogenih, fragmentiranih in nesistematiziranih pristopov (glej npr. Schatzki 2001, 10–13), ki jim je skupno to, da obravnavajo prakse kot osnovni konstitutivni element družbenega.[23] V svoji knjigi *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social* Schatzki (1996, 12) piše, da glede na precejšnje razlike med njimi lahko izraz teorija prakse označuje le družino konceptualizacij prakse, ki so jih ti pristopi razvili. Te pa si po njegovem mnenju delijo vsaj eno pomembno značilnost, to je 'idejo, da so prakse mesto, kjer se strukturira razumevanje in

[22] Kot bomo pojasnili v nadaljevanju, prakse za svoj obstoj potrebujejo uprizarjanje. Obstajajo le v konkretnih vsakokratnih uprizoritvah. Rečeno drugače, uprizarjanje vedno predpostavlja prakso kot koordinirano entiteto razumevanja, praktičnega vedenja ter motivacije in želje.

[23] Gre za množico raznovrstnih pristopov posameznih avtorjev, kot so Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Jean-François Lyotard, Charles Taylor in drugi. Warde (2005) temu primerno uporablja množino in govori o teorijah prakse.

artikulira razumljivost (Verständlichkeit in Bedeuten).'[24] Ne samo da so zaradi tega prakse ključni predmet analize sodobnih družb, teorija prakse tudi poudarja, da so prakse osrednji družbeni fenomen, v odnosu do katerega je treba razumeti druge družbene entitete, kot so delovanja, institucije, strukture.

Postill (2010, 6) govori o dveh 'valih' ali generacijah teoretikov prakse. Medtem ko je prva generacija pod vodstvom nekaterih vodilnih teoretikov dvajsetega stoletja (Bourdieu, Foucault, Giddens, de Certeau) postavila njene temelje in uspešno poiskala srednjo pot med, kot pravi, 'ekscesi' metodološkega individualizma (pojasnjevanje družbenih pojavov kot posledice posameznikovega delovanja) in njenega logičnega nasprotja, metodološkega holizma (pojasnjevanje družbenih pojavov s pomočjo strukture), druga generacija na temeljih prve še naprej poudarja osrednjo vlogo 'družbenega telesa' v teoriji prakse, več pozornosti namenja vprašanjem kulture in zgodovine, koncepte in predpostavke teorije pa aplicira na nova področja, kot so na primer študije potrošnje, materialna kultura doma, študije znanosti in tehnologije (Ortner, Schatzki, Reckwitz, Warde, Knorr Cetina).

Mnogi tako v zadnjih letih prepoznavajo oživitev zanimanja za 'prakseološki novorek' (Reckwitz 2002a, 250) in njegov pomembni prispevek k sociološkim, antropološkim in kulturnozgodovinskim razpravam (glej npr. Scheer 1992, 193; Reckwitz 2002a, 243). Kot piše Schatzki (2001, 10), številna sklicevanja na prakse v različnih disciplinah temeljijo na prizadevanjih premakniti te discipline iz trenutno problematičnih dualizmov in ustaljenih načinov razmišljanja. Teorije prakse, kot izhajajo iz filozofskih temeljev (med drugim Wittgensteina, Mearleu-Pontyja) in se razvijajo na križišču sociologije in antropologije, se ukvarjajo predvsem s preseganjem dihotomij subjekt/objekt, um/telo, posameznik/družba. Schatzki (1996, 12) piše, da so teorije prakse še posebej privlačne, ker niso ne individualistične, ne holistične, pač pa 'predstavljajo pluralistične in fleksibilne podobe konstitucije družbenega življenja, ki na splošno nasprotujejo hipostaziranim enotnostim, koreninijo v lokalnih kontekstih in/ali uspešno zapopadejo kompleksnosti, razlike in partikularnosti.'

Ob siceršnjem umanjkanju enotne sintetične in integrirane teorije prakse na tem mestu podajamo le elementaren opis osnovnih konceptov in ključnih predpostavk, ki so relevantne za razumevanje družbene diferenciacije praks in kulturne konstrukcije razredov v vsakdanjih interakcijah. Schatzki

[24] Različni pristopi v teoriji prakse pa se ne strinjajo o naravi razumevanja in razumljivosti tako kot tudi ne o značaju njihove strukture in artikulacije.

(1996, 89) prakso opredeljuje kot:

> *časovno odvijajoče se in prostorsko razpršeno jedro tega, kar delamo in govorimo ('nexus of doings in sayings'). /.../ Če rečemo, da to, kar delamo in govorimo in kar formira prakso, konstituira jedro, to pomeni, da je na določen način povezano. Gre za tri glavne točke povezanosti: (1) prek razumevanja, na primer kaj reči ali storiti; (2) prek eksplicitnih pravil, principov, zapovedi in navodil; in (3) prek tega, kar bom poimenoval 'teleoafektivne' strukture, ki zajemajo cilje, projekte, naloge, namene, prepričanja, čustva in razpoloženja.*

Navaja primere (prav tam), kot so kuharske prakse, volilne prakse, industrijske prakse, rekreacijske prakse. Za kakšna dejanja lahko torej rečemo, da konstituirajo posebno prakso? Posamična dejanja se povezujejo v prakso ne zgolj z načinom razumevanja, temveč tudi s tem, da zanje veljajo skupna pravila in principi in da si delijo skupne referenčne točke določenih ciljev, prepričanj in želja. To, kar delamo in govorimo, je v praksi združeno in koordinirano s tremi komponentami, ki tvorijo jedro prakse – skrajšano jih po Reckwitzu poimenujmo razumevanje, praktično vedenje in želje. Če prakse vključujejo, kar delamo in govorimo, mora naša analiza obravnavati tako praktično delovanje posameznikov kot reprezentacijo tega.

Tovrstno koncepcijo prakse kot koordinirane entitete pa Schatzki (1996, 90) razlikuje od koncepcije prakse kot delovanja oz. uprizarjanja, to je kot dejanske aktivnosti.[25] Prakse kot koordinirane entitete obstajajo le v konkretnem uprizarjanju ali izvajanju prakse. Praksa torej predhodi vsakokratnemu uprizarjanju ali rečeno drugače, delovanje predpostavlja prakso. Kot zapiše (prav tam), 'praksa v smislu delovanja ('do-ings') tako aktualizira in vzdržuje prakso v smislu jedra vsega, kar delamo.' Reprodukcija jedra prakse zahteva kontinuirano uprizarjanje. Skozi redno uprizarjanje se tako vzdržujejo in potrjujejo skupno razumevanje prakse, kompetence zanjo in želje, ki iz prakse izhajajo. Podobno trdi Reckwitz (2002a, 249), da praksa predstavlja vzorec, ki ga je mogoče zapolniti s številnimi posameznimi in pogosto edinstvenimi dejanji, ki prakso reproducirajo. Določen način potrošnje je potemtakem vzorec, ki se konkretizira v številnih dejanskih aktih potrošnje. To pa pomeni, da lahko prakse kot koordinirane entitete analiziramo le skozi posamična vsakokratna delovanja, ki so njene konkretizacije.

[25] V nadaljevanju vzpostavlja tudi distinkcijo med disperznimi (razpršenimi) in integrativnimi (povezovalnimi) praksami, ki pa na tem mestu za nas ni tako relevantna. Na kratko, integrativne prakse so bolj zapletene prakse, ki jih najdemo na posameznih področjih družbenega življenja, za katera so te konstitutivne (npr. kuhanje) (prav tam, 98). Nasprotno razpršene prakse vključujejo denimo opisovanje, pojasnjevanje, spraševanje, poročanje, preverjanje, predstavljanje itd. in se lahko odvijajo v okviru posameznih področjih, a jih tudi presegajo (prav tam, 91).

Trditi, da so prakse družbene prakse, je tavtologija, piše Reckwitz (2002, 250). Kot pravi, je praksa družbena že po definiciji, saj gre za 'tip' oz. tipično vedenje in razumevanje, ki se pojavlja v različnih lokalitetah in na različnih točkah v času, izvajajo pa jo različna telesa/umi. Posamezni akterji/agenti s svojim telesom/umom – neodvisno drug od drugega – prevzamejo prakso in s tem njeno interpretativno perspektivo. Posameznik (akter/agent) je v tem pogledu le nosilec prakse – rutinskih načinov razumevanja, kompetenc in praktičnega vedenja (know how) ter načinov emocionalnega angažiranja, motivacij in želja. Te sicer konvencionalno razumljene mentalne dejavnosti so tako v resnici elementi in lastnosti prakse, v kateri posameznik (akter) sodeluje, in ne lastnosti njega samega. Ali kot ugotavlja Scheer (2012, 200), v teoriji prakse subjekt (akter) ne predhodi praksi, pač pa je njen produkt. Ključna predpostavka teorije prakse je, da 'tako družbeni red kot individualnost … izhajata iz prakse' (Schatzki 1996, 13).

Teoretiki prakse v središče posameznikovega praktičnega vključevanja v svet postavljajo telo. Principi družbene ureditve so utelešeni, da bi bili lahko reproducirani skozi delovanje telesa. Ob tem, kot piše Sheer (1992, 200), je ontološko razlikovanje med subjektom in telesom v teoriji prakse nelegitimno. Ko govorimo o telesu, govorimo hkrati tudi o umu, saj sta neločljivo prepletena (telo/um). Prakse so namreč 'telesno-mentalne rutine' (Reckwitz, 2002a): rutine gibov telesa, razumevanja, hotenja, rabe objektov, ki se med seboj povezujejo v vsakokratni aktualizaciji prakse. Crossley (2001, 62) tako poudarja, da dualist nima prav, ko išče efemerne mentalne procese zunaj utelešenega delovanja. Mentalno življenje po njegovem sestavljajo prav utelešena in kontekstualizirana dejanja, saj je 'človekov način obstajanja v svetu v prvi vrsti praktičen in predreflektiven,' intelektualne in refleksivne sposobnosti pa so sekundarne strukture, ki pa so v vsakem primeru, kot trdi, zakoreninjene v praktičnih in predreflektivnih navadah in veščinah (prav tam).[26]

Praksa je kolektivno tipična. Kolektivno tipičen način razumevanja pa se v praksi povezuje s skupnim praktičnim vedenjem (npr. specifično rabo objektov) in vedno tudi z določenim načinom čustvovanja, aspiracij, želja. Vsaka praksa namreč implicira 'specifičen rutinski način intencionalnosti' (Reckwitz 2002a, 254), kar pomeni, da implicira želje ali hrepenenja po določenih stvareh in odpor do drugih. In vsaka praksa vsebuje tudi praksi lastno emocionalnost (tudi če to pomeni nadzor nad čustvi). Želje in čustva tako ne pripadajo posameznikom, ampak – v obliki

[26] Več o preseganju dualizma telo-um glej pri Crossleyju na straneh 38–61, kjer se naslanja na Gilberta Ryleja.

znanja – praksi. Niso torej prakse tiste, ki izvirajo iz želja, pač pa želje izhajajo iz praks.[27]

Narava družbene strukture tako sestoji iz rutinizacije. Rečeno drugače, strukturo najdemo v rutinirani naravi delovanja. Družbena polja in institucionalizirani kompleksi – od ekonomskih organizacij do področja intimnosti – so 'strukturirani' s strani rutin družbenih praks, piše Reckwitz (2002a, 255). Struktura tako nima značaja 'onkraj časa', saj se rutinske prakse pojavljajo v ponovitvah oz. časovnih presledkih. 'Družbeni red je potemtakem hkrati tudi družbena reprodukcija' (prav tam). To pomeni, da se lahko v teoriji prakse 'zlomi' ali 'premiki' struktur zgodijo le, kot trdi Reckwitz (prav tam), v 'vsakdanjih krizah rutine', to je v konstelacijah medsebojne odvisnosti interpretacij in neustreznosti znanja, s katerimi je akter (telo/um), ki izvaja prakso, soočen v določeni situaciji. Hkrati nobena praksa ni 'hermetično zatesnjena' v odnosu do drugih sosednjih ali vzporednih praks. Razumevanja, znanja in orientacije praks se povezujejo; inovacije so razpršene, kopiranja postopkov in sposojanja načel pa običajna (Warde 2005, 141). Četudi teorija prakse dopušča možnost inovacije, poudarja, da jim gre vendarle pripisati precejšnjo vztrajnost. V danem času praksa opredeljuje niz ustaljenih razumevanj, znanj in intencionalnosti. Tovrstne utelešene kodifikacije usmerjajo delovanje pogosto brez večjega razmisleka ali zavedanja akterjev, kar ima potencial za reprodukcijo prakse in s tem družbenega reda. Ko govorimo o praksi, ne govorimo o zavestnih subjektih, pač pa o praktičnih akterjih/akterjih prakse, ki delujejo in mislijo na določen način, neodvisno od lastne zavesti. Teorije prakse temu primerno poudarjajo procese, kot so habituacija, rutinizacija, praktično vedenje, tradicija …

Kot trdi Postill (2010, 10), lahko prakse razumemo le znotraj njihovih specifičnih kontekstov, ki jim dajejo pomen. Prakse imajo namreč svoj trajektorij, svojo pot razvoja, t. i. zgodovino; vsebinske oblike, ki jih zavzemajo, pa so vedno pogojene z značilnostmi institucionalne ureditve določenega časa, prostora in družbenega konteksta (glej Warde 2005, 139–140). Prakse kot 'rutinski način, na katerega se telo giblje, ravna s predmeti, obravnava posameznike, opisuje stvari in razume svet' (Reckwitz 2002a, 250) torej ne moremo proučevati brez ozira na širši družbeni, politični, infrastrukturni ali tehnološki kontekst, v katerem se odvija.

Če se je Reckwitz (2002a) ukvarja z 'idealnim tipom' teorije prakse, da lahko predstavi njene

[27] O tem, da želje izhajajo iz praks in ne obratno glej tudi Warde (2005, 137), kjer se navezuje na potrošnjo in konkretno potrošne prakse. Navaja primer, da gre pripomočke za navdušence motošporta – spremenjena vozila, priročniki in revije, spominki, posnetki zvokov dirkajočih vozil – razumeti bolj kot neposredno posledico sodelovanja v praksi specifičnega motornega športa in ne kot rezultat individualnega okusa ali izbire.

ključne predpostavke,[28] je sociolog potrošnje Warde (2005) precej bolj konkreten, ko razpravlja, kakšne implikacije teorija prakse prinaša za analizo potrošnje. Poudarja rutinirano, kolektivno in konvencionalno naravo potrošnih praks kot tudi njihovo notranjo diferenciacijo. Kot pravi (prav tam, 139), se posamezniki oz. skupine posameznikov 'razlikujejo v svojem razumevanju, spretnostih in ciljih in da se odnos med temi tremi komponentami *(ki konstituirajo prakso, op. a.)* tudi spreminja.'

Družbena diferenciacija praks in razredni habitus

Bourdieujev koncept habitusa v smislu sistema utelešenih dispozicij je pojem, ki poskuša pojasniti urejenost in predvidljivost delovanja posameznikov ter sistematičnost njihovih tako rekoč 'sproščenih' izbir in praks.[29] Posameznikove prakse in percepcije so izraz in produkt njegovega habitusa kot 'utelešene zgodovine, ki postane druga narava in je za to kot zgodovina pozabljena,' pravi Bourdieu (1980/2002, 96). Ker pa ni po Bourdieuju zgodovina posameznika nikoli nič drugega kot določena specifikacija kolektivne zgodovine njegovega razreda, lahko o habitusu posameznika govorimo kot o razrednem habitusu. 'Vsak sistem individualnih dispozicij je strukturna različica drugih. /…/ 'Osebni' slog, posebni pečat, ki zaznamuje vse proizvode istega habitusa, prakse ali dela, ni nikoli nič drugega kot odklon glede na slog, značilen za neko obdobje ali razrede' (prav tam, 103). Družbeni razred, ki je po Bourdieuju (prav tam, 102) 'razred enakih in podobnih eksistenčnih pogojev in pogojevanj', je torej hkrati razred posameznikov, ki so deležni istega habitusa kot 'sistema dispozicij.'[30]

Kolektivno razumevanje habitusa je ključno za prepoznavo, kako posamezniki v obliki dispozicij nosijo s sabo svoj pretekli in sedanji položaj v družbeni strukturi. Razlike v praksah potem ne gre pripisati individualnim razlikam med posamezniki, saj gre v bistvu za razlike v habitusih, kot so nastali v skladu z različnimi načini generiranja, se pravi prek okoliščin obstajanja, ki so z različnimi opredelitvami možnega in nemožnega omogočile, da en razred določene prakse (in v njih konkretne

[28] Predpostavke teorije prakse predstavi v odnosu do kulturnega mentalizma, tekstualizma in intersubjektivizma. Na nadvse osnovni ravni te šole mišljenja ponujajo nasprotne lokacije družbenega in izhodišča svojih analiz zastavljajo na različne načine, ko družbeno umeščajo v misli, diskurze ali interakcije (in ne v prakse).

[29] Za zgoščen in nadvse temeljit pregled Bourdieujeve teorije v slovenščini glej Škerlep (1998), sistematičen pregled najdete tudi v Swartz (1997), konkretno o temeljih njegove razredne analize glej Weininger (2005) in Brubaker (1985).

[30] Ta koncept razrednega habitusa je bil bolj kot katerikoli drug iz Bourdieujevega repertoarja povod številnih metateoretskih razprav in tudi kritik. V tem kontekstu bomo takšne razprave načrtno prezrli, saj bomo koncept obravnavali v kontekstu razrednega razlikovanja podobno, kot ga je Bourdieu sam v svoji delu *Distinction*.

izbire in aspiracije) izkusi kot nekaj naravnega, medtem ko jih lahko drug razred vidi kot nezamisljive. Tako morda srednjerazredne družine za razliko od delavskih o odhodu otrok na univerzo niti ne razpravljajo, njihova odločitev o tem sploh ne zahteva dejanske odločitve, gre za samoumevnost. Habitus določa klasifikacijske sheme, nekakšne kolektivne simbolne matrice družbenih razredov in med njimi razlikuje. Da lahko prepoznamo omejitve posameznikove avtonomije, moramo, kot trdi Bourdieu (1984/2010), razumeti, da so klasifikacijske sheme kot osnova praktičnemu odnosu, ki ga imajo akterji do svojih pogojev obstajanja in reprezentacij le-teh, same pravzaprav rezultat teh pogojev.

Habitus je dinamičen koncept. Reay (2010, 76) piše, da je habitus prepusten in odziven na to, kar se dogaja okrog njega. Nove okoliščine, na katere habitus deluje, so tudi ponotranjene in tako pomembne v samem formiranju habitusa, ko postanejo dodane tistim iz pretekle socializacije. Vsak trenutek habitus strukturira nove izkušnje z ozirom na svoje strukture, ki so nastale na podlagi preteklih izkušenj. Hkrati pa te nove izkušnje potem vplivajo nazaj na strukture, a le v določenih mejah, saj poskuša habitus zagotoviti lastno trajnost in zato krepi svoje dispozicije. Tudi na način, kot piše Bourdieu (prav tam, 104), da se skuša prek sistematičnosti izbir med najpogosteje obiskovanimi kraji, dogodki in ljudmi zavarovati pred krizami in izzivi, tako da si vedno znova zagotovi okolje, kateremu je kolikor je le mogoče prilagojen že vnaprej. Ali kot trdi Crossley (2001, 72), naučimo se dojemati in diskriminirati na načine, ki so koristni za ‘praktično shajanje in preživetje v našem neposrednem fizičnem in družbenem okolju.’ Habitus torej kot ‘sistem generativnih shem’ (Bourdieu 1980/2002, 94) generira strategije praktičnega delovanja posameznika in njegovega obvladovanja družbenih situacij.

Struktura, katere proizvod je habitus, usmerja prakso z njegovo pomočjo. Habitus moramo torej razumeti kot ‘strukturirano in strukturirajočo strukturo’. Ta sintagma izraža Bourdieujevo rešitev tradicionalnega problema odnosa med strukturo in delovanjem, kot piše Škerlep (1998, 36). Ne samo da se strukturni pogoji posameznikov vtisnejo v habitus, hkrati habitus ustvarja prakse, ki so v skladu s pogoji njegovega oblikovanja. Razpon manifestacij habitusa pri usmerjanju prakse posameznikov pa je nadvse širok. Kot piše Škerlep (prav tam), na eni strani habitus uravnava temeljne spretnosti in veščine (geste, način hoje ali govorjenja), na drugi pa določa tudi osnovna načela zaznavanja in vrednotenja družbenega sveta ter delovanja. Sheme habitusa v okviru omejitev, ki jih določijo pogoji njegovega formiranja, delujejo na različnih področjih družbenega življenja, kar podeljuje praksam, ki so lahko fenomenološko različne, neko enotnost. Kolikor so habitusi ‘trajno načelo utelešenih improvizacij’ (Bourdieu 1980/2002, 98), so prakse, ki jih ti

habitusi proizvajajo, vzajemno razumljive. Kot zapiše Bourdieu (prav tam, 99):

> *Homogenost habitusa, ki jo vidimo znotraj meja razreda eksistencialnih okoliščin in družbenih pogojevanj, je tisto, kar naredi prakse in jih dela nemudoma razumljive in predvidljive, torej zaznane kot očitne in samoumevne: habitus omogoča ekonomijo namer ne samo pri proizvajanju, ampak tudi pri razumevanju praks in del.*

S tem ko proizvaja prakse, habitus proizvaja tudi njihovo razumevanje oz. interpretacijo. Ko denimo višji razredi berejo popularne romane ali gledajo resničnostne šove, jih berejo oz. gledajo na način, ki je lasten njihovemu habitusu. Z distanco in ironičnim branjem tovstnih popularnih tekstov, kakršno usmerjajo esteske dispozicije in generativna načela njihovega habitusa, vzpostavljajo distinkcijo v odnosu do prakse, ki si jo delijo z nižjimi razredi. Rečeno drugače, ni vsaka praksa sama po sebi razredna, je pa tak način njenega dekodiranja ali interpretiranja, ki je v principu strukturiran skozi razredni položaj. Fenomen 'slumming it' tako prek izjem potrjuje pravilo (glej Bennett in drugi 2009, 26): možnost izjeme je v veliki meri izključena prek delovanja mehanizma strukturne vzročnosti, skozi katerega se odstopanja od idealnega tipa razrednega habitusa razume kot različice njegove osnovne strukture.

Habitus, ki sicer implicira osrednji preplet med telesom in družbo, individualnim in kolektivnim, preteklostjo in sedanjostjo, pa ni edini koncept v Bourdiuejevi teoriji, ki določa prakso. S formulo *[(habitus) (kapita)] + polje = praksa* (1984/2010, 95) poudarja, da je praksa rezultat različnih habitualnih shem in dispozicij (habitusa), združenih z resursi (kapitalom), ki se aktivira v okviru določenih strukturnih družbenih pogojev (polja), ki jim ti pripadajo in jih s tem nazaj reproducira ali modificira. Formula pojasnjuje, kako se vzpostavlja 'sistematična narava življenjskih stilov' (prav tam). Prakse torej ni mogoče reducirati ne na habitus ne na polje, saj izhajajo iz njune medsebojne povezanosti, ki je vzpostavljena v določenem trenutku iz seta odnosov, ki ga predstavljata oba. Konkretne prakse in izbire so torej proizvedene, ko se utelešene dispozicije soočijo z določenimi institucionalnimi konteksti in odnosi moči.[31]

[31] Za zagovor koncepta prakse v odnosu do koncepta polja glej Warde (2004). Četudi se strinja z Bourdieujem, da je mogoče skoraj v vsakem delovanju najti elemente diferenciacije, strategije distinkcije in zavzemanja pozicij, poudarja, da lahko koncept prakse zajame še številne druge vidike vsakdanjega življenja ter široko paleto dejavnosti, ki lahko obsegajo različne motive, cilje, vrednote in kompetence. Po njegovem potemtakem obstajata dve ločljivi ravni analize – analiza praks in analiza polja, s tem da praksa po njegovem ponuja boljše razumevanje izkušenj, torej fenomenoloških in ne zgolj strateških vidikov delovanja. Trdi, da je opredelitev polja po analogiji igre preveč poudarjena, saj obstajajo številni pomembni vidiki delovanja, ki ne morejo biti zajeti v logiko igre oz. bojev. Zagovarja, da lahko te vidike, ki smo jih ob podreditvi na analogijo igre izgubili, proučujemo le z vrnitvijo k praksi.

Reay (2010, 85) piše, da najzanimivejša spoznanja ležijo prav ‘v prelomih, razhajanjih, na robovih koherence med habitusom in poljem.’ Bordieu, kot rečeno, prepoznava, da se habitus lahko preoblikuje v odgovor na nove izkušnje, ki so tako zanj konstitutivne, a obstaja seveda vprašanje, ali vsako razhajanje med poljem in habitusom, med pozicijo in dispozicijo, vodi do prevpraševanja obstoječih dispozicij in s tem do družbene transformacije (namesto družbene reprodukcije). Reay (2010, 86) poudarja, da možnost za spremembo sicer leži v pretresih, ki vznemirijo habitus bodisi prek izpostavljenosti neznanemu polju ali prek turbulence v znanem polju, a ta sprememba zahteva tudi dispozicije odprtosti in dovzetnosti. Navaja primer otrok delavskega razreda v okolju elitnih univerz kot primer ’rib na suhem’ (prav tam 79), ki so v novo polje s sabo prinesli občutek negotovosti in tako razvili dispozicije povečanega samozavedanja, ki so se izkazovale v praksah konstantnega samonadzora in pazljivosti, v katerih so se ohranjali tudi določeni cenjeni vidiki njihovega delavskega sebstva. Mnogi prepoznavajo številne omejitve koncepta habitusa (glej npr. Crossley 2001; Lahire 2008; Bennett et al. 2009) tudi v smislu, da poudarek na praktičnem in utelešenem ‘čutu za igro’, ki je predrefleksiven, zapostavlja tovrstne refleksivne in kreativne vidike prakse. Mi tukaj sledimo Reayjevi (2010, 85), ki pravi, da je habitus še vedno bogato in uporabno konceptualno orodje, če zagotovimo, da našo analitično smer vodijo podatki sami, namesto da bi dovolili prevlado konceptualnega okvira.[32]

Če subjekt ne predhodi praksi, pač pa se z izvajanjem praks šele vzpostavlja, tudi razred obstaja le skozi delovanje. In če struktura družbe sestoji iz tipičnih, rutinskih praks, ki jih ljudje kontinuirano prakticiramo na podlagi utelešenih dispozicij, to pomeni, da se družbena hierahija vzdržuje in reproducira skozi delovanje akterjev v vsakdanjih praksah in v lokaliziranih okoljih. V tem kontekstu je družbeni razred torej vedno delovanje. S tega stališča narave in dispozicije razredov ne gre enostavno deducirati z zemljevida razredne strukture, ne da se jih zgolj 'prebrati' glede na objektivne družbene okoliščine, pač pa jih je treba odkrivati skozi analizo mnogih procesov vzpostavljanja distinkcij. Razred mora biti razumljen v svoji kulturni konstrukciji kot proces, ne kot statična in fiksna, pač pa vedno znova vzpostavljoča se realnost.

[32] Prav to izhodišče, da nas v prvi vrsti vodijo podatki, hkrati omogoča, da se izognemo nevarnosti ujetosti na v presojanje z normativne srednjerazredne pozicije eni strani in v nekakšen ‘nobel savages’ pogled, ki bi idealiziral ali romantiziral habitus nižjih razredov na drugi.

2.2 KULTURA, IDENTITETA, RAZRED: O REHABILITACIJI RAZREDA

Pakulski (2005) postavlja diagnozo, da bo razredne neenakosti in delitve industrijske dobe vedno bolj nadomeščala t. i. kompleksna brezrazredna neenakost, s tem premikom pa se bo relevantnost koncepta razreda in razrednih analiz manjšala. Kot pravi, ne zato ker bi bila napačna, pač pa ker se nanašata na družbene konfiguracije, ki so v zatonu (prav tam, 197). Toda razred se zdi historičen fenomen in kot tak problematičen in neuporaben pri pojasnjevanju neenakosti v sodobnih družbah le, če ga kot Pakulski reduciramo na konvencionalna pojmovanja, ki uporabo pojma razreda omejujejo na t. i. 'velike razrede,' to je visoko agregirane ekonomske oz. poklicne kategorije, in ga razumemo v kontekstu kolektivne akcije.[33] 'Kriza razrednih politik je v svojem bistvu le kriza izginjajoče industrijske družbe,' bi rekel Eder (1993, 13). Spričo razširjenih političnih in teoretskih napovedi o koncu razredov po kulturnem obratu tako mnogi poudarjajo še vedno obstoječo signifikatnost razreda za analizo sodobnih neenakosti, a ga opredeljujejo precej drugače. Ne gre torej primarno za vprašanje, ali je razred danes še uporaben koncept v analizi neenakosti, pač pa za vprašanje, kako razred sploh razumemo.

Če so se zgodovinsko gledano teoretske analize razreda razvile ločeno od analiz bodisi kulture ali identitete, kot pravi Lawler (2005, 797), je kulturni obrat spodbudil nove načine raziskovanja razreda, obudil razredne analize v kontekstu kulturnih procesov in problematiziral razredne identitete v odnosu do procesov individualizacije. V širšem smislu je prinesel soglasje o pomenu razreda in potrebo, da se ga naslovi s kulturnega vidika, ki bo presegel tradicionalne pristope agregiranih ekonomskih oz. poklicnih kategorij. Kot piše Lawler (2005, 804) v uvodu k tematski številki *Class, Culture and Identity* revije *Sociology* iz leta 2005, moramo razred razumeti 'v dinamičnem in relacijskem smislu', kot nekaj, kar se kontinuirano in sistematično *dela* skozi odnose z drugimi.[34] Razredne neenakosti se še naprej reproducirajo v procesih individualizacije. Natančneje, skozi hierarhično razlikovanje se neenakosti in življenjske prednosti sicer res reproducirajo na bolj impliciten in manj viden ter individualiziran način, a zato niso nič manj navzoče. Za razredne revizioniste je potem 'razredne kulture smiselno obravnavati kot načine diferenciacije in ne kot tipe kolektivitet' (Savage 2000, 102). Razredni procesi namreč danes

[33] Za pregled alternativnih pojmovanj razreda utemeljenih v različnih teoretskih tradicijah glej Wright (2005).

[34] Glej tudi ostale članke v tematski številki *Class, Culture and Identity* revije *Sociology* iz leta 2005 (Volume 39, Issue 5), v kateri britanski raziskovalci zagovarjajo relevantnost razreda za analizo sodobnih družb na podlagi podobnih argumentov. Konkretno o vlogi kulturnih procesov v reprodukciji družbenih delitev glej tudi tematsko številko *The Concept of Cultural Capital and Social Inequality* v *British Journal of Sociology* v letu 2005 (Volume 56, Issue 1).

delujejo bolj implicitno, prek individualiziranih distinkcij in ne prek eksplicitnih družbenih skupinjenj. Pristopi, ki ponovno obujajo zanimanje za razred, tako vključujejo idejo razrednih neenakosti kot procesa individualizirane diferenciacije, poudarjajo hierarhijo namesto kolektivitet in združitev ekonomskih in kulturnih elementov v razrednem razlikovanju.

Bottero (2004, 987) je pri slavljenju novih pristopov previdnejša, saj v njihovih poskusih rekonceptualizacije razreda opaža problem. Pravi, da ta ironično ne leži v odmikih od tradicionalne razredne teorije, pač pa v tem, kar ti novi pristopi njenega obdržijo. Medtem ko novi pristopi poudarjajo razred kot kulturni, individualiziran in implicitni process, še vedno obstaja težnja, da se ozirajo po starejših različicah teorije razreda kot kolektivnega, eksplicitnega in opozicijskega. Nerazrešen odnos med temi različnih vidiki razreda po njenem ogroža dosedanje dosežke novih pristopov, ki so bili precejšnji sploh pri teoretiziranju procesov hierarhije in neenakosti, a širših implikacij procesov neenakosti, osnovanih na individualiziranih hierarhijah (in ne v smislu razreda kot kolektivitete v tradicionalnem pomenu), prav zaradi nedoslednosti niso uspeli raziskati. Nekateri namreč še vedno uporabljajo jezik razrednega konflikta (statičnih opozicijskih razrednih kultur, eksplicitnih identitet, izkoriščanja in razrednega boja) na način, ki ni združljiv s sicer bolj razpršenimi in implicitnimi razrednimi procesi v kulturni analizi razreda. Tako denimo razredno dis-identifikacijo mestoma opisujejo kot rezultat zmage srednjega razreda v razrednem boju.[35] Bottero opozarja (prav tam, 993), da 'kljub predelavi razreda v relacijski, implicitni in hierarhični koncept (in odmiku od kategoričnega, eksplicitnega in kolektivnega), nekatere analize zdrsnejo nazaj v polarizirajoč pogled na zatiran delavski razred in zatirajoč srednji razred.' Piše (prav tam), da gre pri tem za več kot zgolj retoriko razrednih analiz. Jezik razrednega 'konflikta' namreč prinaša s sabo globoko ukoreninjene predpostavke o razredu kot opozicijskem in kolektivnem fenomenu, ki tako pronicajo v novejše pristope in redefiniran koncept razreda kot procesa hierarhičnega pozicioniranja pogrezajo nazaj v starejše, klasično sociološke modele.

Poglavje v nadaljevanju organiziramo po treh točkah, ki jih razumemo kot ključne v rehabilitaciji koncepta razreda za analizo sodobnih družb: 1) razred je treba razširiti na področje simbolnega, konkretno na akumulacijo in reprodukcijo kulturnega kapitala kot simbolnega bogastva; 2) razred moramo razumeti v dinamičnem in relacijskem smislu kot individualiziran proces hierarhičnega razlikovanja (torej kot relacijski, impliciten in hierarhičen namesto kategoričen, ekspliciten in

[35] Glej denimo Skegss (1997, 7), ki trdi, da 'nevidnost razredov predstavlja historični trenutek, v katerem je zavarovana identiteta srednjega razreda.' Govori o tem, da je bil čas, ko je bil koncept razreda za srednje razrede nujen, da bi ohranili in utrdili razlike v moči, da pa njegova nedavna nevidnost ponazarja, da so te razlike sedaj institucionalizirane, legitimne in dobro uveljavljene (prav tam).

kolektiven) in temu ustrezno redefinirati tudi razredno identiteto od pomena eksplicitne navezave na kolektiviteto k pomenu relacijske distance v družbeni hierahiji (namesto da jo beležimo skozi eksplicitne in kolektivne identifikacije, jo razumemo v smislu implicitnih razrednih identifikacij, ki izhajajo iz rutiniranih vsakdanjih hierarhičnih distinkcij); in 3) razred je treba obravnavati kot matrico, skozi katero se v sodobnem času hibridnih družbenih neenakosti posredujejo učinki drugih oblik neenakosti.

2.2.1 KULTURA KOT SIMBOLNO BOGASTVO

Poleg neenake porazdelitve ekonomskega kapitala obstaja v sodobni družbi tako rekoč tudi kulturna 'ekonomija' z lastnimi merili vrednosti in možnostjo akumulacije in reprodukcije simbolnega bogastva. Bourdieu (1984/2010) jo poimenuje kar 'ekonomija praks.' Brubaker (1985, 755) pravi, da njegova teza o ekonomiji praks temelji na treh osnovnih predpostavkah: 1) da sta simbolni interes in ekonomski interes različni in nezvedljivi obliki samointeresa; 2) da sta simbolni kapital in ekonomski kapital ločeni, čeprav (pod določenimi pogoji in v določeni meri) medsebojno konvertibilni obliki moči, podrejeni različnima logikama akumulacije in uveljavljanja; in 3) da je logika (simbolnega ali ekonomskega) samointeresa, ki utemeljuje določene prakse (v sodobni družbi pa pravzaprav večino praks na področju kulture), dojeta kot logika neinteresa in da je prav ta zmotna percepcija tisto, kar legitimira te prakse in s tem prispeva k reprodukciji družbenega reda, v katerega so vpete.

Koncept razreda torej ostaja relevanten, če ga razširimo na področje simbolnega, konkretno na akumulacijo in reprodukcijo kulturnega kapitala kot simbolnega bogastva. Kulturni kapital gre namreč obravnavati kot premoženje oz. svojevrstno lastnino. Kultura ni to, kar posameznik je, pač pa to, kar ima, ali bolje rečeno, kar je postal (glej Storey 2003, 44). V svoji utelešeni obliki se kulturni kapital nanaša na t. i. 'estetsko dispozicijo', ki jo Bourdieu (1984/2010, 47) opredeljuje kot:

> *Generalizirana sposobnost nevtraliziranja običajnih nujnosti in eliminiranja praktičnih ciljev, trajna nagnjenost in usposobljenost za prakso brez praktične funkcije, (ki) se lahko konstituira le v izkustvu sveta, osvobojenega nujnosti, in skozi dejavnosti, ki so cilj same po sebi, kot so sholastične vaje ali kontemplacija umetniških del.*

Povedano preprosteje, pojem kulturnega kapitala se nanaša na kulturno specifično kompetenco, ki je neenakomerno porazdeljena med posamezniki in ki je – kot resurs ali moč – učinkovita v določenem družbenem okolju (glej Weininger 2005, 87). Gre za kompetentnost v t.i. 'legitimnih'

kulturnih kodih, ki se med družbenimi razredi neenakomerno porazdeljuje, saj se konstituira v skladu z različnimi pogoji eksistence. Dva družbena dejavnika sta primarno odgovorna za prisvajanje in prenos kulturnega kapitala, to sta družina in šola. Njegova temeljna značilnost je v tem, da zahteva njegovo prisvajanje precejšnjo investicijo časa.[36]

Kot piše Bourdieu (1986, 244–246), najmočnejše načelo simbolne učinkovitosti kulturnega kapitala brez dvoma leži v logiki njegovega prenosa. Po eni strani je proces prisvajanja objektiviranega kulturnega kapitala in čas, ki je za to potreben, predvsem odvisen od kulturnega kapitala, ki je utelešen v vsej družini, in poteka skozi (med drugim) posplošen 'učinek puščice' in vse oblike implicitnega prenosa. Kar razume kot 'učinek puščice', je to, da vse kulturne dobrine – slike, spomeniki itd., zlasti tiste, ki spadajo v okolje otroštva – že samo s svojim obstojem izvajajo izobraževalni učinek. Ali drugače, rast v količini kulturnega kapitala, akumulirana v objektiviziranem stanju, povečuje izobraževalni učinek, ki ga samodejno izvaja okolje. Po drugi strani se začetna akumulacija kulturnega kapitala, ki je predpogoj za hitro, enostavno akumulacijo vseh koristnih oblik kulturnega kapitala, začne brez odložitve in zapravljanja časa takoj na začetku samo za potomce družin, ki so že bogate s kulturnim kapitalom; v tem primeru obdobje akumulacije zajema celotno obdobje socializacije. Ker so družbeni pogoji pridobitve in prenosa kulturnega kapitala bolj prikriti od tistih pri ekonomskem kapitalu, je kulturni kapital, pravi Bourdieu (1986, 245), predisponiran, da deluje kot simbolni kapital, to pomeni, da se ne prepoznava kot kapital, pač pa kot legitimna kompetenca. Prav zaradi tega, ker je prenos kulturnega kapitala najbolj prikrita oblika dednega prenosa kapitala, ima po Bourdieuju sorazmerno večjo težo v sistemu strategij reprodukcije.

Historičnost kulturnega kapitala

Obenem, poudarja Holt, (1997b, 96), kulturni kapital obstaja v enotni abstraktni obliki, v kateri ima le virtualen obstoj, in v mnogih realiziranih partikularnih oblikah, ko s svojo abstraktnostjo konkretno vstopa v družbeno življenje. 'Splošni kulturni resursi zavzamejo konkretno obliko – to pomeni, da lahko rečemo, da obstajajo v svetu – le, ko se artikulirajo v določenih institucionalnih projektih. Medtem ko se vselej opira na virtualni koncept kulturnega kapitala kot osnovnega resursa, pa takšna artikulacija kulturnega kapitala nujno zahteva, da kulturni kapital prevzema

[36] Kulturni kapital po Bourdieuju (1986) obstaja v treh oblikah: v utelešenem stanju – to je v obliki dolgotrajnih dispozicij uma in telesa, v objektiviranem stanju – to je v obliki kulturnih dobrin (slike, knjige, slovarji, inštrumenti itd.), ki so sled ali realizacija teorij ali kritik teh teorij; in v institucionaliziranem stanju – to je v objektivirani obliki, ki jo Bourdieu posebej razlikuje in sem prišteva izobrazbene kvalifikacije.

specifične karakteristike, ki odražajo posebnosti določenega družbenega polja in statusnega tekmovanja v tem polju' (prav tam, 97). Glede na specifično družbeno-zgodovinsko konfiguracijo in institucionalno rabo se torej artikulacije kulturnega kapitala spreminjajo.

Kulturnega kapitala potemtakem ne gre razumeti kot pojma s fiksno konceptualno vsebino, kot nomotetični konstrukt, pišeta Luthar in Kurdija (2011, 987), ki bi ohranjal isto konceptualno vsebino v različnih institucionalnih rabah in družbeno-zgodovinskih konfiguracijah, pač pa ga je treba misliti historično. Bourdieujeva teorija okusa tako ostaja uporabna le, če predpostavimo, da kulturni kapital v posebnih družbenih okoliščinah zavzema različne konkretne oblike oz. različno vsebino, ki odraža specifičnost simbolnega razlikovanja in razrednih razmerij v določeni družbi določenega časa. Kot bi rekel Holt (1997b, 101), potrošnja visoke kulture (kot označevalec višjega družbenega položaja v družbeni hierarhiji) ni jedro Bourdieujeve teorije, gre le za posebno instanco delovanja njegove teorije – to je teorije okusa v specifičnih historičnih okoliščinah. Ker danes umetnostno polje predstavlja le majhen delež v univerzumu ostalih področij potrošnje, kjer okus služi kot vir družbene reprodukcije, je treba empirične študije po vzoru Bourdieujeve teorije okusa nujno razširiti na področje popularne kulture in vsakdanjega življenja.

Objekti in prakse: od objektiviranega k utelešenemu okusu

Historične spremembe so oslabile simbolno moč objektiviranega kulturnega kapitala. V pluralističnih in kulturno decentraliziranih sodobnih družbah (ki jih označuje pluralnost kulturnih redov brez jasne enotne kulturne hierarhije) ne moremo govoriti o tem, da se kulturne meje ritualno reproducirajo na osnovi konsenza o enotnih simbolih prestiža. V 'pluraliziranem pastižu potrošniškega simbolizma', kot ga poimenuje Holt (1997b, 101), objekti ne označujejo več kulturnega kapitala, ki je bil investiran v njihovo potrošnjo, in tako sami po sebi niso več natančne oz. ustrezne reprezentacije stratificiranosti potrošnih praks (prav tam, 103). To tezo podpira vedno večja dostopnost objektov in s tem visoka stopnja prekrivanja v preferencah potrošnikov različnih družbenih položajev.

Ker zahteva stabilno kulturno hierarhijo (kategorij in žanrov, katerim so za potrošnjo potrebne ravni kulturne kompetence imanentne in se bistveno razlikujejo), v sodobnih kulturnih pogojih objektivirana oblika kulturnega kapitala izgublja učinkovitost. To, da je z dramatičnim zamegljevanjem kulturnih hierarhij v razvitih kapitalističnih družbah objektiviran kulturni kapital postal razmeroma šibek mehanizem za vzpostavljanje simbolnih meja in izključevanja med razredi,

pa ne pomeni, da kulturni kapital sam po sebi izgublja svojo družbeno klasifikacijsko moč. Kot trdi Holt (1997b, 103), s tem ko se popularni objekti estetizirajo, elitni pa popularizirajo, vlogo objektiviranega kulturnega kapitala vedno bolj nadomešča kulturni kapital v utelešeni obliki. To pomeni, da distinkcija danes postaja bolj stvar prakse – večjo vlogo v razrednem razlikovanju prevzema utelešen kulturni kapital, ki se izkazuje skozi prakse (rabe objektov) in ne objekte same.

Na poljih, ki jih organizirajo hierarhije objektiviranih okusov, potrošne prakse poudarjajo poznavanje in potrošnjo ustreznih objektov (npr. slike Mondriana ali Bachov koncert), pravi Holt (1997b, 103), medtem ko na poljih, kjer obstaja veliko prekrivanja med objekti potrošnje, trošiti na 'redek', distinktiven način zahteva, da posamezniki trošijo enake stvari na način, ki je nedostopen tistim z manj kulturnega kapitala. Potemtakem nič ne razločuje med razredi in razrednimi frakcijami bolj temeljito kot sama 'sposobnost konstituirati kot estetske predmete, ki so navadni ali celo pogosti /…/, ali aplicirati načela 'čiste' estetike v najbolj vsakdanje izbire vsakdanjega življenja, pri kuhanju, obleki ali dekoraciji, na primer' (Bourdieu 1984/2010, 32). Z drugimi besedami, izraziti distinkcijo prek utelešenih okusov pomeni poudariti distinktivnost potrošnje same ne glede na kulturno vsebino oz. objekt, na katerega se ta nanaša.

Kulturna diferenciacija in razred v slovenskih sociooloških obravnavah

Na kratko se dotaknimo še dosedanjih obravnav kulturnih razlikah v slovenskih sociooloških razpravah in projektih. Ne presenečа, da so bile znanstvene razprave o kulturni diferenciaciji in potrošnji še v 70. in 80. letih jugoslovanskega časa precej esejistične in visoko moralistične. Praviloma niso temeljile na sistematiziranih empiričnih študijah, bile pa so izrazito normativne, na trenutke tudi anekdotične, kot razkriva drugi primer spodaj. Skupna jim je bila moralizacija potrošnje in kulturnih razlik ter izrazit antiestetski diskurz:

> *Pojavi potrošništva, prisotni v socialističnih družbah, dajejo pomen materialnim statusnim simbolom. Sodimo, da bi sodobne socialistične družbe mogle usmeriti svoje napore v to, da bi se zmanjševal pomen materialnih statusnih simbolov in se povečeval pomen nematerialnih statusnih simbolov. /.../ Hkrati kaže nenehno omejevati pojave razsipništva, luksuznosti, razkošja, umetno ustvarjenih materialnih potreb, megalomanije, fetišizacije materialnih dobrin, egoistične brezobzirnosti, posnemanje meščanskih načinov življenja ipd.* (Klinar 1979a, 117, 119)
>
> *Delavec, ki misli, da je več vreden človek z lepo obleko in večjim avtomobilom ali s kakšno uradniško funkcijo, in ki želi s pomočjo partijske knjižice zapustiti 'umazano delo' v tovarniški*

hali in oditi v pisarno, je pogosto ideološki malomeščan, celo če je trenutno visoko produktiven. (Rus 1985, 57)

Kot take so ponujale dominantni ideologiji tistega časa všečno družbeno kritiko ogrožajoče gosposkosti in tako skupaj z drugimi javnimi diskurzi pripomogle h konstrukciji fikcije buržuja kot 'Drugega'. Brati jih gre kot svarila pred kulturno diferenciacijo, ki naj bi predstavljala grožnjo tako enakosti kot enotnosti 'delovnega ljudstva'. Inštitut za sociologijo in filozofijo Univerze v Ljubljani je leta 1967 v sodelovanju z Madžari in Poljaki izvedel mednarodno študijo o primerjavi kulturne aktivnosti lastnikov in nelastnikov TV-sprejemnikov (Stupan in drugi 1967). Zanimalo jih je konkretno, kako lastništvo televizije vpliva na vzorce kulturnega obnašanja (branje časopisov, revij, knjig, obisk kina, gledališča, oper, koncertov, zabavnih prireditev). Četudi se zdijo raziskovalna vprašanja spodbudna, so bila očitno tudi ta vpeta v prevladujoč okvir moralizacije množične kulture. V uvodnem poglavju raziskovalnega poročila avtorji denimo zapišejo (prav tam, 24): 'Končna nevarnost je v tem, da ustvarjajo ta tehnično zelo razvita sredstva pogoje za poslabšanje estetskih okusov in kulturnih kriterijev.'[37]

Pozneje, v 80. in 90. letih, so našle kulturne razlike in potrošnja primerno mesto v takrat aktualnih in dokaj številnih sistematičnih študijah o življenjskih stilih (npr. Klinar 1979b, 1981) in kvaliteti življenja (npr. Černigoj Sadar 1991). Tovrstne študije prepoznavajo 'razlike v zadovoljevanju materalnih potreb, razlike zunaj zaposlitvenih obveznosti in razlike v načinih izrabljanja prostega časa' (Klinar 1981, 43), vendar te razlike zgolj opisno beležijo in se ne ukvarjajo z njihovo simbolno vlogo, kaj šele, da bi kulturo razumele kot konstitutivno za razredno razlikovanje. Hkrati te študije obravnavajo kulturo predvsem z vidika participacije – to je z vidika praks v prostem času, pogostosti kulturne potrošnje in lastništva dobrin oz. opremljenost gospodinjstva s 'predmeti standarda' – a ne tudi z vidika okusov, torej utelešenih estetskih preferenc. Njene družbene funkcije ne prepoznavajo, največkrat jo v duhu konvencionalne stratifikacijske paradigme zvajajo na učinek strukture. Ugotavljajo na primer, da ima izobrazba največjo prediktivno vrednost za pestrost dejavnosti v prostem času in da so z njo pomembno povezane tudi aspiracije po novih prostočasnih

[37] Očitno socialistično edukacijsko agendo je mogoče razbrati tudi iz svojevrstne dikcije poročila: 'Prepada med množično in visoko kulturno ne bomo premostili s tem, da ljudem odvzamemo zabavni tisk, kriminalne zgodbe, popevke itd., ter jih nadomestimo z deli visoke kulture /…/. Pravilno razmerje med zabavno vsebino in populariziranjem najvišjih kulturnih stvaritev bo postopoma zviševalo raven množičnih medijev in njihovega raznolikega občinstva, ki bo šele ob primernem pedagoškem postopku sposobno odkrivati resnične kulturne vrednote' (prav tam, 30).

dejavnosti (Černigoj Sadar 1991, 60, 63).[38] Tako ostajajo omejene na predpostavko, kot zapiše Klinar (1979b, 196, poudarki dodani), da 'slojevska in še posebej razredna razdeljenost družbe *odseva* na pojave družbene neenakosti, ki jih je mogoče zelo vidno opazovati s pomočjo razlik v stilih življenja.' Vloga kulture v samem reproduciranju življenjskih prednosti je bila tako v tovrstnih študijah prezrta.

V letu 2001 projekt *Življenjski stili v medijski družbi* (Luthar 2001) obravnava življenjske stile v odnosu do razreda in prvi ustrezno naslovi vlogo kulturnih dimenzij razrednega razlikovanja. Kot piše v povzetku študije (prav tam), so raziskovalci izhajali iz izhodišča, da način življenja v sodobnih družbah ni več logično izvedljiv iz družbenega položaja, da pa sta razred in življenjski stil še vedno povezana, a naravo te zveze je treba šele ugotavljati. Kasneje je empirična študija *Kultura in razred*, ki je bila izvedena v okviru projekta *Medijska potrošnja, razred in kulturna stratifikacija* (Luthar in drugi 2011), razširjala raziskovalni fokus, a sledila podobnim ciljem ovrednotiti kulturo kot vrsto bogastva (podatki te so tudi osnova zadnjega poglavja disertacije).

2.2.2 PARADOKSI RAZREDNE IDENTITETE V PROCESIH INDIVIDUALIZACIJE

Od 90. let dalje britanski sociologi (npr. Bradley 1996; Skeggs 1997; Savage 2000; Bennett in drugi 2009) ugotavljajo, da medtem ko se razredne delitve in neenakosti v življenjskih priložnostih strukturno krepijo, razredna zavest na drugi strani slabi. Savage (2000) govori o t. i. paradoksu razreda: 'Kulturno se razred ne zdi zavesten princip družbene identitete. Toda strukturno se zdi zelo relevanten' (prav tam, xii). Mnoge razprave (glej npr. Savage in drugi 2001; Payne in Grew 2005) se strinjajo v ugotovitvah o paradoksalnih in ambivalentnih značilnostih sodobne razredne identitete. Kot pišejo Savage in drugi (2010, 60–61), na eni strani obstaja splošno zavedanje o razrednem vprašanju in ideja razreda se jasno priznava kot pomemben element družbene neenakosti, vendar se sočasno ljudje na splošno neradi nedvoumno identificirajo kot pripadniki družbenih razredov in razredne identitete se jim ne zdijo nujno pomembne. To postavlja pod vprašaj glavne poudarke tako klasične tradicije sociologije (deloma pa tudi kulturnih študij), ki vztrajajo pri tem, da se različne in distinktivne razredne kulture manifestirajo tudi v eksplicitnih kolektivnih identitetah in se kot take povezujejo s politično mobilizacijo.

Nedavna oživitev zanimanja za razredne identitete se potemtakem primarno osredotoča na 'dis-

[38] Černigoj Sadar (prav tam, 60) v tem tekstu tudi poudarja, da so največje razlike prav med srednjimi izobrazbenimi nivoji, med poklicnimi šolami in ostalimi srednjimi šolami.

identifikacije', to je na utajevanja in zavračanja razredne identitete. Koncept dis-identifikacije ali raz-identificiranja v svoji etnografski študiji mlajših žensk delavskega razreda razvije Beverley Skeggs (1997), ko ugotavlja, kako se o razredu ne govori več v tradicionalem smislu priznanja – sem delavski razred –, pač pa se ta skriva v raznovrstnih prizadevanjih zavračanja razredne identitete – ne biti pripoznan kot del delavskega razreda. Hkrati pa kljub trudu, da se distancirajo od oznake delavskega razreda, njihova razredna pozicija kot omniprezentni temelj predpisuje in omejuje njihove zmožnosti. Dis-identifikacija je tako danes postala ključni koncept v sodobnih razpravah o razredu. Toda nepripravljenost govoriti o razredu ne pomeni nujno, da ljudje ne priznavajo njegovega pomena ali lastnega razrednega položaja. Razred lahko preprečuje svojo artikulacijo, ne da bi hkrati oslabil tudi svoje učinke v vsakdanjem življenju. Oziroma ravno nasprotno, prav zaradi svojih učinkov lahko zmanjšuje svojo artikulacijo. Kot piše Skeggs (1997), je razred zavzemal osrednjo vlogo v subjektiviteti žensk in njihovih vsakdanjih izkušnjah, saj je induciral sram, zadrego, anksioznost in je tako prav zaradi svoje moči in družbenih učinkov preprečeval svojo artikulacijo. Kot pišejo Savage in drugi (2010, 62), namesto da razumemo dis-identifikacijo kot odsotnost razredne identitete, je bolje, da poskušamo prikazati performativne načine, na katere se razred danes aktivno zabrisuje, in raziskovati pogoje, v katerih se prikriva.

V nagrajenem članku *Class identities and the identity of class* Bottero (2004, 989) poudarja, da novejša generacija teoretikov, kot jih imenuje, sicer prepoznava, da neuspeh razrednih identitet predstavlja težavo za razredne analize, da pa ti v zanikanju razreda ne vidijo tudi neuspeha razrednih procesov. Namesto tega odsotnost razrednih identitet jemljejo kot dokaz razreda, četudi razreda v drugačni obliki. Ali, kot na primer trdi Skeggs (1997, 94), ko ženske delavskega razreda prikrivajo svoj razred, ta njihova prikrivanja producira prav razred. Potemtakem 'dis-identifikacija ne spodkopava razredne teorije, saj so dis-identifikacije rezultat razrednih procesov,' pravi Bottero (2004, 989). Nadaljuje (prav tam), da za delovanje razrednih procesov ni potrebno, da ljudje izrecno priznajo vprašanje razreda ali se identificirajo v odnosu do razrednih skupinjenj, pač pa le to, da so specifične kulturne prakse povezane z reprodukcijo hierarhije. Poudarek razrednega procesa torej ni na razvoju razredne zavesti, ampak na razredni naravi določene prakse. V novi teoriji razreda, ki združuje ekonomske in kulturne elemente, kot smo poudarili, potemtakem ni potrebe po formiranju razrednih identitet na ekspliciten način. Kot pravita Devine in Savage (2000, 195):

> *Kar vzpostavlja zvezo med razredom in kulturo (tj. kar določa razredno naravo kulturnih dispozicij), ni obstoj razredne zavesti / ... /. Namesto tega je zvezo mogoče najti v načinu, na katerega so kulturne drže vpletene v oblike izključevanja in/ali dominacije.*

Razredni procesi postajajo s tem bolj implicitni in vedno manj vidni. Vendar pa zato učinki razreda v življenju posameznikov niso nič manj močni. Razredna zavest, kot jo tradicionalno razumemo, ni več osrednja značilnost sodobnih razrednih odnosov. Bottero (2004, 991) ugotavlja, da je kriza razrednih identitet tako prinesla nov poudarek v analizah razreda, to je poudarek na individualiziranem procesu hierarhičnega razlikovanja. To pa ima v izhodišču zelo drugačno razumevanje tega, kaj danes pomeni razred: vključuje združevanje statusnih in razrednih elementov ob redefiniranju razredne identitete od pomena eksplicitne navezave na kolektiviteto k pomenu relacijske distance v družbeni hierahiji (prav tam, 990).

Osrednje v razredni analizi niso več zavestne trditve o razredni identiteti, pač pa razredna narava kulturnih praks samih, ki deluje pod zavestjo in nenadzorovano ter tako rutinirano reproducira neenakosti. Tovrstne distinkcije pozicionirajo ljudi in ne konstruirajo razrednih identitet, pač pa razredne identifikacije, piše Bottero (prav tam, 990). Namesto o razredni identiteti je potem na tem mestu bolj smiselno govoriti o razredni/-h identifikaciji/-ah z namenom, da se izognemu reificiranju identitete kot nekaj kar 'obstaja' samo po sebi (četudi jo razumemo iz neesencialističnega konstruktivističnega vidika v smislu multiple, fragmentirane ali fluidne identitete). Pogosto namreč v razpravah o identiteti, poudarjata Brubaker in Cooper (2000, 6), najdemo neroden skupek konstruktivističnega jezika in esencialistične argumentacije. V svoji razpravi tako problematizirata identiteto kot uporaben analitični koncept, saj opažata, da so njene rabe precej heterogene, kot taka pa nosi 'multivalenta, celo kontradiktorna teoretska bremena' (prav tam, 8). Ob umanjkanju konceptualne jasnosti izraza kot njeno ustrezno alternativo med drugim ponudita koncept identifikacije. Identifikacija je, kot pišeta (prav tam, 14), 'intrinzična družbenemu življenju', medtem ko identiteta v strogem pomenu ni. Kot procesualen, aktiven izraz (izhaja iz glagola) ne nosi reificirajočih konotacij identitete. Hkrati ne predpostavlja, da identificiranje nujno rezultira v notranji istosti, distinktivnosti ali skupinjenju. Nadaljujeta (prav tam):

> *Posameznik je lahko pozvan, da se identificira – da označi sebe, se pozicionira vis-a-vis drugih, se umesti v zgodbo, postavi v kategorijo – v številnih različnih kontekstih. V sodobnih okoljih, ki množijo interakcije z drugimi, so takšne priložnosti za identifikacijo še posebej številne. Vključujejo nešteto situacij vsakdanjega življenja, kot tudi bolj formalne in uradne kontekste.*

Identifikacijo tako razumemo kot kategorijo prakse in kot analitično kategorijo hkrati. Z njeno pomočjo poudarjamo procesualno in interakcijsko naravo razrednega razlikovanja – identifikacija

namreč preusmerja fokus na kompleksne procese, medtem ko identiteta označuje okoliščine in implicira preveč enostavno ujemanje med individualnim in družbenim, pravita Brubaker in Cooper (2000, 17). Formalno gre sicer ločevati med relacijskim in kategoričnim načinom identifikacije (prav tam, 15), a razredne identifikacije se zdijo danes v procesih individualizacije v prvi vrsti relacijske – identificiramo se predvsem v odnosu do drugih in ne s članstvom v razredu kot skupini, ki si deli določene skupne kategorične značilnosti.

Novi pristopi, ki poskušajo rehabilitirati razred, sicer še vedno govorijo o identitetah, a poudarjajo njihovo implicitnost. Govorijo, kot pravi Bottero (2004, 990), o 'bolj implicitnih razrednih identitetah' in upravičeno trdijo, da 'razred še naprej oblikuje družbeno identiteto ljudi (četudi na zelo individualizirane načine)'. Ljudje namreč še vedno opredeljujejo svojo identiteto na način, ki neizogibno vključuje relacijske primerjave s člani različnih družbenih razredov, pravi Savage (2000, xii), četudi so kolektivne razredne identitete dejansko šibke. To pa jasno nakazuje 'preoblikovanje razrednih kultur okrog individualiziranih osi' (prav tam). Novi pristopi tako torej opuščajo pojem ločenih ali kohezivnih razrednih identitet (kot skupin) in se namesto tega osredotočajo na individualizirano relacijsko hierarhično razlikovanje. Trdijo, da lahko s pomočjo koncepta habitusa zapopademo družbeni razred kot identiteto, ki je vselej implicitna družbenim odnosom in se izkazuje v procesih individualiziranega hierarhičnega razlikovanja (skozi prakse in delo klasifikacij), namesto da jo beležimo v eksplicitnih in kolektivnih identifikacijah. V osnovi gre torej za razumevanje razreda kot relacijskega, implicitnega in hierarhičnega – namesto kategoričnega, eksplicitnega in kolektivnega.

2.2.3 KOMPLEKSNOSTI DRUŽBENIH NEENAKOSTI

Pakulski opisuje temeljito preoblikovanje družbenih neenakosti v sodobnih družbah. Sledi Clarku in Lipsetu (1991), ko govori o 'fragmentaciji stratifikacije' [39] in 'razredni dekompoziciji' v industrijskih družbah (1993, 284). To pomeni, da se po njegovem stratifikacija (predvsem zaradi poklicne diferenciacije in tržne segmentacije) drobi na več hibridnih, prekrivajočih se hierarhij, ki imajo vedno bolj tudi nerazredni značaj. V drugem besedilu (2005) to razvije dlje, ko trdi, da pa v postindustrijski družbi zaradi globalizacije, intenzivne družbene diferenciacije in progresivnega individualizma prihaja do nadaljnje dekompozicije razredov in popolne destratifikacije. Statusne neenakosti, ki iz teh procesov izhajajo, so nestalne, podobne bazarju statusov. Ti procesi po

[39] Stratifikacijo opredeljuje kot 'strukturni vertikalni vzorec: družbeno hierahijo z družbenimi delitvami. Skupine neenakih položajev povezuje družbena bližina in ločuje družbena distanca' (Pakulski 2005, 166). Stratifikacija torej pomeni, da so družbene razlike organizirane hierarhično po različnih oseh neenakosti.

njegovem nakazujejo prehod od hibridne stratifikacije h kompleksni (brezrazredni) neenakosti (prav tam, 175–176).

Gre za kompleksno neenakost, ki je manj stratificirana in manj nacionalno organizirana. Osnovana je na širitvi družbene diferenciacije, ki je 'po svoji naravi funkcijska, družbena in moralna' (prav tam, 176).[40] Kot taka vključuje ne samo specializacijo funkcij, pojav novih distinkcij in formiranje novih meja, temveč tudi večjo transparentnost tega procesa in refleksivnost pri ustvarjanju mej. Ta transparentnost pa po njegovem dela družbeno reprodukcijo distinkcij in družbenih meja vse bolj problematično. Intenzivna družbena diferenciacija tako zamegljuje družbeno stratifikacijo in se odraža v šibkih in manj stalnih družbenih formacijah. Individualizem obenem pospešuje oblikovanje začasnih skupinjenj, ki temeljijo na šibkih vezeh. Kot zapiše (prav tam, 178):

> *Združena procesa diferenciacije in individualizacije vplivata na vzorce skupnostnih odnosov s krepitvijo pluralizma vrednot in življenjskih stilov. Povečano prepletanje vrednotnih sistemov, ki spremljajo globalizacijski proces, še bolj krepi ta proces. Statusni standardi in z njimi povezani vrednotni sistemi so vedno bolj kompleksni in izpostavljeni prevpraševanju – s tem pa nezmožni vzdrževati stabilne hierarhije. Stara statusna skupinjenja bodisi izginjajo ali se fragmentirajo, saj so sistematična izključevanja vedno znova izpodbijana. Če se oblikujejo nove statusne skupnosti, pa njihov položaj zahteva konstantno pogajanje in vzdrževanje. Posledično so formacije statusnih skupin ovirane. Prevladajo šibke, pogojne in lokalizirane formacije.*

Hibridna stratifikacija in kompleksna družbena neenakost se torej nanašata na družbene konfiguracije, v katerih ni prevladujočega enotnega sistema neenakosti. Namesto tega se, kot pravi Pakulski (prav tam, 173), življenjske priložnosti oblikujejo na podlagi kompleksnih kombinacij družbenih položajev. Kot primer takih hibridnih neenakosti navaja spolno določene poklicne sloje in tržne segmente, pa tudi rasno in etnično specifične nižjerazredne enklave. Za natančno opredelitev teh slojev je potrebnih več deskriptorjev, še piše, na primer 'nekvalificirane migrantke', 'beloovratniški urbani sloj temnopoltih' ali 'katoliška inteligenca.' Gre za primere novih statusnih skupnosti, ki zahtevajo konstantno pogajalsko vzdrževanje. Njegova ključna teza je, 'da družbene

[40] Procesi diferenciacije vključujejo naslednje elemente: 1) fleksibilno specializacijo, ki spodkopava konsistentnost poklicnih nalog in homogenost poklicnih kategorij; tudi večji obseg fleksibilnega zaposlovanja; 2) razširitev obsega in raznolikosti tržnih transakcij; dostop do informacij, znakov in simbolov postane pomemben vidik življenjskih priložnosti; 3) širjenje horizontalnih mrež znotraj in čez birokratsko korporativne hierarhije; upad jasnosti hierarhičnih odnosov; 4) naraščajoča gostota družbenih odnosov, ki jih omogoča širitev dostopa do novih komunikacijskih in informacijskih tehnologij; 5) povečanje potrošnje; širjenje življenjskih stilov in družbenih identitet, povezanih s potrošnimi stili in okusi (prav tam, 176).

neenakosti v takšnih družbah oblikujejo multiple in hibridizirane matrice in da je družbena formacija šibka, kar ima za posledico mnogokratne, neprekinjene in križajoče se hierarhije ter šibko artikulirana nestalna skupinjenja' (prav tam, 173).

Četudi se ne strinjamo z radikalno napovedjo o 'razgradnji razredov' in popolnem nadomeščanju razrednih neenakosti s t. i. 'kompleksno brezrazredno neenakostjo', je njegov prispevek za nas relevanten v tem, da poudarja pomen drugih principov stratifikacije (spola, etničnosti, generacije), ki vprašanje razrednih neenakosti danes gotovo precej zapletajo. Dosedanje razredne analize so vprašanje razreda praviloma obravnavale ločeno od denimo rase in spola. Razred pa moramo razumeti kot le enega od principov stratifikacije, ki so medsebojno prepleteni. Razred namreč performativno ustvarjamo skozi delovanje sočasno s konstrukcijo spola, etničnosti … Ljudje razred, spol in etničnost izkušajo hkrati kot 'organizirajoče kategorije družbene razlike', in četudi izkazujejo različne opisne značilnosti in rezultate, so kot mehanizmi za proizvodnjo družbene neenakosti primerljivi, pišeta West in Fenstermaker (1995, 9). Gre za v izkustvu prepletene kategorije, ki jih oblikujejo prekrivajoče se klasifikacije v vsakdanjem življenju. Razred, spol, etničnost in starost so 'živeti odnosi', kot bi rekla Bradleyjeva (1996, 202), in kot taki so resnični sociološki fenomeni v durkheimovskem smislu: obstajajo zunaj nas, nas omejujejo in oblikujejo naše življenjske priložnosti. Združujejo se v kompleksne hierarhije – govori o 'štirikratnem 'jeopardyju', da bi opisala načine, na katere se deprivilegiran položaj, izhajajoč iz ene dimenzije npr. razreda, okrepi s položaji etničnosti, spola in/ali starosti in s tem ustvarja najhujše primere revščine in deprivilegiranosti (prav tam, 172). Z drugimi besedami, razredna razmerja so vedno kvalificirana ali obtežena z drugimi oblikami neenakosti. Interaktivna dinamika med njimi vzpostavlja 'prelomljene identitete,' značilne za postindustrijsko kapitalistično družbo (prav tam 214), to pa ne pomeni, da ta dinamika zanika vztrajno naravo družbenih hierhij ali vodi celo v destratifikacijo, kot bi rekel Pakulski.

Bourdieu lastnosti družbenega prostora deli na primarne lastnosti (ki se nanašajo na kapital) in sekundarne značilnosti (predvsem demografske), ki pa imajo vzročno vlogo (z ozirom na prakse) le na podlagi medsebojnega delovanja, tako da je učinek katerekoli določene lastnosti posredovan skozi delovanje drugih. Kot zapiše: 'Volumen in sestava kapitala dajeta posebno obliko in vrednost učinkom, ki jih imajo drugi dejavniki (starost, spol, kraj bivanja itd.) na prakse' (1984/2010, 101–102). V tem pogledu starost, spol ali etničnost niso principi delitev sami po sebi, ki prečijo razredne delitve, pač pa ti konstituirajo razredne delitve – natančneje, so pokazatelj razrednokonstitutivnih razlik v pogojih eksistence in dispozicijah, kot bi rekel (Brubaker 1985, 767). Razred po Bourdieuju

tako ni eden od mnogih načinov družbenega skupinjenja, pač pa je ‘generično ime za vse družbene skupine, ki jih razlikujejo pogoji eksistence in ujemajoče se dispozicije’ (prav tam).

Vzemimo primer spola. Spol lahko razumemo kot mesto, skozi katerega se izkazuje narava razreda. V tem pogledu je spol način, na katerega se razred živi in razredna razmerja izkušajo. ‘Spolne lastnosti so neločljive od razrednih lastnosti, kot je rumenost limone od njene kislosti,’ trdi Bourdieu (1984/2010, 102). Povedano preprosteje, obstaja toliko načinov ženskosti, kot je razredov, delitev dela med spoloma pa zavzema v različnih družbenih razredih različne oblike. Weininger (2005, 109) govori o tem, da je pri Bordieuju habitus vedno spolno določen, toda njegovi učinki (z ozirom na prakse, ki jih proizvaja) se razlikujejo glede na položaj v družbenem prostoru. Tako položaj v družbenem prostoru (količina in kompozicija kapitala) uživa določeno primarnost: pomen, ki se pripisuje sekundarnim faktorjem (spol, starost, etničnost), je torej le funkcija položaja v družbenem prostoru. Bourdieu (1984/2010, 383) na primer opisuje, da imajo ženske nižjih razredov bolj tipično ženski okus, medtem ko je v višjih razredih okus žensk bolj podoben okusu moških istega razreda kot drugim ženskam. Pravi (prav tam):

> *Znano je tudi, da celoten sklop družbeno konstruiranih razlik med spoloma slabi, ko se premikamo po družbeni hierarhiji navzgor, še posebej proti dominiranim frakcijam dominantnega razreda, kjer ženske delijo najbolj tipično moške pristojnosti, kot so branje ‘resnih’ časopisov in zanimanje za politiko, medtem ko moški ne oklevajo izraziti interese in dispozicije v zadevah okusa, ki bi se drugje razumele kot ‘ženstvene’.*

Učinkov drugih osi neenakosti (starost, spol, etnična pripadnost) potemtakem ne gre razumeti v izolaciji od učinkov razreda. Ker lahko v takšnem ‘multipliciranem sistemu dominacije’ druge osi neenakosti učinke razreda ali ojačujejo ali subvertirajo, je treba ustrezno nasloviti kompleksnosti vzorcev neenakosti, o katerih govori tudi Pakulski in ki izhajajo iz te intersekcionalnosti. V svoji študiji simbolnih meja v Sloveniji Lutharjeva (2012) pronicljivo opisuje, kako spolna, etnična in generacijska diferenciacija tudi pri nas podpira učinek razrednih razlik v kulturnih praksah, posebno pri nižjem in nižjem srednjem razredu. Če torej želimo koncept razreda ohraniti v sodobnem času hibridnih družbenih neenakosti, ki pa niso nerazredne, mu ni treba ‘odvzeti privilegirani status ključnega sociološkega koncepta’, kot zahteva Pakulski (1993, 289), potrebno ga je le razumeti kot matrico, skozi katero so posredovani učinki drugih oblik neenakosti.

2.3 RAZREDNA RAZMERJA V SLOVENIJI

To poglavje je namenjeno kratki kontekstualizaciji in se dotika zgodovine razrednih razmerij v Sloveniji s poudarkom na trenutnem stanju, kot ga slikajo dostopni statistični podatki. Da je bila slovenska družba že v času Jugoslavije specifična in se je razlikovala od družb ostalih jugoslovanskih republik, trdi Hafner Fink (1994, 167), ko v analizi družbene stratifikacije nekdanje Jugoslavije prepoznava tri stratifikacijske sisteme: poleg jugoslovanskega in kosovskega posebej identificira tudi slovenski vzorec stratifikacije. Zanj je veljalo, da je imel na višino dohodka značilen vpliv politični položaj, izobrazba je bila pomembnejša determinanta dohodka kot razrednega položaja, profil slojevske strukture pa je bil čebulaste in ne piramidaste oblike kot drugod. Obenem so bili razponi med najnižjimi in najvišjimi dohodki v Sloveniji tistega časa najnižji: razmerje med prvim in desetim decilom je bilo 1:3,6 za razliko od 1:5 v jugoslovanskem in kar 1:10,5 v kosovskem stratifikacijskem sistemu (prav tam, 173–174).

Podoba današnje slovenske družbe, kot se kaže skozi dostopne statistične podatke o porazdelitvi dohodka, ostaja izrazito egalitarna. Porazdelitev dohodka je skozi leta relativno zelo enakomerna, dohodkovna neenakost pa nizka.[41] V letih 2005–2010 se je vrednost Ginijevega količnika gibala med 22,7 % in 23,8 %, kar kaže na relativno enakomerno porazdelitev dohodkov (Vrabič Kek, 1992, 9). Razmerje kvintilnih razredov (80/20) se je v opazovanem obdobju gibalo med 3,2 in 3,4; to pomeni, da je bil razpoložljivi dohodek oseb v najvišjem kvintilu le nekaj več kot 3-krat večji od razpoložljivega dohodka oseb v najnižjem kvintilu (prav tam 10). To razmerje 3,6 za leto 2013 Slovenijo poleg Češke (3,4), Slovaške, Nizozemske in Finske (3,6) uvršča med države članice EU z najnižjo dohodkovno neenakostjo (povprečje EU je 5) (glej EUROSTAT). Z izjemo rahlega povečanja dohodka pri najvišjem kvintilnem razredu bogatih, ki je šlo predvsem na račun tistega 1 % najbogatejših, in še to v prvih treh letih tranzicije, pa se to razmerje tudi v celotnem obdobju 1991–2009 ni kaj dosti spreminjalo tudi zaradi učinka dohodninskega sistema in dviga minimalne plače, ki sta v veliki meri omilila naraščanje neenakosti v distribuciji bruto dohodkov zaposlenih,

[41] Neenakost porazdelitve dohodka se prikazuje z razmerjem kvintilnih razredov (80/20) in z Ginijevim količnikom. Višja sta, večja je neenakost porazdelitve dohodka v družbi. Ginijev količnik je mera za koncentracijo dohodka in lahko zavzame vrednost med 0 in 1, ker se prikazuje v odstotkih, pa med 0 in 100 %. Razmerje kvintilnih razredov (80/20) pa je razmerje med vsoto ekvivalentnega razpoložljivega dohodka oseb v najvišjem in najnižjem kvintilnem razredu. Osebe so razvrščene v pet kvintilov glede na neto razpoložljivi dohodek na ekvivalentnega člana gospodinjstva. V prvem kvintilu je 20 % oseb iz gospodinjstev z najnižjim ekvivalentnim dohodkom, v petem kvintilu pa 20 % oseb iz gospodinjstev z najvišjim ekvivalentnim dohodkom.

pišeta Stanovnik in Verbič (2012, 11).[42] Ob sicer pomembnem redistributivnem učinku davčne politike na prerazporejanje razpoložljivih dohodkov v Sloveniji velja na tem mestu pripomniti, da so pri nas tudi razlike v porazdelitvi samih tržnih dohodkov ('pre-tax income inequality') med najnižjimi glede na ostale članice Evropske unije (glej OXFAM 2015, 17).

Razlike v premoženju so ob sicer dokaj enakih dohodkih gotovo znatno večje, a teže zaznavne. Ko govorimo o razlikah v premoženju v slovenskem prostoru velja omeniti vlogo denacionalizacijskega zakonskega dekreta v tranzicijskem večanju neenakosti. Kot pišeta Dragoš in Leskošek (2003, 37), se je slovenska družba s tem ukrepom povsem na novo in močno razslojila po predindustrijskih merilih, ki so sicer značilna za fevdalne in kastne ureditve, ki temeljijo na podedovanem statusu. Tako smo dobili, pravita, povsem nov sloj bogatašev, ki so to postali zaradi rojstva v družino razlaščencev. To potrjuje razmerje med dohodki iz zaposlitve in dohodki iz premoženja pri desetini najrevnejših in desetini najbogatejših v treh obdobjih (v socializmu leta 1983, v začetku izvajanja denacionalizacije leta 1993 in na koncu postsocialistične tranzicije 1997–1999).

Tabela 2.1: Učinek denacionalizacijskega dekreta v tranzicijskem večanju dohodkovnih neenakosti (%).

Vir: Čeh+MDDSZ	**Dohodki: 1983**		**Dohodki: 1993**		**Dohodki: 1997-1999**	
decili	iz zaposlitve	iz premoženja	iz zaposlitve	iz premoženja	iz zaposlitve	iz premoženja
10% najrevnejših	2,2	2,2	1,9	1,4	1,8	0,3
10% najbogatejših	17,5	17,6	21,2	67,6	21,3	62,5

Vir: Dragoš in Leskošek (2003, 37)

Neenakost se ni toliko povečala na račun dohodkov iz zaposlitve, kljub temu da se je višina plač pri najbolj bogatih vendarle rahlo povečevala celotno tranzicijsko obdobje, kot na račun dohodkov iz premoženja (glej tabelo 1). Dragoš in Leskošek (prav tam, 38) tako trdita, da je ključni razlog povečevanja neenakosti prav 'denacionalizacija, zaradi katere so se premoženjski dohodki najbogatejše desetine prebivalstva povečali s 17,5 % na kar 62,5 % vseh dohodkov, ki so pridobljeni iz naslova premoženja, medtem ko sta v istem času iz rok najrevnejših spolzela še tista dva odstotka premoženja, s katerim so najrevnejši razpolagali še leta 1983.' Kot še poudarjata, je

[42] O redistributivnem učinku davčne politike in socialnih prispevkov pri nas v primerjavi s Hrvaško glej tudi Čok in Urban (2007).

zasluga liberalne vlade v tem, da ji je delno uspelo preusmeriti bogastvo od zgornjih k srednjim slojem, najmanjšo korist pa so imela od dohodkovne prerazdelitve ravno najšibkejša gospodinjstva.[43] V tej luči precejšnjih, a tudi težko izmerljivih, premoženjskih razlik je treba vrednotiti statistične podatke o sicer razmeroma majhnih ekonomskih razlikah, ki se nanašajo zgolj na distribucijo dohodka iz zaposlitve. Zdi se, da v tem smislu razredna razmerja v Sloveniji s hiperkoncetracijo kapitala v rokah peščice družin, ki svoje bogastvo dedujejo, že nakazujejo obrise Pikettyjevega patrimonialnega kapitalizma (2014).

V razpravo o razrednih razmerjih v Sloveniji pa moramo poleg ekonomskih nujno vključiti še kulturne resurse in njihov pomen pri reproduciranju družbenih neenakosti. Če pogledamo samo institucionalno obliko kulturnega kapitala, merjenega s formalno stopnjo izobrazbe, vidimo, da se je po letu 1991 v Sloveniji intenzivno zmanjšal delež najmanj izobraženih v izobrazbeni strukturi, obenem pa se je povečala udeleženost tega sloja v vrstah študentov (glej Flere in drugi 2005, 21). Kljub temu, da je naraščajoča množičnost študija postopoma zajemala vse družbene sloje, pa je družbeni položaj staršev že v socializmu kot tudi danes vendarle določal vključevanje mladih v študentske vrste (glej Makarovič 1984; Flere in Lavrič 2005). Neenakosti v dostopu do tercialnega izobraževanja glede na poklicni status staršev poudarjata Flere in Lavrič (2005, 739), pri čemer se 'vpliv očetovega poklicnega statusa sicer kaže kot občutno bolj izrazit.' Ob siceršnjem upadanju stopnje socialne selekcije pri vstopu v tercialno izobraževanje, kar pripisujeta učinkom ekspanzije tercialnega izobraževanja, poudarjata, da se družbene neenakosti pri šolanju še vedno izražajo in se skozenj reproducirajo. Četudi se torej reprodukcijski učinek kulturnega kapitala na formalni ravni sicer manjša, ta še vedno obstaja. Hkrati v našem prostoru ljudje, kot piše Lutharjeva (2014, 21), izbirajo partnerje znotraj svoje izobrazbene kategorije, kar kaže na izobrazbeno homogamijo.

Kljub očitnemu procesu reprodukcije razrednega položaja in institucionaliziranega kulturnega kapitala pa je danes v Sloveniji, kot pravi Lutharjeva (prav tam, 15), zaradi zgodovinskih razlogov klasifikacija med razredi šibkejša kot v tistih državah, v katerih imajo družbene razlike ukoreninjene že v fevdalno-imperialni preteklosti, diferenciacija med statusnimi skupinami pa manjša kot v okoljih, kjer so taksonomične meje med razredi izrazitejše. Pri tem s historičnimi okoliščinami misli predvsem na agrarno zgodovino slovenskega prostora, zapoznele vzorce modernizacije ter umanjkanje močne industrijske elite in meščanstva pri nas. Referira se na Lazarevića, ki ugotavlja, da je bilo slovensko okolje še med obema vojnama ekonomsko ter

[43] Med obdobjema 1993 in 1997–1999 so se na račun najpremožnejših 30 % gospodinjstev (-3,5 %) dohodki srednje premožnih gospodinjstev zvišali za 3,1 %, medtem ko so se dohodki 30 % najmanj premožnih gospodinjstev zvišali le za 0,5 % (Dragoš in Leskošek 2003, 38).

poklicno in izobrazbeno nerazčlenjeno, socialno pa homogenizirano na predmodernih predpostavkah. ‘Po Lazarevićevem mnenju,’ piše Lutharjeva (prav tam, 17), ‘imamo poleg ideološko-politične homogenizacije, ki se je zavzemala proti vsem modernizacijskim procesom, ki so nujno pospeševali ekonomsko in intelektualno diferenciacijo, v tem času opravka tudi s homogenizacijo ljudstva v revščini.’

Dediščina agrarne preteklosti in tradicionalne družbe je tudi ‘radikalni egalitarizem,’ močno značilen za naš prostor in ključen za razumevanje obravnav družbenega razlikovanja v našem okolju (gre za od družbene strukture relativno neodvisno determinanto predstav o družbeni neenakosti). Poleg avtoritarnosti in solidarnosti Županov (2011, 150) prepoznava radikalni egalitarizem kot osrednjo družbeno vrednoto postsocialističnih družb. V ekonomskem smislu je to ‘teorija enakih trebuhov’, na intelektualni podlagi pa ‘teorija enakih sposobnosti’. Pravi (prav tam, 156–157), da se egalitarizem nanaša na proces distribucije v družbi, ki obsega distribucijo družbenih položajev in alokacijo družbene koristi. Če se nanaša na prvo (to je enakost možnosti), ga lahko enostavno označimo za egalitarizem, ko pa se nanaša na alokacijo nagrad (to je enakost rezultatov), govorimo o radikalnem egalitarizmu. ‘Glavna ideja radikalnega egalitarizma je, da nihče ne sme dobiti več od tistega, ki ima najmanj’ (prav tam, 157). Našteva naslednje komponente t. i. ‘egalitarnega sindroma’: podoba omejenih dobrin (dojemanje, da je količina vseh dobrin v družbi omejena ter se kljub naporom ne more povečati, lahko se le prerazporedi na podlagi igre ničelne vsote (‘zero-sum game’): kar A dobi, to B izgubi), norma egalitarne delitve plač, redistributivna etika (moralna dolžnost človeka je, da deli s tistimi, ki nimajo; nasproti pridobitniški etiki), antipodjetniška drža in ‘obsesija o privatniku’ (a priori negativen odnos do podjetništva), intelektualna uravnilovka (prepričanje, da so sposobnosti vseh ljudi enake, ‘vsi zdravi mogu 'krampati'’), antiprofesionalizem (negativen odnos in podcenjevanje strokovnega znanja in norm profesij, deprofesionalizacija) in antiintelektualizem (devalvacija intelektualnega in glorifikacija fizičnega dela) (prav tam, 157–158).[44]

Gotovo so si različne vrednote tudi v konfliktu, prevlada egalitarizma pa je ob tem vedno znova prevpraševana. Županov (2011, 151) izpostavlja predvsem konflikt med individualnim

[44] Za razpravo o vlogi egalitarnega sindroma (pa tudi širše o funkciji egalitarnega in avtoritarnega ideološkega kompleksa) še v jugoslovanski družbi, predvsem njegovi relevantnosti za raziskovanje problematike legitimnosti, glej Bernik (1992, 87–96), kjer piše, da so potrebe po legitimizaciji lastnega položaja narekovale dominantnemu razredu inkorporacijo egalitarizma v implicitno dominantno ideologijo, kar pa je navsezadnje vodilo k delegitimaciji družbenih neenakosti nasploh (prav, tam 96). O pomenu egalitarne ideologije kot še vedno osrednjega ideološkega okvirja medijske tematizacije družbenih razlik v Sloveniji danes, ki ima posredno učinek tudi na percepcijo neenakosti pri posameznikih, glej tudi Luthar (2014, 18–20).

utilitarizmom na eni strani in družbenim egalitarizmom na drugi strani in poudarja, da lahko človek na različnih ravneh predstavlja nasprotujoče si vrednote. Takšne specifike postsocialističnega konteksta in spremembe vrednotnih orientacij na primeru Srbije proučujeta Lazic in Cvejic (2011), ki v svoji analizi na splošno prepoznavata soobstoj in disonanco vrednot starega in novega režima kot posebnost družbene transformacije postsocialističnega konteksta. Govorita o dualnosti in oplajanje sicer nasprotujočih si ideologij: politični liberalizem vs. avtoritarni kolektivizem v političnem podsistemu in tržni liberalizem vs. redistributivni etatizem v ekonomskem podsistemu. Obenem pa odkrivata tudi specifično distribucijo vrednot med družbenimi razredi ali, rečeno drugače, razredne razlike v vzorcih vrednot.[45] Ker je v času krize in pomanjkanja ideologija egalitarizma najprimernejša, Županov (2011, 151) domneva, da se bo v postjugoslovanskem prostoru radikalni egalitarizem oz. 'egalitarni sindrom' še naprej krepil v primerjavi z vrednotami tržne ekonomije in individualnega utilitarizma.

[45] Ugotavljata, da se v tranzicijski Srbiji vse skupine nižje od srednjega razreda pretežno obračajo k avtoritarnemu kolektivizmu (ne političnemu liberalizmu), medtem ko glede ekonomske regulacije redistributivni etatizem prevladuje v vseh družbenih skupinah, četudi člani višjih slojev (vladajoči in srednji razred) izkazujejo tržno liberalne orientacije pogosteje kot drugi (Lazic in Cvejic 2011, 817). O razrednem strukturiranju vrednot in političnih stališč v slovenskem prostoru glej tudi Trdina in Vezovnik (2014).

3 RAZREDNI IMAGINARIJI: O DRUŽBENIH DELITVAH IN PREMESTITVAH

3.1 PRAGMATIKA TEKSTOV: K ANALIZI GOVORICE

Teorija prakse ponuja nov način naslavljanja osrednjih vprašanj v polju medijskih študij, kot so razmerje mediji in telo, vprašanje medijske produkcije, pa tudi vpetost medijev v vsakdanje življenje, poudarja Postill (2010, 12). Kot pravi Couldry (2010, 36–37), tovrsten pragmatični obrat v študiju medijev 'središče medijskega raziskovanja odmika od proučevanja medijskih tekstov ali proizvodnih struktur (četudi so ti pomembni) in ga preusmerja na odprto paleto praks, osredotočenih neposredno ali posredno na medije.' Gre za umeščanje medijskih študij nazaj v sociologijo oz. kulturno antropologijo in s tem preseganje različic medijskih študij, kot so se utemeljile v okviru paradigme reprezentacije na eni strani in študijah občinstev na drugi (ki s tem, ko proučujejo rabe in/ali učinke tekstov – kaj delajo teksti nam in za nas – prav tako ostajajo primarno vezane na tekst).[46] Ko problematizira koncept občinstva Elizabeth Bird (2003, 3), ena vidnejših antropologinj medijev, recimo poudarja, da danes pravzaprav ne moremo zares izolirati vloge medijev v kulturi, saj so mediji tesno vpeti v sam splet kulture. Pri tem dodaja, da je 'naša kultura morda medijsko zasičena, a kot posamezniki to nismo' (prav tam). Pravo vprašanje za prihodnost medijskih študij tako ni več v tem, kako se pod učinki medijskih vsebin spreminja to, v kar ljudje verjamejo, piše Couldry (2012, 84), pač pa v zanimanju, kaj ljudje redno prakticirajo, kako delujejo v odnosu do medijev in kakšni so pogoji, pod katerimi so sploh sposobni delovati.

Perspektiva prakse medijske tekste razume kot oblike družbenega delovanja in nam pomaga razumeti, kako so mediji vpeti v med seboj povezano tkivo družbenega in kulturnega življenja. Ključno vprašanje, ki si ga tako zastavlja, je, kakšno kulturno delo opravljajo teksti kot prakse, kako vstopajo v naš vsakdan oz. kako 'prispevajo k družbeni praksi na splošno' (Couldry 2010, 51). 'Tekst je le vidik celotne prakse,' kot bi rekel Couldry (2010, 47). Eno osrednjih vprašanj je vprašanje odnosa praks do drugih praks, natančneje, kako lahko določene prakse 'sidrajo', to je strukturirajo in utemeljujejo druge prakse (glej Swidler 2001, 88–92). Vlogo medijskih praks pri organiziranju drugih družbenih praks Couldry (2010, 2012) pojasnjuje z njihovo ritualno dimenzijo. 'Rituali so udejanjanja moči skozi formo,' zapiše (2012, 66). V ritualnih praksah se vzpostavljajo

[46] O fragmentaciji pristopov k analizi medijev glej na primer pregleden članek Meyrowitza (2008), kjer predstavlja tri raziskovalne perspektive (kritične/kulturne študije, teorija uporab in gratifikacij, teorija medija) skozi tri ključne narative, na katerih temeljijo (moč, ugodje, strukture). Opredeljuje pojasnjevalno moč in omejitve vsake od njih ter poziva k pluralistični analizi medijev, ki bi se utemeljevala na multiplih epistemologijah in metodologijah ter bi tako zmanjšala nezaželene značilnosti razprav, ki nastajo v sicer izoliranih raziskovalnih taborih – kot so ‘slepe pege, metodološki provincializem, obskurno besedišče in pretirani zaključki’ (prav tam, 661).

širši vzorci pomena, četudi niso nujno predvideni ali artikulirani s strani akterjev, in posledično lahko ritualne prakse 'sidrajo' različne vrste drugih praks, ki se ukvarjajo z istimi kategorijami in vrednotami. Kot bi rekla Swidlerjeva (2001, 92), ' javna ritualna praksa je tista, ki udejanja, ne da bi izrecno opisovala, naravo skupnosti, ki jo ustvarja.' Izhajajoč iz interakcijske narave družbenega reda in teorije prakse lahko torej kulturne tekste razumemo kot vozlišča v družbenosti, ki organizirajo družbeno oz. sooblikujejo sodobno sociabilnost. Kot taki so del 'praktične aktualnosti družbenega življenja', kot bi to poimenoval Postill (2010, 20).

S te perspektive se mora potem analiza tekstov naslanjati predvsem na to, kaj ti opravljajo, kako vstopajo v naš vsakdan in kako organizirajo druge prakse. Ta premestitev fokusa iz tekstualizacije (oz. diskurza in pomena) k pragmatiki tekstov (oz. praksi) pa zahteva premik poudarka od vprašanja komunicirane vsebine h komunikaciji sami, tako rekoč govorici tekstov. Gre za ontološke karakteristike, kot bi rekel Scannell (1996, 5), ki najbolje zaobjamejo posebno naravo tekstov. Ko Scannell (1991, 7) govori o komunikativni moči govorice, govori o 'komunikativnem karakterju oz. etosu', ki razkriva naravo javnega življenja, bolj splošno pa strukture identitet, uprizarjanja in interakcij v sodobni družbi. Tako daje substanco in strukturo vsakdanjemu življenju in gradi razumljivost praks vsakdanje eksistence. Pri analizi govorice gre torej v osnovi za analizo strukture interakcije, ki jo teksti ponujajo.

Mediji imajo svojevrstno komunikativno strukturo, ki jo Scannell (2000) poimenuje struktura ‘za-vsakogar-kot-nekoga’ (*for-anyone-as-someone*), kar pomeni, da so koristni in razumljivi vsem (za vsakogar), a smiselni le za vsakega posebej (za nekoga).[47] Da bi razumeli to strukturo medijev moramo torej imeti v mislih nenehno njen dvojni značaj, ki deluje istočasno na dveh ravneh: namenjena je hkrati meni in komurkoli drugemu. Tako je to svojevrstna posredniška struktura, ki mediira med neosebno ‘za-vsakogar’ strukturo in osebno ‘za-nekoga’ strukturo. Kot pravi Scannell (prav tam, 16) ‘za-vsakogar-kot-nekoga’ struktura ‘beleži igro družbenega, dialektiko med neosebnim in osebnim, kolektivnimi in individualnimi zgodovinskimi procesi.’ V tem gre torej iskati povezavo med komunikativnim karakterjem tekstov in govorico (narativnim in retoričnim ustrojem tekstov) na eni strani in skupnostjo v določenem družbenozgodovinskem kontekstu na drugi ali, rečeno drugače, vez med javnim diskurzom in zasebnim občutenjem. Distinktivna

[47] Mediji nas ne naslavljajo kot člane množice, zato jih po Scannelu ne gre obravnavati kot obliko množičnega komuniciranja. Fenomenološko gledano potemtakem ne gre delati razlike med mikropraksami vsakdanje konverzacije ali rituali medosebnega komuniciranja in bolj javnimi oblikami uprizarjanja v medijih. Distinkcija med medosebnim in množičnim komuniciranjem s fenomenološke perspektive ni relevantna.

komunikativna struktura medijev namreč vedno, kot trdi Scannell (2000, 20), nagovarja določeno strukturo sebstva v specifični temporalnosti (tukaj in zdaj), ki povezuje zgodovino družbe z življenjem posameznika.

Analizirati govorico o razredu pa ne pomeni, da se v analizi gibljemo povsem zunaj vprašanja politike reprezentacij razreda, pač pa vzpostavljamo kot politične ravno okoliščine, ki opredeljujejo način, na katerega se o razredu sploh lahko govori oz. pogoje, v katerih se razred lahko artikulira in upoveduje. Podobno poudarja Couldry (2010, 49), da proučevanje vloge medijskih praks in produktov medijskih praks (podob, reprezentacij, vzorcev diskurza) v strukturiranju drugih praks v družbenem svetu ne pomeni obupati nad vprašanjem reprezentacije, saj ostaja način, na katerega medijski teksti rutinirano utelešajo trditve o družbenem svetu, pomemben za razumevanje vloge medijev za družbene prakse nasploh. Prav tako obrat k praksi in pragmatiki tekstov ne pomeni opuščanja vprašanja medijskih učinkov in moči, pač pa ravno nasprotno, kot pravi Couldry (prav tam), predstavlja poskus odgovoriti na ta vprašanja natančneje na osnovi vsakdanjih praks in njihove organizacije. Cilj tega pristopa torej ni zavreči prejšnja raziskovanja medijev, ampak jih premestiti in njihov fokus razširiti od vprašanj, ki temeljijo na obravnavi tekstov (in kako so ti interpretirani), na vprašanja, ki temeljijo na vlogi medijskih praks pri strukturiranju družbenega življenja na splošno.[48] Teksti kot artefakti/objekti so namreč integralna komponenta družbenih praks. Razumemo jih lahko kot 'materializirana razumevanja' (Reckwitz 2002b, 212) oz. konkretizacije praktičnega razumevanja, ki organizira posamezne družbene prakse.

Razredi se udejanjajo in vzpostavljajo skozi načine, na katere se o njih govori. Prav v organizaciji te govorice, v njeni distinktivni strukturi in principih, je mesto, kjer se družbeni red vzpostavlja in reproducira. Vloga takšne govorice je torej performativna, ne reprezentativna. Govorico o razredu analiziram skozi tri ločene študije primera, ki vključujejo različne tekste v različnih obdobjih in govorijo o različnih razredih v slovenskem prostoru. V nadaljevanju tako obravnavam:

1) udejanjanja delavske subjektivitete v biografskih intervjujih lokalnega glasila ravenških železarjev s sredine 80. let;
2) literarno uprizarjanje predstavnikov srednjega razreda v sodobnem slovenskem romanu v 90. letih;

[48] Pristop k folklorističnim dimenzijam medijske govorice tako ob analizi forme, etosa, principov in konvencij komunikacije seveda ne zanemarja njene vsebine. Formo teksta (kako) razumemo kot neločljivo povezano s pomenom (kaj). Ali, kot bi rekel Fiske (2004, 172) za primer poročil, forma sama je del vsebine, že sama po sebi določa pomen teksta, in je zaradi svoje stalnosti ideološko celo močnejša.

3) ter performativno konstrukcijo elit v družabni kroniki revij med letoma 2008 in 2011.

Skozi posamezen mikroprimer tako partikularizimo objekt proučevanja, pri tem pa iščemo univerzalno v partikularnem. To pomeni, kot pravita Bourdieu in Wacqaunt (1992, 234), da vsak primer sicer dojemamo kot poseben, partikularen primer, a ga posplošimo, ko z aplikacijo splošnih vprašanj odkrivamo nespremenljive lastnosti, ki jih skriva pod videzom singularnosti. To je tisto, kar nam omogoča, da zapopademo posebnosti v splošnem in splošnost znotraj partikularnosti. Kot pravita Bourdieu in Wacquant (prav tam, 233), 'izziv je *sistematično* proučiti partikularen primer, tako da ga vzpostavimo kot 'posebno instanco mogočega', kot navaja Bachelard (1949), z namenom da ekstrahiramo splošne ali nespremenljive lastnosti, ki jih lahko odkrije le takšno proučevanje.'[49]

[49] O opoziciji med univerzalnim in partikularnim, med nomotetično analizo in ideografskim opisovanjem kot o lažni antinomiji glej tudi Loïc J. D. Wacquant (1989, 36).

3.2 PROFIL 'FABRIŠKIH' DRUŽIN: KAKO ŽIVIMO

Lokalno glasilo *Informativni fužinar* je glasilo ravenskih železarjev, ki ga je izdajal odbor za informiranje in kulturno dejavnost Železarne Ravne. Izhajati je začelo oktobra 1964, prenehalo pa leta 2009. Zasnovano je bilo kot dodatno mesečno glasilu ob že uveljavljenem tovarniškem listu *Koroški fužinar*, ki je bil do takrat s svojim četrtletnim izhajanjem lokalno prisoten že 14 let in tudi nadvse dobro sprejet. V prvem uvodniku novega Informativnega fužinarja je takratni direktor tovarne Gregor Klančnik zapisal, da je Koroški fužinar 'postal naš pojem, pisani spomenik izgradnje tovarne in kraja, kronika gospodarskega, kulturno prosvetnega, športnega in splošno družbenega dogajanja ter zbir zgodovine, življenja in navad naših ljudi. /…/ 'Koroški fužinar' bo zadržal svojo dosedanjo obliko, ob njem pa se za tekoče obveščanje gospodarskih, političnih in splošnih družbenih dogajanj osnuje dodatno glasilo 'Informativni fužinar'.' Ta bo, kot nadaljuje, 'tudi mesto za izrekanje ocen in mišljenja vseh sodelavcev.' Tako so v njem poleg suhoparnih poročil izvrševanja zasnovanih načrtov, novosti s področja tehnologije, analiz poslovanja in kadrovsko-izobraževalnih zadev tovarne, pomembno mesto dobile tudi novice iz splošnega družbenega življenja ter predstavitve delavcev in njihovih družin.

Z vidika naslavljanja delavcev prek (samo)reprezentacij delavstva je bila nadvse zgovorna rubrika 'Kako živimo', ki je sredi 80. let postala stalnica mesečnega glasila. Vključevala je biografske intervjuje delavcev železarne s fotoreportažo obiska na domu, ki so obljubljali dostop do njihovega praktičnega čuta.

> *Sicer pa je čuden tič ta oče. Nikoli ne veš, ali govori zares ali se šali. Pa se več šali – pravzaprav – v glavnem se šali in smeji. Pri njem odpade ugotovitev nekaterih, da fabrika ljudi in njihova srca ojekleni, zapre, postara, zresni. Kje neki! Lojz je veseljak, da je malo takih. Pravi: 'Ah, kaj bi si z jezo grenil življenje. Še šest let mi manjka do pokoja in živce hranim za tisti čas.' (*Kako živimo: Pri Štručevih v Podkraju, Informativni fužinar, 15. 11. 1985, 11*)*

Te enostranske fotointervjuje lahko primarno razumemo kot organizirana 'družbena srečanja' (Corner 1991, 31). Bolj kot opis nekega mikrodogodka, kot je obisk na domu s preiskovanjem vsakdanje domačnosti individualne delavske družine, jih gre jemati kot komunikativne prakse oz. dejanja, ki ne samo izkazujejo, pač pa tudi vzpostavljajo oz. udejanjajo delavsko subjektiviteto. Skozi določene standardne narative, ki jih analiziramo v nadaljevanju, delavcem ponujajo vir samorazumevanja, s tem pa delajo izkustva delavcev smiselna, življenjske poteke delavskih družin pa predvidljive. Zdi se, če parafraziramo Scannella (1996, 3), da so takšna medijsko posredovana uprizarjanja delavskih družin, ki na splošno veljajo za iskrena, videti kot taka prav zaradi načina, na katerega so organizirana. In če nas torej, zanima kakšno delo so ti fotointervjuji kot komunikativna

dejanja opravljali, ko so vstopali v delavski vsakdan in strukturirali delavsko izkustvo, moramo razkriti prav način, na katerega so organizirani. Zato v nadaljevanju obravnavamo organizacijo oz. strukturo njihovih zgodb – iščemo torej tisto, kar je sistematično v na videz arbitrarnem. [50]

3.2.1 DISTINKTIVNA PONIŽNOST IN DISKRETNI PONOS

Pod krinko dokumentarnosti reportaže in neposredne dostopnosti intervjuji 'Kako živimo' v lokalnem glasilu železarjev simulirajo odkrivanje individualnega izkustva delavcev. Tovrstna pripoved o posamezniku oz. personalizirano upovedovanje realnosti je posledica spremembe režima utemeljevanja legitimnosti in avtoritete v družbi, kot piše Lutharjeva (2008, 104). Je 'rezultat deformalizacije javne govorice kot posledice deformalizacije javnega življenja, to je rahljanja formalnih hierarhij, vlog in ceremonialnih pravil, ki urejajo interakcijo, ter nasploh rahljanja med javnim in zasebnim,' (prav tam) kar se je v našem prostoru začelo že v osemdesetih letih z zgodbami o usodah navadnih ljudi tudi v osrednjih medijih.[51]

Če si sposodim Goffmanovo metaforo teatralnega performansa v vsakdanjem življenju, lahko rečem, da gre v analiziranih intervjujih za dramatično realizacijo delavcev, ki se v teh formatih idealizirano uprizarjajo. Njihov performans je potemtakem vedno ''podružbljen', oblikovan in modificiran, da ustreza pričakovanjem družbe, v kateri se predstavlja.' S tem ko jasno naslavlja kolektivna pričakovanja namreč 'uteleša in ponazarja uradno pripoznane vrednote družbe' (Goffman 1959, 35). Zmeraj torej deluje v okviru določenega nabora simbolnih resursov in kulturnih konvencij, ki predstavljajo omejitve in kontekst vsakokratne (samo)prezentacije delavcev. Sleherno uprizarjanje se mora namreč, da bi bilo uspešno, po Alexandru (2004, 551) združiti s kulturnim ozadjem na eni strani in z občinstvom na drugi, da na ta način artikulira odnos med kulturo, vsakokratno situacijo in občinstvom.

Skozi obravnavo posamičnih primerov se kaže, da se takšna idealizacija v intervjujih vrši skozi uprizarjanje izrazite ponižnosti in izkazovanje diskretnega ponosa. Idealizirano delavsko sebstvo, kot mu gre slediti skozi obravnavane tekste, v sebi torej združuje ločeni, a vendar ne neodvisni kulturni logiki (biti ponižen in biti ponosen hkrati), s tem ko predvideva, da eno vzpostavlja drugo.

[50] Analiza vključuje vse primere rubrike Kako živimo v letih 1985 in 1986.
[51] Lutharjeva (2008, 102–106) na tem mestu ugotavlja, da imajo zgodbe o usodah navadnih ljudi, ki so bile značilne za osemdeseta leta, tudi v reviji Jana kot osrednji slovenski ženski reviji, in zgodbe o pomembnih in slavnih v devetdesetih letih s stališča pomena in ideološkega učinka, kaj imaginarno opravljajo za nas, več podobnosti kot razlik. V obeh primerih gre za zgodbe o individualnosti in skupnosti, za 'dve plati heroizacije navadnosti in običajnosti,' torej za različice iste 'zgodbe o našem narodu' skozi pripoved o posamezniku.

Rečeno drugače, ti navidezno nasprotujoči si praksi druga drugo vzajemno oblikujeta. Če ponižnost postaja strukturirajoč vidik ponosa, katerega utemeljuje in regulira, se slednji hkrati vedno znova organizirano naslanja na prvo. Ponižnost in ponos se vzpostavljata kot ključna kulturna zaveznika, ki določata zahtevi, kako se primerno uprizarjati. Tako zanesljivo opredeljujeta praktični čut 'delovnega ljudstva', ki ga te zgodbe naslavljajo. To pa nikakor ne pomeni, da ponižnost in ponos nista resnična, le da sta nam kot živeti izkušnji dostopna vedno le prek jezika. Predpostavljati torej obstoj 'avtentičnega čustvenega sebstva,' do katerega imamo dostop, je napačno, saj osebnost ni preddružbena ali predkulturna, pač pa vselej učinek diskurzov, prek katerih je posredovana. Tako kot je praksa 'spoznati samega sebe' vedno vpeta v diskurzivne strukture, je vsako izkustvo, tudi izkustvo ponižnosti in ponosa, odvisno prav od diskurzivnih pogojev in možnosti iskanja pomena tega izkustva.

Ponižnost kot standardni element in absolutni pogoj primernega izkazovanja sebstva se opredeljuje predvsem kot nezahtevnost. Najbolj jo označujeta predanost dolžnostim (tudi delu v tovarni) ter zadovoljstvo z danim položajem kljub prepoznavi, da okoliščine niso najbolj ugodne. Kot bi rekli, '*navajeni so'* (Kako živimo: Pri Jeseničnikovih v Črni, Informativni fužinar, 14. 3. 1986, 17*)* na svojo Črno, svojo službo, pa tudi na vse slabo, kar pride z življenjem.

> *Samo ena soba je, zato je kuhinja kar v kotu, za Ksenijo pa smo s pregradnimi stenami naredili sobico. Samo da sva na svojem, ampak uradno šele od prvega marca. Prej sva bili pri starših na Javorniku. Tri družine smo bile v dvosobnem stanovanju.* (Kako živimo: Milena in Ksenija, Informativni fužinar, 15. 4. 1986, 21, poudarki dodani)

> *Sreča je, da vsi radi jejo močnate jedi, čeprav je že moka draga, in da ni večje potrebe po mesu, kot trikrat na teden z nedeljo vred. Sicer pa gre, saj – kot pravi oče – nimajo velikih apetitov. Na morju so bili le trikrat v vsem življenju, malo 'zato, ker njega ne vleče,' malo zato ker ni bilo nikoli odveč denarja. Oče pravi: 'Na morju si danes suženj. Čez dan moraš čepeti na soncu, zvečer pa moraš spat, ker nimaš denarja. Boljše je v planinah, najlepše pa doma.'* (Kako živimo: Pri Štručevih v Podkraju, Informativni fužinar, 15. 11. 1985, 11, poudarki dodani)

Goffman (1959, 77) med drugim trdi, da služi performans predvsem izražanju karakteristik naloge, ki se uprizarja, in ne toliko značilnostim performerja samega. Navaja primer storitvenega osebja, ki popestri svoj način uprizarjanja z gibi, ki izražajo strokovnost in integriteto, ampak ne glede na to, kaj ta način sporoča o njih, je njegov glavni namen pogosto ta, da vzpostavi pozitivno opredelitev njihove storitve ali izdelka. S tem poskuša nakazati, kako je mnogokrat performerjevo 'ospredje' uporabljeno ne toliko zato, ker bi mu omogočalo, da predstavlja samega sebe na način, kot bi se želel pokazati, ampak zato ker njegov videz in način delovanja opravljata nekaj več za širše prizorišče, v našem primeru za samo železarno. Ko v tovarniškem glasilu železarne delavci

predstavljajo svoje ‘ospredje’, utemeljeno v zasebnem ‘ozadju’, predstavljajo tudi ‘ospredje’ tovarne same. Prek konkretnega referiranja na delo v tovarni takšna pričevanja govorijo tudi o tovarni in o tem, kakšne delavce ta ima. Po tej strani predstavljajo tovrstne zgodbe tudi prispevek k ohranjanju tradicionalne delavske kulture, v kateri je življenje delavcev tesno vezano na ‘fabriko’ in utemeljeno na ponižnosti, poštenosti in delavnosti.

> *Kljub takim in drugačnim nevšečnostim in težavam ima Franc Pavše, vodja oddelka za formiranje in čiščenje ulitkov, svoje delo rad, in bo vztrajal pri vsakodnevnem odhajanju z domačije v železarno vse do upokojitve, če bo le mogel.* (Kako živimo: Pri Skočidovniku, Informativni fužinar, 15. 2. 1986, 17)

> *Sicer pa Polde ne hodi na šiht, ampak se vozi. /…/ To znese, po računu za vsako uro vožnje v obe smeri vsak dan, na mesec 23 ur, na leto 276 ur in v 27 letih 7.440 ur ali okoli 360 dni. To pomeni skoraj isto, kot da je Polde eno leto od jutra do jutra sedel na avtobusu in se vozil, vozil… Kam bi se pripeljal! Ali vprašano drugače: kaj vse bi lahko v tistem letu naredil, ustvaril zase in za družino! Nekateri si v letu dni zgradijo hišo! Polde pa je že leto dni preživel na avtobusu, nekaj manj njegova žena, manj sin, manj hči – a vsi še vseeno veliko. Pa se ne jezijo zaradi tega. Navajeni so. Polde tisti čas pred šihtom in po njem kar nekako šteje k šihtu. Ko je pogodbeni avtobus, je kar v redu /…/ Ne reče, da nimajo tisti, ki se jim na delo ni treba voziti, prednosti, a vseeno – on je navajen.* (Kako živimo: Pri Jeseničnikovih v Črni, Informativni fužinar, 14. 3. 1986, 17, poudarki dodani)

> *Najstarejša Irena je sicer že poročena in se bolj ali manj ukvarja s svojimi problemi. To je stanovanje, na katerega njena družina že dolgo čaka, a je možnosti malo. V Železarni, kjer dela mož, sta na 61. Mestu, pri Komunalnem podjetju Prevalje, kjer ona, sploh ni kaj pričakovati. Sreča, da se v skupnem gospodinjstvu razumejo, čeprav jim je tesno.* (Kako živimo: Pri Štručevih v Podkraju, Informativni fužinar, 15. 11. 1985, 11, poudarki dodani)

Ponos, ki pa se izkazuje redko in je vezan predvsem, če ne izključno na zasebne zadeve (ponos ob urejenem stanovanju, pridnost otrok, znanje jezika), pa se utemeljuje prav na že opredeljeni in jasno izkazani ponižnosti. Ponos brez ponižnosti bi posameznika verjetno diskvalificiral kot delavca/delavko. Pred tem izkazana ponižnost je torej nujni pogoj, da sploh lahko pride do artikulacije kakršnegakoli ponosa. Ali drugače, ponos postane legitimen šele, ko ga spremljajo skromnost, nezahtevnost in vdanost dolžnostim. Ti kot kvalifikatorji delajo ponos ne samo upravičen, pač pa tudi smiseln – prav v svojem ponižnem položaju, nad katerim se seveda nikoli ne pritožujejo, delavci najdejo občutek moralne vrednosti in ponosa. Zdi se, da se ponos pojavlja v zgodbah zgolj nadvse premišljeno in previdno odmerjeno, saj je biti preveč ponosen lahko ogrožajoče za samo delavsko identiteto. Takšni diskretni meri ponosa je slediti tudi v naslednjih primerih:

> *Jožica se na zunaj nekaj jezi, a tudi ona ne more skriti ponosa ob pogledu na urejeno stanovanje, ki je sicer v bloku – pa kaj, tudi tega se navadiš – in ob misli na že odrasla, osamosvojena otroka.* (Kako živimo: Vseeno je življenje lepo, Informativni fužinar, 13. 12. 1985, 9)

> *Sin Tomo, ki bo postal varnostni inženir in brez štipendije študira v Ljubljani, pa gotovo ni dragocen samo za Jeseničnikove, ampak za vso Črno.* (Kako živimo: Pri Jeseničnikovih v Črni, Informativni fužinar, 14. 3. 1986, 17)

> *Micka pravi: 'Saj nima smisla, da bi si s prepiri grenili življenje. Grenke stvari so tako ali tako tudi, toda ne bistvene. Otroci so se pridno učili in niso faloti. To je pa ob zdravju pravzaprav največ.'* (Kako živimo: Pri Štručevih v Podkraju, Informativni fužinar, 15. 11. 1985, 11)

Ne zgolj neposredni nagovori bralcev ('*Zdaj gotovo tudi vi verjamete, da se je bilo veselje srečati z Jeseničnikovimi'),*[52] pač pa tudi običajna raba deiktičnih izrazov, ki kažejo na prostor in čas izjavljanja, demistificirajo medijsko posredovani govor. Na ta način potrjujejo vez z občinstvom, ko jih v konkretni situaciji neposredno vpletajo v skupno interakcijo kot udeležence. Zanima nas, kako povabilo zgodbe v intimo delavskega doma vključuje 'družbenega' bralca – delavca. Kakšno konkretno izkušnjo mu tekst ponuja in kakšno vlogo mu podeljuje, ko ta vstopa v interakcijo z njim? Če se tu oprem na delo Vivian Sobchack (1999) in njeno fenomenologijo filmske izkušnje in struktur identifikacije, bi lahko trdila, da komunikativna interakcija med bralci in tekstom dosledno obuja 'konstitutivne aktualizacije'. S tem konceptom pojasnjuje primere, ko občinstvo zavzame prisotnost oz. navzočnost v tekstu. Termin izvira iz njene razprave o različnih vrstah identifikacij, ki se vzpostavljajo med gledanjem fikcijskih filmov, dokumentarcev in domačih posnetkov. Če po njenem dokumentarna zavest zahteva razumevanje in učenje, domači posnetek (*film-souvenir)* gledalcu nalaga, da gleda 'čez' podobo prek izkustvenega priklica spomina. V tem procesu teksti ali podobe zanj označujejo precej več kot pomenijo njihovi objekti. Delujejo na način, da aktivirajo oz. konstituirajo občutek celotne osebe v danem trenutku.

Lahko bi rekli, da delavske zgodbe v lokalnem tovarniškem glasilu, četudi niso zapisane na filmskem traku, zavzemajo neki posebni prostor med dokumentarnimi in *film-souvenir* posnetki in da so zlasti njihova verjetnost, gradnja intimnosti in neposrednosti tisto, kar ustvarja vključenost pri bralcih, ki sega čez tisto v tradicionalnih dokumentarnih formatih. Še posebej če dodamo, da so bralci tega glasila večinoma tudi ali sami delavci ali njihovi družinski člani. Njihovo izkustvo prepoznave nečesa znanega potemtakem tako evocira 'navzočnost' v tekstu. To pomeni, da bralčeva identifikacija s tekstom pravzaprav vključuje 'subjektivno mobiliziranje intuitivne, sintetične in osebne vednosti o gledani osebi ali dogodku v konstitutivni aktualizaciji, ki jo omogočajo objektivno specifične podobe' (Sobchack 1999, 247). Podobe delavskih družin so v tem smislu katalizator konstitutivnih aktualizacij, ki presegajo svojo specifičnost v poskusu, da prikličejo oz. evocirajo 'prave' in 'resnične' osebe oz. dogodke na nekem drugem mestu in v nekem

[52] Kako živimo: Pri Jeseničnikovih v Črni, Informativni fužinar, 14. 3. 1986, 17.

drugem času. Teksti s svojo specifično strukturo vključevanja torej učinkujejo tako, da pride do poenotenja z bralci v konkretni družbeni situaciji. S tem ko odpirajo prostor bralcem za opisane konstitutivne aktualizacije, ti prepoznavajo in ocenjujejo uprizarjanja razrednosti – ponižnosti in ponosa skozi tekst – kot del svojih izkušenj in jih tako povežejo z izkušnjami, ki so jim sicer priča v vsakdanjih interakcijah z drugimi. Kot pravi Sobchackova, skozi ekran (v našem primeru časopis) vidimo določene dogodke in osebe prek njega.

Premik k uprizarjanju delavske intimnosti in zasebnih občutij vzpostavlja izrazito ponižnost in pravilno odmerjeni ponos kot eksplicitni zahtevi, ki ju gre izkazovati. Pri ponižnosti in ponosu potemtakem ne gre za realni entiteti, ki bi izhajali iz zasebnega psihološkega sebstva delavcev oz. njihovega značaja, kot si to prizadevajo prikazati zgodbe, pač pa za kulturni in družbeni entiteti – skozi njiju se vzpostavljajo kulturne opredelitve, kaj pomeni biti delavka/delavec, kakor so izražene v neposrednih in konkretnih družbenih odnosih. Lahko bi celo rekli, da distinktivna ponižnost in diskretni ponos kot kulturni predpostavki predhodita interakcijam in jih utemeljujeta, medtem ko se hkrati skozi te interakcije tudi ohranjata in vzdržujeta.

V teh tekstih kot praksah se torej realizira delavska subjektiviteta, ki se producira prek izkazovanja ponižnosti in ponosa; teksti so njen vir in njena artikulacija obenem. Naj gre za zgodbo o priseljencu, mami samohranilki, veliki družini s sedmimi otroki na kmetiji ali gospodinjstvu dveh bratov, popularni narativi, v okviru katerih se te zgodbe kot zgodbe predstavnikov delavskega razreda upovedujejo, ostajajo vselej enaki. Vsaka družina ali posameznik je (v svojem iskanju avtentičnosti življenske izkušnje in spontanosti soočenja s svetom) zgolj in samo predelava že uveljavljenega kulturnega vzorca, kakšni naj bodo delovni ljudje in kako naj delujejo. Zgodbe različnih delavcev se tako ritualno vedno znova ponavljajo kot ena sama zgodba. To ritualno uprizarjanje istega vzorca nakazuje vpetost tekstov v družbeni prostor in siceršnje družbene prakse. Teksti so potemtakem mesto družbenega pogajanja in sankcioniranja – afirmacijo kulturnih predpostavk, na podlagi katerih se uprizarjanja odvijajo, vedno znova potrjujejo ali prevprašujejo.

3.2.2 DUHOVI PRETEKLOSTI: BIOGRAFIJE TRPLJENJA IN ODREKANJA

Poleg zasebne sedanjosti predstavljajo pomemben del uprizarjanja delavcev v tem formatu tudi spomini oz. biografske rekonstrukcije, ki pojasnjujejo položaj posameznika danes. Življenjske zgodovine pa je treba razumeti kot formativne procese. Niso namreč nekaj, kar bi že obstajalo tam

zunaj in kar bi lahko zbirali in popisovali. Bourdieu (1986/2005) temu primerno študije življenjskih zgodovin označi za 'biografsko iluzijo'. Ker sprejmemo, da so tako kot spodnja zgodba Ivana Pečnika vse življenjske zgodbe v svoji konstrukciji vedno znova iznajdene, se sprašujemo po narativni strukturi, ki izkustvo organizira v zgodbe (Burr 1995, 92).

> *Ivan Pečnik je prišel z Ojstrice. Zgodnjo mladost je preživel v revni bajti, v družini z devetimi otroki. Ni še končal osnove šole, najmlajša sestra pa se še rodila ni, ko jim je umrl oče. Potem je šola stopila v ozadje, čeprav je Ivan imel veselje do knjig. Treba je bilo spravljati les in hoditi na furo, da se je družina ob krpi zemlje lahko preživljala. Do vojaščine je vztrajal pri konjih, ko se je vrnil od vojakov, se je zaposlil v železarni. Mlajši bratje in sestre so toliko dorasli, da so shajali tudi brez njegove pomoči. Hodil je na vlak v Dravograd: 'Začel sem delati še v stari valjarni. Delo je bilo težko, jaz pa sem vstajal že ob štirih zjutraj, da sem prišel pravočasno na šiht. Na poti domov sem bil včasih tako utrujen, da sem se ustavil ob čebelnjaku in si mislil, kako bi zmetal čebele ven pa legel vanj in zaspal.'* (Kako živimo: Vseeno je življenje lepo, Informativni fužinar, 13. 12. 1985, 9)

Ključna narativna strategija, ki jo zahteva pripovedovanje o družinskem ozadju, odraščanju in siceršnjem življenjskem poteku, je odpovedovanje in trpljenje. O teh naracijah lahko razmišljamo kot o načinu, trdi Burrova (1995, 93), kako živimo svoje življenje in o njem zasebno in javno govorimo. Konsistentnost teh mini (avto)biografskih naracij pa zahteva, kot nadaljuje Burrova, precejšnjo 'piljenje' zgodbe, izbiranje in preoblikovanje dogodkov, da se ti vklapljajo in ustrezajo celotni temi življenjske zgodbe. Zdi se, da je struktura pripovedi, ki jo razkrivajo takšne biografske rekonstrukcije, precej podobna strukturi sodobne terapevtske pripovedi, ki združuje tožbo o čustvenem trpljenju in samouresničitev (glej npr. Illouz 2010). Vsaka zgodba o uspehu, ali v naših primerih bolje rečeno o lepem in dobrem življenju, je pravzaprav zgodba o prejšnjem trpljenju in žrtvovanju. Emocionalno delo, ki ga ta rubrika opravljala v svojem času, je v nekem pogledu podobno delu, ki ga danes opravljajo 'afektivna komunikativna uprizarjanja slavnih' (Nunn in Biressi 2010, 49), za katera je prav tako značilno koriščenje že ustaljenega jezika čustev.

> *Mama je umrla leta 1978, ko Zvonka še v šolo ni šla in jih Ervin še ni imel deset. Najstarejša je bila Milena. Čez štiri leta je pobralo še očeta, ki je pustil 30 let življenja in dela v čistilnici Železarne Ravne. Oba rak. Ostala je hiša, težko prigarana in trije otroci.* (Kako živimo: Sama v družbi dobrih ljudi, Informativni fužinar, 13. 6. 1986, 20)

> *'Samohranilstvo ni privilegij, kot nekateri mislijo. Vsaj zame ne. S šestimi starimi milijoni vsega dohodka, na mesec že zaradi denarja ni. Pa ni vse denar, kot bi lahko po tem kdo sklepal.'* (Kako živimo: Milena in Ksenija, Informativni fužinar, 15. 4. 1986, 21)

Takšni narativi naznanjajo obvezo k preiskovanju notranjih psiholoških zadev posameznika (introspekciji) kot obliki nove družbene valute in v tem nakazujejo kulturni preobrat k širšemu imperativu emocionalnega dela in intimnosti kot podlagi za samouprizarjanje v sodobni medijski

kulturi. Razumevanja svojega življenjskega poteka oz. urejanje svojega izkustva skozi trpljenje in odrekanja in takšne ali drugačne 'motnje' (bolezen, revščina, osamljenost) v analiziranih primerih enostavno prevaja individualno emocionalno izkušnjo posameznika v grenko in bridko intimnost delavskega razreda kot takega.

Še več, v večini analiziranih primerov gre za trajektorij, v katerem preteklost nikoli ni zares presežena ali prepuščena preteklosti sami, saj temeljno strukturira vtise sedanjosti in celo načrte v prihodnosti. Zdi se, da preteklost v njihovem upovedovanju ni le nostalgični rezidual, kamor se kdaj pa kdaj zatečejo, a vendar nima aktivne moči. Prej gre za duhove preteklosti, ki se vedno znova in znova vračajo in ki jim ni moč ubežati. Zgodbe sedanjosti, pa tudi o prihodnosti in pričakovanjih, so tako dejansko zgodbe o preteklosti.

> *Prvi so otroci. In če je tako, žrtvovanja staršev niso redka. Predvsem Nada to dobro ve. Še so živi spomini na prebedele noči ob zibelki, na dneve, ko je ona spravljala dojenčka, on pa malčka v varstvo v vsakem vremenu, ob luni na nebu al ob prvih sončnih žarkih, v dobrem ali slabem počutju.* (Kako živimo: Ko je treba s kurami spat in s soncem vstat, Informativni fužinar, 15. 7. 1986, str. 17)

> *'Tako, vidite, je v naši družini,' je povzel Ivan, 'bolezen nas kar naprej drži v krempljih, zdaj tega, zdaj onega. Pa vseeno nismo čisto na psu. Nekako se že pretolčemo.'* (Kako živimo: Vseeno je življenje lepo, Informativni fužinar, 13. 12. 1985, str. 9)

Trajektorij posameznikove biografske zgodbe je v vseh primerih predstavljen izrazito statično, ne dinamično. Čeprav zgodba pripelje do narativnega zaključka, ta večinoma ni precej drugačen od začetne točke zgodbe. V tem oziru so dogodki, ki gradijo delavčevo življenjsko zgodbo, predstavljeni bolj kot dogajanja 'zunaj' njega – torej bolj kot dogodki, ki so mu bili naloženi in vsiljeni na življenjsko pot, kot pa ukrepi ali dejanja, ki jih je sam namerno izbral. Tudi v spodnjem primeru Jožice je razvidno neujemanje med tem, kar se prikazuje kot življenjska nespremenljivost ob hkratnem jasno prepoznavnem poklicnem vzorcu mobilnosti. V realnosti je bilo namreč njeno poklicno življenje precej turbulentno, saj je napredovala od gospodinje do čistilke in nato do delavke v železarni. A skozi nekakšno defenzivno držo je ta sicer linerno upovedana zgodba navsezadnje predstavljena kot precej statična, njena končna točka je enaka začetni oziroma obratno – te spremembe namreč niso prepoznane, kot da se je zanjo in njen položaj kaj konkretno spremenilo, pač pa kot nekaj, kar se je njej dogajalo od zunaj, nekako ločeno od nje.

> *Jožica je nekaj časa ob svojih varovala še druge otroke, nakar se je honorarno zaposlila kot čistilka na bencinski črpalki. Čeprav je bilo dela za štiri ure, so ji priznali samo tri, da je ni bilo treba zavarovati. Pred dvanajstimi leti se je redno zaposlila v železarni, v tozdu ETS.* (Kako živimo: Vseeno je življenje lepo, Informativni fužinar, 13. 12. 1985, 9)

Zdi se, da skozi intervjuje življenjski potek delavcev postane objekt, ki se ga gleda, razčlenjuje, nikoli pa ne tudi spreminja ali celo izboljšuje. Namenjen je v prvi vrsti poimenovanju trpljenja, odrekanja, žrtvovanja, katerim se v takšnih zgodbah podeljuje nekakšno ontologijo s tem, da se jih cementira v realnost. To pa se ne vrši z namenom, da bi se z njimi lahko upravljalo, pač pa jih zaklepa in utrjuje v njihovi danosti z namenom predpisovanja družbenih odnosov. V teh in podobnih interpretacijah lastnega odraščanja se razkrivajo ključne vrednote in ideje, ki jih delavci skozi uprizarjanje vključujejo v osmišljanje svojega življenjskega poteka in predvsem svojega trenutnega družbenega položaja. S tem bralcu ponujajo potrebni referenčni okvir za razumevanje svojega bivanja; intervjuvance lahko razumemo kor idealizirane biografske modele, njihove življenjske poti pa kot normativne biografije oz. načine, kako je treba živeti svoje življenje.

Intervjuji 'Kako živimo' so tako v prvi vrsti kulturni skript 'Kako živeti'. Kulturni skripti odkrivajo, kako se povezuje specifični način govorice, to je preferiran diskurzivni stil s kulturnimi normami, vrednotami in praksami – gre za kulturna pravila, kulturno vpeljane principe, kako razumeti, misliti in govoriti o sebi in drugih.[53] Kulturni skripti se torej v glavnem ukvarjajo, kot pravita Goddard in Wierzbicka (2004, 153), z normami in praksami družbene interakcije. So nekakšna 'kulturna ideologija družbenih odnosov' (Goddard 1997, 200). Čeprav se na tem mestu ne spuščam v lingvistične in leksične posebnosti, koncept kulturnih skriptov prevzemam, ker mi omogoča povezavo med kulturnimi vrednotami in vzorci ter načinom govora, t. i. konverzacijskim stilom. Pomagajo lahko namreč razkriti običajne predpostavke o tem, kako 'misliti' družbene interakcije. Ker ljudje s temi domnevami vstopajo v vsakdanje interakcije, kulturni skripti vplivajo na formo posameznega 'jezikovnega srečanja,' vendar pa v nobenem primeru ne določajo dokončno konkretne interakcije. Kar o njih lahko trdimo, je torej le to, da tvorijo nekakšno skupno interpretativno ozadje, v okviru katerega se posamezniki pozicionirajo in razumejo svoja dejanja in dejanja drugih.

Lahko bi torej rekli, da analizirani intervjuji gradijo na kulturnem skriptu o tem, kako so trpljenje in odrekanje ter skromnost in disciplina (ki so, kot je bilo prikazano, ključni del standarnih narativnih situacij) nujni za to, da znamo ceniti stvari in tako živeti 'na pravi način'. Delavci v svojih izkazovanjih potrjujejo, da prav zato, ker so se morali kdaj čemu tudi odreči in kaj potrpeti, znajo

[53] V antropološki lingvistiki in etnografiji komunikacije je že dolgo znano, da imajo različne skupnosti različne načine govora, in to ne le v ožjem lingvističnem smislu, ampak tudi kar se tiče norm in konvencij jezikovne interakcije. Kulturni skripti so torej način, kako pojasniti različne lokalne konvencije diskurza. Več o kulturnih skriptih v okviru etnopragmatike glej Goddard (2006), o konkretnih primerih pa denimo članka Goddarda (1997) in Wierzbickove (1985).

zdaj lepo in trezno živeti. To pa je pravzaprav izhodišče vseh teh mini biografij in ne njihov cilj, četudi se v zgodbah kaže kot tak. Takšen iztek življenja namreč terja točno predpisan scenarij. Povedano drugače, ne gre za to, da sta trpljenje in odrekanje delavcev nekaj samo po sebi danega, čemur nato sledi občutek, da znamo živeti trezno in ceniti stvari; zaporedje je ravno obratno. V zgodbah delavcev prav izkazovanja treznega in lepega življenja (v katerem se stvari znajo ceniti in se ne tarna) dajejo izraz in formo odrekanju in trpljenju, ki se morata ob tem nujno uprizarjati, saj legitimirata tak iztek življenja.

> *Izkušnje, ki jih ima iz življenja in o življenju sedemdesetletna babica Marija Veršnik, so dragocenost. Dobila si jih je v letih, dosti manj bogatih, kot so zdajšnja. Še takrat, ko je hodila nekaj časa na šiht v rudnik, a ga je morala pustiti in dati mesto moškim brez dela, ko za otroke, pa jih je bilo sedem, ni bilo niti ene plenice, ko je umrl mož itd. Zato zna danes ceniti vse, in ne tarna, da je življenje že hudo, če ni vse zastonj in se je treba tuintam čemu odreči.* (Kako živimo: Pri Jeseničnikovih v Črni, Informativni fužinar, 14. 3. 1986, 17, poudarki dodani)

> *V našem bloku je 25 strank. Med njimi so bili profesorji, inženirji in drugi, ki so zaslužili precej več kot midva. Njihovi otroci so imeli razne stvari. Prihajala sta otroka in spraševala, zakaj tudi mi ne kupimo tega in onega. Ne moremo, nimamo toliko denarja, sem jima povedal in razumela sta. Morda jima je bilo kdaj zaradi tega hudo, toda pomagalo jima je, da sta se navadila trezno gledati na življenje.* (Kako živimo: Vseeno je življenje lepo, Informativni fužinar, 13. 12. 1985, 9, poudarki dodani)

Četudi se zdi na tem mestu razlikovanje med reprezentacijo delavca s strani novinarja in njegovo samoreprezentacijo skozi odgovore tako epistemološko kot vsebinsko nerelevantno, saj oboje vstopa v isti diskurzivni režim (v obeh primerih gre za javni diskurz, ki ga vodijo ustaljene konvencije in ki se referira na skupni simbolni repertoar),[54] pa se s spremembo prvoosebnega pripovedovalca v tretjeosebnega gotovo radikalno spremeni 'evaluativna ekonomija' teh zgodb, kot bi temu rekel Montgomery (1991, 159). Ocena drugega nosi kvalitativno drugačno moč kot samoocena, poudarja Montgomery (prav tam), četudi se nanašata na iste atribute. Glas novinarja izzveni kot glas moralne avtoritete, ki je močnejši od prvoosebnega pripovedovalca, saj se zaradi vtisa o privilegiranem dostopu do 'resnice' na diskurzivni hierahiji umešča više, kar pa njegovim izjavam daje status objektivne realnosti (glej Fiske 2004). Tako novinar zaključuje enega od intervjujev: *'Kdor pa tako gleda na svet in ljudi, mu je v življenju kljub težavam lepo'* (Kako živimo: Vseeno je življenje lepo, Informativni fužinar, 13. 12. 1985, 9*).* Kakor govorijo vse te življenjske zgodbe skupaj o delavcih kot 'žrtvah', o pomanjkanju in odrekanju v življenju, govorijo s svojo končno poanto vsaka zase tudi o njihovih '*dobrih žrtvah oz. dragocenih odpovedovanjih'*, ki vodijo k lepemu življenju. '*Vseeno je življenje lepo*,' nas spominja na primer zgodba o Ivanu in Jožici Pečnik (slika spodaj Informativni fužinar, 13. 12. 1985, 9), ki sprejemata '*svojo usodo trezno,*

[54] Za podobno izhodišče glej tudi primer (samo)reprezentacije političark v Luthar in Trdina (2011).

brez posebnega jamranja' in si kljub oz. bolje rečeno prav zaradi nizov bolezni v družini in siceršnjih težkih vsakodnevnih izkušenj '*ne pustita reči, da so danes ljudje slabi, sploh pa ne slabši kot nekoč*.'

Opisana izkazovanja delavske identitete v reportaži Kako živeti tako ritualno podpirajo in obnavljajo specifično kulturno konstrukcijo delavske identitete. V tem pogledu so ti intervjuji kot vsi drugi rituali označevalni in konstitutivni za družbene odnose (glej Rothenbuhler 1998, 14–15). Utrjujejo kulturo delavske družine, ki živi tiho, ponosna v svoji vedno znova izkazani ponižnosti, definirani v dragoceni biografiji trpljenja in odrekanja, ki uči, kaj je v življenju pomembno. Z načinom, na katerega ta format formulaično upoveduje in uokvirja zasebno sebstvo delavcev, priča predvsem o pogojih, na podlagi katerih lahko ti govorijo o sebi na natanko takšen način. S tem nam v prvi vrsti pripoveduje predvsem o tem, kakšne kolektivne zaveze in individualne odgovornosti je družba tistega časa delavcem nalagala ter kakšne biografske možnosti jim je sploh ponujala. Kajti prav pogoji oz. okoliščine, na podlagi katerih se uprizarjanja posameznikov odvijajo, so tiste, ki delajo določene medijske forme take, da se zdijo nujne, očitne in seveda razumljive v določenem historičnem trenutku. Okoliščine namreč določajo način, na katerega se delavski razred upoveduje oz. kot tak sploh lahko artikulira.

Kar se v teh zgodbah izvaja, je udejanjanje delavske subjektivitete, vzpostavljanje družbenega položaja delavcev ter odobravanje in ohranjanje le-tega takega, kot je. Zgodbe implicirajo razumevanje delavcev kot enotne skupine s skupnim in homogenim izkustvom, s tem ko ne prepoznavajo raznolikosti življenjske izkušnje delavcev, avtentičnost njihovega življenjskega sveta pa zapopadejo z ustaljenimi in dovoljenimi kulturnimi okviri, kako živeti. Postopek homogenizacije delavske izkušenje lahko razumemo tudi v širšem kontekstu zamolčevanja sicerjšnjih delitev v tedanji družbi kot poskus poenotenja skupnosti in vzpostavljanja t. i. 'delovnega ljudstva'.[55] Formulaična uprizarjanja delavcev se namreč vselej odvijajo v okviru družbene regulacije, zaradi česar gre v njihovih primerih za kontinuirana ponavljanja vedno istega vzorca. Posamični intervju je vsakokratna konkretizacija kulturnih predpostavk, če parafraziram Edensorja (2002, 90). Zgodba enega delavca je tako enaka zgodbi drugega ali, rečeno drugače, usoda vsakega izmed njih je hkrati usoda vseh. Kot bi rekel Lowenthal (1984, 227), 'biografije ponavljajo to, kar že vemo.'

[55] Kot pravi Hafner Fink (1994, 30), se je v ideološkem diskurzu poskušal proces nastajanja brezrazredne družbe prikazati tudi s tem, da je kategorijo 'delavskega razreda' nadomestila kategorija 'delovnega ljudstva.'

SLIKA 3.1: Primera rubrike Kako živimo: Vseeno je življenje lepo in Ko je treba s kurami spat in s soncem vstat.

KAKO ŽIVIMO

Vseeno je življenje lepo

Na obisku pri Ivanu in Jožici Pečnik

Ni jih malo med železarji, nekateri so že obnemogli, ki jih je tovarna zvabila s hribovskih domačij. Nekaj časa so merili vsakdanjo dve in večurno pot od doma do fabrike pa nazaj, nato so se preselili v dol.

Ivan Pečnik je prišel z Ojstrice. Zgodnjo mladost je preživel v revni bajti, v družini z devetimi otroki. Ni še končal osnovne šole, najmlajša sestra pa se še rodila ni, ko jim je umrl oče. Potem je šola stopila v ozadje, čeprav je Ivan imel veselje do knjig. Treba je bilo spravljati les in hoditi na furo, da se je družina ob krpi zemlje lahko preživljala. Do vojaščine je vztrajal pri konjih, ko se je vrnil od vojakov, se je zaposlil v železarni. Mlajši bratje in sestre so toliko dorasli, da so shajali tudi brez njegove pomoči. Hodil je na vlak v Dravograd:

»Začel sem delati še v stari valjarni. Delo je bilo težko, jaz pa sem vstajal že ob štirih zjutraj, da sem prišel pravočasno na šiht. Na poti domov sem bil včasih tako utrujen, da sem se ustavil ob čebelnjaku in si mislil, kako bi zmetal čebele ven pa legel vanj in zaspal.«

Tedaj so v železarni delali še po starem. Sobote in velikokrat tudi nedelje niso bile proste. Toda fant je bil mlad in močan, napor mu ni bil prehud, vztrajal je. Potem je doživel nezgodo in premestili so ga za menjalca valjev. Staknil je še obolenje na hrbtenici. Pri 35 letih so ga operirali. Operacija je uspela — še danes je na nogah — a postal je invalid tretje kategorije in moral si je poiskati lažje delovno mesto.

Delo v varnostni službi mu ni ustrezalo. »Videl sem stvari, ki jih nisem mogel gledati in biti tiho.« Zaposlil se je kot materialni referent v Kontroli kakovosti. Mislil je, da si bo tu učakal starostno penzijo, pa je ni. Po dvakratni operaciji želodca se je moral z 29 leti delovne dobe invalidsko upokojiti.

Ivan sprejema svojo usodo trezno, brez posebnega jamranja: »Je pač tako: če malega junca stisneš, ostane stisnjen. Če garaš od otroštva, si pomalem nabiraš poškodbe in bolezni in končno ugotoviš, da nimaš več tiste sposobnosti za delo, kakršno bi pri svojih letih še moral imeti.«

Žena Jožica ob moževi življenjski zgodbi največ molči. V svoji ne vidi veliko posebnosti, o katerih bi se splačalo govoriti. Odraščala ni kje daleč v hribih, ampak v bližini Prevalj, pri Kravtu. Mama je komaj čakala, da je končala šolo in se oprijela dela na kmetiji. Bila je prepričana, da bo kmetica. Tudi še potem, ko sta se spoznala in poročila z Ivanom. Toda njegova bolezen jima je preprečila, da bi prevzela posestvo. Morala sta si drugje splesti družinsko gnezdo. Bila sta med prvimi stanovalci v »gramoznici«.

Jožica je nekaj časa ob svojih varovala še druge otroke, nakar se je honorarno zaposlila kot čistilka na bencinski črpalki. Čeprav je bilo dela za štiri ure, so ji priznali samo tri, da je ni bilo treba zavarovati. Pred dvanajstimi leti se je redno zaposlila v železarni, v tozdu ETS. Delo čistilke ji ne prinaša posebnega zadovoljstva.

»Kot da si oženjen s krpo in metlo. Od jutra do večera te spremljata. Dopoldne doma, popoldne na šihtu. To ni delo, ki bi človeka brihtilo.«

Pečnikova

Bolj zadovoljna je bila, ko je delala v delavnici, v dopoldanski izmeni. Razumela se je s sodelavci, čutila se je enakovredno z njimi. Potem je morala zaradi moževe bolezni in stroge diete preiti na popoldansko delo. Šla je čistit pisarne. Delo je tu celo lažje kot v delavnici, težko pa prenaša opazke, ki ji dajo čutiti, da ni nič vredno. Pogreša stik s kolektivom. Ko ona pride, drugi odhajajo z dela. Navadno ni časa za pogovor, tudi s sodelavko, ki dela v isti stavbi, prideta med delom bolj malo skupaj.

Ker boleha na živcih, ji je zdravnik priporočil, naj bi se vrnila v dopoldansko izmeno, da bi bila več med ljudmi. Pa je težko najti delo, ki bi bilo primerno njenim letom in zdravstvenemu stanju. Delala bo tu, dokler bo zmogla, saj tega, da bi ostala doma, si tudi ne more privoščiti.

»Tako, vidite, je v naši družini,« je povzel Ivan, »bolezen nas kar naprej drži v krempljih, zdaj tega, zdaj onega. Pa vseeno nismo čisto na psu. Nekako se že pretolčemo.«

Pravzaprav z njegovega obraza veje neko notranje zadovoljstvo. Jožica se na zunaj nekaj jezi, a tudi ona ne more skriti ponosa ob pogledu na urejeno stanovanje, ki je sicer v bloku — pa kaj, tudi tega se navadiš — in ob misli na že odrasla, osamosvojena otroka.

Primož je zdaj pri vojakih, v Sarajevu služi. Komaj čakata, da se bo vrnil. Čeprav ne tarna, da bi mu bilo hudo, je vojaščina le taka reč, da jo rad čimprej preživiš. Menda še najteže pogreša pevske tovariše pri Vresu. K njim se bo zagotovo vrnil, ko bo spet doma, prav tako med sodelavce v železarno, kjer si je začel služiti kruh po končani srednji šoli že pred odhodom k vojakom.

Tudi hči Bernarda ima poklic. Laboratorijski tehnik v zdravstvenem domu je. Dela ima veliko, zgodi se celo, da ne konča vsega v rednem delovnem času in mora nategovati šiht.

»Pred nekaj dnevi se je zgodilo,« pravi Ivan, »da je ob dveh ni bilo domov. Čakal sem pol ure, pa še pol in ko je ni bilo, sem urezal kruha in dal še nekaj jabolk v vrečko pa šel v zdravstveni dom. No, tam pri mostu sva se srečala.«

Jožica se zaradi svojega delovnega časa čuti tudi od družinskega dogajanja nekako odrezana. Ko sta bila otroka majhna, sta bila povsem v njeni oskrbi, pozneje pa je mož vse bolj prevzemal vlogo vzgojitelja.

»Narobe je,« razlaga Ivan, »če otrokom govoriš po otročje. Le nekaj časa si mu samo mati, oče, potem mu moraš biti predvsem prijatelj. Moraš se znati pogovarjati z njim, mu razložiti, kaj je prav in kaj ni. Predvsem pa vztrajati pri svojih načelih.«

Zdaj, ko je toliko doma, večkrat sedi na balkonu in opazuje, kaj se dogaja okoli blokov. »Moram se sam pri sebi nasmejati, ko slišim, kako kak oče pozno zvečer kliče in išče otroke. Kaj takega se ne bi smelo zgoditi. Pri tem mora biti red, otrok mora vedeti, kdaj je treba biti doma.«

»So pa današnji otroci čisto drugačni, kot smo bili mi včasih,« pripomni Jožica. »Vse ti rečejo nazaj, mi pa si na besede staršev nismo upali črhniti.«

»Saj je prav,« meni Ivan, »treba se je pogovoriti in razčistiti, … šem bloku je 25 strank. Med njimi so bili profesorji, inženirji in drugi, ki so zaslužili precej več kot midva. Njihovi otroci so imeli razne stvari. Prihajala sta otroka in spraševala, zakaj tudi mi ne kupimo tega in onega. Ne moremo, nimamo toliko denarja, sem jima povedal in razumela sta. Morda jima je bilo kdaj zaradi tega hudo, toda pomagalo jima je, da sta se navadila trezno gledati na življenje.«

Bernarda se je po osnovni šoli sama odločila, da ne bo šla v tako srednjo šolo, da bi morala po njej še študirati. »Ne vem, kaj se mi v teh štirih letih lahko zgodi, moram si zagotoviti poklic.«

Uspela je in Primož tudi. Oba sta vedela, da vodi v njuno šolo le dvoje vrat, prva so vhodna in druga izhodna ob koncu šole. Skozi oboja sta tudi šla.

Starša še ne vesta, kako si bosta otroka uredila življenje. Zaenkrat si želita, da bi bili še skupaj, čeprav je na 53 m^2 nekoliko tesno. Ko si bosta ustvarila svoji družini, seveda pri njih ne bo prostora za vse.

»Večkrat sem že razmišljal,« sklene Ivan naše kramljanje, »kaj mi je prineslo življenje. Veliko težav je bilo, bolezen nam ni prizanesla, navsezadnje moram pa le reči: bilo je lepo in luštno. Rad sem delal, včasih sem imel veliko veselje z režiranjem iger, potem sem šival gobeline, zdaj največ časa porabim za branje. Preberem vse, kar mi pride v roke, še papir pregledam, ko ga poberem na cesti.«

»Ja, tako je zavzet z branjem, da še za pogovor z menoj nima časa,« si ne more kaj, da mu ne bi oponesla Jožica.

»Saj za to imaš pa sosede,« ji mož ne ostane dolžan. »Kar rade prihajajo na klepet.«

Pa ni hud nanje. Vesela sta jih oba. Pravita, da je tudi zaradi razumevanja s sosedi življenje v bloku prijetno. Vedno se najde kdo, ki je pripravljen pomagati, če je pomoč potrebna. Zato si ne pustita reči, da so danes ljudje slabi, sploh pa ne slabši kot nekoč.

Kdor pa tako gleda na svet in ljudi, mu je življenje kljub težavam lepo.

Mojca Potočnik

KITAJSKE MODROSTI

Bolj preprosto je obvladati narod kot lastnega sina.

...

K mirni družini pride sreča, ne da bi jo klicali.

...

Živijo samo tisti, ki se borijo.

...

V življenju je lepo prav to, da ga vsak pokvari po svoji pameti.

...

Med dobrimi ljudmi je lahko prenašati bremena življenja.

...

Da bomo v življenju uspeli, se moramo delati neumne in biti modri.

Vir: Informativni fužinar, 13. 12. 1985, 9.

KAKO ŽIVIMO

Ko je treba s kurami spat in s soncem vstat

Če vprašate Abrahamovega Primoža, sedemletnega junaka, ki čaka, da se mu bodo v jeseni odprla vrata prvega razreda, za kateri šport je, reče, da za nogomet, navija pa za Schumacherja. Kako tudi ne ob času mundiala! Če pa postavite enako vprašanje Urošu, se odreže, da za hokej, navija pa da za Hajduk. Hajduk in hokej!? Nič ne pomaga, posredovati je treba. To stori oče, ne prvič in ne zadnjič, kajti izobraževanje in vzgoja sta dolga in zamotana procesa, dandanes še kako pomembna.

Nada in Marjan se tega zavedata, zato se trudita, da bi bila njuna fanta čimmanj prepuščena cesti in dvorišču pred njihovim blokom ob kiosku na Čečovju. Kamor le moreta, ju vodita s seboj: v trgovino, na vrt k Brančurniku ali na Poleno, v park. Zraven ju ima oče ob reševanju križank, saj rada listata po enciklopedijah, zraven pri televizorju, ko je šport.

Nada in Marjan menita, da cesta ni dobro vzgajališče. »Logično je, da ju čisto odtrgati od nje ne moreš, saj so tam peskovniki, gugalnice, je igrišče. Toda dobro ni. Tam jih je veliko, večjih in manjših, in več jih prej kaj ušpiči,« pravi oče. Tako sta tudi Primož in Uroš enkrat, ko je on spal po nočnem šihtu, mama pa je bila v službi, nesla na dvorišče največji kuhinjski nož.

Družina Abraham

Sploh sta Nada in Marjan, kot je razbrati iz njunega govorjenja, bolj navdušena nad »staro« vzgojno šolo. Marjan pravi: »Beseda mora pri otrocih zaleči. Če ne, mora za vsak primer biti pri hiši namočena tudi šiba.« Nada pa dodaja: »Toliko da je, da se pokaže za strah.« In še: »Danes imajo mnogi starši le čut za vzdrževanje otrok, za vzgojo pa ne. To prepustijo dopoldne vrtcu ali šoli, popoldne pa hote ali nehote dvorišču.«

Tudi Primož in Uroš sta v vrtcu, oba v Solzicah, oba imata vsak svojo vzgojiteljico Olgo. In prav zaradi vrtca smo se tudi srečali, kajti Abrahamova sta ena izmed staršev, ki svoje otroke že od osmega meseca starosti naprej spravljata v varstvo, nekaj časa v privatno, nato v družbeno. Nekoliko je pri njih to laže zato, ker ima Marjan v Jeklovleku na končnem brušenju že vseh 17 let zaposlitve triizmensko delo. »Laže ali pa tudi ne,« pravi, »kajti ko se otrok enkrat navadi vstajati zgodaj, mu ni težko. Če pa en teden vstaja ob petih, drugi pa, ko se zbudi, se težko prilagaja.«

Ampak vstajati zgodaj pri Abrahamovih ni najtežje. Prva je pokonci mama, odpre rolete oken v devetem nadstropju, »da prej kot drugi pri tleh vidi, kakšno bo vreme«, in pokliče. Z Urošem ni težav, takoj odpre oči. »Uroš rabi veliko manj spanja kot Primož, že od malega, ko ga je kot dojenčka zvijalo in so bile noči svetle. Primož pa je bolj zaspane sorte.« Da hitro vstane, pa ima Uroš še en razlog: boji se, da bi v vrtcu zamudil malico. Če se mu to zgodi, mu je najbolj žal za marmelado in kruhom.

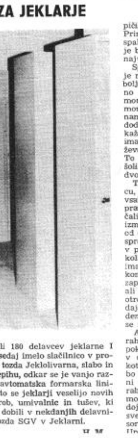
Ne vstajanje, pač pa zgodnje leganje Primožu in Urošu ni všeč. Ko je sonce še skoraj sredi neba, je že risanka in po njej je treba spat. Uh! Tudi če so zdoma, mama in ata gledata, da se ja vrnejo pravi čas. Prvi so otroci.

In če je tako, žrtvovanja staršev niso redka. Predvsem Nada to dobro ve. Še so živi spomini na prebedele noči ob zibelki, na dneve, ko je ona spravljala dojenčka, on pa malčka v varstvo v vsakem vremenu, ob luni na nebu ali ob prvih sončnih žarkih, v dobrem ali slabem počutju. Kajti stanovanje je ostalo prazno, služba (Nada je tajnica poslovodnega odbora) pa je čakala. Edina njuna sreča je ob vseh ceremonijah bila, da sta imela dobro varuhinjo. »Tako zelo se je navezala na fanta, da je takrat, ko je tudi Uroš šel v vrtec, od žalosti zbolela,« pravi Nada. »Toda Uroš je moral v vrtec, da je še leto dni hodil s Primožem, da se je navadil,« pojasni.

In se je, hočeš, nočeš, moraš — kot se morajo otroci večine nas.

Helena Merkač

KONČNO SPODOBNE GARDEROBE ZA JEKLARJE



Okoli 180 delavcev jeklarne I je do sedaj imelo slačilnico v prostorih tozda Jeklolivarna, slabo in na prepihu, odkar se je vanjo razširila avtomatska formarska linija. Zato se jeklarji veselijo novih garderob, umivalnic in tušev, ki so jih dobili v nekdanjih delavnicah tozda SGV v Jeklarni.

U. M.

TUDI TAKO ŽIVIMO

Približno leto dni imamo rubriko Kako živimo. V njej smo skoraj praviloma predstavljali družine in posameznike, ki živijo urejeno, brez posebnih težav in skrbi. Toda samo takšni so pristali na naš obisk.

Ker seveda vemo, da življenje ni samo delo in pesem, poglejmo tudi v temne strani.

Največje stanovanjske tegobe imajo podnajemniki. Podnajemništva naših delavcev pa imajo dva različna začetka. Prvi je ta, da otroci rastejo, stanovanja njihovih staršev pa ne. Ker ostanejo otroci doma, tudi ko niso več otroci, si ustvarijo lastno družino ali vsaj zametke zanjo, potem pa pride do takšnega stanja:

— skupaj biva pet članov družine; nesporazumi
— skupaj biva sedem ljudi; prepiri
— skupaj živijo starši, babica in naš delavec z ženo, ki je noseča; spori
— v enosobnem solidarnostnem stanovanju živi pet ljudi.

Drugi začetek ni nič lepši, prej slabši.

Delavce zaposlujemo, stanovanj zanje nimamo. Tako prihajajo delavci iz drugih republik, se zaposlijo v Jeklarni, Valjarni ali v kakšnem drugem tozdu, naselijo pa se pri sorodnikih ali znancih. Ker je težko biti sam na tujem, pride za njim kmalu še žena. Tudi to sprejme isti sorodnik ali pa dobi streho pri drugem znancu.

Ni pa samo tako. Nekateri naši krajani oddajajo sobe za prehodne goste. Te niso prav poceni, pa tudi kuhanje v njih skoraj ni dovoljeno. Stanje je takšno (imena so izmišljena, težave ne):

— Popović stanuje pri Petroviću, v enem stanovanju šest ljudi
— Novaković stanuje pri Kostiću; v enosobnem stanovanju brez kopalnice živi pet ljudi.

Kako kvalitetno in varno lahko delajo delavci, ki živijo v takšnih razmerah, si lahko misli vsak sam. Eni pridejo in odidejo (res, ne vsi samo zaradi stanovanj), drugi vztrajajo in životarijo.

Odbor za družbeni standard, referent za stanovanjska vprašanja in socialne delavke se sestajajo, gasijo, iščejo rešitve, kakor vedo in znajo, ker so razmere 27 družin obupne. Tudi pobude za sistemske rešitve dajejo. Upamo le, da bomo lahko kmalu poročali o dobrih rezultatih.

Uredništvo

Vir: Informativni fužinar, 15. 7. 1986, 17.

3.3 'KULTURNI BLEF' IN LITERARNO UPRIZARJANJE SODOBNE JARE GOSPODE[56]

Vprašanje odnosa med literaturo in njeno družbeno umeščenostjo je eno temeljnih v razpravah sociologije literature. Za razumevanje, kako literarni tekst vstopa v družbeni prostor, pa je treba osvetliti odnos med sosednjima ontološkima sferama simbolnega in realnega. V pomoč si sposojam Frowov (1982) koncept literarnega okvira. Literarni prostor je po njegovem omejen z delovanjem literarnega okvira, ki vzpostavlja 'posebno zgodovinsko razdelitev 'realnega' in 'simbolnega', v katerem besedilo deluje' (prav tam, 25). Takšni okviri organizirajo 'notranjost' in 'zunanjost' teksta in razmerja med njima, sami pa so v produkciji besedila vselej enotni – nikoli zunaj ali znotraj, imajo pa dvojni status – so komponenta tako strukture teksta kot situacije družbe. Prav ta konvergenca notranje strukture in kontekstualne funkcije besedila kaže na to, da okvir ne samo preprosto ločuje zunanjost od notranjosti, realno od simbolnega, pač pa med njima posreduje. O literarnem okviru moramo tako razmišljati v smislu posredovanja med 'notranjo' strukturo in 'zunanjo' funkcijo, vendar je predpogoj za to ta, da literarni tekst koncipiramo kot 'igro' sil, ki se nenehno restrukturira (reinterpretira) toliko, kolikor se spreminja njegov literarni okvir – zgodovinsko specifične konvencije, ki ga vzpostavljajo kot estetski objekt in prek katerih je 'viden' kot tak (prav tam, 28–29). S Frowove perspektive lahko tako presežemo običajno dilemo notranjega branja literarnih del (v njihovi izolaciji) ali njihove zunanje analize (analize družbenih pogojev njihove produkcije).

Razmerje med zgodovino družb in literaturo pa glede na zgoraj povedano ni razmerje med dvema ločenima ontološkima redoma, njun odnos je treba pojmovati tako, kot da sta že v notranjem razmerju, v katerem se prepletata in povezujeta. To razmerje literature do zgodovine družb namreč ni le razmerje odseva ali predstavljanja. Literatura je hkrati proizvod družbe in njen pogoj, saj v svojih reprezentacijah to družbo tudi ohranja. Kultura in njene estetske oblike izvirajo iz specifičnih historičnih izkušenj, pravi Said (1994, xxiv). Med drugimi je tudi Loewenthal (1948) opozarjal na vrednost literature kot vira za historične analize posameznih obdobij. Literatura, dodaja (prav tam), prispeva k našemu znanju o percepciji družbenih pojavov in zato pripada študiju zgodovine in sociologije družbene zavesti. Literarno delo tako rekonstruira strukturo družbenega sveta, v katerem je bilo proizvedeno, in mentalne strukture, ki jih te družbene strukture krojijo. Literatura v svojih

[56] To poglavje je precej skrajšana in na mestih dopolnjena različica naloge, ki je nastala v okviru podiplomskega predmeta Razred v sodobni slovenski literaturi pod mentorstvom izr. prof. dr. Andreja Blatnika. Hvaležna sem mu za vso pomoč in usmeritve, še posebej za predloge pri izbiri ustreznih romanov za analizo.

ponazoritvah sveta, pravi Bourdieu (1996, 32), kljub odklanjanju odgovornosti za sklicevanje na realnost ustvarja 'učinek realnosti'. Literarno pisanje zmore objekte, ki so tudi predmet sociološke obravnave, izreči udarneje in bolj dovršeno, s tem pa družbeno realnost oriše prepričljivejše od sociološke razprave. Tradicijo te misli lahko odkrijemo v Aristotelovem stališču, da je poezija (zanj tudi sinonim za leposlovje) resničnejša od zgodovine. Osrednja epistemološka predpostavka tega kratkega poglavja je torej nerazločljiva povezanost med narativnim in družbenim, saj je, kot poudarja de Certeau (2007, 160), 'teorija pripovedi neločljiva od teorije praks kot njen pogoj in hkrati njena produkcija'.

3.3.1 RAZREDNE FIKCIJE: ROMAN IN SREDNJI RAZRED

Bourdieu nastavke sociološke analize literarnega polja in literarnih tekstov ponazori na primeru Flaubertevega romana *Vzgoja srca*. Tega jemlje kot paradigmatični primer romana, ki analizira in razkriva strukturo družbenega prostora tistega časa in mesto avtorja v njem (glej Bourdieu 1996, 1–35). Flauberta označi za največjega sociologa med romanopisci, in čeprav velja za izumitelja čistega, formalističnega romana brez teme, je Bourdieu (2011, 80) prepričan, da je 'vse delo, ki ga je vložil v iskanje forme, služilo za družbeno anamnezo, za vrnitev k družbeno potlačenemu.'[57] V sociološki govorici Bourdieu analizira, kako Flaubert v svojem romanu razgrinja meščansko družbeno življenje in svojo lastno izkušnjo tega družbenega sveta. V romanu opisuje dvojnost sveta politike/denarja in umetnosti (svet ekonomskega in svet kulturnega reda), ki se ponuja premožnemu mladeniču. Ob tem tudi natančno pokaže, kako je možnost odločitve za aristokratsko pozicijo čiste, larpurlartistične umetnosti družbeno pogojena. Že sama književnost je s tega stališča zanj oblika sociologije, sociološka analiza književnosti ali pretvorba literarnega jezika v sociološko shemo pa spreminja diskurz literarnega pisanja le toliko, v kolikor se spreminja polje, znotraj katerega se izreka. Bourdieuju (2011, 83) se zdi literarna govorica celo bolj zgovorna od sociološke, saj romanopisci 'realnost zgrabijo s pinceto oblike' in jo tako lažje posredujejo.

Redke študije so sledile Bourdieuju v odkrivanju zgod(b)ovin razreda. Maloštevilne analize obravnav (kultur) srednjega razreda v literaturi se med drugim ukvarjajo z deli Troppola (glej Maunder 2000, Swafford 2005), Hawthorna (glej Gilmore 1994) in Ellisa (glej na primer Young

[57] Na tej točki upravičeno problematizira antinomijo med formalizmom in realizmom, saj trdi, da so bila Flaubertova formalna iskanja obenem tudi iskanja realizma; podobno ugotavlja tudi za Maneta v slikarskem polju (Bourdieu in drugi 2011, 80).

1992).[58] Razčlenjujejo in ponazarjajo, kako se v romanih uprizarja zasebno sebstvo predstavnikov srednjega razreda, njihov standard in življenjske strategije, predvsem pa tematizirajo, kot ugotavlja Swafford (2005, 45), problematičnost njihovih izbir in praks pri uresničevanju zakonskega in poklicnega življenja. Tako razkrivajo mehanizme razrednosti oz. procese vzpostavljanja družbenega razlikovanja in njihov vpis v 'strukture občutenja' (Williams 1992, 48–71) oziroma izkustva življenja v določenem prostoru in času, ki so sicer na robu semantične dostopnosti. Nancy Armstrong (1987) fikcijski svet poveže z zgodovinskim formiranjem srednjega razreda, ko zatrjuje, da je roman pomembno sodeloval v projektu konstrukcije razredne identite, saj je nastajajočemu in razpršenemu srednjemu razredu ponujal enotno podobo. Ljudje se namreč vzpostavljajo prav skozi načine, na katere so reprezentirani. Romani o življenju srednjega razreda v tem pogledu srednji razred ne le označujejo, pač pa ga tudi konstruirajo. 'Iznajdba' srednjega razreda je tako nepreklicno zlita z označevanjem in vzpostavljanjem njihovih družbenih odnosov v literarnih tekstih, ki ponujajo prostor uprizarjanja vrednot in okusov srednjega razreda.

Večina literarnih tekstov pa vprašanja razrednosti običajno ne tematizira eksplicitno, dotika se ga zgolj posredno prek diskurzivnih premestitev. To v svoji analizi Hawthornovega romana *Škrlatno znamenje* ugotavlja tudi Gilmore (1994). Srednji razred kot tak v romanu sicer nikoli ni izrecno omenjen, a v zgodbi zaseda osrednjo vlogo; ta 'razred, ki ne želi biti poimenovan,' (Barthes v Gilmore 1994, 218) namreč označuje vrsta kulturnih praks, izbir in odnosov. Govor o razredih se danes vse bolj nadomešča z govorom o razlikah v okusih in morali (moralni odličnosti) ali koncepcijah dobrega, celo ustreznega, načina življenja. Četudi se ta odsotnost razreda v javni govorici ob nekaterih skrajnih napovedih o koncu razredov in morda nekoliko naivnih postmodernih idejah o individualizaciji družbene neenakosti danes ne zdi presenetljiva, je ne moremo imeti za utemeljeno. Ravno zato bi moral vsak projekt, ki si zastavlja obuditi podobna raziskovalna vprašanja, kritično tematizirati prav odsotnost koncepta razreda v javni govorici in zaobjeti ter osvetliti načine, na katere se razredne razlike vedno bolj zamolčujejo in reartikulirajo. Podobnih premestitev, konkretno prepletenosti artikulacij razrednega in spolnega vprašanja, se v literaturi loteva že Pooveyjeva (1984), ko analizira, kako se v angleških literarnih tekstih 18. stoletja proizvaja meščanski ideal ženskosti, ki ga označuje pojem dame ('lady'). Ugotavlja, da se je ta ideal, podobno kot ideal uglajenega gospoda ('gentlemana'), v tekstih Mary Wollstonecraft, Mary Shelley in Jane Austen nanašal tako na primeren videz kot ustrezno vedenje in je bil tesno povezan s habitusom višjega razreda, torej zakodiran kot spoštovana in pomembna družbena distinkcija.

[58] Za obravnavo reprezentacij delavskega razreda glej na primer Fox (1994), posebej o analizi Tresselove klasike *The ragged trousered philanthropists* tudi Neetens (1988) in Day (2001, 160–166).

Diskurz družbenega spola naj bi tako v tem primeru ponujal možnost artikuliranja razrednega vprašanja, saj naj bi specifične podobe moškosti/ženskosti postale označevalci razrednih razlik, ne da bi te kot take tudi poimenovale.[59]

Literarno artikulacijo[60] razrednega vprašanja pa nujno omejuje narava kulturnih okvirov, na osnovi katerih se ta artikulacija sploh lahko odvija. Uprizarjanje srednjega razreda se v literarnih tekstih torej vselej odvija v okviru družbeno dostopnih diskurzov. Tudi delovanje literarnega okvira, ki posreduje med družbo in tekstom, med realnim in simbolnim, je kulturno specifično, pravi Frow (1982). ‘‘Videti’ okvir pomeni prepoznati kulturno specifičen ‘*vraisemblance*’, prek katerega so naturalizirane konvencije, ki določajo recepcijo dela.’ (Frow 1982, 29). Identiteto srednjega razreda na tem mestu torej mislimo kot učinek artikulacij v literarnem polju – razred tako ni neposredna danost družbene strukture, temveč rezultat bojev na simbolni ravni, odvisen od diskurzivnih pogojev in kulturnih okvirov, ki določajo njegove pomene. Literarne zgodbe so s tega vidika tako rekoč že upovedane, še preden so napisane. Problematizirati je treba zato samo naravo kulturnih okvirov, ki napajajo literarne tekste in določajo njihovo interpretacijo.

Ker gre za literarno zvrst z izrazito zgodbo, posebnim položajem v literarnem polju in ugledom najbolj razvite oblike proze ter, kot zapiše Kmecl (1996, 285), še danes najbolj razširjeno in brano književno vrsto, domnevam, da je roman med ključnimi kulturnimi teksti za oblikovanje javne govorice v Sloveniji. V analizi bom ponazorila, kako sodobni slovenski roman v svojem označevanju in konstituiranju družbenih odnosov imaginira srednji razred, ko prek uprizarjanja družbenega razlikovanja in distinkcij ustvarja njegove tipične predstavnike, ponuja prostor upovedovanja njihove etike in estetike (moralnih vrednot in estetskih okusov, ki jih te vrednote usmerjajo) ter s tem začrtuje meje njihovega življenjskega sveta.

[59] Govor o nižjih razredih se na primer premešča skozi govor o nezdravih moških telesih ali pretirani ženski seksualnosti, medtem ko na primer podobe discipliniranih moških teles ali urejenih in dostojnih žensk, kot je mogoče zaslediti tudi v literarnih tekstih, označujejo družbeno distinkcijo višjih razredov. Tako se v literarnih besedilih strukture spola prepletajo s strukturami razreda – družbeni spol pripoveduje o razrednem razlikovanju in deluje kot instrument reprodukcije razrednih odnosov. O podobnih premestitvah bralca prepriča tudi Schrager Langerjeva (1994) in njena analiza romana Elisabeth Stuart Phelps *The Silent Partner*, v katerem je prav tako 'odtujenost od razreda pretvorjena v besedišče spola' (prav tam, 273).

[60] Artikulacijo razumemo kot prakso, ki ‘vzpostavlja takšno razmerje med elementi, da se njihova identiteta spreminja kot rezultat artikulacijske prakse’ (Laclau in Mouffe 1987, 88). Pri artikulacijski praksi gre torej za ‘vzpostavljanje vozlišč, ki delno utrdijo pomen’ (prav tam, 96). Nobeno diskurzivno fiksiranje zaradi odprtosti družbenega namreč ni popolno in dokončno.

> *Roman je vseobsegajoča, kvazienciklopedična kulturna oblika. V njem sobivata visoko nadzorovani mehanizem zapleta in cel sistem socialnih referenc, odvisen od obstoječih institucij buržoazne družbe, njihove avtoritete in moči. Romaneskni junak ali junakinja izkazujeta energijo in nemir, značilen za podjetno buržoazijo, in dovoljene so jima pustolovščine, v katerih se jima prek izkušenj razkrijejo meje, na kaj lahko upata, kam lahko gresta, kaj lahko postaneta.* (Said 1994, 84)

Gotovo pa v sodobnem slovenskem romanu prihaja do velike heterogenosti reprezentacij družbenih slojev kot tudi do raznovrstnosti obravnav samega srednjega razreda. V tem kontekstu bi bilo zato zavajajoče govoriti o reprezentaciji srednjega razreda na splošno. Vprašanju obravnav srednjega razreda se je treba približati tako, da nekako zožimo pogled, bodisi na določen diskurz (npr. diskurz o določeni kulturni praksi, na primer potrošnji) bodisi na značilnosti tematizacij srednjih slojev v romanih pogledamo v določenem časovnem okviru ali pa romane za analizo izberemo po posebnem ključu: morda glede na branost ali družbeni položaj glavnega lika v sicer notranje diferenciranem srednjem sloju, kateremu pripada. Očitne napetosti v tem sloju so namreč predvsem med 'industrialci' z več ekonomskega in 'intelektualci' z več kulturnega kapitala (glej na primer Bennett in drugi 2009, 178, tudi Bourdieu 1984/2010). Izbor romanov glede na ta zadnji kriterij se glede na postavljeno raziskovalno vprašanje zdi še najbolj obetaven. V analizo vključujem tri sodobne romane kanoniziranih avtorjev, Virka in Möderndorferja, v katerih lahko sledimo uprizarjanju reprezentativnih predstavnikov srednjega razreda slovenske družbe: Möderndorferjev *Odprla sem oči in šla k oknu* (2007) ter Virkova romana *Aritmija* (2004) in *Ljubezen v zraku* (2009). Četudi so glavni liki vseh romanov predstavniki srednjega sloja, pa s svojo strukturo ekonomskega in kulturnega kapitala zavzamejo različne položaje v slovenskem družbenem prostoru. Rekli bi lahko, da gre za različne biografske modele srednjega sloja: zakonca Tjaša in Tadej, zaposlena v družinskem podjetju ('podedovan' ekonomski kapital), direktor lastne oglaševalske agencije z diplomo iz filozofije Klemen ('pridobljen' ekonomski kapital, kulturni kapital v formalni kvalifikaciji) in kitarist v rock bendu in učitelj glasbe Blaž (kulturni kapital, utelešen v okusu, znanju in aspiracijah ter objektiviran v kulturnih dobrinah). Vsem je skupno le dvoje, so v srednjih letih in živijo smisla izpraznjeno življenje. Četudi se zgodba Tjaše in Tadeja odvija na počitnicah ob morju, lahko vsem romanom pripišemo osrediščenost dogajanja na urbano okolje, urbanost pa lahko razumemo kot metaforo za srednji razred. Konkretno je Ljubljana kot stična točka te lokalitete in tega časa tudi središče družbenega življenja v analiziranih romanih. Prostor in opozicija ubrano-ruralno, mesto-narava s tem jasno prevzemata funkcijo družbenega razlikovanja, še posebej izrazito v obeh Virkovih romanih. Klemen na primer '*nič ne bi imel proti, če bi bil ves svet en sam velik beemvejč, audi ali mercedes, narava mu je bila dolgočasna, tuja, šla mu je na živce, izleti v naravo in naravni ljudje, to je smrdelo po gnilem listju, postani vodi v vazi, to je bila zanj*

preteklost, zaostalost, neciviliziranost' (Aritmija, str. 41).[61] Ker nas torej primarno zanima literarna govorica z vidika uprizarjanja družbenega položaja literarnih likov in njihovega vzpostavljanja distinkcij, analizo zamejujemo na načine, kako romani gradijo razločljivost reprezentiranega srednjega razreda oz. katere strategije diferenciacije literarni imaginariji v našem okolju sploh zamišljajo in omogočajo. Zgodbe upovedujejo partikularne ter historično proizvedene oblike individualnega in kolektivnega obstoja in tako postavljajo meje mogočim oblikam individualnosti in kolektivitet v lokalni kulturi.

V izpeljavi analize poskušamo literarna dela razumeti v razmerju med javnim diskurzom in zasebnim občutenjem. Podobno kot opisuje Houellebecq v svojem romanu *Razširitev področja boja* premik dominacije iz družbe v intimo (glej Blatnik 2005, 700), ko v seksualnosti prepoznava zrcaljene družbene hierarhije, gre pri analiziranih romanih na nek način za podobne premestitve. Družbena razmerja in javni repertoarji se prevajajo v najintimnejše zadeve in zasebna občutenja. Tudi družbeni razred oz. položaj posameznika v družbenem prostoru se med drugim vpisuje v posameznikove aspiracije, njegovo družabnost, v njegove strahove in dvome, zavidanje in aroganco (glej Sayer 2005, 1). Analizirani romani na primer tako dosledno in skrajno učinkovito pričajo o obubožanju ljudi, ki jim sicer materialno nič ne manjka, o njihovi odtujenosti v svetu, ki jim navidezno v celoti pripada, o globoki osamljenosti kljub množici poskusov iskanja ljubezni. Kot trdi Lowenthal (1948):

> */.../ posebna obravnava, ki jo pisatelj nameni naravi ali ljubezni, kretnjam in razpoloženjem, situacijam družabnosti ali samote, teža, ki jo daje razmišljanjem, opisom ali pogovorom, so vsi pojavi, ki se morda na prvi pogled s sociološkega gledišča zdijo sterilni, dejansko pa so primarni viri za proučevanje, kako v najbolj zasebne in intimne sfere posameznikovega življenja vdira družbena klima, v kateri v končni instanci to življenje uspeva.*

Po Bourdieuju (2011, 62) družba obstaja v individualni obliki, v vzpostavljenem stanju, 'socializirani biološki individuum je individuirano družbeno'. In če je po tej logiki opozicija posameznik/družba pravzaprav nesmiselna, lahko za semantiko individualnosti, ki jo v svojih zgodbah o individualnih življenjskih potekih beleži roman, rečemo, da opisuje in interpretira

[61] Klemen (ki v idiličnosti Goriških brd nazadnje sicer le odkrije avtentičnost življenja in dom, ki ga je iskal) na primer zatrjuje tudi, da *'se je vedno najbolje počutil v betonskih mestih z utripom sodobnega življenja, zares je lahko užival in se spočil le v New Yorku, Parizu ali Londonu in nikoli v naravi'* (Aritmija, str. 132). Ulo ob očetovem nakupu toplarja v hribih nad Ljubljano skrbi za njuno družabnost: *'Oči, misliš resno, da bi naju hotel kdo tu v teh hribih obiskati, saj naju nihče ne bi našel. Nočem se preseliti sem'* (Ljubezen v zraku, str. 80).

družbo. V zgodbi romana biografija junaka služi kot okvir, znotraj katerega se tematizira družbeni red. Gre za referenčni okvir, ki daje sicer prednost subjektivnosti in izkustvu sveta, s tem pa nič manj ne govori o družbenih strukturah, ki ta izkustva določajo. Žanr, kot je roman, vidi Bourdieu (2011, 81) morda tudi zaradi tega kot najbolj političen žanr. Zgodba o življenju junaka vedno pripoveduje zgodbo o stanju sveta.

3.3.2 'KEEPING UP THE APPEARANCES'

Statusna potrošnja in simulacija kulturnega kapitala

Bourdieu v zaključku *Distinction* (1984/2010) zapiše, da je reprezentacija, ki jo posamezniki in skupine neizogibno posredujejo prek svojih praks in dobrin, sestavni del družbene realnosti. Kot piše (prav tam, 485), je razred opredeljen prav toliko s tem, kako je zaznan, kot s tem, kar je – opredeljuje ga torej tako potrošnja posameznika, ki je vselej simbolna, kot posameznikov položaj v proizvodnih odnosih. Za tem stoji predpostavka o performativni vlogi kulture (kulturnih sodb, izbir, praks) v produkciji in reprodukciji razrednosti in simbolne neenakosti v družbi. Performativni koncept razreda pravi, da izkazovanja/uprizarjanja družbenega položaja niso posledica že obstoječe razredne identitete, temveč je identiteta posledica teh izkazovanj.[62] Performativnost razreda in z njim fenomen uprizarjanja družbenih distinkcij prek potrošnje je tudi ključno vozlišče reprezentacij srednjega razreda v analiziranih romanih. Če ima Virkov oglaševalec Klemen na primer hladilnik, prenapolnjen s šampanjci, finimi vrstami francoskih sirov in delikatesami vseh vrst (Aritmija, str. 8), sta Möderndorferjeva lika Tadej in Tjaša glede statusne potrošnje še bolj očitna, saj skozi zgodbo kopičita neštete reference na blagovne znamke, kot so Rolf Benz, Versace, Prada, Gucci, Burberry, Giorgio Armani, Yves Saint Laurent ipd. Že Veblen (1899/2005) je trdil, da se razkazovalne ali demonstrativne potrošnje ne da bolj prikladno ponazoriti kakor prav s trošenjem za obleko – potrošnja oblek kot razkazovanje bogastva je namreč aktivnost, usmerjena navzven na druge, in tako v funkciji zviševanja statusa.

[62] Podobno Bernik in Trbanc (2005) analizirata uprizarjanja višjega srednjega razreda skozi dnevnike v Sobotni prilogi časnika Delo. Analiza, ki jo usmerja Goffmanov konceptualni aparat, se osredotočata na to, kako avtorice in avtorji dnevnikov skozi samopredstavitev definirajo značilnosti svojega družbenega položaja in razlike do drugih družbenih slojev. Pri tem sledita vprašanju, 'ali javni dnevniki vsebujejo kakršnekoli informacije o povezavi med samozaznavo avtorjevega/avtoričinega družbenega statusa ter spremembami družbenega položaja sloja, ki mu pisci pripadajo' (Bernik in Trbanc 2005, 69). Prepoznavata njihovo razpetost med profesionalne aktivnosti in srečno družinsko življenje, poudarjanje samodiscipline in refleksivnosti, ter oblikovanje preudarno izbranega, a preprostega življenjskega stila. Zaključujeta, da želijo srednji razredi v uprizarjanju svoje konformnosti vedno znova izkazovati tudi nekaj izjemnosti.

> *Debelo sem pogledal, kaj za vraga so jezusovke? Sandali, je rekla, čisto navadni usnjeni sandali! Jaz pa sem ji zabrusil, da moja nevesta na poroki ne bo v sandalih in da bom vztrajal, da bo imela na sebi čevlje Jimmyja Cowa ali pa vsaj najnovejši model salonarjev Manola Blahnika.* (Odprla sem oči ..., str. 22)

Ne gre zgolj za to, da razredni položaj oblikuje kulturne izbire, temveč da kultura sama postane sredstvo razredne diferenciacije. To pomeni, da razredni položaj ne samo določa kulturo, pač pa da ima kultura tudi osrednjo vlogo v razredni formaciji, s tem ko razredne razlike proizvaja, vzdržuje in reproducira. Temu primerno je druga splošna značilnost uprizarjanja srednjega razreda v zgodbah analiziranih romanov simuliranje kulturnega kapitala. Oglaševalec Klemen se denimo udeleži predavanja znanega filozofa iz enega samega razloga, da se tam pokaže, da je viden drugim; Tjaša in Tadej pa se recimo pretvarjata, da bereta knjige – tiste, ki bi jih nekako morala prebrati –, zato da se imata v družbi o čem pogovarjati.

> *Klemen je postajal živčen, ni bil njegov dan, čeprav je vedel, da mora biti prisoten, da ga vidijo njegove nekdanje, zdajšnje in prihodnje stranke; tudi večina drugih ljudi je prišla na predavanje iz enakega razloga, da jih vidijo in da oni vidijo, kako jih vidijo.* (Aritmija, str. 25)

> *Že leta nisem prebrala nobene knjige do konca. Tudi Tadej je v resnici ni, čeprav tega ne bo nikoli priznal. Bereva knjige, ki nama jih prinese Tadejeva mama, ali pa tiste, ki jih nekako moraš prebrati, če se hočeš na zabavah in raznoraznih otvoritvah ali gledaliških premierah sploh o čem pogovarjati.* (Odprla sem oči ..., str. 28)

Ta 'kulturni blef', simulacija kulturnega kapitala implicitno pripoveduje o tem, kako srednji razredi poskušajo živeti predvsem glede na percipirane normativne ideje o tem, kaj se za višji razred spodobi. Kaže se tudi v odnosu do izobrazbe, ko Tjaša denimo prizna: *'Midva sploh nisva bila študenta. Midva sva se samo delala, da sva študenta'* (Odprla sem oči ..., str. 61). To igranje pod pretvezo kulturnih dispozicij je v funkciji idealiziranega uprizarjanja in želje povzpeti se po družbeni lestvici oz. ‘upclassinga’, kot bi rekel Bourdieu. Ta 'wanna-be-high-society' etos vselej predpostavlja pogled drugega in gradi na posameznikovi preračunljivosti glede učinka njegovih izbir in praks. Če so njihove izbire ali prakse vse prej kot sproščene, pa niso učinek njihovih kulturnih dispozicij, torej samodejni in nenamerni rezultat njihovega razrednega habitusa, pač pa del strateškega insceniranja kulturnega kapitala in zavestnega stiliziranja življenjskih potekov. Še posebej zgovoren je spodnji primer:

> *Postregel sem ji v najini najnovejši pridobitvi, v najinem Alessi kavnem servisu. V Parizu sva ga kupila, meni ni bil všeč. Tjaša pa je rekla, da tudi njej ni všeč, da pa je blazno ‘in’ in da bo njena prijateljica dol padla, če bo videla, da imava najnovejši in najdražji Alessi kavni servis.* (Odprla sem oči …, str. 44)

Tadej in Tjaša v svoji preračunljivi izbiri kavnega servisa ‘za druge’ ne uživata, izgubila sta se v svetu simulakra in neavtentičnosti, kot bi rekel Baudrillard. Zdi se, da Virk in Möderndorfer na nek način poskušata tematizirati (ne)avtentičnost razrednih distinkcij. Pristne kulturne izbire glede na razredni položaj naj ne bile osnovane na zavestni racionalizaciji vedenja, ampak na nezavednih dispozicijah oz. razrednem habitusu,[63] ki se šteje za posameznikovo ('kultivirano') naravo, četudi gre za ponotranjene strukture družbenega sveta. Blaž, glasbenik in učitelj iz Virkovega romana *Ljubezen pa je v zraku*, pa je v svojih izbirah mnogo bolj avtentičen. Izkazuje ljubezen do glasbe Santane, literature Márqueza, v svojih aspiracijah pa sanjari o potovanju po Mehiki in knjigi, ki jo bo napisal. Njegove izbire se zdijo sicer povsem arbitrarne, a hkrati tudi nujne – nikoli ne racionalizira tistega, kar se mu zdi prav, njegove izbire so rezultat utelešenega habitusa – kulture kot druge narave.

> *Vsak človek ima v sebi svoj notranji metronom /.../. Zame so to Bachova violončelska suita št.3, Santanin Samba Pa Ti, verzi Strniše iz pesmi Vesolje /.../ in Lorcova Jezdečeva pesem /.../.* (Ljubezen v zraku, str. 57)

> *Naredil bom veliko, zamotano in povsem resnično knjigo, v kateri bo postalo jasno, da se vse bistvene stvari dotikajo v eni sami neoprijemljivi točki, ki se ji lahko približaš na tisoče načinov. Če to seveda znaš, če se ne pustiš ujeti v lepljivo&prividno meščansko ugodje /.../.* (Ljubezen v zraku, str. 84)

Vse to je artikulacija njegovega kulturnega kapitala, ki kot pomemben element njegovega razrednega položaja pogojuje njegov okus in kulturne izbire. Blažev kulturni kapital je očiten v njegovem obsežnem znanju, v referencah na umetniška dela, prepoznavi 'lenonovske fotografije' (str. 66), asociacijah na ogledane filme, v navajanju verzov poezije. Poleg tega Blaž prezira *'lepljivo&prividno meščansko ugodje'* in podobne kulturne 'pozerje', kot so Tadej, Tjaša in Klemen, skupaj z vsemi tistimi, ki *'v izbranih večernih oblekah hodijo na zlate, srebrne in vsakršne abonmaje*' in ki *'se oprijemajo rešilne bilke umetnosti, ki pa je niti ne čutijo niti ne razumejo njenega namena*' (*Ljubezen v zraku*, str. 32, 33). A ti se na trenutke, kot upovedujejo teksti, tudi zavedajo zaigranosti, navideznosti in neavtentičnosti lastne identitete, kar se izkazuje predvsem v obremenjenosti s tem, kakšen vtis bodo naredi. Nenehno jih skrbi, da njihov preformans ne bi

[63] Več o razrednem habitusu glej v prvem poglavju. V osnovi označuje proces, v katerem posamezniki ponotranjijo strukture družbenega sveta in jih spremenijo v klasifikacijske sheme, ki usmerjajo njihovo obnašanje, njihove izbire in okuse. Pojem habitusa kaže, da so kategorije mišljenja, umevanja, sheme zaznavanja, vrednostni sistemi itd. proizvod vgrajenosti družbenih struktur. Toda habitus ni usoda, je odprt sistem dispozicij, ki je nenehno podvržen izkušnjam, hkrati pa ga te izkušnje tudi preoblikujejo (glej Bourdieu in dr., 2011, 59–64). Habitus določa posameznikovo vsakdanjo prakso, ki se kaže kot tipičen vzorec posameznikovega vedenja in delovanja (torej določen življenjski stil oz. kot njegova družbena identiteta). Na eni strani uravnava temeljne spretnosti in veščine, kot so način hoje, prehranjevanje ali govorjenje, na drugi pa vzpostavlja temeljna načela konstrukcije vrednotenja družbenega sveta.

spodletel. V tem smislu je njihova zlaganost pri ‘delanju’ ali uprizarjanju razreda neizčrpen vir tesnobe, saj nikoli niso povsem prepričani o ustreznosti svojih simbolnih izbir, o primernosti svojega okusa in želja.

> *Kruh v ustih ga je počasi umirjal, goltal ga je kakor revež, ki je bil dneve in dneve brez hrane, za hip je pomislil, kaj bi se zgodilo, če bi ga zdaj videla katera od njegovih žensk ali, bog ne daj, kateri od njegovih podrejenih iz oglaševalske agencije.* (Aritmija, str. 9)

> *V zaigrani lahkotnosti, s katero je potem tekel navzdol po stopnicah, je čutil nelagodje in zlaganost. Šele ko je bil v avtu, je spet postal dobre volje, oboževal je svojega beemveja /.../.* (Aritmija, str. 29)

V svojih idejnih zastavitvah romani na splošno opisujejo svet ekonomskega kapitala (Tadej in Tjaša, Klemen) ali svet kulturnega kapitala (Blaž). Temu primerno upovedujejo bodisi razkazovalno potrošnjo 'za druge', ki je v funkciji zviševanja posameznikovega statusa (denimo ko Tjaša pri večerji preverja, če je kdo opazil njenega novega diorja, Tadej pripomni, *'morala bi iti v kakšno boljšo restavracijo, tu ljudje ne razlikujejo med Diorjem in Victorio Secret',* str. 60), bodisi hedonistično potrošnjo 'zase', ki jo usmerjata iskanje užitka in samoaktualizacija (Blaž če že ne posluša starega koncertnega posnetka Santane ob kozarčku tekile, lista Lonely Planetov vodič po Mehiki in si podčrtuje kraje, kamor se odpravlja). Ne glede na to razmejitev obravnav srednjega razreda pa se vse zgodbe tako ali drugače dotikajo vloge kulture v razrednem razlikovanju. Konkretneje, prevprašujejo predvsem željo po družbeni mobilnosti, s tem ko tematizirajo navideznost identitete, simuliranje kulturnih dispozicij in neavtentičnost razrednih distinkcij. Na ta način jasno artikulirajo idejo malomeščanskega etosa pretvarjanja in pretencioznosti, ko si posameznik prizadeva doseči ali izraziti več, kot dejansko zmore, s pretenzijo – to je 'voluntaristično tegobo 'imenovanega', a ne v resnici 'izbranega'' (Bourdieu 1984/2010, 339).

Boj za okus: na sledi tradicionalnemu konfliktu med visokim in popularnim

Junaki romanov (z izjemo Blaža) so bolj bogati v naklonjenosti kulturi nasploh kot v kulturnem kapitalu, bi rekel Bourdieu (1984/2010, 352). Njihova naklonjenost kulturi je čista in prazna, je del opisanega ‘kulturnega blefa’ ali simuliranja kulturnega kapitala, izkazuje pa se prek preferiranja vseh praks, ki se jih dojema kot visoko kulturo. Prepričani so, da projekcija dobrega okusa od njih zahteva uprizarjanje preferenc za t. i. legitimne kulture. To njihovo preračunljivost v sodbah okusa in vrednotenju vodi predvsem to, kako bi radi, da jih vidijo drugi. V svoji potrošnji visoke kulture zato niso selektivni, usmerja jih zgolj občutek za kulturno avtoriteto, po katerem se zdi vsa Kultura boljša od množične kulture, in, kar je še pomembneje, da so kot potrošniki Kulture superiorni potrošnikom množične kulture. To pomeni, da poznajo hierarhije kulturnih praks in njihovo

klasifikacijsko vlogo v konkretnem okolju – vedo, kaj naj bi ta določena praksa sporočala (kaj v naši kulturi na primer pomeni prezirati nakupovanje v velikih trgovskih centrih, imeti v lasti izvirno slikarsko delo, hoditi v gledališče ali po zelenjavo na mestno tržnico). Hkrati pa ne premorejo kompetenc glede 'legitimnih' kulturnih kodov, ki bi jim te njihove izbire/prakse sploh delale smiselne; prisvajajo si jih le zato, ker jih vidijo kot reprezentacije 'dobrega življenja' višjih slojev, ki se jim želijo približati.

Kulturne sodbe glavnih junakov je treba brati kot poskus podeljevanja normativne vrednosti enim kulturnim praksam oz. izključevanje drugih. Potreba po klasificiranju okusa in kulturnih praks in po vzpostavljanju normativne veljavnosti enega okusa nad drugim je del simbolnega boja in reprodukcije neenakosti v družbi. Tadej in Tjaša sta stalna gosta gledaliških premier in otvoritev razstav. Oglaševalec Klemen se redno udeležuje slavnostnih večerij, banketov elite, pogosto pa obiskuje tudi Benetke in Dunaj in tako poskuša prikazati svoj izbrani okus. Na ta način z izrekanjem sodb vzpostavlja distance in bližine v konkretni družbi, zamejuje svoj življenjski svet in ga jasno ločuje od drugih.

> *Ustrezalo mu je monarhično razkošje, ki ga ni razločeval od velemestnega kiča. Bidermajersko pohištvo, imitacija pozlate na tapetah, pogled na neogotsko cerkev skozi okno so v njem sprožali pomirjajoče občutke, da ni prišlek z roba Balkana, ampak običajen evropski poslovnež z dobrim okusom, ki ceni staro kulturo in mu na Dunaju ponujajo ustrezno raven uslug.* (Aritmija, str. 46–47)

Njihova prizadevanja približati se višjemu sloju pa se ne obnavljajo le prek izkazovanj lastnih okusov in praks visoke kulture, pogosto se kažejo tudi v presojanju okusov drugih. Za habituse je namreč značilno, da izražajo svojo naravo prav toliko z zavračanjem okusa drugih kot s svojimi lastnimi preferencami. S tem ko klasificiramo okus ali prakso drugega, pa klasificiramo tudi samega sebe v družbenem prostoru. Liki v romanih tako pogosto izražajo ogorčenost nad nizko ravnijo nečesa ali slabim okusom nekoga, saj so prepričani, da so njihovi lastni kulturni modeli tisti, ki so potrebni za vzgojo duha in omiko srca. Pri klasicifiranju praks drugih si implicitno prizadevajo prikazati prefinjenost lastnega okusa in superiornost vzorcev lastne kulturne potrošnje, tako da ostro razločujejo med plemenitostjo umetnosti in vulgarnostjo zgolj zabave.

> *Njen mož je obrtnik, soliden možak, nekaj starejši od mene, ki se cele dneve potika naokrog po svojih poslih, če pa je že doma, zavaljen v kavč gleda kakšen športni prenos ali stare črno-bele komedije in se krohota na ves glas.* (Ljubezen v zraku, str. 51)

Takšna estetska shematizacija sveta na ‘nas’ s prefinjenim okusom za visoko kulturo in ‘druge’ s slabim okusom za množično priča o tem, da se uprizarjanje razreda v analiziranih romanih napaja

predvsem na konfliktu med visoko in množično kulturo, ki ga tradicionalno razlaga na primer delitev med knjigo in televizijo ali gledališčem in nakupovalnim centrom. Edina izjema v tem je spet Virkov Blaž, ki premore toliko kulturnega kapitala, utelešenega v znanju in okusu, da v nekem trenutku eksplicitno napade institucijo visoke kulture skupaj s 'snobi', ki jo podpirajo.

> *Tudi če v tem hipu, več kot tri tedne po predstavi, samo pomislim na morbidno&neumno&bolno blebetanje na odru brez repa in glave, infantilne filozofične plehkosti, mi postane slabo /.../. Sama sreča, da se ukvarjam z glasbo, sem neprestano premišljeval med predstavo in opazoval zmedene obraze Renate in drugih žrtev cenenih neumnosti, ki so jih v avstrijščini v nas metali z odra, sama sreča, da že leta ne hodim več v gledališče.* (Ljubezen v zraku, str. 69–70)

> *Bolj ali manj so na pol prazni, videti so precej snobistični, za redkimi mizami sedijo elegantno oblečeni pari in srebajo svoje koktajle.* (Ljubezen v zraku, str. 169)

Ne samo da Blaž poskuša problematizirati historično proizvedene kulturne hierarhije oziroma režime vrednotenja, na podlagi katerih se vzpostavlja in odvija kategorizacija kulturnih praks, v njem gre prepoznati tudi poteze sodobnega kulturnega omnivora. Njegova kulturna potrošnja presega delitev na visoko in popularno kulturo: Blaž posluša Bramhsa, bere Lacana, se navdušuje nad poezijo, hkrati pa nakupuje v supermarketih in gleda popularno nanizanko Ime mi je Earl. Prek upovedovanja širokega spektra Blaževih okusov se Virkov roman dotika širših družbeno-kulturnih sprememb v dinamiki razrednih okusov in vrednotenja, kjer razlikovanje med elitno in popularno kulturo vedno bolj nadomešča razlikovanje med 'omnivornim' in 'univornimi' vzorci kulturne potrošnje.

Etika srednjih razredov: moralizem, (samo)refleksivnost, perfekcionizem

Opisana estetika reprezentiranih predstavnikov srednjega razreda pa je v homologiji z njihovo etiko. Čista in prazna naklonjenost kulturi (kot tako lahko zaradi umanjkanja kulturnega kapitala označimo estetiko glavnih likov romanov) ima ekvivalent v morali, pravi Bourdieu (1984/2010, 352). 'Te skupine nimajo samo morale svojih interesov kot vsi drugi, pač pa imajo interes za samo moralo' (prav tam, 353). Zelo poveden je primer Tjašinega opisa Tadejeve zategnjenosti in zadrtosti.

> *Tadej ne mara, da govorim o njegovi zadnjici. Sovraži, če mu rečem, da ima lepo ritko. Zanj so vse besede, s katerimi se da preprosto in lepo imenovati dele telesa, vulgarne, pornografske*. (Odprla sem oči …, str. 11)

Kljub tej nagnjenosti k moralizaciji ali nekakšnem deklariranem čistunstvu pa po drugi strani v svojih številnih občasnih kratkih zvezah ne vidi nič spornega. Blaž se tako opoteka od ene telesne združitve z žensko do druge; '*to, kar počnem z Renato, je postalo varanje Zale*' je premišljeval in

hkrati pogrešal Majo (*Ljubezen v zraku*, str. 114). Ob srečanju z Majem se Tadej in Tjaša spominjata svojih afer, ona je spala z njegovim očetom, on z očetovo tajnico. Klemen se s svojo ženo Žano redno udeležuje svingerskih večerov, ob tem ima ljubici Erno in Ingrid ter kopico drugih punc, ki si jih s kolegi tu in tam privoščijo na potovanjih po tujini. Zdi se, da svojo svobodo enačijo v prvi vrsti predvsem s seksualno svobodo. Kot zapiše Virk o Klemenu: *'Te stvari je razumel kot poseben del svoje svobode, izraz varanje bi bil napad na njegovo svobodo, na najbolj zavarovan del njegove moške nečimrnosti.'* (Aritmija, str. 9).

Njihov odprt odnos do vedno novih avantur prav tako simptomatično ponazarja poblagovljenje vseh vidikov življenja v potrošni družbi, saj se njihova čustva vedno bolj naslanjajo na tržne repertoarje in odvijajo v okviru racionalne kapitalistične logike ekonomskih odnosov in svobodne menjave. Pogoste ljubezenske romance literarnih junakov se zdijo namreč le še ena menjava na trgu več in ljubezen zgolj potrošna dobrina kot vse ostale. Videti je, da njihova ljubezenska čustva postanejo ničvredna v trenutku, ko so realizirana v spolnem aktu. Takšno temeljno preoblikovanje čustvenosti v sodobnih družbenih pogojih povzema Illouzova (2010, 16) v ideji 'čustvenega kapitalizma' kot 'kulture, v kateri čustveni in ekonomski diskurzi ter prakse drug drugega vzajemno oblikujejo.'

In nazadnje, za vse junake je značilna določena mera samorefleksije, ki jo tudi Bennet in drugi (2009, 194) vidijo kot ključno distinkcijo, na kateri srednji razred gradi svojo razločljivost. Izkazuje se prek refleksivnega samoopazovanja, seciranja in predelave lastnih psiholoških stanj:

> *Hja, vedno pogosteje me popadajo takšne nevsakdanje misli, verjetno sem predolgo brez stalne ženske in preveč premišljujem, ujel sem se v zoprn občutek dozorelosti, ki gre že malo predaleč, toliko predaleč, da počasi poka po nevidnih šivih /.../. Začudim se, da mi je ob tem tuhtanju zame pravzaprav vseeno, da samo zaradi Ule ne bi hotel, da se to zgodi prezgodaj.* (Ljubezen v zraku, str. 79–78)

Na podobne načine tako liki prevprašujejo in analizirajo sebe in odnose z drugimi.[64] *'So trenutki v življenju, ko se zveš, da je življenje strašno minljivo*,' pravi Tjaša. In ko gleda Tadeja, kako spi na trebuhu ob svetlobi jutra, ki pada skozi okno, si reče: '*To si moraš vtisniti v spomin, tega ne smeš pozabiti. To je tako lepo!*' (Odprla sem oči ..., str. 13). Tako si shranjuje podobe in občutke, medtem ko reflektira svoj odnos do sveta. V razmišljanjih se dotika tudi življenja s Tadejem: *'Najino življenje je tako enostavno varno'* (Odprla sem oči ..., str. 105). Poleg izrazite samorefleksije pa glavne osebe prežema tudi perfekcionizem – k vsemu, česar se lotijo, pristopijo sistematično in

[64] Kot odmev terapevtskega etosa sodobne družbe in imperativa samorefleksivnosti lahko interpretiramo tudi Klemenovo oklepanje fraz storilnostnega psihologa Kuhlja: *'Drži se poti, ki vodi do cilja', 'Odreži veje, ki štrlijo iz krošnje tvoje skrbno načrtovane kariere'* (Aritmija, str. 77).

strokovno v želji po čimboljšem rezultatu, pa naj gre za načrtovanje potovanja po Mehiki (Ljubezen v zraku, str. 128–130), za izboljšanje seksualnega življenja z nadzorom prezgodnjega izliva (Odprla sem oči ..., str. 58) ali igranje najljubšega komada (Ljubezen v zraku, str. 56). Kot pristni 'bobosi' ('bourgeois bohemians'), če si sposodim poimenovanje Davida Brooksa iz njegove nadvse duhovite knjige *Bobos in paradise* (2000), k vsem stvarem pristopijo maksimalno – z visokimi vložki tako časa kot denarja.[65]

> *Nekje na sredi četrte minute me vrže ven, nepreklicno zgrešim ritem in ga potem vsaj deset tonov ne ujamem več v pravem tempu. Dve uri sem poskušal s slušalkami na ušesih po zategovanju e-jevske strune na sedemnajstem polju ujeti priključek k Santani /.../.* (Ljubezen v zraku, str. 56)

Zdi se, da etiko glavnih junakov romanov v distinktivni vzorec povezujejo trije ključni (morda celo protislovni) imperativi: 1) moraliziranje in zadrtost, 2) načelna svoboda, ki jo enačijo s seksualno svobodo, ter 3) (samo)refleksivnost in perfekcionizem. Gre za nekakšne interpretativne resurse, ki organizirajo in osmišljajo specifičnost njihovega življenjskega vzorca.

Trčenja različnih življenjskih svetov

Bourdieu (2011, 61) piše, da je ena največjih opozicij, ki strukturira moderno mentaliteto in določa naše izbire, prav opozicija umetnost/denar, ki sovpada z opozicijo brezinteresno/interesno. Najbolj eksplicitno je trčenje teh dveh mentalitet in posledično z njima tudi različnih izkustev življenjskega sveta[66] prikazano v Möderndorferjevem romanu *Odprla sem oči in šla k oknu*, katerega celotna zgodba temelji na srečanju dveh različnih svetov, na soočenju ekonomskega in kulturnega kapitala. Tjaša in Tadej, premožen par, na počitnicah spoznata mladega fanta, bohema, ki se, oblečen v zmečkane kavbojke in jezusovke ter s knjigo Lorce kot edino prtljago, upira njunim meščanskim nazorom. Ob prvem srečanju z njim Tadeja in Tjašo preseneti njegova neposrednost, ko ju takoj po pozdravu vpraša, če sta bogata (str. 66). Različnost njihovih 'struktur občutenja sveta' pa se najbolj nazorno razkrije v njihovih izkustvenih odgovorih na enako situacijo. Tako Maj in Tadej, ko s Tjašo vsak zase plavata do plovca daleč stran od obale, ponudita različna opažanja: Maj poetično govori o obali kot kači s hišami na svojem hrbtu, Tadej pa se jezi, ker je po njegovem oče kupil najslabši

[65] Z izrazom 'Bobo' Brooks označuje današnji višji srednji razred, ki je v svojem življenjskem vzorcu združil korporativni svet japijev in hipijske vrednote bohemske kulture.

[66] V romanih *Odprla sem oči in šla k oknu* in *Ljubezen v zraku* se pomeni, ki jih svojim izkustvom podeljujejo liki, bralcu razkrivajo skozi prvoosebnega pripovedovalca in dialoge med liki. Ti se zdijo kot spontani in odprti pogovori, ki jih narekuje njihova družbena realnost in ki razkrivajo predvsem njihova občutenja, četudi kdaj pozabljajo na širši kontekst. V *Aritmiji* pa se s tretjeosebnim pripovedovalcem avtor ne odpove svojemu privilegiju interpretiranja in komentiranja dogodkov. Kakorkoli, za nas z vidika analize govorice romanov ta distinkcija med prvoosebnim in tretjeosebnim pripovedovalcem ni relevantna.

apartma, tam na drugi strani zaliva se zdijo veliko lepši.[67] Še povednejše se ta razlika med njima izkazuje v njunem odnosu do hrane, ki ga zaznava Tjaša:

> *To ni bilo žretje lačnega, bila je slast nekoga, ki zna ceniti trenutek. Ni šlo samo za potešitev lakote, Maj je užival v tem, ko se mu je polnil želodec. Njegov užitek ni bil podoben Tadejevemu pohotnemu hranjenju, fant se ni zavedal, kaj jé, kako so svari pripravljene in da tartufi dajo hrani in omaki prav poseben okus, pa je vseeno jedel spoštljivo in zbrano.* (Odprla sem oči …, str. 79)

To požrešno samoumevnost stvari pri Tadeju in pri Maju užitek v tem, da obstajajo stvari, ki strežejo ugodju, lahko dojemamo ne samo kot dva različna odnosa do hrane, pač pa tudi kot različnost njunega odnosa do sveta nasploh, ki ga roman na ta način vzpostavlja in udejanja. Mladenič Maj, ki zavzema intelektualni pol Bourdieujevega polja moči, v enem stavku simbolično zgosti življenjsko načelo glavnih junakov, ki zasedata drugi ekonomski pol polja moči: '*Vajino bogastvo vama pomeni več kot sreča. Svinjsko!*' (str. 124). To rutinirano binarno zoperstavljanje dveh različnih življenjskih stilov je v romanu izjemno shematično in nazorno, ta dualizem se zdi celo nekoliko pretiran, ko razredne kulture tako jasno ločuje in zamejuje.

Möderndorferjev roman je torej primarno zgodba o tem, kako se dva svetova (svet umetnosti in strasti na eni strani ter denarja in preračunljive naklonjenosti na drugi), ki ju avtor sicer približa le toliko, da ju lahko še vedno drži previdno ločena, nenadoma prepleteta. To nepredvideno srečanje in 'prepletanje dveh nezdružljivih univerzumov umetnosti in poslov' (Bourdieu 1993, 153) glavna junaka Tjašo in Tadeja sooči z družbenimi možnostmi, ki se običajno izključujejo. Ob srečanju z Majem začneta prevpraševati svoj življenjski stil, Tjaša se celo sprašuje, ali se morda s svojim načinom življenja Maju zdita vredna prezira (str. 68). In četudi Tadeju Maj sprva '*smrdi kot klošar'* (str. 77), kasneje v njem tako kot Tjaša prepozna svojo izgubljeno življenjsko energijo. Zadnji Tjašin stavek, '*Potem se bom odločila. Potem.'* (str. 182), tolaži in gradi na predpostavki, da ima vendarle možnost uiti iz navidez neizbežnega odnosa s Tadejem in njunega sveta, ki ga narekuje logika ekonomskega kapitala.

Če Tjaša svojo odločitev zgolj preloži v prihodnost, pa oglaševalec Klemen v Virkovem romanu *Aritmija* mejo med svetovoma brez oklevanja prestopi. Nazadnje si namreč vendarle uresniči željo po drugačnem življenju in v Brdih doseže pomirjenost svojih nekoč tesnobnih misli. Zdi se, da na mah pretrga vse vezi, ki ga vežejo na dosedanje življenje, ko začuti, kako diha pokrajina, in ko

[67] Omeniti velja tudi to, da na Majev odgovor, da želi pisati pesmi, ko odraste, Tadej najprej vpraša, če se to sploh dobro prodaja (str. 89).

razmišlja, da ga nič ne zadržuje, da ne bi nekdanja knjižnica preminulega prijatelja postala njegov novi dom. Klemenovo prelomno soočenje različnih svetov pa se zgodi ob srečanju z lastno podobo iz mladih let – s spomini na svoje 'hipijevske' študentske dni, ko je tudi sam po cele dni prebiral knjige, poslušal Deep Purple ali s prijatelji posedal na kavah, prebiral haikuje in razpravljal o filozofiji. Spomini se prebudijo, ko Klemen kot nekdanji študent filozofije v kleti v kartonastih škatlah s staro študijsko literaturo poišče Pascalovo knjigo.

> *Vzel jo je v roke, po dlani ga je spreletel hladen, tuj občutek, bilo je, kot da se proti njegovi volji vanj vračajo spomini na mladega človeka, s katerim ni imel skoraj ničesar več skupnega, niti odnosa do sveta niti do žensk, ljubezni in knjig, pravzaprav do ničesar /.../. Ljudje, kakršen je bil takrat sam, so mu bili zdaj tuji, niti najmanj ga niso zanimali s svojim infantilnim idealizmom in nabuhlim nerazumevanjem, kaj v življenju zares šteje.* (Aritmija, str. 112–113)

Analizirani literarni teksti v opisovanju dvojnosti sveta ekonomskega in kulturnega kapitala gradijo opozicijo med dvema vrednotnima sistemoma, med različnim razumevanjem, ‘kaj v življenju zares šteje.’ Ekonomski in intelektualni pol Bourdiuejevega polja moči artikulirajo skozi razliko med materializmom in idealizmom. Zdi se celo, da zgodbe predpostavljajo, da je izbira med njima povsem poljubna, da se liki za svoj način življenja pač zavestno odločijo, da je to stvar posameznikove intence in ni pogojena z razrednim habitusom (kot v primeru Klemenove ‘sreobrnitve’ in Tjašine odložitve ‘odločitve’).

3.3.3 SODBE O IZPRAZNJENOSTI ŽIVLJENJSKEGA VZORCA

Literarne osebe romanov bi lahko označili za sodobno jaro gospodo. Govorica romanov opisuje, kako želijo v svojih navadah posnemati višji sloj, pri tem pa niso najbolj uspešni. Njihova identiteta kot posledica performativnega učinka njihovih kulturnih izbir in praks v zgodbi vedno znova spodleti. Vrzel med resničnim in idealnim je zanje pregloboka, njihova želja je trdno omejena z družbenimi pogoji njihove eksistence. Namesto da živijo v sedanjosti, so zaslepljeni s tem, da svoje bivanje vedno znova prelagajo v prihodnost z obljubami, da bodo kupili nov avto, našli boljše razmerje, razvili svoj boljši jaz, ko bodo otroci odrasli, ko bodo odplačali kredit … So ljudje ‘odloženega užitka, odložene sedanjosti’ (Bourdieu 1984/2010, 353). V teh vedno novih predstavah ‘boljšega’ pa njihov svet ostaja le potencial, ki se nikoli ne uspe realizirati. In ker malo buržoazijo tako opredeljuje predvsem pričakovanje prihodnosti, projekcija njihovih ambicij, ta v zrelih letih, kot piše Bourdieu (prav tam, 352), od optimistične strogosti zdrsne v represivni pesimizem. Tovrstno neizpolnjenost v svojih reprezentacijah srednjega razreda povzema tudi literatura.

> *Nenadoma ni več vedel, kaj si želi in česa si ne želi, za trenutek ga je prešinilo jasno spoznanje, da je vse, kar počne, lažno in brez vrednosti, na silo si je poskušal v zavest vtisniti predstavo, da mu gre dobro, da je premožen in uspešen in lahko dobi vse, kar si zaželi, vendar ga predstava ni pomirjala tako kot običajno in niti ni vzdržala, krhala se je po robovih in pokala po sredini /.../.* (Aritmija, str. 144)

> *Najina dvojina, najin zakon, najina ljubezen … vse je le nekakšna trgovina, je sprijaznjenost na udobno življenje, na denar, na kupovanje dragih in nekoristnih reči /.../ in strast med nama ni strast, je samo predstava o strasti … S Tadejem obstajava samo, če je poleg naju še nekdo, ki naju s svojo mladostjo spominja, kaj vse sva zajebala in zamudila.* (Odprla sem oči …, str. 98)

> *Sovražim večere, ko imam občutek, da bi moral biti nekje drugje, čeprav zares nimam predstave, kje drugje, samo nekje drugje, in me navrtava občutek, da življenje teče mimo mene, da se mi izteka v prazno.* (Ljubezen v zraku, str. 91–92)

Vse tri romane tako v celoti prežema ideja o izpraznjenosti življenjskega vzorca. Organizacija specifične pripovedne teme, pa naj bo še tako nenavadna, je po Saidu (1994, 92) družbeno dejanje *par excellence*, v ozadju namreč nosi avtoriteto zgodovine in družbe. Teksti udejanjajo postmoderno subjektiviteto v njeni najčistejši obliki: vsa izkustva so posredovana skozi blagovno formo in vsako iskanje avtentičnosti, ki bi morebiti lahko končalo ta cikel neizčrpnih želja, je že vnaprej pogubljeno. Za praznino, ki ob tem nastaja, pa je v tekstih moč najti številne metafore (na primer, ko se Klemen predčasno vrne s službenega potovanja, pride domov v prazno hišo, njegova žena je odsotna). Zdi se, da se romani v svojih izkazovanjih tega, kako se literarne osebe ob materialnem obilju počutijo neizpolnjene in odtujene, kako ne znajo osmisliti svojega bivanja in se izčrpavajo v brezplodnih iskanjih sreče skozi potrošnjo, napajajo v izrazito domačijski in konvencionalni kritiki sodobne potrošne družbe in kapitalizma.

V tem kontekstu se zdi razumljivo tudi to, da je v analiziranih romanih pogostejši kot motiv dolgčasa, ki po Lowenthalu (1932) služi poveličevanju ekonomskih položajev moči,[68] prav motiv smrti in minljivosti. Tega gre razumeti kot ideološko metaforo za politično impotenco srednjih razredov, pravi Lowenthal (1932). Klemenov natančno načrtovani potek življenja denimo vedno pogosteje prekinjata obraza mrtvih prijateljev, ki prek motečih nočnih mor vdirata v njegov spanec, tako da se vanj vedno znova zaleze '*vseprisotni občutek nepreklicnega minevanja in dokončne minljivosti'* (Aritmija, str. 94) in ta '*strah pred smrtjo je počasi lezel iz vseh por njegovega telesa na površje in postajal oprijemljiv'* (Aritmija, str. 147). Težo minevanja občuti tudi Blaž: *'Pomislim, da v življenju zares še nisem naredil ničesar in da je vse, kar imam, nekaj čustev, povezanih z drugimi ljudmi, ki minevajo, kot mineva vse'* (Ljubezen v zraku, str. 164).

[68] Motiv dolgčasa, ki slavi ekonomske položaje moči, Lowenthal (1932) odkriva v romanih Stendhala. Prek prikazovanja brezdelja ali 'neproduktivne potrošnje časa', kot bi to poimenoval Veblen (1899/2005, 21), vladajoči razred namreč označuje in reproducira svoj položaj.

Tako zgodbe ne pripovedujejo samo o aspiracijah in ambicijah srednjega razreda, ampak razkrivajo tudi 'nevidne rane' (Sennet in Cobb, 1972) predstavnikov tega razreda. Teh se lotevajo strahovi, ki jih dotlej niso poznali. V tem vsesplošno tesnobnem in obremenjenem vzdušju pa lahko odkrijemo določen strah, ki gotovo prevladuje – to je strah, da jih ne bi spodneslo, strah, da bi popustili, da ne bi zdržali, da ne bi uspeli … Ali na kratko 'strah pred padcem', kot bi rekla Ehrenreichova (1989). Tako negotova glede svojega družbenega položaja sta še posebej Tadej in Tjaša:

> *'Vse imava, srečna človeka sva,' je rekla že rahko pijano Žana čez mizo, stegnila roko proti Klemnovi dlani in pri tem prevrnila svoj kozarček vina.*
> *'Ja, nič nama ne manjka,' ji je odvrnil, 'samo popustiti ne smeva.'*
> *'Ne, ne smeva,' je takoj navezala naprej in se mu zarotniško nasmehnila, kot da mu bo razkrila zaupno skrivnost, ki jo sme izvedeti samo on. 'Ljudje okrog mene in tebe komaj čakajo, da bova popustila, na preži so, pripravljeni, da zavzamejo najin prostor, ampak midva ne bova popustila,' je rekla in na rahlo trznila, ko se je kozarček žvenketaje razbil na tleh.* (Aritmija, str. 87)

Zdi se, da nemir in tesnobo literarnih likov romani uveljavljajo kot univerzalni odgovor na ekscesno potrošništvo, na blišč statusnih simbolov, na kopico ljubezenskih afer, skratka na univerzum neštetih izbir, ki bolj utesnjuje kot osvobaja. Bolečina (lakote sredi obilja) tako ostaja edina gotovost v njihovem negotovem življenju, edino avtentično izkustvo v sicer neavtentičnem svetu. Ta spoznanja pa spremljajo opisani občutki:

> *Za oknom je nevihta. Tudi v moji glavi. Črna nevihta. Črn nemir. Ne bom mogel zaspati.'* (Odprla sem oči …, str. 95)

> *V sebi je začutil drobno, rezko bolečino, ki ni bila povezana z nobenim delom njegovega telesa, ampak z vsem njegovim telesom, bilo je, kot bi med presedanjem zanihalo čez ledeno os praznine, v sencah je začutil zoprne mravljince /.../.* (Aritmija, str. 125)

Obravnava srednjega razreda oz. način, na katerega se o njem govori, se v romanih spleta okrog dveh ključnih vozlišč: visokih hrepenenj po družbenem statusu in prestopanju razrednih meja ter hladnih intimnosti tesnobnega in odtujenega življenja. Ključna ugotovitev bi bila, da gre pri analiziranih romanih za artikulacije na videz 'dobrega življenja', ki pa je v resnici vse prej kot to. Romani gradijo podobo slovenskega srednjega razreda, 'ujetega med svoje aspiracije in strahove' (Kendall 2005, 206). Če ostanemo samo na ravni dekonstrukcije, lahko beremo romane kot reprezentacije izpraznjenosti življenjskega vzorca. A to praznino ob obilju gre brati drugače, če gremo čez romane kot tekste same in se ukvarjamo z njihovo pragmatičnostjo, kaj ti delajo za nas oz. kako vstopajo v vsakdanje življenje. S tega vidika lahko rečemo, da literatura kot družbena praksa udejanja sodbe oz. samo presojanje – akt vrednotenja, s tem ko smeši snobizem in

materializem malomeščanov, njihov svet brez vrednot, strahove in naveličanost v svetu preobilja. Vsaj tako pomemben kot vsebina sodb je namreč sam akt presojanja, ki ga romani kontinuirano udenjanjajo. S tem ko objektificirajo sodbe, ki so bile mogoče prej le zasebne, utemeljujejo sam mehanizem presoje. Kot taki za zamišljanje družbene diferenciacije torej niso pomembni zgolj zato, ker prek primerov presojanja ponujajo konkretne napotke, kaj je dobro in kaj slabo, pač pa predvsem zaradi mehanizma presojanja, na katerem temeljijo in ki ga vzpostavljajo, s tem ko vršijo svoje sodbe. Ne gre samo za vsebino sodbe, pač pa za model izvrševanja sodb. To, kar Couldry (2011, 38) danes trdi za resničnostno televizijo, lahko torej pripišemo tudi sodobnemu slovenskemu romanu: 'naturalizira silo in grobo izmenjavo sodb ter jih postavlja na pozicijo dejstva 'javnega' življenja.'

Pri analizi govorice gre v osnovi za analizo strukture interakcije, ki jo tekst ponuja. Če je angleški modernistični roman obsojal množice (Carey 1992), se sodobni slovenski roman v povsem drugačnih družbeno-zgodovinskih okoliščinah postavlja nasproti slovenski 'jari gospodi', predstavnikom malomeščanstva, ki jih v svoji govorici nenehno vrednoti kot zdolgočasene, ravnodušne in duševno revne. Skozi rutinirano, a hkrati izjemno poenostavljeno estetsko shematizacijo sveta na 'nas' s prefinjenim okusom in 'druge' s pretenzijo po distinkciji romani kot ključno delitev vzpostavljajo konflikt med ekonomskim in kulturnim kapitalom kot dveh nezdružljivih univerzumov. To binarno zoperstavljanje dveh različnih življenjskih stilov je v romanih izjemno shematično in nazorno, ta dualizem se zdi celo nekoliko pretiran. Politike klasifikacij, v katerih literarna govorica tvorno sodeluje, so nenavadno stereotipne in moralizirajoče: obravnave literarnih likov nenehno zapadajo v obsojanje njihove neavtentičnosti (snobizma) ali presojanje njihove naveličanosti v svetu preobilja (materializma). Skozi izrazito konservativno moralno kritiko tako prihaja v romanih do neke vrste orientalizacije enega dela srednjega razreda, za katero se zdi, da se napaja v historično proizvedeni podobi buržuja kot 'Drugega.' To, kakšne strategije diferenciacije literarni imaginariji sploh zamišljajo in upovedujejo, pa postavlja meje mogočim oblikam distinkcij v lokalni kulturi.

3.4 RAZRED, NACIJA IN SPOL: KULTURNA INTIMNOST SLOVENSKE 'GOOD SOCIETY'[69]

Benedict Anderson (2006, 6) trdi, da tisto, kar razlikuje skupnosti, ni njihova lažnost ali pristnost, pač pa ‘stil, v katerem so zamišljene.’ Na tem mestu nas zanima, kakšen je distinktivni komunikativni stil družabne kronike kot posebne ritualne ‘množične ceremonije,’ v katero slovenski popularni mediji vključujejo svoje bralce, kaj takšna govorica v vsakdanjem življenju nagovarja in kakšne družbene procese omogoča. Gre za prominenten in ustaljen žanr tabloidov in ženskih revij, ki v obliki fotoreportaže preteklih družabnih dogodkov običajno zavzema kar nekaj strani vsakokratne izdaje. Analizo omejujemo na primere družabne kronike v tabloidih in ženskih revijah z najvišjo branostjo v Sloveniji: Ona, Jana, Obrazi in Lady, v obdobju med letoma 2008 in 2011. Družabno kroniko lahko razumemo predvsem kot rekonstruktivni žanr – družbeno institucionaliziran model, ki služi rekonstrukciji preteklih dogodkov (glej Bergmann 1993, 33). V osnovi jo lahko opredelimo kot kolaž aktualizacij preteklih družabnih dogodkov, ki ga sestavljajo kratki nepovezani komentarji dogajanja, ki na splošno ne tvorijo enotne rekonstruktivne pripovedi dogodkov, in fotografsko gradivo, ki si prizadeva overiti takšno ‘prelomljeno naracijo’ tudi s tem, da zavzema večino prostora. V prvi vrsti gre za nadvse uveljavljen ritual uprizarjanja lokalne elite, ki ponuja in ohranja njeno prepoznavnost in javno nazvočnost. S sistematičnim preučevanjem izbranih primerov uprizarjanja slavnih želimo osmisliti, kako medijske prakse prispevajo k družbenim praksam. Posebej nas zanimajo sečišča ali, rečeno drugače, prekrivanja med ‘delanjem’ oz. izkazovanjem razreda, spola in nacionalnosti v tem žanru; natančneje, osvetliti želimo potlačitev razrednega vprašanja in njegovo reartikulacijo prek spola in nacije.

3.4.1 KREPOSTNA PREPROSTOST ELIT: O PRAKTIČNI NACIONALNOSTI

Podrobna analiza performativnih kodov in estetskih strategij, kako ‘biti na ogled’, razkriva, da žanr družabne kronike s svojim zelo vključujočim načinom naslavljanja bralcev in če že ne s prisiljeno pa zagotovo pretirano dobrohotnostjo in domačnostjo pri obravnavi elit vzpostavlja nekaj, kar bi lahko poimenovali vsiljena egalitarizacija. Z nizanjem nedolžnih tematizacij dogodkov in neškodljivih in nepomembnih podrobnosti, ki pa jih kažejo kot ključne poante dogodkov, si slovenske ‘society pages’ prizadevajo ohraniti vse povsem vsakdanje in preprosto. To se odraža v naivnih, srčnih in dobronamernih reportažah o lokalni družbeni sceni, v opisih, ki ne želijo preseči

[69] Različica tega besedila je objavljena v angleščini kot del članka *Nation, Gender, Class: Celebrity Culture and the Performace of Identity in the Balkans*, ki je izšel v soavtorstvu z dr. Bredo Luthar pri reviji Slavic Review leta 2015.

običajne različice dogodkov, ki bi se dejansko lahko zgodili vsakomur: znani Slovenci so opaženi, kako klepetajo, kako se imajo dobro ob koncih tedna, kako uživajo v družbi družine in prijateljev ipd. Na ta način se družabna kronika nadvse trudi doseči 'nič se ni zgodilo' učinek dogodkov, kot bi to označil Sacks (1984, 419). Rečeno drugače, ne glede na to, kaj se zgodi, žanr vedno znova odkriva le, da je to, kar se dogaja, popolnoma običajno in nič izjemnega.

> *V vroči debati smo ujeli Bojana Požarja in poslanko Majdo Potrata*. (Obrazi, št. 3, 1. 2. 2008, 86)
>
> *Notranja ministrica Katarina Kresal je bila v nedeljo v Kranjski Gori ves dan nasmejana*. (Lea, št. 10, 4. 3. 2009, 40)
>
> *Miran Potrč je delal družbo poslanski kolegici Majdi Potrata, ki je prišla v družbi nečakinje Jasne Potrata*. (Obrazi, št. 2, 15. 1. 2008, 85)
>
> *Na zabavo, ki jo je priredila pisateljica Azra Širovnik, je med številnimi znanimi gosti prišla tudi Katarina Kresal v spremstvu svojega partnerja, Mira Senica. Zaveznici in prijateljici sta se spoznali še pred leti, ko ju je predstavil njun skupni prijatelj Tomaž Domicelj*. (Lea, št. 48, 25. 11. 2009, 7)

S poudarjanjem že poznanega se tovrstni standardizirani opisi, ki se referirajo na vse 'common folk' oz. 'ljudske' stvari, ki jih slavni počnejo, odzivajo na zahteve v vsakdanjem življenju nasploh – to je, da se gre v dramatizaciji in uprizarjanju samega sebe naslanjati na že obstoječo narativno tradicijo in že uveljavljene folkloristične sheme. V tem vidiku presegajo same medije in se raztezajo čez medijsko posredovane samorealizacije. Kar dela takšne reprezentacije elit avtentične, je namreč kolektivno kulturno ozadje, kajti 'avtentičen skript je tisti, ki se zdi iskren glede na kulturno ozadje' (Alexander 2004, 550). To nakazuje, da gre avtentičnost iskati v samem odnosu performerja do kolektivnega ozadja, in ne v resničnosti njegovega uprizarjanja. Povedano drugače, bolj kot se člani elit izkazujejo kot (nacionalno) običajni in kolektivno tipični, bolj se jih v takšnih uprizarjanjih dojema kot verodostojne. V tem smislu lahko 'dramatičen spektakel' lokalne elite, če si sposodimo besede Chaneyja (1986, 250), označimo za 'visoko formalizirano parado družbenih tipov v kompleksnem okolju, ki jo organizira naracija, prek katere se potrjujejo moralna prepričanja na načine, ki pri občinstvu pogosto združujejo inducirajoče strahospoštovanje s sentimentalno vključenostjo.'

Potemtakem izkazovanja tovrstnih kolektivno orkestriranih in družbeno reguliranih identitet v družabni kroniki v prvi vrsti oblikujejo nekakšno nacionalno praktično znanje, ki je osnova uprizarjanju 'tega, kakšni smo', torej nekakšne 'praktične nacionalnosti'. Ghassan Hage (1998, 49–55), osnuje pojem 'praktične nacionalnosti' in z njim predlaga, da lahko nacionalnost obravnavamo kot praktično obvladanje kulturno opredeljenih norm in predpostavk, ki urejajo življenje v nacionalnih okvirih. Praktična nacionalnost deluje skozi oblike kulturne izkušnje, znanje in

obvladovanje specifičnega nacionalnega repertoarja kulturnih oblik in praks, ki dajejo občutek nacionalne pripadnosti. Hage (prav tam, 52) nadalje trdi, da 'medtem ko praktična nacionalnost sicer postavlja mejo med pripadniki in nepripadniki naroda, je bolj pomembno prepoznati, da je praktična nacionalnost kumulativne narave in kot taka neenakomerno porazdeljena znotraj naroda' (prav tam, 52).[70] S te perspektive praktične nacionalnosti se vsi zgoraj navedeni primeri družabne kronike nanašajo na kulturne forme in prakse, ki njihovim nosilcem omogočajo potrjevanje, da so del nacionalne skupnosti. Po Edensorju (2002, 92), 'da bi potrdili pripadnost tej veliki in nejasni entiteti, mora biti ta udomačena, lokalizirana in poosebljena.' Vsa ta uprizarjanja, kot so denimo biti ponosen na svoje otroke, lepo klepetati, uživati v družbi partnerja, črpajo iz lokalnih repertoarjev pravil, na podlagi katerih se kulturne identitete ustrezno konstruirajo znotraj nacionalnih okvirov. Kulturna udejstvovanja, ki se prikazujejo kot dosežki, ali osebne značilnosti, ki se izkazujejo kot posedovane, se na tem mestu tako pretvorijo v zahteve po biti bolj nacionalen. Na primer 'prava' slovenska ženska mora zapopasti lokalno primerne načine 'kako biti', ki pritičejo nacionalnemu kontekstu; mora se denimo ukvarjati s pohodništvom ali smučanjem, saj ti dve dejavnosti prostega časa izražata, tako kot sta tudi zapolnjeni s pojmom 'slovenstva', hkrati pa se mora obnašati skromno v vseh svojih dejanjih. Ohranjanje podobe preproste osebe se zdi ključna vrlina uprizarjanj slovenske elite v družabni kroniki.

Kar daje tovrstnim izjavam težo, ni toliko njihova dejanska vsebina, pač pa družbene rabe, v katere se v vsakdanjih interakcijah vpenjajo. Gre za to, kaj takšna rutinirana uprizarjanja nepretencioznih, 'prizemljenih' in preprostih ljudi vzpostavljajo. Skozi previdno odmerjena uprizarjanja povsem običajnega, 'common-folk' odnosa elit, kot smo ponazorili zgoraj, se namreč gradi podoba krepostne preprostosti.[71] Ta se zdi, da odraža svojevrsten 'know-how', ki deluje kot neke vrste nacionalni kapital v smislu, da ljudem omogoča uprizarjanja nacionalne pripadnosti prek izkazovanj vrline biti preprost. Skupne konvencije o tem, kako biti preprost, običajno postanejo povsem nerefleksivne oziroma habitualne in z omejevanjem obsega primernih uprizarjanj v javnosti utrjujejo občutek nacionalne identitete. V tem tudi tiči razlog, da se je tistim, kot trdi Edensor (2002, 90), ki nacionalne kulture ne poznajo, to kulturo tako težko preprosto priučiti in se neproblematično predstavljati kot nacionalni subjekti.

Kar je za ta performativni režim 'biti preprost' še bolj povedno, je to, da žanr družabne kronike

[70] Glej tudi T. Bennett et al. (2009, 258–259) o sorodnem pojmu 'nacionalnega kapitala' v kontekstu razprave o razrednih distinkcijah.
[71] Odobravanje nepretencioznosti je po Skeggsovi in Woodovi (2008) starejša tradicija spajanja srednjerazrednih vrednot in avtoritete.

poskuša dosledno zmanjševati pomembnost izkazovanj kulturnega kapitala, ki v resnici potekajo. V večini primerov so razredno pogojene razlike predstavljene kot neobstoječe. Potencialni označevalci razrednih razlik so opazno potlačeni s tem, da se družabna kronika primarno osredotoča predvsem na to, kako so se predstavniki elite počutili *('ves dan nasmejana'*), kaj so jedli in s kom so bili v družbi ali ujeti v pogovoru (družina ali sodelavci). Diana Kendall (2005, 30–35) opredeljuje tovrstno prezrtje razlik v življenjskih stilih in življenjskih priložnostih kot konsenzualno okvirjanje bogatih in slavnih ('vsi smo enaki'). [72] Vendar tovrstna okvirjanja, utemeljena v egalitarnem registru, mestoma do neke mere prekinja prepoznava prikritih označevalcev razrednih razlik, ki vpeljujejo vidike '*connoisseurship*' in '*noblesse oblige'*. A konsistentnost kulturne de-diferenciacije, tako rekoč egalitarizacije v procesu, je razvidna prav v tovrstnih trenutkih: na straneh družabne kronike navidezno monoliten egalitarni diskurz deluje sočasno z občasnim in previdnim priznanjem subtilnih razlik v okusih, statusih ali moralnih vrednotah. Te razlike pa so kljub vsemu upovedane na način, ki jih jasno oddvaja od kulturnega kapitala in družbene moči kot artikulacij razredne identitete. Družabna kronika se tako na primer osredinja na vrste čevljev, barve oblačil ali primernost pričeske. Če označevalci razlike, kot so obleke, nakit, udeležba na gala dogodkih, prefinjen okus, poklicni uspeh in pomembna poznanstva, niso povsem potlačeni, so na tovrsten način vsaj 'udomačeni'. To pomeni, da so kontinuirano upovedani skozi parohialno retoriko standardiziranih odobravanj posameznikovega vedenja ali modnih izbir.

> [...] *je v svetlo modri svileni toaleti s cvetnimi aplikacijami v prefinjenem slogu* [...]. (Obrazi, št. 9, 26. 2. 2009, 22)
>
> *Opazili smo, da Katarina Kresal obožuje visoke pete. Tokrat si je privoščila večer na visoki nogi*. (Lady, št. 44, 29. 10. 2008, 48)
>
> *Voditeljica oddaje Piramida Erika Žnidaršič je presenetila z imenitnim nastopom v letos tako modni vijoličasti*. (Obrazi, št. 2, 8. 1. 2009, 68)
>
> *Poslovna dama Nevenka Črešnar Pergar in Sonja Poljanšek Škrabec, lastnica Wellness centra Sunny, sta nosili najbolj občudovani kreaciji na letošnji Kresni noči Lions kluba Ljubljana Ilirija*. (Obrazi, št. 2, 8. 1. 2009, 69)

Parohialen performativni stil družabne kronike, ki družbeno elito obravnava dobrohotno in pretirano prijazno, je do bralcev izrazito pokroviteljski. V svoji formi ta žanr temelji na oralni

[72] V obsežni analizi vsebine ameriške popularne kulture Kendall (prav tam, 29) prepoznava naslednje medijske okvire bogatih in slavnih: okvir konsenza (premožni so kot vsi ostali), okvir občudovanja (so radodarni in skrbni ljudje), okvir posnemanja (poosebljajo ameriške sanje), okvir nalepke s ceno (verjamejo v evangelij materializma), okvir kislega grozdja (so nezadovoljni in disfunkcionalni) in okvir slabega jabolka (nekateri od njih so barabe).

kulturi, s katero si deli performativne elemente.[73] Tabloidi na splošno, kot pravi Elizabeth Bird (1992, 4), nosijo vse značilnosti rezidualnega ustnega izročila.[74] To se izkazuje tudi v načinu, kako se družabna kronika poslužuje rutinskih formulacij, klišejev, hiperbol ter formulaičnih in predvidljivih zgodb, ki so v svojih številnih ponovitvah in lastni utečenosti pravzaprav povsem neopazne. Tovstna konvencionalizacija ima formativen učinek, saj je odmev siceršnje pripovedne tradicije v specifični kulturi in tako naslavlja že obstoječe referenčne okvire občinstva. Ta intimni, neformalni in konverzacijski način javnega govora naslavlja bralce kot posameznike in dosega, kar Paddy Scannell in David Cardiff (1991, 162) imenujeta 'domestifikacija javnega izrekanja'. S tem distinktivnim družabnim naslavljanjem žanr svojim bralcem ne ponuja le poznavanja oddaljenih družbenih izkušenj, ampak tudi obliko družbenega odnosa ter na ta način preoblikuje družbeno. V neštetih upodobitvah uglednih predstavnikov lokalne 'beau monde' kot navadnih ljudi žanr potlači razred in uprizarja nekakšno nehierarhično, nediferencirano različico krepostne slovenske preprostosti. Četudi tovrsten egalitarni diskurz na straneh družabne kronike ne prezre vseh razrednih razlik, jih s svojo naklonjenostjo in prek formulaičnih odobravanj vendarle prikaže kot nenevarne. Vse to pripomore k procesu izravnavanja družbenih razlik, ki ga je treba obravnavati kot vključujoč poskus kulturne konstrukcije 'skupnost istosti' (Bauman 2001, 64).

Zdi se, da v tem kontekstu diskurz slavnih ni v prvi vrsti 'razredna pantomima' (Tyler in Bennett 2010, 380), ampak pantomima naroda. Namesto objektiviranja razrednega habitusa slovenske elite strani družabne kronike v slovenskih revijah, s tem ko vključujejo le nacionalno tipična uprizarjanja, sodelujejo pri formiranju 'nacionalnega habitusa'.[75] Družabna kronika kot sodobni folklorni fenomen ponuja model vsevključujoče nacionalne skupnosti skozi izkazovanja (paradoksalno) krepostne preprostosti lokalne družbene elite – razreda, ki je tako viden kot neviden; prisoten, a hkrati zanikan.

[73] Ostanki govorjene besede so najbolj očitni v formulacijah, kot so 'saj veste', 'seveda', 'hvala bogu', členu predvidevanja 'res', medmetu 'dobro', nekoliko ocenjevalnemu deskriptorju 'kakor da' in skeptičnemu 'pravzaprav'.
[74] Za več informacij o umeščanju tabloidov v tradicijo oralne ljudske pripovedi glej strani 162–200.
[75] Vendar, kot trdi Cas Wouters (2007, 10), gre formiranje nacionalnega habitusa razumeti in pojasniti predvsem glede na posebne razredne strukture držav in načine, na katere so se razredi v teh državah prepletali in združevali. Formiranje habitusa je v vsaki državi povezano z oblikovanjem centrov moči in njihovih 'good societies' ter procesi družbene integracije. 'V vsaki državi predvsem specifični potek procesa družbene integracije predstavlja pomemben ključ v razumevanju procesa oblikovanja nacionalnega habitusa' (prav tam).

3.4.2 SPOL, DOSTOJNOST IN NACIONALNI RED

Diskurz slavnih je postal primarno sredstvo, prek katerega ženske postajajo vidne ter hkrati tudi kategorizirane in presojane. Kot trdita Tyler in Bennett (2010, 375–93), je treba kulturo slavnih razumeti kot sfero formiranja in distribuiranja vrednosti, za katero so značilna pogajanja o družbenem pomenu teles. To implicira, da so izkazovanja spola s strani slavnih sama po sebi hkrati tudi izkazovanja družbenih razlik in razreda. Performativne konstrukcije ženskosti so vselej razredne, saj so, kot prepoznava Beverley Skeggs (1997, 102), naložbe v ženskost 'na prvem mestu omejene s kapitalom, ki ga posameznica poseduje.' Konstrukcija dostojne ženske je potemtakem sama po sebi razredni privilegij. V tem pogledu lahko specifične podobe ženskosti delujejo kot zgoščeni razredni označevalci, obleka in vedenje pa lahko skladno s tem postaneta ustrezno obremenjena z elementi družbenega reda. Pretiran in očiten trud v produkciji videza je zakodiran kot vulgaren, devianten in brez discipline, kar se vse dojema kot rezultat pomanjkanja kulturnega kapitala nižjih razredov in njihovega slabega okusa, medtem ko naravna lepota in navidezna urejenost brez truda označujeta višjo kulturno vrednost in se obravnavata kot znak habitusa višjih razredov.[76] Uprizarjanja ženskosti delavskih razredov se pogosto berejo ravno skozi tiste asociacije, ki se jim želijo ogniti: skozi patologijo, revščino in nesnažnost (see Skeggs 2011, 298). Podobna nezmožnost za ustrezno performativno konstrukcijo ženskosti ključno opredeljuje tudi slavne 'chavs' oz. podrazred slavnih ali tako imenovane 'déclassé' zvezdnike. Njihovi poskusi biti, postati in prakticirati ženskost se berejo kot povsem neprepričljivi, kar jih posledično spreminja v 'prekomerno utelešenje razrednega sovraštva' (Tyler in Bennett 2010, 379).[77]

V nasprotju s tem uprizarjanja slavnih na straneh družabne kronike gradijo skoraj izključno na kompetentni in uspešni ženski dostojnosti in prav objavljanje tega dosežka se zdi ključni vir moralne avtoritete predstavnic lokalnih elit. Tu tako ne gre za težavne ali škandalozne figure slavnih (s svojimi ekscesi in vulgarnostjo), da bi se moralna skupnost skladno s tem uveljavljala skozi obsojanje, sramotenje in ogorčenje. Ravno obratno, namesto prek prezira so lokalni zvezdniki

[76] Glej na primer Brown (2005); o razrednih predsodkih, povezanih s spolom, ki utemeljujejo obravnavo Britney Spears v popularnih medijih, tudi Williamson (2010); o potlačitvi razreda in njegovem premeščanju skozi druge kategorije in označevalce razlik (kot sta spol in narodnost) v popularnih televizijskih žanrih v Sloveniji glej Jontes (2011).

[77] Izraz 'chav' bi lahko morda z zadržkom slovenili kot 'čefur'. Izraz sicer izvira iz britanskega konteksta, kjer označuje nižje razrede in njihovo moralno prestopništvo (precej podobno pomenu 'white trash oz. bele smeti' v ameriškem kulturnem kontekstu). Zgodbe o slavnih 'chavsih' se tako običajno nanašajo na posameznike (na primer udeležence resničnostnega šova ali tekmovalce kvizov) praviloma iz nižjih družbenih okolij oz. s skromnim družbenim ozadjem, ki so nesposobni upravljati s svojo nenadno in nepričakovano javno prepoznavnostjo ali s svojo rastjo v ekonomskem kapitalu s primernim občutkom za okus, lastno vrednost in dostojanstvo.

zakoreninjeni v nacionalno moralo prek spoštovanja in občudovanja ter so tako vzpostavljeni kot emblemi predpostavljenih skupnostnih načel. Primeri družabne kronike hvalijo *'elegantne večerne toalete zbranih dam, ki so z izbrano garderobo dodale imenitnemu dogodku še poseben slavnostni pridih'* (*Obrazi*, št. 37, 4. 12. 2008, 80). Izraz 'dama' v tovrstnih obravnavah predstavnic elite funkcionira kot klišejski lik. Gre za jasno prepoznaven kulturni tip, ki je močno odvisen od nenehnega izkazovanja uglajenosti in prefinjenosti, ki so zanj konstitutivna. Toda na straneh družabne kronike se ta elaborirajo le v skopih označevanjih, ki jim primanjkuje podrobnosti in vsebine (na primer zgolj z označevalci 'elegantno,' 'prefinjeno,' 'edinstven'). Takšne praktične konstrukcije dostojnosti, ki jih je mogoče brati kot zbirke pozitivnih vrednot, dobrega okusa in kulture, četudi nimajo najbolj jasnih referentov, se na družabnih straneh rutinirano predstavljajo brez priznavanja svojega razrednega značaja. Izraz 'dama' v primerih družabne kronike potemtakem ni nikoli razkrit kot izraz družbenega razreda v svojem bistvu.[78]

> *Najbolj elegantna dama večera je bila s speto pričesko ministrica Katarina Kresal, seveda v družbi partnerja, odvetnika Mira Senice*. (Obrazi, št. 18, 23. 7. 2009, 74)
>
> *Posebej pa velja pohvaliti elegantne večerne toalete zbranih dam, ki so z izbrano garderobo dodale imenitnemu dogodku še poseben slavnostni pridih*. (Obrazi, št. 37, 4. 12. 2008, 80)
>
> *Šarmantni dami … se poznata več let*. (Lea, št. 48, 25. 11. 2009, 7)

Kot nosilke okusa in morale, ki sta neločljivo povezani v pojmu spodobnosti, se ženske obravnava kot varuhinje kreposti naroda in s tem zaščitnice zasebnega reda, njegovega najbolj dragocenega premoženja. Skozi lepoto in respektabilnost ponazarjajo odliko naroda. To implicira zavezništvo med meščansko dostojnostjo in nacionalizmom, o katerem govori George L. Mosse (1985), ko razlaga, kako so odkloni od teh idealov ali 'anomalije' ogrožali nacionalistične cilje v Evropi: 'Ženska je bila kot nacionalni simbol skrbnik kontinuitete in nespremenljivosti naroda, utelešenje njegove dostojnosti' (prav tam, 18). To je bilo razvidno tudi v tranzicijskih družbah nekdanje Jugoslavije, kjer je, poleg političnih programov za povečanje rodnosti in proti splavu (strahovi glede družine so vselej strahovi glede naroda) ter diskurzivnih konstrukcij idealne moškosti, tudi nadzor nad žensko seksualnostjo postal širše moralno vprašanje z namenom zaščititi in ohraniti etnično čistost.[79] Uprizarjanja biti spoštovan in dostojen, kot so tista v popularnih medijih danes, se zdijo tako konkretizacije podobnih skrbi.

Kar je še pomembneje pri tovrstni produkciji dostojne 'dam-skosti', so oblike vključevanja

[78] A kategorija 'dama', ki jo opredeljuje lahkotna in zadržana drža, je meščanski ideal ženskosti, znak distinkcije, ki se je vzpostavil že v osemnajstem stoletju (glej Poovey 1984).
[79] O političnih prizadevanjih za povečanje števila rojstev glej denimo Rener in Ule (1998, 111–12).

občinstev, ki jih ta produkcija spodbuja, in tisto, kar razkriva o širših pomenih družbene strukture. Lik slavnih dam se namreč tesno povezuje z drugimi diskurzi, pri čemer se trditve o kulturnosti in uglajenosti ter poročanja o dostojnih manirah načinov vključujejo v prevladujoče moralne obravnave družbenih razlik in tako premeščajo govor o razredu skozi govor o morali. To pomeni, da se družbene razlike, zlasti neenakost življenjskih okoliščin in priložnosti, v celoti odvijajo znotraj moralne tematizacije: tako postanejo vprašanje morale, ne strukturnih pogojev. Tovrstna moralno obložena uprizarjanja elitnosti potem ne ogrožajo egalitarnega, skupnostnega družbenega imaginarija, temveč ga celo krepijo na način, da od dela družbene elite zahtevajo, da postane varuh nacionalnega reda in občutka za bratstvo, obenem pa nacionalno skupnost jasno ločujejo od podlega materialnega uspeha 'tajkunov', stramotne vulgarnosti 'déclassé' zvezdnikov ali nizkotne koruptivnosti posameznih predstavnikov politične elite. Uprizarjanja dostojne damskosti zato ne gre razumeti v opoziciji z uprizarjanjem krepostne preprostosti (tako cenjene običajnosti), saj vendarle delita enake preformativne učinke. Oboje namreč prispeva k potrjevanju moralnih načel, s čimer opredeljuje pomen odlike naroda in krepi skupno nacionalno družbenost.

Četudi se zdi, da tovrstna uprizarjanja nakazujejo obstoj strogo odrejenega režima manir in kod vedenja v specifičnem nacionalnem kontekstu, družbenih elit ne razumemo kot v funkciji zgleda za preostali del skupnosti. Namesto tega jih obravnavamo kot primarno sredstvo za dramatiziranje že obstoječih pojmov slovenske 'good society', o tem, kaj je potrebno, da izpademo kot 'naša ženska' in s tem krepimo obstoječe pojme ženskosti. Z drugimi besedami, medijsko posredovana uprizarjanja 'sidrajo' druge prakse na način, da predstavljajo stalno referenčno točko znotraj njih, kot pravi Couldry (2010, 49). Medijsko posredovana izkazovanja slavnih so potem del praktičnih aktualnosti družbenega življenja, saj utelešajo trditve o družbenem svetu in imajo s svojo ritualno dimenzijo vlogo pri urejanju družbenega življenja na splošno.

3.5 STRUKTURNA POZABA IN PERFORMANS ENOTNEGA MORALNEGA REDA

Couldry (2011, 33, poudarki v izvirniku) poudarja, da težava danes ni v neuspehu medijev, da bi ohranili vprašanje razreda, ki temelji na neenakosti porazdelitve resursov, pač pa v *specifičnih načinih*, na katere tej zgodbi spodleti, da bi bila povedana. Sploh z nastopom gospodarske krize po letu 2008 se je v javnem diskurzu tudi pri nas precej govorilo o družbenih razlikah, a je bilo razredno vprašanje (tudi v informativnih žanrih) običajno vselej reartikulirano v vprašanje globoke revščine na eni ali izjemnih privilegijev in bogastva na drugi strani ali v problem izginjanja

srednjega razreda kot takega.[80] Ustaljen način, na katerega se je te teme rutinirano obravnavalo, je zelo malo povedal o dejanskih razlikah v družbi oz. o sistematičnem strukturiranju življenjskih priložnosti ljudi različnih družbenih položajev.

Bodimo konkretni in se vrnimo k primeru družabne kronike ter uprizarjanju elit. Žanr s svojim antielitističnim, egalitarnim komunikativnim karakterjem (etosom skromnosti, omejitev in tipično nacionalnih značilnosti), kot smo ponazorili, prikriva vprašanje razreda z namenom, da okrepi občutek enotne praktične vednosti, ki ureja kulturno ustrezna udejanjanja nacionalnosti v vsakdanjem življenju. V tem pogledu ga lahko razumemo kot enega od ritualov posttradicionalne družbe, katerega pomen je, 'da pokaže, da je kolektiviteta mogoča in da so dvomi in napetosti formalno obsojani. Bistvo ritualnega uprizarjanja je, da se kolektiviteta, ki bi imela sicer le negotov družbeni obstoj, postulira ali potrdi' (Chaney 1986, 248). Zdi se, da v današnji 'tenzij polni, decentralizirani kulturi' (Collins 1989, 85) soočenja tovrstnega egalitarnega etosa z drugimi diskurzi, ki izrazito poudarjajo družbene razlike (zlasti tiste na skrajnem robu distribucije resursov), nakazujejo neuspeh tovrstne govorice in na splošno egalitarnega družbenega imaginarija, ki ga žanri kot je družbena kronika vzpostavljajo. Informativni žanri, zlasti pa dokumentarno novinarstvo s svojimi publicističnimi melodramami, vztrajno in konsistentno poročajo o družbeni neenakosti. Vendar pa se v svojih zgodbah nagibajo k individualizaciji razrednih razlik na način, da vprašanje strukturnih neenakosti reducirajo na dve skrajnosti, na neupravičeno revne ali neupravičljivo bogate (tajkune), in s tem v temelju na problem morale. Kompleksnosti razrednega razlikovanja so tako v medijskih tematizacijah zreducirane v prvi vrsti na moralno vprašanje. 'Tam, kjer je moraliziranje osrednji motor pripovedi, postane osebno in zasebno pojasnjevalni okvir, znotraj katerega se govori o družbi, osebno/psihološko pa dojeto kot motor dogajanja,' piše Lutharjeva (2014, 19).

[80] Reartikulacijo razrednega vprašanja bi lahko teoretsko pojasnili s pomočjo Laclauove (2008) ideje, da je hegemonska operacija v osnovi tropološka. To pomeni, da se izvršuje prek retoričnosti jezika ob semantični soodvisnosti metafore in metonimije, ki sta skupaj s konceptoma analogije in stičnosti, na katerih temeljita, dva pola istega kontinuuma in tako prehajata druga v drugo. Laclau (2008, 66) ob navezavi na dve ravni jezika pri Saussuru (paradigmatsko in sintagmatsko) trdi, da metonimija ustreza kombinaciji, metafora pa selekciji/substituciji. V nadaljevanju pa dodaja, da sta metafora in metonimija, skupaj s konceptoma analogije in bližine, na katerih temeljita, pravzaprav samo dva pola istega kontinuuma in tako prehajata druga v drugo. Podobno so tudi premestitve vprašanja razrednosti po svoji naravi retorične. Premeščanje te artikulacije se namreč dogaja metonimično oziroma na ravni bližine (metonimija nadomešča običajno poimenovalno besedo s katero drugo, ki pa je s poimenovanim predmetom v realni, objektivni, to je fizični, časovni, prostorki, logični, vzročni zvezi – glej Kmecl 1996, 111). Ko se po določenem času odnos bližine zamegli v odnos analogije, v tem dejanju zabriše vse svoje metonimične temelje. V tem gibanju od metonimije k metafori je po Laclau (2008) bistvo politične operacije hegemonije – nekdaj partikularna, kontingentna artikulacija se fiksira kot univerzalna. Logika hegemonije namreč temelji na možnosti, da parcialnost postane ime neke nemožne totalnosti, da se torej del istoveti s celoto. O vlogi metafor v političnem jeziku našega prostora glej tudi Pikalo (2012).

V primeru elit bi torej lahko trditi, da se prek družabnih strani, nekatere od njih skozi način, na katerega se o njih govori, 'dela' za moralno neoporečne in zaslužne (kot taki so v skupnosti sprejeti in njihov status moralno ni sporen); druge pa se večinoma v informativnih zgodbah problematizira kot moralno neupravičene do svojega mesta v družbi. Četudi se na prvi pogled zdi, da sta ti dve govorici o elitah v nasprotju druga z drugo, ju povezuje to, da obe temeljita na moralnih argumentih in družbena vprašanja reducirata na vprašanja osebne odgovornosti. Tako rekoč prek strukturne pozabe razred v obeh primerih postane primarno moralno vprašanje, ki v osnovi zadeva simbolično ohranjanje skupnosti. Skozi tovrstno moralno obravnavo en del elite potemtakem prevzema vlogo simbolnih predstavnikov skupnosti, medtem ko se istočasno prav tako skozi moralne tematizacije skupnost razmejuje od drugega dela elite, kot so skorumpirani politični veljaki ali tajkunski novi bogataši. Moralizacija torej ostaja primarni okvir govora o razredu v javnem diskurzu. Obravnave tajkunstva na eni in pomanjkanja na drugi strani, ki jih je sicer v medijih mnogo, se gibljejo le znotraj 'okvira moralne nedostojnosti ali moralne nedopustnosti' (Luthar 2014, 19), spet drugje se tematizira krepostno preprostost elit in se jo smatra za moralni dosežek in vrlino naše skupnosti. Tovrstne obravnave razredno vprašanje tako vzpostavljajo kot izključno moralni problem – torej problem skupnosti (in ne sistemski problem – problem družbe).

Razlike (tako kulturne kot strukturne linije, po katerih je slovenska družba diferencirana) so v javni govorici potlačene na račun predpostavke o enotnem moralnem redu in na račun konstrukcije 'krepostne preprostosti Slovenca/-ke,'[81] ki se utemeljuje v svojevrstni 'kulturni intimnosti,' kot bi to poimenoval Herzfeld (1997). Gre za skupni temelj družbe, ki 'dokončno razveljavlja možnost jasno opredeljenih, stabilnih nivojev moči' v družbi, s tem pa 'insajderjem ponuja zagotovilo skupne družbenosti' (prav tam, 3). Fikcija navidezno brezhibnega in homogenega nacionalnega tkiva se izgrajuje prav skozi intimna moralna odobravanja in zavračanja na osnovi predpostavljene enotne nacionalne morale. Konstrukcijo tovrstne kulturne intimnosti pa moramo razumeti kot nenehen kulturni proces, ki se uveljavlja v vsakdanjih praksah na vseh ravneh družbe. Skozi vsakokratne realizacije kulturne intimnosti (ne samo v formatih, kot je družabna kronika, tudi v dokumentarno-informativnih žanrih) se razmerja moči, neenakost in razredne razlike v družbi sistematično zamolčujejo, ljudi pa se rutinsko nagovarja kot člane 'skupnosti istosti', homogene enotnosti nacionalnih rojakov. Povedano durkheimovsko, gre za govorico, ki imaginira 'mehansko solidarnost' družbe ali družbeno enotnost, ki temelji na podobnosti med posameznimi člani.

[81] Preprostost ali skromna običajnost posameznika je kot ključna vrlina tesno povezana z artikulacijo nacionalne identitete oz. s tem, kar bi Hage (1998) imenoval 'praktična nacionalnost'.

Potlačitev razrednega strukturiranja družbe skozi individualizacijo, psihologizacijo in moralizacijo pa vendarle ni značilna izključno za slovenski prostor, odsotnost razreda v javnem diskurzu ni lokalna posebnost. O težavnosti oblikovanja narativov o razredu v pozni moderni kot o splošnem in ne specifično nacionalnem problemu razpravlja tudi Couldry (2011, 33). Lahko bi torej rekli, da gre za siceršnjo splošno in vseprisotno neoliberalno mistifikacijo razrednega vprašanja, ki jo gre prepoznavati tudi drugod po svetu. To mistifikacijo pa pri nas krepi egalitarno sklicevanje na 'naše ljudi' in enotni moralni red skupnosti. Slovenski prostor se zdi potemtakem poseben le v toliko, v kolikor pri nas v javni govorici in pri uokvirjanju medijske tematizacije razrednih razlik prevladuje izrazit 'protislovni populizem', kot ga imenuje Lutharjeva (2014, 18). Zanj je značilna svojevrstna kombinacija tako tradicionalnega skupnostnega egalitarizma, ki je osrednja družbena vrednota postsocialističnih družb in dediščina njihove agrarne tradicije, kot sodobnega neoliberalnega individualizma (prav tam, 18–20). Skozenj se neenakost, kot smo prikazali na primeru zgoraj, individualizira in psihologizira ter v osnovi predstavlja kot moralni problem skupnosti, ne sistemski problem družbe.

4 ETNOGRAFSKA ŠTUDIJA MALEGA MESTA NA PERIFERIJI

Naravo stratifikacijskega reda lahko odkrivamo le v vsakokratnih družbenih interakcijah, interakcijskih ritualih, torej skozi porajajoče se družbene odnose v vsakdanjem življenju. Za takšno analizo mikropolitike razrednega razlikovanja v lokalni in historični specifičnosti izbiramo kraj Mežica kot primer manjše skupnosti na periferiji.

Globalni procesi vključujejo 'prekrivanje' teritorialno utemeljenih praks s praksami, ki so manj vezane na določen prostor in tako manj teritorialno organizirane. Savage in drugi (2005, 11) pišejo, da so trenja ali razhajanja med temi prostorsko relativno neodvisnimi praksami – pogosto organiziranimi prek množičnih komunikacij – in tistimi, ki ostajajo v veliki meri zakoreninjene v določeni lokaliteti, ključnega pomena. Poudarjajo, da bodo prakse, ki so še vedno vezane na konkreten prostor, verjetno ostale enako pomembne kot kdajkoli pri ustvarjanju kulturne razlike in distinkcij. 'Bolj kot je določena praksa prostorsko določena, bolj verjetno je, da zadeva vzpostavljanje družbene distinkcije' (prav tam, 179). S tem ne trdijo, da umeščanje kulturnih referenc v globalni okvir kakorkoli odteguje moč kulturnemu kapitalu, poudarjajo le, da znotraj vsakega polja tiste prakse, ki ostajajo prostorsko vezane, ohranjanjo svojo vlogo v družbenem razlikovanju.

Skupnost, v kateri posameznik prebiva, predstavlja temeljni družbeni mikrokozmos, v katerem se odvija družbeno razlikovanje in kjer posamezniki opredeljujejo svoj družbeni položaj. Vsakdanje klasifikacije in strategije simbolnega razlikovanja so tesno vpete v lokalni družbeni prostor. Da ima prostor bivanja vlogo pri opredeljevanju lastnega občutka družbenega položaja, pišejo tudi Savage in drugi (2005, 207). Lokacija bivanja je namreč ključnega pomena tudi pri dostopu do izobraževanja, zaposlovanja in različnih kulturnih polj. Namesto da širše družbene identitete razumemo, kot da izhajajo iz poklicnih kategorij in zaposlitve, še pišejo Savage in drugi (prav tam), bi bilo bolj obetavno proučiti njihov odnos do lokacije bivanja. Organizacija družbenih distinkcij, njihov izvor in delovanje, je potemtakem omejena večinoma na razmeroma lokalizirana območja. S te perspektive nas zanima, kaj v okviru odnosov med družbenimi skupinami in z vidika razrednega razlikovanja v skupnosti, kot je Mežica, pomeni dati otroke v šolo v Avstrijo, iti v savno v avstrijski Velden[82], in ne v Topolšico na tej strani meje, se udeležiti kulturne prireditve v sosednjem kraju ali Wernerjevega koncerta na festivalu Mežiški dnevi, biti imetnik abonmaja v krajevnem Narodnem

[82] Vrba ob Vrbskem jezeru.

domu, imeti najlepše rože na vasi, na jutranjo kavico zaviti v določeno kavarno, ugovarjati učitelju na sestanku sveta staršev, se počutiti neprijetno v družbi gospoda L. ali obvladovati konvencije registra, ki se izogiba v lokalnem narečju navzočih jezikovnih oblik in glasov. Kakšna je klasifikacijska vloga in s tem družbena funkcija tovrstnih praks? Kulturni kapital ima družbene posledice šele pretvorjen v partikularne oblike, značilne za določen prostor in čas. Rečeno drugače, kulturni kapital je družbeno funkcionalen le v konkretni obliki, ki jo zavzame v posebnem družbenem prostoru oz. določenih družbenih okoliščinah. Šele v teh oblikah (ki imajo morda zunaj prostora, katerega del so, običajno zanemarljivo vrednost) lahko funkcionira kot enotna simbolna vrednost, ki deluje kot vir statusa. Do razreda smo torej zmožni dostopati samo prek lokalno specifičnih praks, v katerih se ta ustvarja.

Razredna izkušnja se redko obravnava v neurbanem okolju, kulturni kapital pa na kulturni periferiji. Ta se proučuje skoraj izključno v urbanem okolju. V znanstveni literaturi namreč ostaja prav mesto primarni prostor akumulacije kapitalov, družbenih in kulturnih delitev, precej manj pozornosti je namenjene ruralnim skupnostim na periferiji. Redke sodobne študije, ki so se ukvarjale z manjšimi skupnostmi na kulturnih periferijah (izjema je zagotovo Holt 1997a), pa so se večinoma ozko osredotočale na milje nižjih slojev, posebej na delavski razred (glej denimo Charlesworth 2000), ali pomanjkanje in revščino (glej Duncan 1996). V teh študijah je srednjerazredna izkušnja na periferiji dosledno prezrta. Lahko bi celo rekli, da se zdi, kot da srednji razred v ruralnem okolju ne obstaja.[83] Liechty (2002, 26) poudarja, da so nastajajoče srednjerazredne kulture na periferiji sveta danes prizorišča neverjetno zapletenega prepletanja med raznolikimi zgodbami o vrednosti in načinih življenja. Dosedanja literatura torej ignorira tovrstno signifikantnost, ki jo periferne regije predstavljajo za proučevanje današnjih neenakosti. Za to se razrednost, kot se izraža v izkušnji ljudi izbrane regije na periferiji, ne zdi zgolj nesmiselna 'študijska vaja', pač pa pomemben komplement dosedanjemu trudu razumeti sodobne vzorce družbene neenakosti, ki jih popisuje literatura in ki so usmerjeni predvsem na urbana središča. Dosedanjim razmišljanjem namreč ponuja novo dimenzijo neenakosti, to je prostorsko (periferija-center, podeželje-mesto). Če je bilo urbano v literaturi do sedaj osrednje prizorišče razrednih delitev, pa naša študija odgovarja na nujnost rekonceptualizacije ruralnega kot področja akumulacije in boja mnogoterih oblik kapitalov ter prostora specifične strukture moči.

[83] Za ta poudarek sem hvaležna izjemno spodbudni razpravi na panelu *'Cultural Consumption and Social Inequalities in Latin America*' v okviru konference Crossroads in Cultural Studies v Parizu, 2.–6. junij 2012.

To pa zahteva odmik od sicer ustaljenega normativnega diskurza ruralne deprivacije (oz. marginalizacije) na eni in podeželske idile (prostor narave in miru, povezanosti skupnosti in intimnejših družbenih odnosov) na drugi strani in premik k ideji ruralnih življenjskih stilov. Napotuje na pristop, ki želi v prvi vrsti zaobjeti razlike v izkustvu spreminjajočih se materialnih in kulturnih pogojev življenja na podeželju (glej Cloke in drugi 1997). Za Slovenijo je značilna posebna, počasnejša oblika urbanizacije, zaradi katere se niso vzpostavile močnejše povezave med mestom in zaledjem, tako da je prebivalstvo na podeželju v vrednotem smislu ohranilo določeno zadržanost do mest, kar se tiče bivanjske prakse, pišeta Uršič in Hočevar (2007, 14). Industrializaciji in deagrarizaciji navkljub vendarle ni prišlo do obsežnejšega pomestenja, razširitve družbenih značilnosti mestnega življenja. Še več, Tiran (2015, 285) se navezuje na Vehovarja, ko pravi, da slovenska družba doživlja retradicionalizacijo, ki je verjetno v prvi vrsti odgovor prebivalstva na procese globalizacije. Gre za svojevrsten pojav, v manjši meri značilen tudi za ostale nekdanje socialistične države, v katerem gre iskati razloge za ohranjanje konflikta med mestom in podeželjem v Sloveniji.

Koncept ‘ruralnega’ pa je izrazito kompleksen in večdimenzionalen, kot pravijo Scott in drugi (2007). Eno od težav vidijo v raznovrstnosti podeželskih območij, ki obstajajo – ti obsegajo na primer majhna naselja povsem na obrobju velikih mest kot tudi oddaljene vasi in zaselke. Drugi zaplet v opredeljevanju ruralnega predstavljajo ekonomske in družbene spremembe na ruralnih območjih, ki ustvarjajo medsebojne povezave z urbanimi območji in kulturami. Na primer, prišlo je do povečanja dnevnih migracij, zlasti urbane delovne sile, ki se odloči prebivati na podeželju.[84] Obravnava odnosa med mestom in podeželjem, med urbanim in ruralnim, je torej vse prej kot enostavna, saj tako kot ne obstaja enoznačni ruralni vzorec, je vse teže določiti tudi idealni tip mesta. Kljub temu kategoriji ruralno-urbano ostajata relevantni. Če ne drugače, je klasična ločnica mestno-podeželsko kot nekakšen slovenski prarez, ki ponazarja dva ločena družbenokulturna

[84] Kljub temu iz pregleda definicij Scott in drugi (2007) povzemajo pet dimezij ‘ruralnega’: 1) negativna opredelitev, torej ne-urbano; 2) nizka gostota prebivalstva, 3) obsežna raba kmetijskih zemljišč, 4) primarna gospodarska dejavnost in zaposlovanje ter 5) skupnostna kohezija in upravljanje skupnosti (prav tam, 4). Hkrati dekonstruirajo štiri mite, na katerih temelji dosedanja obravnava odnosa ruralno-urbano v literaturi. Osredotočajo se na socialne, kulturne in ekonomske interpretacije ‘podeželja’ in odkrivajo predpostavke v ozadju štirih uveljavljenih stereotipov o ruralnem okolju. Prvič, prevprašujejo trditev, pogosto osnovano na ekonomskih temeljih, da protiurbanizacija pomeni renesanso podeželja. Drugič, prevprašujejo tezo, da imajo prebivalci podeželja drugačno kulturo in prepričanja o podeželju kot prebivalci mest. Tretjič, ukvarjajo se z vprašanjem, ali so ljudje v ruralnem okolju manj prikrajšani od ljudi v urbanih središčih. In četrtič, kritično proučujejo, ali so podeželska območja res domena gozdarstva in kmetijstva.

sistema, še močno zasidrana v percepcijah ljudi.[85] Ali kot je rekel eden od informatorjev za Mežico: '*Tole je še zmeraj vas, četudi mamo bloke in beton*.' Ruralno in podeželje gre potemtakem razumeti bolj v smislu interpretacij prostora, v katerega so posamezniki vpeti, in pripisovanja vrednosti temu prostoru. Ideja ruralnega (in urbanega) se ne skriva toliko v geografskih opredelitvah ali zunanjih fizičnih kazalnikih kot v dojemanju ljudi in njihovem vrednotenju prostora. Potemtakem lahko trdimo, da četudi se meja med urbanim in ruralnim danes mogoče res vse bolj zabrisuje, pa ljudje v svojem dojemanju prostora še vedno percipirajo razliko med urbanim in ruralnim v prvi vrsti kot razliko med urbanostjo in ruralnostjo kot med dvema različnima načinoma bivanja.

Ruralna skupnost se zdi pravzaprav idealno okolje za proučevanje tega, kako se razredne razlike izražajo v danem družbenem kontekstu, saj so podeželske skupnosti, kot jih razume Duncan (1996), 'mikrodružbeni sistemi', pri katerih je mogoče poznati vse sloje, akterje v teh slojih in interakcije med njimi. In če je razred nekaj, kar se dela skozi mikropolitiko družbenih interakcij, je študija skupnosti potemtakem izhodišče, ki omogoča preiskovanje in razumevanje celotnega stratifikacijskega sistema neke lokalitete. Skupnosti seveda pri tem ne smemo razumeti kot zamejene, pač pa kot odprte prostore, v katerih empirično soobstajajo in se skozi družbene odnose izkazujejo tako forme mobilnosti kot pripadnosti, tako globalne spremembe kot lokalne specifičnosti.

4.1 NA TERENU

4.1.1 'MIDDLETOWN' POD PECO

Študije skupnosti (community studies) so danes v krizi, pišejo Savage in drugi (2005, 29). Skozi večino 20. stoletja se je ta tradicija raziskovanja sicer krepila, s tem ko je postajala bolj sofisticirana v svoji metodologiji, posebej med letoma 1950 in 1970 jo je zaznamovalo kar nekaj prelomnih študij. Po letu 1970 je postalo nejasno, kako ob globalizacijskih procesih še teoretsko misliti lokalno na eni in skupnost na drugi strani, poleg tega pa se je metodologija študija primera ob napredku teorije vzorčenja in razvoja bolj prefinjenih kvalitativnih metod, ki niso nujno temeljile na osebni interakciji, zdela zastarela (prav tam, 29). Naša etnografska študija se vrača k tej tradiciji študij skupnosti in po njenem vzoru predpostavlja, da so prav lokalne študije primerov in raziskovanja skupnosti ključna za pojasnjevanje narave in karakteristik sodobnih družbenih sprememb (Crow 2002, 2008).

[85] Glej denimo terensko raziskavo Turk Niskač in drugi (2010) za ponazoritev kompleksnosti ločnice med ruralnim in urbanim v posameznikovi percepciji prostora na primeru ljubljanske četrtne skupnosti Posavje kot enega izmed 'vmesnih območij', to je območij prehajanja mestnega v vaško okolje.

Za prvo klasično delo v tradiciji študij skupnosti velja delo Roberta Lynd in Helen Merrell Lynd (1929/1957) *Middletown: A Study in American Culture*, ki mu je sledilo nadaljevanje *Middletown in Transition*. V uvodnem odstavku prve knjige Lynd in Lynd (1929/1957, 3) zapišeta:

> *Cilj terenske raziskave, zabeležene na naslednjih straneh, je bil sočasno proučiti prepletene trende, ki opredeljujejo življenje malega ameriškega mesta. Tipično mesto strogo gledano ne obstaja, vendar je bilo mesto študije izbrano, ker mnogo svojih značilnosti deli s široko skupino drugih skupnosti. Niti terensko delo niti poročilo nista poskušala dokazati kakršnekoli teze; namesto tega je bil cilj beležiti opazovane pojave, s tem pa odpreti vprašanja in predlagati možna sveža izhodišča za študij skupinskega vedenja.*

Izsek iz njunega dela razkriva nekaj elementov, ki ostajajo ključni v tej tradiciji raziskovanja in kot taki usmerjajo tudi našo etnografsko študijo. Prvič, proučiti gre preplet različnih vidikov življenja v skupnosti ob zavedanju, da določenega vidika skupnosti ni mogoče ustrezno razumeti v izolaciji, torej brez upoštevanja ostalih. Tako je tudi z vzpostavljanjem distance in bližine v vsakdanjem življenju krajanov. Drugič, v osnovi gre za eksplorativno študijo. Raziskovalna zasnova je tudi v našem primeru bolj kot ne odprta, četudi jo usmerjajo splošna raziskovalna vprašanja, vezana na razred in kulturo. Ne postavlja tez, pač pa želi pridobiti čim več podatkov za razpravo o mikropolitiki razrednih distinkcij v neki lokaliteti. In tretjič, izbrati gre skupnost, katere značilnosti bi lahko bile pomembne tudi za druge skupnosti. Mežica je kot industrijski kraj z rudarsko tradicijo v kontekstu postsocialistične tranzicije, deindustrializacije družbe in globalizacijskih procesov doživela precejšnje, a podobne pretrese kot kraji v ostalih razvojno deprivilegiranih slovenskih regijah. Dileme, ki jih študija naslavlja, tako niso specifično mežiške, pač pa sorodne drugim skupnostim na periferiji, ki so v tem kontekstu izkusile temeljite strukturne spremembe, preoblikovanje razmerij moči in vzorcev družbene neenakosti.

Naš izbrani ‘Middletown’ je torej kraj Mežica, ki leži pod goro Peco na Koroškem, na severu Slovenije, ob meji z Avstrijo. Koroška regija se uvršča med pretežno podeželske regije (po ruralno-urbani tipologiji OECD), prebivalstvo v regiji se zmanjšuje in stara (glej Regionalni razvojni program za Koroško razvojno regijo 2014–2020, v nadaljevanju RRP 2014–2020). Izobrazbena raven se sicer zvišuje, a predvsem na račun povečanega števila diplomantov višjih šol, hkrati pa delež prebivalstva brez izobrazbe (tj. z nedokončano osnovno šolo) ostaja precejšen (v povprečju okoli 20 %). Koroška regija povečuje zaostanek za najbolj razvitimi slovenskimi regijami, leta 2012 je denimo izkazovala veliko večji zaostanek za najrazvitejšo slovensko regijo kot leta 2000 (s 43

indeksnih točk je razliko povečala na 61 indeksnih točk). V strukturi bruto dodane vrednosti prevladuje industrija, delež predelovalnih dejavnosti v tej regiji ostala med najvišjimi v Sloveniji (takoj za Spodnjeposavsko regijo). Koroška se po predlaganem indeksu razvojne ogroženosti za obdobje 2014–2020 umešča na tretjo mesto med dvanajstimi slovenskimi regijami. Kljub strukturnim spremembam ohranja značaj tipično predelovalno usmerjene regije. Gospodarska podoba regije temelji na velikih družbah, ki predstavljajo le 2 % vseh podjetij, ustvarijo pa za več kot četrtino prihodkov ter zaposlujejo skoraj 40 % vseh zaposlenih v regiji, mnoge med njimi imajo sedež prav v Mežici (TAB, d. d., MPI RECIKLAŽA, d. o. o, CABLEX-M, d. o. o.). V obdobju 2007–2013 je regija beležila višjo stopnjo brezposlenosti kot je bila ta na ravni Slovenije (glej RRP 2014–2020).

Mežica ima okrog 3600 prebivalcev in kot taka sodi med manjše skupnosti na Koroškem (za primerjavo, v regiji ima največ prebivalcev Slovenj Gradec – skoraj 17000 prebivalcev, za njim Ravne – nad 11000). Ima zgodovino rudarskega delavskega mesta, saj je tu obratoval Rudnik svinca in cinka, eden najstarejših rudnikov v Evropi. Izkopavanje rude so ustavili aprila 1993 in začeli zapiralna dela, črpalke pa ustavili decembra 1994 in tako se je končala zgodovina 328 let starega rudnika, ki je v najboljših letih zaposloval tudi do 2000 ljudi (Vončina 2011, 198). O zgodovini rudnika danes priča turistični muzej s ponudbo vodenih ogledov po podzemlju Pece, ob prenehanju delovanja enotnega podjetja Rudnika svinca in topilnice Mežica pa so nastale druge družbe, zgoraj že omenjene, ki so v kraju še danes najpomembnejši gospodarski akterji. Kraj je bil nekoč močno vezan na delovanje rudnika, tu so bila zgrajena stanovanjska naselja za delavce in upravne stavbe Rudnika, nekaj časa je v kraju delovala tudi rudarska šola.[86] '*Rudnik je včasih bil center dogaja, tud rudnik je včasih marsikaj omogočil, da se je marsikaj zgodilo in naredilo. Zdaj je zelo težko*,' mi je pripovedoval eden od krajanov, ki je zaprtje rudnika razumel kot smrt kraja samega. To simbolno smrt je opredmetil z omembo propada smučišča, kopališča in drugih aktivnosti v kraju, v njegovem govoru pa je bilo ob tem čutiti veliko prizadetost. Ne glede na to daje danes Mežica vtis vitalnega mesteca z osrednjim trgom in mnogimi razvijajočimi se zaselki hiš. Kljub zaprtemu smučišču, nič več delujočemu letnemu kopališču ter nekdanjemu hotelu se mesto vztrajno razvija, kar je med drugim vidno v prenovljenem kulturnem domu, rasti trgovin, knjižnici in raznovrstnih aktivnostih lokalnih kulturnih in športnih društev. Mnogi domačini se strinjajo v opisovanju, da Mežica že od nekdaj velja za hohštaplersko mesto. To pojasnjujejo s tem,

[86] Ustanovljena je bila že leta 1942 med okupacijo, ponovno pa so jo odprli leta 1945 kot nižjo rudarsko šolo. Delovala je do leta 1952, ko so jo preselili v Idrijo. Leta 1958 so jo ponovno ustanovili v Mežici, pozneje je dobila status srednje šole z usmerjenim poukom za rudarske in separacijske poklice. Delovala je do leta 1989/90. Danes je v njenih prostorih Lovski dom (Vončina 2011, 195)

da so v Mežico naseljevali ljudi z ustrezno izobrazbo, da so nastopili vodilne funkcije v Rudniku, pa tudi mnogo učiteljev in inženirjev je v ta prostor prihajalo od drugod, medtem ko so bili rudniški delavci večinoma iz sosednjih krajev. Razredne razlike so se tako v kraju že od nekdaj jasno izkazovale in občutile, kar dela izbiro konkretne skupnosti za naše raziskovanje smiselno.

> *Vsi govorijo, da so Mežičarji hohštaplerji. Ja, mogoče verjetno kateri res. Ne vem zaka, to so še od prejšnjih cajtov, recimo ko so bili nekateri visoki na Rudniku, pač mavo so se višji rajtali. Pa od drugod so se drugi preselili, mogoče imeli tudi izobrazbo, funkcijo v Rudniku.* (R. I., višja svetovalka, 61 let)

> *Govorijo, da so se v Mežici imeli za gospodo napram Črni. Rudniški gospodi in angleški lastniki so v Mežici živeli, pa se je potem iz tega ena fama ustvarila. Tud tisti travnik na Poljani, se mu je reklo Amerika, so tja angleški gospodi hodili jahat, ker je bilo ravno … ne vem sicer zaka Amerika, če so bli pa Angleži.* (P. I., fizioterapevtka, 60 let)

Cilj našega raziskovanja je analiza družbene stratifikacije skozi mikropolitiko družbenih odnosov na (kulturni) periferiji. Raziskujemo, kako se strukturne spremembe in globalizacijski procesi artikulirajo na lokalni ravni v simbolnem razlikovanju, lokalnih življenjskih stilih in vzorcih družbene neenakosti. Z etnografsko študijo mežiške skupnosti se tako lotevamo načinov, kako se razred konstituira skozi vsakdanje prakse krajanov, kako se v mikrosituacijah živi in na osebni ravni izkuša. V praksi to pomeni, da proučujemo delovanje različnih oblik kapitalov, strategije razmejevanja oz. jezik ustvarjanja meja, razredne (dis)identifikacije, naracije o družbi in uspehu, statusne zahteve in njihovo performativno vzpostavljanje ter občutke inferiornosti, kot se razkrivajo v vsakdanjih interakcijah domačinov. Pokazati želimo, kako se družbena hierarhija v kraju nenehno vzpostavlja in reproducira neformalno skozi najintimnejše vidike družbenosti.

4.1.2 METODOLOŠKI ZASTAVKI O PISANJU ETNOGRAFIJE

Kompleksnosti in subtilnosti razrednega razlikovanja je v sodobnih družbah težko obravnavati enotno, zato je treba k tematizaciji teh vprašanj pristopati z različnimi metodami in jih predstaviti z različnih perspektiv. Kombiniran etnografski pristop, ki vključuje raznovrstne etnografske metode proučevanja oz. tehnike zbiranja podatkov z namenom zajeti obsežen inventar možnih situacij in primerov, to omogoča (glej Baszanger and Dodier 1997). Klasične poglobljene intervjuje s ključnimi informatorji sem na terenu kombinirala z opazovanjem z udeležbo in popisom mikroepizod vsakdanjih interakcij, kar predhodno ni bilo predvideno v tolikšnem obsegu, a se je med raziskovanjem izkazalo za nadvse relevantno za večplastnost analize razrednega vprašanja. Etnografske metode, pišeta McLeod in Thompson (2009, 81), so še posebej primerne za opazovanje

rutin in detektiranje sprememb, medtem ko te nastajajo in se razvijajo. ‘Njihov vključujoč pogled usmerja pozornost na nepričakovano, na interakcije na mikronivoju in na dinamiko, v kateri se družbene spremembe izkušajo in artikulirajo’ (prav tam).

Terensko delo je potekalo v obdobjih od julija do avgusta 2012 in od julija do avgusta 2013. Takrat sem živela v kraju, sicer pa sem se tja večkrat zaporedoma vedno znova vračala, večinoma med vikendi. Pomembno se mi zdi izpostaviti, da četudi sem večino etnografskega materiala zbrala v tistih dveh poletjih intenzivnega in sistematičnega dela na terenu, sem se v Mežico med letoma 2012 in 2013 pa tudi pozneje vedno znova vračala. Kot poudarja Pušnik (2011, 281) v svojem etnografskem proučevanju, kako ljudje živijo mejo na avstrijskem Koroškem, so ‘etnografske resnice vedno le delne, prirejene in nepopolne resnice’ in kljub skrbno načrtovani raziskavi so zbrani podatki zgolj en vidik celotnega načina življenja v kraju. Prednost večkratnih obiskov terena je, da opazovalcu omogočajo kritično distanco in samorefleksijo ter preverjanje ‘etnografskih resnic’. Prav tako se s ponovnimi obiski raziskovalec izogne informantovim nameram, da bi ta zadovoljil tistemu, za kar sam misli, da raziskovalec od njega pričakuje oz. od njega želi slišati (prav tam, 281–282). Redki primeri izkazujejo, kako so se informanti zavedali moje pozicije raziskovalke in kako je ta verjetno vplivala na to, kako so se uprizarjali. ‘*A si razočarana nad odgovori al, ti nisem fejst pomagal?*’ je enega od informantov skrbelo po intervjuju. V drugem primeru, me je informantka, s katero sem se povsem neformalno pogovarjala o njenem hobiju in različnih pekah gline, mimogrede vprašala, če si bom to tudi zapisala.

Ta vrsta pristranskosti je neizogibna, a sem jo poskušala korigirati s kar se da širokim naborom podatkov, zbranih na različne načine: z opazovanjem vsakdanjih interakcij, popisom mimobežnih komentarjev v konkretnih situacijah, tudi beleženjem bolj premišljenih odgovorov v načrtovanih poglobljenih intervjujih. A bolj kot sistematično organizirano zbiranje podatkov z intervjuji se je za neprecenljivo izkazalo druženje s krajani v vsakdanjiku: zato sem se poskusila čim bolj vključevati v življenje skupnosti, v slučajne razprave na ulicah ali lokalih, obiskovala sem domačine, njihove piknike in praznovanja, jih spremljala pri obisku gledaliških predstav … Druga taktika, da bi se čim bolj približala njihovemu praktičnemu čutu in jim ne bi dovolila voditi vščečnega samopredstavljanja oz. razkazovanja specifične podobe, je bila taktika prioretiziranja ‘drobnih’ vprašanj, ki so respondente silila, da odgovarjajo konkretno: o določenih praksah, vsakdanjih rutinah, lastnih anekdotah. Tako sem splošno ‘veliko’ vprašanje razrednih razlik v kraju odkrivala posredno, skozi drobce po navadi spregledanih in navidezno nepomembnih vsakdanjih izbir, skrbi in zgodb krajanov. Kljub tematskim izhodiščem je pogovor z informanti pogosto odprl še številna

druga vprašanja, ki jih nisem predvidela. Po pravilu sem sledila iztočnici sogovornika, kadar sem ocenila, da so njegove pripombe naslovile nepričakovane tematike in spodbudile pomembne razmisleke. Precejšnja prednost na terenu je bila tudi to, da sem sama nekdanja lokalka, rojena in vzgojena v Mežici, kjer še danes živijo moji starši in sestra. Informanti so me tako pogosto dojemali kot domačinko in me, verjetno tudi zaradi koroškega narečja, v vsakdanjih situacijah sprejeli kot del svoje skupnosti, ob neformalnih druženjih pa pogosto pozabili na mojo vlogo opazovalke. Ker pa hkrati v kraju ne bivam več že več kot deset let, mi je to zagotavljalo za raziskovanje potrebno distanco.

Mikropolitiko razrednih distinkcij v mežiški skupnosti sem proučevala v dveh fazah. V prvi fazi sem izbrala svoje ključne informante glede na njihov položaj v skupnosti. Iskala sem domačine, ki so čim bolj vpeti v lokalno dogajanje in za katere sem predvidevala, da mi o lokalni strukturi odnosov, statusu in družbenih delitvah v kraju znajo povedati največ. Hkrati pa to niso nujno ljudje na privilegiranih, najvišjih uradnih položajih (npr. župan, župnik, zdravnik, ravnatelj), pri katerih obstaja verjetnost, da bi svoje zgodbe upovedovali prej iz svoje uradne pozicije moči in ne kot le člani mežiške skupnosti. Iz tega razloga so bili v mojem izboru natakarica v lokalnem baru, učiteljica v šoli, članica občinskega sveta in lokalni podjetnik. V drugi fazi pa sem svoj nabor informantov razširila z namenom, da bi s končno skupino vseh informantov pokrila različne družbeno-ekonomske položaje, od najvišjih do najnižjih. Izbrani so bili povsem neslučajno in po principu snežne kepe, ki temelji na uporabi mrež (pogosto na predlog informantov iz prve faze). Pri tem sem pazila, da je izbrana skupina kar se da heterogena tudi glede na druge demografske dejavnike, še posebej sem bila pozorna na spolno in starostno uravnoteženo zastopanost izbranih informantov (glej spodnji seznam).

Svoj projekt sem jim predstavila kot projekt o ruralnih življenjskih stilih, da sem se s tem spretno izognila konceptu razreda, ki bi lahko vnaprej preveč določal njihove odgovore. Četudi sem se z izbranimi informanti pogosto pogovarjala (ti pogovori so bili večinoma neformalni, dotikali so se različnih tem, odvijali pa so se spontano, na nestrukturiran način), sem jih prosila tudi za enkraten poglobljen intervju na podlagi vnaprej pripravljenih tematskih sklopov, ki sem ga tudi posnela. Šlo je za polstrukturiran intervju, ki je za razliko od strukturiranega ohlapnejši, saj ga vodijo le iztočnice, ki intervjuvancu dovoljujejo, da gradi širša razmišljanja ter odpira in naslovi tudi druga vprašanja. Intervju je v povprečju trajal več kot 2 uri, večina jih je bila izvedena na domu informantov. V grobem so bili pogovori z njimi strukturirani po štirih tematikah: 1) življenjska biografija, 2) materialna kultura doma, okus in potrošne prakse posameznika, 3) lokalna skupnost,

struktura odnosov, status in družbene delitve, 4) percepcija družbe in svojega položaja. Pogosto so sami s pomočjo materialnih artefaktov v svojem domu (umetniških del na steni, družinskih fotografij, športnih pripomočkov, ročno izdelanih vaz in domačih krem) še posebej doživeto oživljali svoje življenjske zgodbe.

Tabela 4.1: Seznam informatorjev

Ime	Leto rojstva	Poklic	Izobrazba	Izobrazba/poklic očeta	Izobrazba/poklic partnerja	Materialni status/mesečni doh. gospodinjstva	Bivanje
G. M.	1979	natakarica	srednja poklicna	gradbeni delavec	osnovna šola, vodja linije	1200 evrov	najem stanovanja, 60 kvadratov, leto gradnje 1982
T. A.	1962	upokojeni policist	srednja strokovna	višja – sveučiteliščе, učitelj slovenščine in srbohrvaščine na OŠ	gimnazijski maturant, pomočnik vzgojitelja predšolskih otrok	1800 evrov	najem stanovanja, 60 kvadratov, leto gradnje 1985
D. C.	1957	razredna učiteljica OŠ	višja pedagoška akademija	srednja poklicna, ključavničar	srednja strokovna, strugar	2000 evrov	lastna hiša, 120 kvadratov, iz leta 1996
R. M.	1978	strokovna delavka, ZZV	pedagoška fakulteta, prof. razrednega pouka	srednja tehnična, strugar	/	1300 evrov	lastno stanovanje, 68 kvadratov, iz leta 1978
P. I.	1955	fizioterapevtka	višja zdravstvena	rudarski tehnik/obratovodja na rudniku	inženir strojništva/projektant (bolj vodstvena funkcija, tudi s. p. podjetnik, avtonomnost pri delu)	brez odgovora	lastna hiša, 120 kvadratov, iz leta 1991
R. I.	1954	višja svetovalka II, upravna enota	1. stopnja VEKŠ, ekonomistka	rudarski tehnik	poklicna šola, strugar	1300	lastno stanovanje, 66 kvadratov, iz leta 1979
S. B.	1950	podjetnik	srednja	rudarska šola, rudar	srednja, komercialist	15.000 letno	lastna hiša iz leta 1982, 75 kvadratov + drugi del od sina
K. I.	1973	vodja projekta	univerzitetno dipl. ekonomist	srednja, gradbeni tehnik	diplomirani ekonomist, vodja finančne službe	5000 evrov	lastna hiša, 180 kvadratov, iz leta 1973, obnovljena
S. S.	1962	direktor podjetja	univ. dipl. inženir	strojni tehnik	univ. dipl. ekonomist	brez odgovora	lastna hiša, 240 kvadratov, iz leta 2001

Poleg izbranih informatorjev, s katerimi sem izvedla tudi poglobljeni intervju in ki sem jih večkrat načrtno obiskala ali se z njimi družila kje drugje, so bili v opazovanje z udeležbo vključeni tudi številni drugi naključni informatorji – krajani, ki so vstopili v terensko raziskavo pravzaprav povsem nevede, spontano in prek naključnih srečanj v kraju (na ulici, v trgovini, v lokalu ...) ali druženja ob raznih priložnostih. Pogosto so bili to sorodniki ali prijatelji izbranih informatorjev, večkrat pa tudi povsem naključni krajani, s katerimi sem stopila v stik le za kratek čas in ki se poteka raziskave niso zavedali. Njihove izjave so prav tako vključene v analizo, ker so ponekod dodale pomembne informacije o proučevani tematiki, v besedilu pa se pojavljajo kot anonimni informatorji brez poimenovanja.

Del opazovanja z udeležbo sem opravila tudi v lokalu po zgledu podobnih etnografskih študij, ki z druženjem, opazovanjem in poslušanjem posameznikov na javnem kraju odkrivajo lokalizirane vidike stratifikacijskega sistema oz. naravo lokalnega stratifikacijskega reda (glej na primer Anderson 1976, Yodanis 2006). Poskušala sem izbrati razredno neopredeljen lokal, kamor predvsem zaradi lokacije (leži na dokaj frekventnem mestu ob največji trgovini v mestu) zahajajo ljudje različnih družbenih položajev. Nekaj tednov v avgustu 2012 sem skoraj vsako dopoldne nekaj časa preživela v tem lokalu. Poslušala sem, o čem so gostje razpravljali, kako so govorili o sebi, drugih in življenju v mestu. Slišala sem, katere informacije delijo odkrito in kaj iz pogovora izpuščajo. Opazovala sem, kako se v javnem prostoru, v prostoru 'to see and be seen', ljudje obnašajo in kako obravnavajo druge, kdo sedi in se pogovarja s kom in kdo se komu izogiba. V manjšem obsegu je terensko delo poleg pogovorov z izbranimi informatorji in opazovanja z udeležbo vključevalo tudi analizo materialnih artefaktov in dokumentov, kjer je bilo smiselno (na primer fotodokumentacija umetniških del v lasti informatorjev, krajša analiza reprezentacij rubrike Mežičani po svetu v občinskem glasilu Šumc ipd.).

'Kriza reprezentacije' je ključna dilema, ki zaznamuje izsledke etnografskih metod. Gre za 'krizo vere v možnost zajemanja in posredovanja polne resnice objekta, ki je pod etnografskim pogledom' (McLeod and Thompson 2009, 88). Reprezentacija etnografskih zaključkov je namreč vedno dejanje konstrukcije, ne preprost odsev empirične realnosti tam zunaj, pač pa produktivno dejanje njene invencije. Zavedanje tega širi pomisleke na vprašanje o tem, kako v analizi predstavljati glasove in zgodbe udeležencev raziskave. Sploh če izhajamo s stališča, da se habitus posameznika odraža tudi skozi govor, konkretno v načinu govora, naglasu in kompleksnosti govornih oblik, je pomembno, da izjave s terena beležimo v njihovi pristnosti, z vsemi zamolki, narečnimi besedami itd. in jih skozi analizo v tej obliki obdržimo. Tako sem pri predstavitvi za lažje razumevanje bralca priredila v približek pogovornega oz. knjižnega jezika zgolj najnujnejše dele nerazumljivega narečnega jezika, še raje sem nejasnosti posebej označila in pojasnila z opombami. Vsebinsko in stilistično pa v govor informatorjev nisem posegala. Ob izjavah informantov pa etnografski material neredko predstavljam tudi z uporabo vinjet – slik ali zgodb lokalnega življenja, ki kot epizode vsakdana ponazarjajo poseben fenomen. Takšne vinjete povzemajo opazovanja na terenu in običajno niso edini možni primer konkretne situacije, ki bi ga lahko podali za ilustracijo določenega fenomena.

4.2 STRATIFIKACIJSKI RED NA VASI

4.2.1 STRUKTURA KAPITALOV IN RURALNI ŽIVLJENJSKI STILI

V tem poglavju želim predstaviti družbeni prostor Mežice prek opisa njegove specifične strukture kapitalov in prostor življenjskih stilov, ki temu lokalnemu polju moči ustreza. Gre za dva reda družbene realnosti, objektivnega in simbolnega, ki ju analitično sicer ločujem, a sta v realnosti neločljivo povezana. Gre za soodvisna prostora, saj prostor družbenih položajev (kapitalov) tako rekoč usmerja in omejuje prostor življenjskih stilov (praks in izbir). Življenjski stil je 'najbolj tipičen način vključevanja in izključevanja v neinstitucionaliziranem statusnem sistemu sodobnih družb,' kot trdita Luthar in Kurdija (2011, 984).[87] Ob tem izhajam iz predpostavke interakcijskega pristopa k stratifikaciji, da lahko šele skozi analizo družbenih odnosov in interakcij v vsakdanjem življenju odkrivamo naravo lokalnega stratifikacijskega sistema in ne obratno.

Mežica kot 'kogar poznaš' skupnost

Mežičani so svoj kraj v pripovedovanjih pogosto opisali kot 'kogar poznaš' in 'kakor se pišeš' skupnost – to je skupnost, v kateri je pomembno poznati 'prave' ljudi oz. biti poznan. Skozi njihova opisovanja se je razkrivalo, kako v okolju delujejo najrazličnejši sistemi pokroviteljstva in protekcije s splošno pričakovanimi vzajemnimi obveznostmi. Njihove zgodbe običajno govorijo o podpori določene vplivne osebe oz. lokalnega veljaka nekomu z namenom, da ta dobi glede na druge določeno prednost ali ugodnost, pogosto tudi neupravičeno. Kot pripoveduje eden od informatorjev zgodbo o neizpeljani prenovi sedežnice Štalekar in povezavah med odgovornimi, drugi o asfaltiranju cest glede na zasebne interese:

> *Konkretno, evo, lej, asfaltiranje teh cest ... To je recimo bilo, ko so prvi načrti prišli al, kk so se ljudje tega lotli, ne. Občina kot občina, tisti trije al štirje, ki tam nt odločajo, s tistimi svojimi a ne, interesi ... Sem pričakoval, da se bojo najprej vsedli, pogledali celotno območje Mežice,*

[87] Osnovna predpostavka postrukturalistične analize življenjskih stilov, kot jo prepoznava Holt (1997a, 328), je ta, da je pomen tako rekoč 'nastajajoča' lastnost sistemskih odnosov razlike. Ta pristop pomembno nadgrajuje strukturalistične pristope v naslednjih točkah. Prvič, namesto da predpostavlja, da pomeni obstajajo v celoti formirani še pred svojim izražanjem v družbenem življenju, jih razume, kot da so konstituirani skozi same načine, na katere posamezniki delujejo v posebnih družbenih kontekstih, to je skozi prakse. Drugič, pomen ne obstaja ločeno od zgodovine, pač pa je pomen določenega kulturnega objekta ali prakse vselej konstruiran – skozi kulturni proces intertekstualnosti – prek metaforične ali narativne povezave z drugimi objekti ali praksami, ki so del historično akumuliranih kulturnih resursov neke kolektivitete. In tretjič, pomeni objektov ali praks niso nikoli strukturirani zgolj z enim abstraktnim semiotičnim sistemom, kar pomeni, da je pomen določenega objekta ali prakse inherentno nestabilen in kontingenten (prav tam, 328–329).

skategorizirali, kejk mamo makadama, da veš pol ono, s čim računat, količine in tako dalje ... Mah kje, ma ne. Tisti kreten, ki je najbolj šrajal tam, pa po mizi tolkel, tst je že dosegu, da so šli potrgat še čist v redu asfalt gor pa tstega čez ... (K. I., vodja projektov - IT strokovnjak, 42 let)

... znana zgodba s Štalekarco. No, recimo pa tti, ka je že bil privatnik tule na Mariborski, ki je praktično dobu neka, kolkr mi je znano, občinska sredstva za to, da bi obnovil sedežnico. Na konc koncev ni nč, ne sedežnice, ne ... Ampak dnar je šou nekam. Ka je že bil tti, na Mariborski je mev kovinarstvo ... Močen s. p. in celo svetnik v občinskem svetu. In on bi sredstva črpal iz občinskega proračuna, zadeva bi bla pa pol njegova last, ko bi bila končana, ne. Čeprav je pa ogromno sredstev šlo pa iz proračuna občine. In kaj zaj? Zaj ni ne stare sedežnice, neko rabljeno je prpelo, ampak tsto so že odpelali, se mi zdi. Nč ni naredu. Zoral je sicer, tk da je bla enkrat poplava po Mežici, polno peska, ko je voda, neurje naneslo ... Da je usral, narod pravi, da je usral Mežico. (T. A., upokojeni policist, 53 let)

Vaški veljaki, kot jih bomo na tem mestu poimenovali, so ožja klika pomembnežev v mežiškem stratifikacijskem sistemu, ki jih ne sestavljajo nujno tradicionalni nosilci ekonomskega ali kulturnega kapitala, mnogi med njimi so nižjega (celo kmečkega ali delavskega porekla) ali nižjega srednjega sloja, a aktivno vpeti v upravljanje lokalne skupnosti, kjer zasedajo vrednejše družbene statuse in vloge. Prek nadzora neformalnih in formalnih lokalnih omrežij uživajo precejšnje družbene koristi, kot so mi zaupali informatorji (denimo spremembo zazidljivosti zemljišča v občinskem prostorkem načrtu, prednost pri asfaltiranju cest). Večina med njimi zaseda pomembne položaje v lokalni občinski upravi ali svetu, vsi pa so tudi sicer tesno vpeti v življenje skupnosti na več področjih prek članstva v številnih društvenih organizacijah (gasilsko društvo, društvo upokojencev, kulturna društva, Pihalna godba ipd.).

Na splošno se zdi, da je v Mežici posedovanje socialnega kapitala v pripisovanju moči posameznikom v skupnosti veliko bolj pomembno kot denimo posedovanje ekonomskega ali kulturnega kapitala. Osrednjo vlogo socialnega kapitala gre prepoznati v koriščenju osebnih mrež in neformalnih stikov za različne namene – denimo, da najdeš službo za hčerko ali zagotoviš ženi napredovanje, da vplivaš na uradno odločitev o namembnosti svojega zemljišča ali zaobideš katerega od formalnih postopkov pri zdravniški oskrbi. Tovrstne neformalne prakse predstavljajo posebno obliko menjav uslug in rabe 'zvez in poznanstev', ki temeljijo na osebnih odnosih in pozicijah nadzora nad dostopom do javnih in zasebnih sredstev.

On je pa dobu recimo ogromno na račun tud Rudnika, preko vez ... Dobro, materialna sredstva, al kk bi reku, al denar al določena sredstva. In glih tak, ki je od družbe neki dobu, je pol nevoščljiv drugemu, ki je sam sebi neki ustvaru, in to je nepojmljivo, no, za mene. (T. A., upokojeni policist, 53 let)

Če Bourdieu v svojih teoretskih delih, v katerih obravnava vlogo različnih oblik kapitalov v izgradnji družbenega prostora, še govori o skupnih lastnostih, podtipih in vzajemni pretvorbi tako

ekonomskega, kulturnega kot tudi socialnega kapitala (Bourdieu 1998, Bourdieu in Wacquant 1992), pa se slednji v njegovih empiričnih analizah izgubi, koncepta ekonomskega in kulturnega kapitala tam opravita celotno analitično delo. Cvetičanin in Popescu (2011, 445) špekulirata o razlogih za izključitev socialnega kapitala iz Bourdieujevih konstrukcij družbenega prostora. Prvi, manj pomemben, se po njunem nanaša na njegovo razumevanje socialnega kapitala kot vira, ki prispeva k reprodukciji družbene neenakosti, zaradi česar naj bi bili respondenti verjetno bolj zadržani do zagotavljanja zanesljivih podatkov. Drugi, pomembnejši razlog vidita v tem, da je v sodobni kapitalistični družbi socialni kapital manj učinkovit princip diferenciacije od bodisi ekonomskega ali kulturnega kapitala in posledično tako igra manjšo vlogo v reprodukciji in transformaciji družbenega reda. Vendar pa Bourdieu (1998) v posebnem dodatku *The 'Soviet' Variant and Political Capital* k besedilu o družbenem in simbolnem prostoru prepoznava razhajanja v načelih diferenciacije v socialističnih in kapitalističnih družbah. V socialističnih družbah je blokada delovanja ekonomskega kapitala vodila na eni strani v večji pomen kulturnega kapitala, na drugi strani pa v pojav političnega kapitala (oziroma 'političnega tipa socialnega kapitala', kot pravi Bourdieu) kot ključnega načela diferenciacije.

Trdimo, da v (ruralnih) skupnosti postsocialističnih družb socialni kapital še vedno pomembno prispeva k razumevanju strukture družbenih neenakosti (glej npr. Dragoš in Leskošek 2003) in da gre, kot pravita Cvetičaninu in Popescuju (2011, 447), v tem okolju razlikovati med dvema tipoma socialnega kapitala: političnim tipom socialnega kapitala, ki smo ga omenili že zgoraj, in socialnim kapitalom solidarnosti. V osnovi gre za razliko med dvema tipoma družbenih omrežij. Socialna omrežja predstavljajo politični socialni kapital, ko povezujejo ljudi, katerim nadzor nad dostopom do javnih resursov (blaga in storitve) omogoča uporabo teh resursov za zadovoljevanje zasebnih potreb drugih članov teh omrežij in na ta način nabiranje moči (ter dostopa do resursov, ki jih sami ne nadzorujejo). Ti položaji nadzora nad dostopom do javnih resursov se nahajajo praviloma v politični sferi (politiki, predstavniki lokalnih, regionalnih in nacionalnih vlad), lahko pa gre tudi za vodstvene položaje v podjetjih in javnih zavodih (npr. direktorji, dekani in vojaški generali) ali položaje strokovnega znanja v javnih ustanovah (npr. zdravniki, sodniki in univerzitetni profesorji) (prav tam, 447). Vsota teh omrežij predstavlja vzporedne neformalne strukture moči v mežiški skupnosti, koncentrirane pri že omenjenih *lokalnih veljakih*.

Medtem pa socialni kapital solidarnosti temelji na obstoju 'primarnih vezi'. Govorimo lahko o družbenih omrežjih solidarnosti med sosedi, prijatelji, sorodniki ali 'rojaki', ki si pomagajo z denarjem, blagom, storitvami ali zgolj emocionalno podporo. Čustvena in ekspresivna funkcija

tovrstne socialne mreže je prav tako pomembna kot instrumentalna. Ključno je poudariti, da se takšna družbena omrežja prav tako lahko uporablja kot kapital, ki se ga akumulira, prenaša in v določenih okoliščinah pretvori v drugo vrsto kapitala. Za razliko od političnega socialnega kapitala, ki za uslugo zahteva kupčijo v obliki dostopa do pred tem nedostopnih resursov, se usluga na podlagi socialnega kapitala solidarnosti utemeljuje v 'primarnih vezeh' – 'ker smo sorodniki, prijatelji ali sosedje' (Cvetičanin in Popescu 2011, 447). Če je življenjski stil *lokalnih veljakov* tesno vezan na lokalno politiko in civilno družbo, življenjski stil nosilcev kapitala solidarnosti opredeljuje tradicionalna navezava na dom in družino. Ne vključujejo se aktivno v lokalno skupnost in ne povezujejo se v društva ali lokalne organizacije, a se kljub temu počutijo močno povezani s krajem. Poudarjajo pomen narave in sprehodov, prosti čas preživljajo s sedenjem pred bloki ali hišami na klopcah, družijo se predvsem s sosedi in sorodniki.

Nosilce socialnega kapitala solidarnosti v Mežici poimenujmo *domačijski ruralci*. Ena reprezentativnih predstavnic te družbene skupine je tudi naša informatorka G. M. (natakarica, 36 let). V pogovoru mi je opisovala, kako poletne dopuste z družino po navadi preživijo skupaj s starimi starši, praviloma v toplicah. Da je solidarnostni socialni kapital kapital v pravem pomenu, priča njeno pripovedovanje, kako ji bo brat, ki je mizar, prenovil kuhinjo v novem stanovanju: *'Mam srečo, da mam brata tišlerja, da ga bom izkoristla. Saj si vidla, zato mam kuhno tako, ker je skoz rekel, za to stanovanje se ne splača novo delat.'* Mnenja o prenovi stanovanja zbira *'od prijateljic in žlahte'*, ki sta njeni ključni referenčni skupini. Za mizo, kjer sva se pogovarjali, je imela krožnik, poln školjk, na kvačkanem prtičku. Ponosno je opisovala svoj užitek v estetiziranju doma in zasluge za to pripisovala svoji mami: *'Tu vidiš, mam zdaj poletno, mam školjkice gr, pol bom meva ene buče gr, pozimi bom meva kake snežake, pomladi so rožice … Mogoč tud zarad mame, ker mama je vedno mela in to je prenesla name, da se mi zdi, da vsaj malo nekaj za dekoracijo more bit, al.'*

Dva tipa kulturnega kapitala in vloga lokalne visoke kulture

Bolj kot družina na eni ali lokalna politika oz. civilna družba na drugi strani milje nosilcev kulturnega kapitala opredeljuje njihova profesija, osredotočeni so na kariero in zavezani svoji poklicni poti (če je za ostale delo zgolj 'šiht', je zanje kariera). Kot se kaže, gre v mežiškem okolju prepoznati delovanje dveh vrst kulturnega kapitala: lokalnega in globalnega. V primeru nosilcev prvega gre večinoma za srednje zaposlitvene kategorije (npr. učitelje, vzgojiteljice, zdravsteno osebje), medtem ko je nosilcev globalnega kulturnega kapitala več med najvišjimi zaposlitvenimi

kategorijami strokovnjakov in menedžerjev, ki pa jih v podeželskem okolju tudi teže najdemo. Nosilci obeh so visoko, praviloma skoraj vedno vsaj univerzitetno izobraženi, obstajajo pa med njimi tudi jasne in precejšnje kulturne razlike.

Lokalni kulturni kapital se estetsko artikulira skozi okus za nacionalno legitimno kulturo in za tradicionalne oblike 'highbrow' kulture, v prvi vrsti vezane na lokalno okolje. Nosilci lokalnega kulturnega kapitala tako monopolizirajo ključne kanale kulturnega udejstvovanja v lokalni skupnosti. So najbolj vpeti v lokalno kulturno dogajanje, ne samo kot obiskovalci, velikokrat tudi kot producenti kulture ali del njene organizacije (večerov branja poezije, amaterskih gledaliških predstav, občinskega glasila ipd.). Označimo jih lahko za *malomeščanske kulturnike,* ki ne zamudijo priložnosti za kakršnokoli kulturno participacijo, niti ne prevprašujejo vrednosti kulture, v kateri se udejstvujejo. Imajo tako rekoč strateški odnos do investicij v visoko kulturo. Lahko navedemo primer ene od informatork, učiteljice, ki ima gledališki abonma v mežiškem Narodnem domu in je aktivna udeleženka lokalnih študijskih krožkov. Z njo sem razpravljala o načinih peke gline, o domačem medu in doma narejeni naravni kozmetiki. Drugi primer je primer fizioterapevtke, ki je članica kulturnega društva Treska in uredniškega odbora občinskega glasila Šumc, v prostem času pa rada napiše kakšno pravljico. Pripovedovala mi je, kako so se za neko praznovanje s celotno družino napravili v ansambel in ustvarili predstavo za goste.

Nosilci lokalnega kulturnega kapitala imajo v odnosu do ostalih članov skupnosti verjetno največ znanja o lokalnem dogajanju, a manj pogoste stike z drugimi v skupnosti zunaj konkretnih kulturnih dogodkov (v smislu družabnosti in druženja po domovih, lokalih). Njihova kultura se zdi precej parohialna, redko imajo razvit občutek za širšo refleksijo. Do določene mere jih opredeljuje nekakšna refleksivna sposobnost postaviti Mežico v kontekst drugih mest (večina je poudarjala precejšnjo nepovezanost med ljudmi v primerjavi s sosednjimi kraji, '*Mežičar nikoli ni bil tak lokal patriot kot Črnjan. To je prvo, kar je'*), hkrati pa nikoli ne reflektirajo zadev izven regionalnih, kaj šele nacionalnih okvirov. Na splošno lokalno nadvse elaboriran referenčni sistem *malomeščanskih kulturnikov* nakazuje zgolj njihovo tesno vpetost v ožje okolje in moč njihovih lokaliziranih identitet.

Trdimo lahko, da se lokalni kulturni kapital najlaže konvertira v politični socialni kapital. V tem kontekstu pretvorbe kapitalov imajo institucije, ki bi jih lahko označili za institucije tradicionalno legitimne kulture, v Mežici pomembno vlogo (obstajajo vsaj tri: Narodni dom s ponudbo gledališkega abonmaja, galerija Štiblc, ki jo vodi društvo ljubiteljev domače in umetnostne

dejavnosti Štiblc – v času finalizacije disertacije ni bila več odprta – in društvo Literarno gledališče Treska, ki organizira literarne večere Večeri ob treski).[88] Vključevanje v in poznavanje oblik legitimne kulture je v mežiškem okolju instrumentalnega pomena za dosego integracije v krog pomembnih poznanih ljudi. Z drugimi besedami, participacija v lokalni visoki kulturi igra ključno vlogo pri družbeni organizaciji skupnosti, s tem ko služi predvsem za povezovanje in vključevanje nižjih srednjih in srednjih razredov v milje lokalnih pomembnežev oz. *lokalnih veljakov*.[89]

Zdi se torej verjetno, da je dodatna vloga, ki jo ima obvladovanje lokalnega kulturnega kapitala v formaciji srednjega razreda na periferiji, predvsem v lajšanju družbenih odnosov znotraj tega sloja. Kulturna participacija namreč zagotavlja platformo za akumulacijo in uporabo socialnega kapitala. Srečati in družiti se s 'pravimi' ljudmi pomembno opredeljuje družbeno življenje srednjega razreda na periferiji. Poleg tega skupna kulturna udejstvovanja ali zaveze ob drugih priložnostih, kadar je treba, služijo kot repozitorij skupnih izkušenj in način medsebojnega priznavanja; ne nazadnje je vtis o pretekli predstavi ali najnovejši razstavi del dobra iztočnica za pogovor v kakšni drugi situaciji. Kot kaže, potrošnja kulture v kraju služi tudi integriranju skupine *lokalnih veljakov*, simbolizira njihovo članstvo v superiornem sloju pomembnežev in nudi priložnosti za zavarovanje in potrjevanje njihovih privilegijev. Kot razkriva premislek enega od informatorjev, velikokrat ni toliko stvar okusa in strateške investicije kulturnega kapitala, kot je stvar mreženja in pragmatične naložbe v lokalna poznanstva:

> *Ampak mam občutek, da onim gre za to, zarad tega, da se pač vidi, da je on šel. Ker pač se majo za pomembne. No, tak občutek maš, al. Da gre za to na to gledališko predstavo, čeprav je včasih vprašljivo. Da ne gre iz svojih interesov, ampak da gre zarad tega, da ... da ga drugi vidijo* ... (T. A., upokojeni policist, 53 let)

Dominantno artikulacijo globalnega kulturnega kapitala pa lahko na drugi strani najdemo v zavzemanju tako imenovane omnivorne drže, ki jo označuje bolj premišljena naklonjenost do na novo nastajajočih in sodobnih kulturnih oblik, ne zgolj opiranje na tradicionalni legitimni kanon. Hkrati imajo nosilci globalnega kulturnega kapitala tehnološke kompetence in široke kulturne reference. Privlači jih ideja o svetovnih kulturah – eden od informatorjev z ženo rad potuje po svetu in se navdušuje nad afriško umetnostjo. Razliko med lokalnim in globalnim kulturnim kapitalom

[88] Večeri ob treski so splet literature, glasbe in likovne umetnosti, torej polj s tradicionalno dobro utrjenimi estetskimi hierarhijami. Tematsko so večeri različni: od branja poezije, predstavitev knjig in njihovih avtorjev do večerov potopisnih predavanj in glasbenih nastopov. Po začetnih letih neformalnega delovanja so se kot društvo organizirali leta 2002. Ocenjujejo, da imajo okrog 20 članov vseh generacij. Leta 2010 so praznovali 15-letnico delovanja in stoti Večer ob treski (glej Vončina 2011, 257).

[89] Izmenjava povabil in tudi prostih vstopnic je ena osnovnih oblik družabnosti lokalnih srednjih razredov.

lahko plastično ponazorimo z ilustracijo s terena: če ima predstavnica *malomeščanskih kulturnikov* na steni v dnevni sobi delo lokalnega slikarja Fužirja z jasnim motivom (upodablja njen rojstni kraj Črno na Koroškem), ima predstavnik *kozmopolitov s periferije* izobešeno abstraktno sliko z Balija ter mehiški in egiptovski koledar, ki jih je prinesel s potovanj.

Če so nosilci lokalnega kulturnega kapitala znali veliko povedati o lokalnih zadevah v Mežici in jih primerjali zgolj regionalno, je ključna sposobnost *kozmopolitov s periferije,* da lokalne zadeve postavljajo v širši okvir primerjave, ki se razteza zunaj regije, tudi zunaj Slovenije. Drugi informator (vodja projekta, IT-jevec), ki ga lahko štejemo v to skupino, denimo vleče vzporednice in primerjave z Dansko. Obenem so bolj cinični v smislu prepoznave omejitev Mežice, kar se tiče njene kulture (repertoar Narodnega doma denimo ocenjujejo kot ponesrečen izbor amaterskih in nacionalnih gledališč) in bolj refletkirano razpravljajo o dvomih v lokalno politiko.

Če imajo nosilci lokalnega kulturnega kapitala zaposlitev praviloma v kraju ali regiji, ti delajo od doma ali se na delo vozijo v večja slovenska mesta (ena med njimi je denimo generalna direktorica direktorata na ministrstvu). Bolj verjetno je, da potujejo v tujino s svojim delom ali v prostem času ter pogosteje poročajo o prijateljih in znancih zunaj lokalnega okolja (eden je v pogovoru posebej omenil ugledne prijatelje iz družine pokojnega Danila Slivnika in njegove bivše žene Ade). Hkrati večina od njih svojo navezanosti na kraj bivanja (‘*rovt izpod Pece’*) pojasnjuje v smislu čustvene investicije v Koroško, kjer so se rodili, odrasli in kjer imajo še danes sorodstvene povezave (‘*tu imam le korenine’*).

Zdi se, da *kozmopoliti s periferije* po svojem življenjskem stilu niso tako bistveno drugačni od kozmopolitov, ki živijo v urbanih središčih. Savage in drugi (2005, 203) pišejo, da so priložnosti, ki jih v velikem obsegu ponujajo globalne komunikacije in mobilnost, omogočile utrditev ‘nove vrste regionalnega prebivalstva’, ki ga ne opredeljuje več toliko mesto v neki lokaliteti, pač pa zelo selektivne in parcialno globalne vezi, ki ustvarjajo nadvse distinktivne ‘zamišljene pripadnosti’.

Skriti kapitalisti, neviden ekonomski kapital

Četudi živijo v kraju, ekonomska elita oz. nosilci ekonomskega kapitala (večinoma lastniki in/ali direktorji podjetij v kraju in širši regiji) v skupnosti skorajda niso vidni. ‘*Ta vrnjih pet parcel so si*

potalali nekdanji direktorji,' me je opozoril eden od krajanov. A kot sem izvedela, tu večinoma '*le prespijo*', *'tista izrazita smetana odstopa, a ni prisotna,'* je rekel eden od informatorjev.[90]

Kot se je izkazalo v pogovoru z izvršnim direktorjem večjega podjetja v Mežici, imajo člani te skupine praktično malo opraviti z lokalnimi prebivalci (z izjemo odnosov na delovnem mestu), hkrati imajo šibko znanje o dogajanju v skupnosti ali pomenu drugih družbenih skupin, ki živijo na tem območju. Deloma gre to verjetno pojasniti tudi s tem, da so mnogi v kraj preseljeni od drugod zaradi zaposlitve oz. nastopa funkcije. V vsakdanje življenje skupnosti se tako ne vključujejo ali kot bi rekla informatorka G. M., '*tisti grejo kam drugam bolj, ja*'. Menda jih v kraju redko kdo opazi, četudi živijo v hišah v Mežici. Hodijo v Avstrijo na smučanje in v toplice, ne jejo v lokalnih restavracijah, ne družijo se z lokalci. Edino vez ekonomsko dobro situiranih družin z lokalno skupnostjo v redkih primerih zagotavljajo predvsem ženske oz. partnerice, ki se v večjem ali manjšem obsegu vključujejo v dejavnosti lokalnih društev, in otroci, ki obiskujejo lokalne šole. Ker so praviloma te družine v vsakdanjem življenju skupnosti tako rekoč nevidne, lahko govorimo o *skritih kapitalistih*.

Specifičnosti lokalnega 'champ de pouvoir' in življenjskih strategij krajanov

V vsakem posameznem zgodovinskem kontekstu je treba opredeliti oblike kapitalov in njihovo relativno moč ter pokazati na različne vsebine, ki jih določena oblika kapitala zavzema, to je, kako se ta artikulira v specifični družbeno-zgodovinski konfiguraciji. Te namreč odražajo posebnost razrednih razmerij in simbolnega razlikovanja (skozi življenjske stile) v določenem okolju določenega časa. Kot smo ponazorili, v ruralnih skupnostih postsocialističnih družb socialni kapital ni izgubil pomena pri opredeljevanju življenjskih priložnosti posameznika in ga je treba nujno vključiti v opis družbenega prostora in konkretno vsakega lokalnega 'champ de pouvoir', če uporabim terminologijo Bourdieuja (polja moči oz. sistema odnosov med vsemi pomembnimi vrstami kapitala). Obenem gre poudariti, da niti socialnega kapitala niti kulturnega kapitala ne moremo obravnati kot enotnega resursa zgolj v smislu njune količine, saj v mežiški skupnosti ob ekonomskem kapitalu delujeta dva tipa socialnega (politični socialni kapital in socialni kapital solidarnosti) in dve vrsti kulturnega kapitala (globalni in lokalni kulturni kapital). S tem ko opisujemo, kako lokalno polje moči v podeželski skupnosti, kot je mežiška, določajo različne vrste in podvrste kapitalov, presegamo dvojnost ekonomskega in kulturnega kapitala, ki po vzoru

[90] Konkretno, največkrat so v pogovorih omenjali denimo Štefana Lindenbauma, direktorja podjetja z več kot 40-letno tradicijo v Mežici, niso pa pozabili na Hermana Rigelnika, ki ima v Mežici hišo.

Bourdieuja dandanes usmerja številne analize razrednega razlikovanja. Za postsocialistično ruralno skupnost je, kot smo poudarili, nujen bolj dodelan sistem odnosov med posameznimi kapitali oz. bolje opredeljena struktura kapitalov z različnimi oblikami in podvrstami, da lahko razumemo kompleksnost družbenega prostora in raznolike načine, na katere določene prakse vsakdanjega življenja posameznikom in skupinam v tem okolju zagotavljajo dobiček.

Opisani ruralni življenjski stili s specifično strukturo moči (kapitalov) v podeželski skupnosti se bistveno razlikujejo od klasičnih etnografskih opisov (Lynd in Lynd 1956), ki življenjske stile opisujejo kot organizirane zgolj okrog statusnih hierarhij v kraju. Kot smo pokazali, so vložki in strategije nekaterih družbenih skupin v Mežici dejansko usmerjene bolj v nacionalno polje kot ozko lokalno skupnost (tako da naše ugotovitve postavljajo pomembno vprašanje odnosov med lokalnim poljem na eni strani ter nacionalnim poljem na drugi). Podobno ugotavlja tudi Holt (1997a, 339), ko analizira razredne življenjske stile v ruralni Ameriki. Piše, da v sodobnih družbah globalnega kapitalizma dominantna frakcija srednjega razreda živi v družbenem svetu, ki pripisuje zanemarljivo vrednost katerimkoli drugim lokalitetam razen pomembnim urbanim središčem. Če je bilo nekoč postati steber lokalne skupnosti vrhunec statusnega dosežka, se je ta položaj danes razvrednotil s tem, da je srednji razred postal bolj vpet v nacionalne vzorce potrošnje in lokalni status prepustil uspešnemu delavskemu razredu in dominirani frakciji srednjega razreda. Delavski in srednji razredi, piše Holt, zdaj uporabljajo prostorsko občutljivo simbolno razmejevanje in se konstruirajo v odnosu do razmeroma nepoznanega ‘drugega’: ‘za delavski razred ima srednji razred okus 'velikega mesta' in efemerne vezi z lokalno skupnostjo, medtem ko srednji razred vidi delavskega kot parohialno relikvijo’ (prav tam, 339). Z drugimi besedami, govorili bi lahko o transformaciji lokalnih višjih razredov v nacionalno elito, ki je bolj kot v skupnost zasidrana v profesionalne organizacije (glej DiMaggio 1987, 452–453).

Tako kulturna kot ekonomska elita, *kozmopoliti s periferije* in *skriti kapitalisti*, se v svojem specifičnem življenjskem stilu umikata pogledom[91] in se bolj kot na lokalno skupnost in potrjevanje lokalnega statusa naslanjata na urbano okolje večjih mest, lokalni status pa prepuščata delavskemu in nižjemu srednjemu razredu in se v tekmo zanj ne vključujeta. Opisano nakazuje, da lahko kljub oddaljenosti od mestnih središč ljudje na podeželju živijo urbano. Ali obratno, kot opažata Uršič in Hočevar (2007, 11–19), lahko tudi ljudje v mestih prezirajo urbani način življenja in imajo

[91] Zato tudi ne preseneča, da tiste informatorje, ki jih lahko prištevam med *kozmopolite s periferije* ali *skrite kapitaliste*, z izjemo enega nisem uspela interjuvati na njihovem domu, z enim sem sedela na vrtu pred hišo, drugi so raje predlagali srečanje v kavarni (celo v sosednjem kraju) ali kar na delovnem mestu.

odklonilen odnos do mestnega življenja, kar pomeni, da stopnja urbanizacije ne zagotavlja stopnje urbanosti kot načina življenja.[92] Tako odkrivata obstoj in sobivanje dveh prostorskih, protiurbanih in prourbanih ideologij. Kot pojasnjujeta, gre danes vse bolj 'za vprašanje izbire življenjskega stila posameznika in vse manj za prisilo po načinu življenja glede na zatečeno lokacijo bivanja' (prav tam, 9). Urbanost in ruralnost kot dva življenjska vzorca sta postala 'deteritorializirana, njuni pomenski znaki in simboli pa vse bolj oddaljeni od njunih pripadajočih, izvornih prostorov' (Tiran 2015, 274).[93]

Naj na tem mestu poudarim, da je naša analiza različnih družbenih skupin v mežiški skupnosti glede na posedovanje različnih oblik kapitalov v prvi vrsti služila za ponazoritev teoretskih poant, tako da razprava o njih temelji na preliminarnih izsledkih, ki potrebujejo temeljitejšo obravnavo. *Vaški veljaki, domačijski ruralci, malomeščanski kulturniki, kozmopoliti s periferije* in *skriti kapitalisti* so idealni tipi, ki se v realnosti ne manifestirajo v celoti, zato jih ne moremo povsem enačiti z načini življenja v vsakdanu mežiške skupnosti. Oblikovani so s poudarkom na nekaterih vidikih, ki oblikujejo notranje koherentno sliko posameznega ruralnega življenjskega stila in ki nam omogočajo zagovor teoretskih poant, ki smo jih izpostavili zgoraj. Četudi v realnosti skupine nedvomno prehajajo druga v drugo in se prekrivajo, se delitve med njimi izkazujejo ostreje kot katerakoli druga razmejitev v Mežici. Kot opisuje eden od informatorjev:

> *Težko bi definiru odnose med ljudmi, ampak Mežica je od nekdaj že, bom reku zarad rudnika in pa zarad po domače povedano gospode, ki je tam živela, takrat se je nekako distancirava mavo od tega vaškega okolja tole. In je, bom reku povezanost med ljudmi, ki je, bom reku, zelo prisotna, če gledam ka js vem eno Črno, manjša kot pa je gr (v Črni). Tk js to vidim. Povezanost med ljudmi je manjša. /.../ delitve sigurno so.* (S. B., podjetnik, 65 let)

V nekaj desetletjih se je tako nekdaj tradicionalna skupnost, v kateri je živelo veliko število delavcev in kmetov ter majhna in dokaj homogena lokalna industrijska elita (rudniški nadzorniki in direktorji), preobrazila v izrazito diferenciran družbeni prostor. Hitra rast ekonomskih in kulturnih virov – pritok denarja v regijo in podjetniške pobude, splošen dvig izobrazbene ravni, širjenje kulturnih institucij in povečanje ponudbe potrošniškega blaga, restavracij ipd., dostopnost velikih mest – je nekdaj tradicionalno enodimenzionalno družbeno hierarhijo spremenila v visoko diferenciran stratifikacijski sistem, ki je staro vertikalno delitev med bogatimi in revnimi (v količini kapitala) skoraj docela nadomestil z novimi ločnicami, tudi horizontalnimi, ki so utemeljene v

[92] Z besedami Janeza Ramoveša, pesnika in Jenkovega nagrajenca: »V Sloveniji meja med urbanim in ruralnim danes ni tako očitna. Tudi mestno okolje je lahko zelo zaplankano.«
[93] Tiran v svojem članku obravnava, kako se značilnosti prostora ter ruralnega in urbanega prevajajo v volilne orientacije in potrujeje domnevo o političnem razcepu med urbanim in ruralnim.

različnih oblikah kapitalov in podtipov kapitalov. Tovrstne delitve pa danes postajajo vedno bolj toge in rigidne, kot opisujejo informatorji: *'Včasih smo se vsi družili med sabo, danes ni tako.'*

4.2.2 ‘RAZMEJEVANJA’: DELO KATEGORIZACIJ IN JEZIK USTVARJANJA MEJA

Pomemben del naših vsakdanjih interakcij je usmerjen k procesom kategorizacije in identifikacije (glej npr. Jenkins 1996) na način, da s tem nadzorujemo meje skupin, v katere se prištevamo. Southerton (2002, 175) piše, da delo razmejevanja oz. ustvarjanja meja zahteva ‘aktivno vzdrževanje in pogajanje z drugimi (zamišljeno ali v praksi) glede usmeritvenih okvirov za vključevanje’. Pravi, da ne gre zgolj za izbiro, s kom se identificirati, pač pa za impliciran proces pogajanja o tem, kaj opredeljuje ‘nas’ v odnosu do definiranih kategorij, ki jih zasedajo ‘drugi’. Posamezniki, ki jih z ustvarjanjem meja kategoriziramo in izključujemo, so tisti, s katerimi se ne želimo povezovati, proti katerim izkazujemo prezir in zavračanje, odkrito vzpostavljamo distanco, da bi na ta način predstavili sebe kot drugačne, mnogokrat tudi boljše ali večvredne. Na vprašanje, zakaj ustvarjamo meje, Lamontova (1992, 11) odgovarja:

> *Ustvarjanje meja je intrinzični del procesa konstitucije sebstva; pojavi se, ko poskušamo opredeliti, kdo smo: nenehno vlečemo sklepe o naši podobnosti z drugimi in razlikovanju od drugih, s tem pa posredno proizvajamo sisteme tipizacije. Tako opredeljujemo svoje bistvo in značaj drugih, pri čemer identiteto opredeljujemo relacijsko. Z ustvarjanjem razlik tudi označujemo svojo identiteto in razvijamo občutek varnosti, dostojanstva in časti.*

Simbolne meje so konceptualne distinkcije, ki jih vzpostavljamo, da kategoriziramo objekte, ljudi ali prakse, pa tudi čas in prostor, pravi Lamontova (1992, 9). A meje ne vzpostavljajo le kategorizacij in tipizacij, pač pa potencialno ustvarjajo tudi neenakosti. Formalne značilnosti ali struktura simbolnih meja – njihova stopnja rigidnosti, ritualnosti in razširjenosti – namreč neposredno vpliva na to, kako različni resursi v določenem okolju oblikujejo neenakosti, saj določajo, ali meje ustvarjajo tudi hierarhije in izključevanja ali zgolj diferenciacijo. Meje lahko proizvajajo neenakost s tem, da so ‘osnovni medij, prek katerega posamezniki pridobijo status, monopolizirajo resurse, se ubranijo pred grožnjami ali legitimirajo svoje družbene prednosti, pogosto s sklicevanjem na superiorni način življenja, navade, značaj ali kompetence’ (prav tam, 21). Končni učinek ritualiziranega vzpostavljanja meja je namreč kristalizacija diskurzivno ustvarjenih meja v institucionalno diskriminacijo, pravi Lutharjeva (2014, 15). Iz tega razloga, četudi s tem nekoliko poenostavljamo, ne bomo ločevali med vzpostavljanjem simbolnih meja oz. prakticiranjem diskurzivnega izključevanja, kot se izraža skozi govor posameznikov, in objektivno diskriminacijo.

Na splošno bi lahko rekli, da vsebina simbolnih meja gotovo obstaja že pred konkretnimi situacijami in vsakodnevnimi interakcijami, v katerih se te ustvarjajo. Jezik ustvarjanja meja in relativno težo kulturnih, ekonomskih ali moralnih mej namreč določajo razpoložljivi kulturni resursi (ponujeni s strani nacionalnih zgodovinskih tradicij in različnih sektorjev kulturne produkcije, npr. šolskega sistema in medijev) ter geografske in družbenostrukturne omejitve (na primer določen tip ljudi, s katerimi pogosto prihajamo v stik, ter količina oz. sestava kapitalov posameznika, ki vzpostavlja meje). Lokalne posebnosti jezika razmejevanja so pri ustvarjanju meja še posebej pomembne in potrebne ekspliciranja, vključno z vlogo politične in ekonomske zgodovine družbe. Tako tudi Lamontova (1992) v svoji študiji kulture francoskega in ameriškega višjega srednjega razreda poudarja obstoj historično in lokalno specifičnih tem, neločljivo povezanih s kulturno in ekonomsko zgodovino posamezne države, ki si jih posamezniki prisvajajo pri vzpostavljanju distinkcij. Piše (prav tam, 136–139), da v ameriškem kulturnem repertoarju zavzemata najpomembnejši mesti pragmatizem in populizem, ki poveličujeta praktične cilje in preproste ljudi, medtem ko so v francoskem okolju bistveni republikanski ideali francoske revolucije in predvsem aristokratska, pa tudi socialistična in anarhistična tradicija.

Na tem mestu nas zanima, kako se meje med posamezniki v mežiški skupnosti vzdržujejo in reproducirajo, v kakšnem jeziku oz. s katerimi kriteriji se legimitirajo in kako izrazite so. Konkretno, zanimajo nas merila, ki jih ljudje uporabljajo za vrednotenje in rangiranje sebe in drugih, to je za opredelitev in razlikovanje med vrednimi in manj vrednimi posamezniki (med ‘mojim tipom ljudi’ in ‘tistimi, ki jih ne maram in s katerimi se ne družim’). Proučujemo vzorce simbolnega razmejevanja oz. ustvarjanje meja med ‘nami’ in ‘drugimi’, kot se razkrivajo v vsakdanjem govoru Mežičanov. V analizi po vzoru Lamontove (1992, 4) ločujemo tri vrste simbolnih delitev: moralne meje se vzpostavljajo na podlagi moralnega značaja, kot so poštenost, delovna etika, osebna integriteta in spoštovanje do drugih. Kulturne meje se rišejo na osnovi izobrazbe, inteligence, manir oz. lepega obnašanja, kulturnih preferenc in znanja, medtem ko so družbeno-ekonomske delitve osnovane na posameznikovem položaju v družbi, ki ga določajo bogastvo, moč ali profesionalni uspeh. Obenem analiziramo naravo odnosa med temi vrstami meja in naslavljamo njihovo stopnjo avtonomnosti v odnosu do drugih. Pokažemo na izrazito prevlado morale v strategijah razmejevanja, s tem ko ugotavljamo, da so v mežiškem okolju kulturne distinkcije manj izrazite in se običajno podrejajo moralnim, ki so primarne; socioekonomske meje pa se v večini primerov vzpostavljajo ob tem, ko se ustvarjajo tudi moralne, ki jih s tem pomembno dopolnjujejo.

‘Oni, ki imajo’: družinski pedigre ali novi denar

Družbeno-ekonomsko moč imajo v Mežici danes tisti posamezniki, katerih družine so imele tudi v preteklosti drugačen položaj od rudniških delavcev. Gre zlasti za potomce ljudi, ki so bili včasih v skupnosti priznani in cenjeni kot inženirji v rudniku, učitelji, nekdanji trgovci ali veliki kmetje. Ti družinski klani še vedno v veliki meri obvladujejo družbeno-politične funkcije v skupnosti: občinski svet, svet staršev, predsedovanja lokalnih društev ipd. In med Mežičani še danes vlada nekakšna nepomirljiva napetost do njih. Distanciranje od etabliranih družin s tradicijo in ‘pravim priimkom’ razkrivajo spodnji citati. Zdi se, da jim zamerijo predvsem privilegije, ki izhajajo zgolj iz institucije sorodstvenih vezi oziroma njihovega ‘podedovanega’ kapitala.[94]

> *Še zmirn je enih par priimkov, ki recimo se mi zdijo, da hočejo bit ne vem ka. Sam lej, minvo je 20, 30 let. Ni več isto. Me briga, ka je bil tvoj dedi, pa če maš ti na britafu napisano tukaj počiva inženir ta in ta.* (R. M., strokovna delavka, 37 let)

> *Vsak si ustvari iz tistega, kar ima ... ustvari nekaj. Čeprav res mogoče pri nekih družinah je že iz tiste tradicije, tistega statusa, lažje si recimo pol tud mlajša generacija kaj ustvari, kot pa recimo jaz, ker moja družina nima take one, da bi kdaj že kaj imeli. /.../ Moraš res biti ne vem kako iznajdljiv pa pameten pa šolan, da lahk prideš tk co, ko pa oni že kar tako, bi rekla, uletijo lahko zraven.* (G. M., natakarica, 36 let)

Mnogi tistim, rojenim v mežiške ‘dinastije’, očitajo, da so jim stvari podarjene in ne zaslužene. Vlogo starih zemljiških mejnikov oz. starih struktur prestiža pa danes vedno bolj prevzema denar in z njim nove strukture premoženja. Delitve glede na družinski prestiž nadomeščajo sicer bolj prehodne, a zato nič manj realne ekonomske meje. Kot pravo eden od informatorjev za podjetnike v skupnosti: *‘Js z njimi vštric ne morem, ker nimam toliko … Jaz ne morem z njimi v Velden v savno, js grem rajš v Topolšico, a ne*?’ V odgovoru na vprašanje, v družbi koga se ne bi počutila dobro, se informatorka G. M. jasno ograjuje od podjetnikov: ‘*Tk nelagodno bi se pa mogoč počutva v kakem takem placu, da bi rekva, da so bolj sami tk bolj poslovneži pa taki al. Tam mi pa mogoč ne bi glih tk bvo, ko se ne bi počutva, da bi spadava tk tam v tsti plac nt zravn njih al*.’

Kot se izkazuje v spodnjih primerih ustvarjanja meja, so delitve na podlagi bogastva ali družbenega prestiža posameznika pogosto upovedane skozi anekdote moralnega presojanja obnašanja njihovih nosilcev. Zaradi tega se ustvarja vtis, da v strategijah razmejevanja že samo izpostavljanje dveh

[94] O moči družinskih klanov in pomenu sorodstvenih vezi v manjši skupnosti Josipdola glej tudi v Zaviršek (1987, 55). V svoji pronicljivosti se njena antropološka študija josipdolske skupnosti dotakne tudi vprašanja razreda, ko osvetljuje specifike josipdolskega proletarskega življenja ob kamnoseštvu in izpostavlja konflikt med kmečko in delavsko mentaliteto v tistem času.

nadvse prepoznavnih družbenih skupin v Mežici – ‘družinskih klanov’ na eni in ‘privatnikov’ na drugi strani – ni zgolj čista družbeno-ekonomska klasifikacija, pač pa vselej hkrati tudi moralna. Tovrstne identifikacije ‘tistih s pravim priimkom’ in ‘tistih z malo več denarja’ lahko, vsaj deloma, obravnavamo tudi kot nekakšen metaforičen označevalec ne toliko konkretne družbene skupine v skupnosti, ki jo opredeljuje specifičen kapital, pač pa določene vrste negativno vrednotenih praks, ki se teh skupin ‘držijo’ in se z njimi rutinirano povezujejo.

> *Imaš modele, ki ti dajo vedeti, da nisi ti na istem nivoju kot pa on. Jaz take ljudi preziram. Pa tud to me recimo blazno moti – saj to maš povsod, ne samo v Mežici –, ampak recimo, da so določeni ljudje mogoče bolj iz take familije, da ti takemu človeku ne moreš kaj reči. Konkretno recimo, če se gre to za enega učitelja, se pač javno ne sme nekaj povedat, dejstvo, tako kot je, pa tud če s tem svojo funkcijo opravljaš, recimo konkretno zdaj jaz v svetu staršev. Samo preneseš stvari, ki so ti jih povedali kot predstavnici sveta staršev, recimo, in sem bila napadena, kaj jaz govorim. /.../ In ja, določenim se pač ne sme kaj reči, saj ne sam tam.* (R. M., strokovna delavka, 37 let)

> *En privatnik, velik privatnik v narekovajih, a ne, je kupil eno parcelo, prišel tja na tsto parcelo kot kralj na Betajnovi, ker pač ima mavo več, a ne al. In zelo nepremišljeno so se lotili tiste gradnje, skratka povzročli skor naravno katastrofo, plazenje in tk naprej. Spodnji sosed, ki je tam živel dvajset let, je pač rek, ej, posluši, daj pamet v roke, to ne gre, če bote to ven skopali, bo vse skup dovta k men prneslo. In sta bla takoj skup. Ker on 'ima', njemu pa že ne bo kdo. Da je pol na koncu tako vpil, da sem ga še js na balkon čul: 'Te bom pa dov kupu! Ti boš mene zajebavu! Dov te bom kupu!'* (K. I., vodja projektov - IT strokovnjak, 42 let)

Družbeno-ekonomske meje informatorjev so tako skoraj v večini primerov hkrati tudi moralne, osnovane na vrednotenju delovne etike (*‘kar uletijo zraven’*) in osebne integritete (primer učitelja s ‘pravim priimkom’, ki je napadel predstavnico staršev) ali na poštenju in spoštovanju do drugih (grožnje privatnika: *‘te bom pa dol kupu’*). Posamezniki, ki so vzpostavljali meje glede na družinsko poreklo oz. priimek ljudi ali denar, so skoraj praviloma sočasno presojali tudi njihov moralni značaj. Redko so bile torej družbeno-ekonomske razlike omenjene, ne da bi bili ob tem nosilci družbeno-ekonomske moči tudi moralno vrednoteni. Povedano drugače, ob tem, ko se ustvarjajo družbeno-ekonomske meje, se skoraj praviloma hkrati vzpostavljajo tudi moralne. Gre torej za dopolnjujoči, v praksi pogosto tudi sočasni obliki razmejevanja v odnosu do istih družbenih položajev ali polov moči.

Antiintelektualizem kot obratna kulturna diskriminacija

Izrazit antiintelektualizem nam lahko pomaga razumeti manjšo relevantnost kulturnih distinkcij v našem prostoru. ‘*Vseeno js mislim, da izobrazba ti ne prinese pameti,’* je bila prepričana ena od informatork. Še bolj ilustrativna je misel drugega informatorja: ‘*Ti misli na stvarno življenje, potem šele filozofiraj. Modrost je lepa stvar, samo filozofija prepogosto zaide v teorijo. Teorija brez*

prakse je pa glih tk kot karjola brez akse.' [95] Tovrstne precej pogoste navezave na antiintelektualizem so se izražale skozi prezir do tistih, *'ki znajo govoriti',* ki *'filozofirajo',* in vzpostavljanje opozicij med teorijo in prakso, šolo in znanjem, izobrazbo in pametjo, tudi med govoriti in delati.

> *Da maš, ka js vem, tk da gledaš določena podjetja, pride kdo na položaj al zato, ker je pač naredu tsto šolo, samo teoretično recimo, praktično pa nima nobenga znanja al. Edn pa recimo ma znanja pa vse, pa ker nima določene izobrazbe, pa ne more prit co. Čeprav bi recimo bolš delal kot pa oni, ki ma šolo.* (G. M., natakarica, 36 let)
>
> *Al pa recimo, ko sm tk spoznal recimo v društvu upokojencev hierarhijo, a ne. Predsednik je bil zmirn izvoljen kak tak, ki je bil prej že na vodilnem položaju, ko je še redno delal, a ne. Ni bil recimo ... zakaj ne bi bil delavc, a ne? Zakaj? Saj je sposoben sigurno. Ampak na tistem občnem zboru, ka js vem, a je to krivo, da so ostali člani govorili, po mojem govorijo samo ti, ki so že prej znali govorit. Saj delavc ni retorik.* (T. A., upokojeni policist, 53 let)
>
> *Največji zlo v vsaki družbi so strokovnjaki. /.../ Strokovnjaki so ponavadi fachidioti. Človek, ki je visoko strokovno izobražen, usposobljen za svoje področje in najmanj škode pri svojem delu na nekem področju naredi na poti do popolne polomije. Ne naredi nobene napake, a na koncu je polomija.* (S. B., podjetnik, 65 let)

V tem kontekstu biti izobražen ali kulturno sofisticiran utegne pomeniti pravzaprav nekakšen hendikep, saj sta v imenu kulturnega egalitarizma v mežiškem okolju izobraženost in kulturna prefinjenost pogosto tarči obratne kulturne diskriminacije. Županov (2011, 159) antiintelektualizem prepoznava kot eno ključnih komponent egalitarnega sindroma, ki je značilen za postsocialistični prostor in ki se v osnovi izraža v 'razvrednotenju intelektualnega in glorifikaciji fizičnega dela'.[96] Ta se pri nekaterih informatorjih povezuje tudi s precej pragmatičnim pogledom na izobraževanje. Četudi so denimo nekateri jasno govorili o nadaljevanju šolanja na višjih ravneh kot o neizpolnjeni ambiciji, je to ambicijo praviloma uokvirjal zelo instrumentalni odnos do izobrazbe: niso poudarjali intelektualne izkušnje izobraževanja same po sebi, pač pa v prvi vrsti akumulacijo nazivov in na podlagi teh možnost dostopa do boljšega delovnega mesta.

Zdi se, da 'diktatura mediokritet' [97] (Kramberger 2003, 88), vrednotenje preprostih ljudi in praktičnih ciljev v našem prostoru spodkopava vlogo kulture v distinkcijskih praksah. Simbolno

[95] *'Karloja'* po koroško samokolnica, *'aksa'* je os njenega kolesa.

[96] O globokem antiintelektualizmu pri nas piše tudi Krambergerjeva (2003). Dolgo antiintelektualno tradicijo umešča že v dežele Habsburške monarhije in za ilustracijo navaja izjavo cesarja Franca I. ljubljanskim profesorjem iz leta 1821: 'Ne potrebujem učenjakov, temveč le pridnih državljanov, in tako mi vzgajajte mladino.' Po njenem nepretrgana antiintelektualna tradicija pri nas sloni na 'mnemonično-sholastičnem izobraževalnem modelu zapominjanja in predajanja snovi,' ki je imanenten slovenskemu šolskemu sistemu še danes, ker kot tak nikoli ni bil primerno reflektiran (prav tam, 80).

[97] R. M. vzdušje v Mežici opisuje kot: '*Bog ne daj, da bi kdo izstopal, da bi bil mavo drgač, mavo poseben, to je pač ... Bog ne daj, kkr je kaj, da mavo izstopa, al sm al tja, al gr al dol, lej, te pač majo v zobah*.'

razlikovanje na podlagi kulturnih distinkcij in ukvarjanje s prednostmi, ki bi jih lahko prinašale kulturne kompetence, je bilo namreč med našimi informatorji izjemno redko. Edini, ki v svojem simbolnem razmejevanju od drugih eksplicitno omeni pomen izobrazbe, konkretno svojo težavo z neizobraženimi, je direktor podjetja:

> *Mamo pa kader, ki je pa, tk bom reku, zelo neizobražen in je včasih zelo težko. Ljudje ne razumejo, ne vejo in sploh nimajo vpogleda, razen tega, kar se pri nas dogaja, kaki pritiski so pa zaradi globalizacije trga. Noben ne ve, koliko se pogovarjamo in pogajamo in kaj vse počnemo, da bi nekako preživeli. In ljudje tega enostavno ne razumejo, vsak gleda na svoj vrtiček /.../ in je včasih težko komu kaj na ta način razložit, ker vsi mislijo, da je to neko nabijanje ... A tk se svet dons vrti, žal je tk. Bi bvo pa res najlepše, če ne bi bvo nekih delitev, da bi vsi meli zadojst in se noben ne bi obremenjeval s tem, kdo ma več, kdo ma manj.* (S. S., izvršni direktor, 53 let)

Pri vzpostavljanju kulturne superiornosti je tudi učiteljica previdnejša, zaveda se politike kategorizacij in učinkov presojanja, s tem da na glas prevprašuje moralno spodobnost svojega kategoriziranje ljudi, ki obiskujejo amaterske, manj kakovostne gledališke predstave (‘*Ni lpo, da rečem nižji sloj al?’):*

> *Je razlika, če je kaka abonmajska predstava, je razlika kdo tam sedi, al pa če je kaka taka bolj preprosta predstava al, recimo kaki domači igralci al pa kaj. Mislim, da kr je, mavo vidiš razliko. /.../ Ta amaterska gledališča, tam tk veš je bolj einfoch predstava, ni tk kvalitetna, nekdo verjetno na tako predstavo sploh ne gre. Medtem ko na abonmajskih pa onih drugih ljudi ne vidiš.* ***(Kdo pa so ti ljudje?)*** *Ne vem, kk naj rečem. Ni lpo, da rečem nižji sloj, al? Saj pravim, pač vidiš, enostavno ljudje, ki so bolj preprosti, mogoč z nižjo izobrazbo tud, da grejo na one bolj preproste igre, predstave.* (D. C., razredna učiteljica, 58 let)

> *Lej, bog ne daj, da bi me zdaj to narobe razumeva, da bi js hotu bit žaljiv, pa koga dol dajat, ampak lej ... tu so bolj simpl ljudje, nimam js kaj proti temu, niti pod razno, ampak seveda simpl človek seveda zelo rad poenostavi vsako stvar v svoji okolici na tist nivo, ki ga pač razume.* (K. I., vodja projektov - IT strokovnjak, 42 let)

V zadnjem primeru informator, ki sicer prepoznava kulturne razlike, poudarja, da jih ne želi vrednotiti in koga podcenjevati, ga obravnavati kot manjvrednega (‘*koga dol dajat’*). Kulturne meje se torej mestoma sicer vzpostavljajo, kot smo prikazali, a se zdijo vsaj na diskurzivni ravni precej šibke.[98] Pogosto so tudi eksplicitno podrejene moralnim mejam. Isti informator pozneje v pogovoru poudari (glej prvi primer spodaj), da bi morali biti kulturni kriteriji presojanja podrejeni moralnim oz. temu, kakšen je človek po značaju. O tem so prepričani tudi številni drugi. Celo posamezniki z

[98] To pojasnjuje tudi načelno dobrohotnost nižjih družbenih položajev do lokalnih oblik visoke kulture (Narodni dom, Večeri ob treski, Galerija Štiblc). Njihova sovražnost oz. antipatija do lokalnih oblik visoke kulture je verjetno delno omiljena prav zato, ker, kot smo ugotovili, srednji in višji družbeni položaji kažejo malo očitne kulturne superiornosti ali izrazitega kulturnega prezira do nižjih skupin. Ti sicer večinoma ne participirajo v legitimni kulturi kraja, se pa tudi ne počutijo izključene (visoke kulture ne obravnavajo kot vir prestiža, do katerega jim je dostop onemogočen). Pozdravljajo kulturna dogajanja v Mežici, iz tega razloga so ponosni na kraj, četudi se sami večinoma podobnih dogodkov ne udeležujejo.

najvišjim kulturnim kapitalom so se skrbno vzdržali presojanja po kulturnih kriterijih in so bili na splošno med najmočnejšimi promotorji mnenja, da '*te stvari ne bi smele biti pomembne'*.

> *Js gledam sam, a je dober človek al pa je mavo manj dober človek. To je to. /.../ Poznam ljudi, ki majo končano osnovno šolo, pa so naravno inteligentni, pa pošteni, kk bi rek, v redu ldi al. Poznam spet ldi, ki majo osnovno šolo končano, pa so pokvajeni do duška. Isto pa tud poznam une zgora. Kerih bi bvo pa več, pa sam špekulirama.* (K. I., vodja projektov - IT strokovnjak, 42 let)

> *Dober okus, to je pač po mojem od človeka do človeka odvisno. Dober okus? Js mislim, da ne vem. Če gledam, saj prajim, to je res težko. Dober okus? Zato ker smo kr različni ljudje. Tst, kar se meni zdi dobra zadeva, se mogoče nekomu zdi čisto brezveze. Ampak js prajim, v vsaki taki stvari pač js zmirn vidim pred sabo to, karkoli je, da je pošteno, dobro za nas – al za posameznika al za družbo. /.../ Zarad mene, kdor hoče, naj bo doktor ta in ta al pa delavc. Važno mi je, da je pošten in ne študira, ka bo narobe naredu družbi.* (R. I., višja svetovalka, 61 let)

Vrednote prijaznosti in poštenosti, nekonfliktnost in kulturni egalitarizem tako krepijo marginalizacijo intelektualne ali svetovljanske kulture v strategijah razmejevanja v mežiškem okolju, s tem ko poudarjajo primarnost moralnih kriterijev presojanja. Obenem izrazit antiintektualizem pomaga vzdrževati precejšnjo šibkost kulturnih distinkcij. Kulturna sofisticiranost se zdi tako v primerjavi z iskrenostjo in poštenostjo posameznika nepomembna lastnost. Kot pravi Lamontova (1992, 125), gre antiintelektualni in antikozmopolitski odnos razumeti tudi kot 'prevpraševanje kulturnih standardov hierahizacije in kot poskus njihovega podrejanja moralnim standardom'. Moralne meje potemtakem ne dopolnjujejo kulturnih meja na način kot dopolnjujejo družbenoekonomske, prej se zdi, da jih skoraj v celoti nadomeščajo.

Prezir do 'poduvancev' in investicije v lastno moralo

Morala, kot izkazujejo naši primeri, igra osrednjo vlogo v prakticiranju diskurzivnega izključevanja. Kvalificira oz. dopolnjuje družbeno-ekonomske meje ter prepisuje kulturne meje oz. si jih podreja, kot smo ponazorili. Merila morale in osebnih lastnosti so daleč prevladovala pri opisovanju 's kom se ne bi družili' in 'kdo ni vaš tip in koga ne cenite'. Tako opisuje ljudi, ki jih zavrača in izključuje, ena od informatork: *'Eni si mislijo, kaj so, pa da so taki gospodi, zravn so pa podn od podna no. Primitivneži. Tk hočjo bit, ne vem. Tk bi vsak čudno rad, da bi neki pomenil, pač pomemben bil. Pa se vtikujejo glih v vse, pa a so to gradbene stvari, kultura, šport ... Daj, ni treba za vsako reč komentirat, sploh za stvari, na katere se ne spoznaš tejk.'* Najpogostejši refren številnih odgovorov je bila podobna distanca do tistih, ki so 'hoch', vzvišeni, po koroško 'poduvani' (kar pomeni, da se bahajo, važijo, hvalijo, tako ali drugače *'ven mečejo'*).

Mene drgač ne moti, naj vsak živi kkr hoče. Samo če je pa tak, kot sm že prej rekva, pohvalen, pa 'vn duvan', po domače povedano, me pa moti. Če se pa kdo preveč hvali, tst me pa moti. (D. C., razredna učiteljica, 58 let)

Če so tk 'hoch'. To je to. Obnašanje. Da je, kaj js vem, da že s svojim odnosom pokaže, da nisi prav, prava, pa da te ignorira. ***(Imate kako konkretno zgodbo, anekdoto?)*** *Ja, tud se je zgodvo, večkrat. Da je kdo ... Niti ne pride, niti ne pozdravi, bom reku, nek tak odnos ... Pa ga poznaš na videz človeka. Se zgodi.* (S. S., izvršni direktor, 53 let)

Ne maram ljudi, ki hočjo bit zvišeni. Lej tud če maš ti ne vem ka, mni nč tst ne pomeni. Maš modele, ki ti dajo vedet, da nisi ti na istem nivoju kot pa on, ampak js take ljudi preziram. /.../ Sploh taka mišljenost, kot je … Kura, skor za jest nimajo, sam da pač ma novega golfa. No, maš take modele tole pr nas, sam da ma on nov avto, pa ga pokaže. To je pa meni bedasto. (R. M., strokovna delavka, 37 let)

Velja morda omeniti, da se zdi, da moralne meje za razliko od drugih ne prispevajo toliko k hierahizaciji, k rangiranju ljudi na višje in nižje. Posamezniki, ki vzpostavljajo moralne meje, so bolj verjetno od tistih, ki se razmejujejo na osnovi kulturnih ali družbenoekonomskih kriterijev, povedali, da se v odnosu do drugih ne počutijo večvredne, da cenijo razlike in spoštujejo vse, saj občutke večvrednosti in nestrpnosti (npr. biti 'hoch' ali vzvišen) povezujejo z nemoralo in pomanjkanjem človečnosti. Po drugi strani pa se zdijo prav moralne meje, sploh v tako majhni skupnosti, kot je mežiška, ne samo bolj močne, pač pa tudi bolj trajne, teže prehodne in manj spodbijane. Zaradi prekrivajočih se miljejev v skupnosti je tudi bolj verjetno, da brez težav prehajajo med različnimi okolji (na primer iz domačega okolja na delovno mesto) in tako preživijo v številnih kontekstih.

Kot omenjeno, so mnogi namesto vzpostavljanja meja med 'mojim tipom ljudi' in 'tistimi, s katerimi se ne bi družili' posebej poudarjali svojo toleranco in sposobnost, da se vključijo v katerokoli družbi, v pogovor s komerkoli, tako rekoč 'gredo s tokom'. G. M. pravi: '*Ko nism tk, da bi si zaj mislava, ta je pa to, oni je pa ono, tsti je pa ... Pač, ne vem, tk jih sprejemam take, kot so'.* Podobno svoje prijatelje opisuje R. M.: '*Mam ene z izobrabo, ene ne, ene bogate, ene revne. Lej, js sm pač tak človek'.* Tovrstne investicije v lastno moralo se v pogovorih z informatorji razkrivajo kot nadvse pomemben vložek v lokalnih klasifikacijskih bojih:

Saj pravim, da js spoštujem vsakega človeka. Meni ni pomembno, a je iz knapovške družine bil al je bil pa iz zdravniške familije al kkrkoli. (R. I., višja svetovalka, 61 let)

Sem tud včasih že na šihtu gledava, si mev določene recimo učiteljce, ki se recimo z nepedagoškem kadru, sploh s kakam čistilkam, niso kaj ekstra niti pogovarjale neki al pa s hišnikam al pa kaj. Lej, meni je čist vseeno, a si ti čistilka al si hišnik al si ravnateljica. Pač lej, še navadno se mam več kaj z njimi za zment kot z unam kuram, žal, pa sem sama tam zravn, sam tk je. /.../ Lej meni ni, js se z vsemi hočem pogovarjat, z vsem mi je v interesu, da se pogovarjam, a zastopiš al. (R. M., strokovna delavka, 37 let)

V teh primerih je pomembnost družbeno-ekonomskih in kulturnih kriterijev presojanja s strani informatorjev eksplicitno zanikana. Tovrstna toleranca, ki se zdi na prvi pogled izogibanje vsakršni distinkciji (člane svojega socialnega kroga ne izbirajo glede na finančni položaj, poklic, izobrazbo ipd.), sama po sebi danes postaja ključna in največja distinkcija. Osebna moralna integriteta se tako vzpostavlja kot resurs v pravem pomenu besede in s tem ključni vložek v lokalnih klasifikacijskih bojih – podobno kot druge vrste kapitalov se zdi morala nekaj, kar želijo Mežičani ohranjati, graditi in kultivirati ter v kar želijo vlagati.

Bourdieu podcenjuje pomen moralnega karakterja kot statusnega označevalca, piše Lamontova (1992, 185). Njegovi analizi vzpostavljanja distinkcij očita zanemarjanje moralnih kriterijev, moralne meje tako označi za 'slepo pego Bourdiuejeve teorije' (prav tam, 184). Poudarja, da lahko moralni kriteriji delujejo kot vir simbolnega razlikovanja relativno avtonomno glede na druge kriterije.[99] Bourdieu pa ne predpostavlja, da lahko presojanje in razvrščanje drugih, njihovih okusov, odnosov in praks izvira tudi iz moralnega oz. normativnega okvira. V *Distinction* moralo sicer omenja, a o njej govori v dveh enako okrnjenih oblikah. Prvič, piše o 'morali interesa' določenega razreda, kar razume kot težnjo po legitimiranju določenega resursa, ki ga ta razred poseduje in ki predstavlja distinktivno prednost tega razreda. In drugič, govori o posebnem 'interesu morale', značilnem za diskurzivno prakso vzpenjajoče se male buržoazija (npr. uradnikov, nižji menedžerjev), ki ob pomanjkanju ekonomskega ali kulturnega kapitala poskuša zgraditi svojo simbolno identiteto in utemeljiti svoja stremljenja po statusu skozi moralno čistost. 'Te skupine nimajo le morale svojih interesov kot vsakdo drug; imajo interes v morali,' zapiše Bourdieu (1984/2010, 353). Pravi, da tisti, ki cenijo moralo, to delajo zato, ker nimajo drugih možnosti; razen svoje moralne askeze in čistosti na trgu ne morejo ponuditi drugih resursov. Moralo tako kot privilegirano skrb Bourdieu pripisuje le določeni družbeni skupini, medtem ko naše ugotovitve kažejo, da izključevanje na podlagi morale prakticirajo tudi ostali.

[99] Vlogo moralnih meja pri simbolnem razlikovanju poudari tudi Skjøtt-Larsen (2012). V svoji študiji moralnih in kulturnih meja na Danskem ugotavlja, da so moralne delitve v tem prostoru vsaj tako pomembne kot kulturne delitve. Gre za dva načina razlikovanja med položaji v družbenem prostoru, ki pa se v danskem primeru kažeta kot komplementarni oz. dopolnjujoči se, pogosto tudi kot sočasni obliki razmejevanja med istimi družbenimi položaji ali poli moči. Iz tega razloga kulturne in moralne distinkcije Skjøtt-Larsen razume kot dva načina vzpostavljanja meja, ki delujeta kot različna repertoarja, a se v praksi uporabljata za začrtavanje in ohranjanje istih delitev. Podobno trdimo v našem primeru za družbeno-ekonomske in moralne meje, ki se dopolnjujejo v označevanju istih delitev v družbenem prostoru.

Še več, rečemo lahko, da v lokalnih klasifikacijskih bojih občutno prevladuje razmejevanje na podlagi moralnih kriterijev. To je najizrazitejše tudi v frakcijah, ki so bogatejše bodisi v kulturnem kapitalu (primer učiteljice) ali ekonomskem kapitalu (primer podjetnika). Pravzaprav na podlagi zbranih podatkov ne moremo govoriti o čistih 'klasifikacijskih bojih' v Bourdieujevem smislu, saj pri ustvarjanju meja ni mogoče prepoznati neposrednega spopada med družbenimi skupinami oz. nosilci različnih kapitalov, ki bi vsak s svoje strani spodbujali višje vrednotenje le-tega kot legitimnega 'principa dominacije'. Ni namreč jasne zveze med različnimi tipi kapitala in različnimi tipi strategij razmejevanja, namesto tega se morala izkazuje za najpomembnejšo strategijo ustvarjanja meja ne glede na kapital posameznika.

Da je prav morala postala eno temeljnih načel identitetnih procesov in strategij distinkcij v tranzicijskih družbah, trdita tudi Spasićeva in Bireševa (2012, 140–141). Poudarjeno moraliziranje na eni in vedno večjo pomembnost investicij v osebno moralno integriteto na drugi strani deloma pripisujeta radikalni strukturni transformaciji in nenadnim spremembam v vzorcih družbene reprodukcije, ki so v postsocialističnih družbah povzročili zmedo klasifikacijskega sistema in s tem boj za definiranje legitimnih principov hierarhizacije. Ob sicerjšnji odsotnosti stabilnih evalvacijskih kriterijev (vključno z devalvacijo nekdaj cenjenih resursov) so te spremembe od ljudi terjale, da interpretacije spremenjene družbene realnosti utemeljujejo predvsem na osnovi etike in morale. V tovrstni 'krizi dezorientacije', kot posebne politične okoliščine in gospodarske prelome tranzicijskih družb poimenuje Patico (2008, 50), se je tako vloga vrednot in morale v strategijah razmejevanja izrazito okrepila.

Kultura pa ima na drugi strani precej prekarni položaj v strategijah razmejevanja, saj je podrejena moralnim delitvam, kot smo že ponazorili. Vzpostavljati delitve na osnovi znanja ali kulturnih hierarhij okusa se zdi nelegitimno, medtem ko so moralni pojmi biti pošten in toleranten pomembnejši od kulturne sofisticiranosti ali družbeno-ekonomskega uspeha. Sklepali bi lahko, da so takšni egalitarni in antielitistični moralni sentimenti odmev konstrukcije enotnega moralnega reda v javnem diskurzu, ki uokvirja vprašanja družbenih neenakosti pri nas, o čemer smo že pisali. Gre za v Sloveniji značilno in močno ukoreninjeno egalitarno-populistično ideologijo, v okviru katere je kulturni elitizem zagotovo manj sprejemljiv.[100] Imeti visok okus v tem kontekstu pomeni enako kot imeti slab okus. Obenem na kulturni periferiji, kjer smo opravljali terensko delo, ni jasne centralizacije okusa skozi monopolni učinek bodisi koherentne in močne inteligence v samem kraju

[100] V zadnjem poglavju disertacije, kjer prepoznavamo šest razrednih kulturah, bomo pokazali, da gre v urbanih središčih (Ljubljana, Maribor) klasični elitni okus kot posebno kulturo okusa (vezano predvsem na tradicionalne oblike visoke kulture) še prepoznati, je pa ta okus med najmanj zastopanimi.

Mežica ali dominantnega urbanega središča v njegovi okolici.[101] Izhajajoč iz vsega tega moramo 'kolaps okusa', če si sposodim izraz Turnerja in Edmunsa (2002), razumeti kot svojevrstno kulturno strategijo v lokalnih klasifikacijskih bojih oz. kot obratno kulturno diskriminacijo.

4.2.3 PODOBA OMEJENIH DOBRIN IN SKUPNOST V NEGOTOVIH ČASIH

Kaj o mežiški skupnosti pripovedujejo sledeči primeri? Prvič, ena ključnih predstavnic t. i. 'lokalnih veljakov' (aktivno vključena v skupnost na več področjih kot članica turističnega in kulturnega društva, predsednica lokalnega odbora ene od večjih slovenskih strank pa tudi dolgoletna občinska svetnica) v pogovoru z mano ni bila pripravljena razkriti svoje dejanske moči v skupnosti. Jasno je zanikala pomembnost svojega položaja in tega, da bi bila prav ona ena od lokalnih pomembnežev, in hkrati zatrdila, da v Mežici ni takšne elite. Drugič, omeniti velja vseprisotno kritičnost in nastrojenost proti vsakemu, ki se v skupnosti loti česa novega, in s tem globok sum in nezaupanje, da ima lahko kdorkoli pravzaprav dobre namene za skupnost brez skrite agende osebnih interesov. In tretjič, priznavanje zaslug je v vsakdanjem življenju krajanov povsem neopazno, hkrati pa se gre skoraj kot po pravilu v interakcijah otepati komplimentov in ne sprejemati pohval, četudi so utemeljene.

V zgornjih primerih gre za nadvse raznolike momente, zaznane med terenskim delom, ki so na videz nepovezani in povsem neodvisni drug od drugega, a pravzaprav lahko trdimo, da za njimi stoji skupna osnovna logika, ki jih v svojem bistvu povezuje. Koherentno, četudi mogoče ne povsem zadovoljivo razlago zanje ponudi Fosterjev antropološki model omejenih dobrin (1965). Ta se je izkazal za produktiven pri razkrivanju neznane strukturne regularnosti, ki povezuje zgoraj omenjene na terenu prepoznane specifike skupnosti. Zdi se, da se delovanje in interakcije v mežiški skupnosti močno utemeljujejo v 'podobi omejenih dobrin' in da lahko prakse in vzorce obnašanja v skupnosti obravnavamo kot funkcijo te kognitivne orientacije, kot ji reče Foster (prav tam, 293). Po njegovem si člani vsake družbe delijo skupno kognitivno orientacijo, ki je pravzaprav

[101] Na kulturni periferiji lahko odpor proti okusu tudi pri najvišjih družbenih položajih deloma pripišemo tudi kulturnim in strukturnim dejavnikom ožjega prostora. Prvič, v nekdaj agrarnem mestu ni zgodovine močne inteligence ali meščanstva. Vsi informatorji, ki jih lahko prištevamo k eliti oz. ključnim nosilcem kulturnega in ekonomskega kapitala v skupnosti, prihajajo iz delavskih družin. Drugič, to ima verjetno nekaj opraviti tudi s specifično decentralizirano strukturo kulturnega polja v Sloveniji. Mežica je bila, podobno kot celotna Koroška regija, od nekdaj bolj vezana na Maribor kot na Ljubljano, med njima pa se še danes občuti precejšnja kulturna in politična konkurenca. Ne moremo govoriti o dokončni centralizaciji kulturnega kapitala na enem mestu. V kulturnem smislu je Slovenija bolj decentralizirana od Bourdieujeve Francije, simbolni pomeni praks in dobrin so bolj negotovi in lokalizirani. Vsaj z mežiške perspektive potemtakem ni jasne centralizacije okusa skozi monopolni učinek bodisi koherentne inteligence v kraju ali dominantnega urbanega središča v širši okolici.

neverbaliziran, implicitni odraz razumevanja ‘pravil igre’ življenja, ki jih nalaga družbeno in naravno okolje.

V osnovi podoba omejenih dobrin kot percepcija sveta, ki ima korenine v agrarni ekonomiji, temelji na ideji, da je količina vseh dobrin v družbi omejena ter se kljub naporom ne more povečati, lahko se le prerazporedi po načelu, kar nekdo dobi, to drugi izgubi (Foster, prav tam, 296). Podoba omejenih dobrin kot analitična abstrakcija in hevristični model osnovnih premis in principov posameznikovega delovanja tako v skupnosti odkriva podobnosti med ekonomskim obnašanjem in družbenimi odnosi na splošno; govori o tem, da sorodna logika povezuje in pojasnjuje vzorce prijateljstva, percepcije zdravja, distribucijo časti in drugih dobrin v mežiški skupnosti. Gre za percepcijo, da vse želene stvari v življenju, ne zgolj ekonomske dobrine, pač pa tudi zdravje, prijateljstvo in ljubezen, spoštovanje in status, moč in vpliv, varnost in zaščita, obstajajo v omejenih količinah in jih ni mogoče povečati. Iz tega sledi, kot pravi Foster (prav tam, 297), da lahko ‘posameznik ali družina izboljša svoj položaj samo na račun drugih. Zato se vidno relativno izboljšanje v položaju nekoga, glede na katerokoli 'dobrino' razume kot grožnja za celotno skupnost.’[102]

Potemtakem je v takšnih skupnostih vedenje, ki nujno vzdržuje status qou v odnosih, tista ključna norma, ki spodbuja maksimalno stabilnost skupnosti. Foster (prav tam, 302–303) poudarja, da posamezniki in družine, ki kakorkoli napredujejo, kršijo preferirano normo vedenja, s čimer spodbudijo kulturne mehanizme za odpravo tega neravnovesja. Po njegovem korektivni mehanizmi, ki varujejo ravnovesje skupnosti, funkcionirajo na treh ravneh:
a) na ravni posameznika in družin, kjer se nanašajo na ukrepe posameznikov za ohranitev svojega položaja v sistemu in na načine, na katere se poskušajo izogniti sankcijam s strani drugih vaščanov;
b) na ravni neformalnih in po navadi neorganiziranih skupin gre za ukrepe in sankcije, ki jih uveljavlja skupnost v primerih, ko se zdi, da kdo krši dogovorjene norme vedenja;
c) na institucionalni ravni v obliki pomembnejših kulturnih form, ki nevtralizirajo nastala neravnovesja v skupnosti.

[102] Fosterjeva predpostavka ob tem je, da je kmečka skupnost zaprt in statični sistem. ‘Za namene analize in na tej stopnji argumenta obravnavam kmečko skupnost kot zaprt sistem. /.../ Kmet vidi svoj obstoj kot določen in omejen z naravnimi in družbenimi resursi njegove vasi in njegove neposredne okolice’ (prav tam, 296). Model omejenih dobrin kot integrativni princip skupnosti razvije in pojasni na primeru mehiških kmetov iz Tzintzuntzana.

Neravnovesja skupnosti, korektivni mehanizmi in redistributivna etika

Poglejmo, kako različni kulturni mehanizmi kot korektivi funkcionirajo v primeru neravnovesij mežiške skupnosti. Na individualni ravni je najbolj očitno vodilo, ki usmerja vedenje v Mežici, ne razkrij dokazov materialne ali druge izboljšave v svojem položaju. V kmečkih skupnostih, piše Foster (prav tam, 303) gre opaziti močno željo po neizstopanju, to je 'biti neopazen po položaju in obnašanju'. Takšno diagnozo skupnosti postavlja tudi eden od informatorjev, ko opisuje obnašanje sokrajanov:

> *Spet mogoč to izvira iz prejšnjega sistema. A veš, potuhnimo se. Če si tam mavo glavo vzdignu pa preveč pokazu, so te hitro ... A ne? Tu se ljudje radi, bom reku, prej se delajo reveže al, v resnici pa je lastnik hišice dol pri Umagu. Ampak o tem so tiho kot riti*. (K. I., vodja projektov - IT strokovnjak, 42 let)

Imperativ 'delati se reveža', kot pravi naš informator, izhaja iz družbene stigmatizacije bogastva, saj podoba omejenih dobrin predpostavlja, da se to vselej pridobi na račun nekoga drugega. O ustvarjanju vtisa revščine kot obrambi družine pred sankcijami skupnosti priča tudi primer hiše brez fasade, brez urejenega dovoza in okolice sicer menda dobro situirane družine. Tisti redki, ki so bili pri njih, znajo povedati, da je notri *'sam nadstandard'*, kot sem slišala v enem od pogovorov v lokalu. Iz podobe omejenih dobrin namreč logično sledi, da vsak posameznik ali družina samo sebe vidi vedno v primerjavi s svojimi sokrajani, pri tem pa jih najbolj skrbi posest ali nadzor nad (kar sami razumejo) svojim deležem sicer omejenih dobrin. Ta pozicija pa od njih zahteva skrajno previdnost in zadržanost, kar se izkazuje tudi v prikrivanju relativne prednosti v odnosu do drugih ali zanikanju domnev o tem. Številne mikrotaktike posameznikov na vsakdanji ravni so to potrjevale, med drugim tudi že omenjeni primer občinske svetnice, ki je jasno zanikala pomembnost svojega položaja v skupnosti.[103]

Kot mi je povedal eden od informatorjev: *'Zdaj je tud tk prisotno v Mežici zadnje, kejk, deset let,*

[103] Za kmečko skupnost je značilna tudi posameznikova 'nepripravljenost na sprejem vodstvenih vlog', piše Foster (prav tam, 303), ki je povezana s pričakovanjem, da ga bodo gledali sumničavo, kakšni so njegovi resnični motivi, saj je bil še vsak, ki hoče nekaj narediti v skupnosti, za to kritiziran. Običajno se mnogi torej izmikajo odgovornosti v skupnosti, da s tem paradoksalno zaščitijo, ne povečajo svoj ugled. Takšna mentaliteta nezaupanja (s predpostavko, da stvari niso nujno to, kar se zdijo) je obrambena v tem, da minimizira nevarnost izgube relativnega položaja posameznika v odnosu do drugih. To pa ima za posledico nekooperativnost med člani. Model omejenih dobrin tako pojasnjuje tudi nenaklonjenost sodelovanju v skupnih projektih. Medsebojno nezaupanje in sumničavost namreč resno omejujeta sodelovanje pri reševanju skupnostnih problemov. V najboljši situaciji se namreč častni človek izpostavi drugim za sodbe, da sodelovanje izkorišča v lastno korist in na račun prijateljev in sosedov; v najslabšem primeru pa tvega svojo obrambo, saj lahko nekdo, ki je bolj vešč in neetičen, to situacijo izkoristi (prav tam).

'nič se ne dogaja', zato so pol tud tti Mežiški dnevi prišli al. Pa mladina nima kaj počet, pa ta tretjo pa ta četrto, pa mi bi mogli to met pa mi bi mogli ono met.' Opisuje ozračje kritičnosti in vsesplošnega nezadovoljstva z dogajanjem v Mežici, ki se povezuje s siceršnjim previdnim pripisovanjem zaslug v skupnosti. V odgovorih na vprašanje, za koga bi rekli, da je še posebej zaslužen v skupnosti oz. koga bi izpostavili kot pomembnega človeka za Mežico, so bili moji ključni informatorji namreč nadvse zadržani. Če to zadržanost razumemo po Fosterju v okviru podobe omejenih dobrin kot njeno manifestacijo, nam ta pojasni, da bi s pripisovanjem zaslug posamezniki priznali, da so imeli od nekoga korist, do katere morda niso bili upravičeni. Človek ne sme priznati, da je kdaj imel korist od koga drugega, 'da se to ne bi interpretiralo kot da poskuša vzeti nekaj, kar pripada drugemu,' zapiše Foster (prav tam, 304).[104]

Nepripisovanje zaslug drugim kot mehanizem vzdrževanje ravnovesja v mežiški skupnosti dopolnjuje tudi oteženo sprejemanje pohval in komplimentov. Kot sem se lahko prepričala na terenu, pohvale dejansko delujejo ogrožajoče, ljudje jih večinoma ne sprejemajo, praviloma so takoj zanikane. Kaj torej pohvala ali kompliment opravljata, če ju razumemo v kontekstu podobe omejenih dobrin? Naj ponazorim s konkretnim primerom. V pogovoru z eno od informatork (R. I.) sem mimogrede pohvalila njenega moža za njegovo delo z mladimi v športu. Moj poskus dati možu informatorke pohvalo za trud v skupnosti je izzval takojšnje in odločno zanikanje, da ni naredil ničesar posebnega: *'Saj ni imel sistema, on je samo delal.'* Zdi se, da je bil moja opazka nevarna, saj jo je spomnila na njegovo ranljivost, zato je hitro poskušala zanikati, da obstaja kakršenkoli razlog za njegovo posebno mesto v skupnosti. Njeno zanikanje je torej v prvi vrsti zanikanje razloga, iz katerega bi mu lahko kdorkoli v skupnosti zavidal. Temu sorodna je splošna odsotnost komplimentov, ki jo v svoji študiji tudi Foster prepoznava kot mehanizem, ki reducira nevarnost neravnovesij v skupnosti. To, da vaščani neradi delijo komplimente, je na prvi pogled videti kot egoizem, a v okviru modela omejenih dobrin je razvidno, da je takšno ravnanje primerno in tudi smiselno. Oseba, ki daje kompliment, je v resnici agresivna do druge s tem, da ji v obraz pove, da se dviga nad raven, ki opredeljuje varnost za vse v skupnosti, in ji s tem nakazuje, da jo morebiti čakajo sankcije (prav tam, 304).

[104] Foster (prav tam, 304) navaja podoben primer prevzemanja novega lončarskega znanja od sosedov in zanikanja pravega vira tega znanja. Glede na podobo o omejenih dobrinah se razume, da mora lončar zanikati, da je nova ideja v resnici ideja nekoga drugega, ne njegova. Priznanje, da je idejo prevzel, bi namreč pomenilo, da priznava, da je sprejel nekaj, kar ni upravičeno njegovo, s čimer zavestno ruši ravnovesje v skupnosti. Med preiskovanjem, kako se tkejo vezi botrstva v skupnosti, Foster ugotovlja podobno: našel ni niti enega informatorja, ki bi priznal, da je prosil prijatelja za uslugo, vedno je bil le tisti, ki so ga prosili za botrstvo.

Norma v skupnosti je torej stremeti k skromnosti in enakosti v položaju in vedenju. Kot mi je povedala R.M.: *'Bog ne daj, da bi kdo izstopal, da bi bil mavo drgač, mavo poseben, to je pač ... Bog ne daj, kkr je kaj, da mavo izstopa, al sm al tja, al gr al dol, lej, te pač majo v zobah.'* Kot je nakazano, ob primerih poskusov posameznika, da kakorkoli izstopa, izboljša svoj položaj v odnosu do drugih in ogrozi stabilno ravnovesje skupnosti, temu sledijo neformalne in običajno neorganizirane sankcije v obliki obrekovanja. Te sankcije po navadi ne predstavljajo formalne odločitve skupnosti, kot piše Foster (prav tam, 305), pa so kljub temu vsaj tako učinkovite, kot če bi bile uzakonjene. Skrb za mnenje drugih je namreč signifikantna značilnost tradicionalnih skupnosti. Za enega najpomembnejših mehanizmov družbenega sankcioniranja, ki vsebuje izrazito evalvacijsko komponento, se je tako izkazalo opravljanje oz. obrekovanje tretje osebe, ki v pogovoru ni navzoča. Svašek (1997, 115) trdi, da je opravljanje komunikacijska praksa, ki hkrati pogojuje in je pogojevana s strani spreminjajočih se odnosov moči.[105] Med opazovanjem z udeležbo sem v izbranem lokalu beležila številne primere obrekovanja,[106] med njimi eden še posebej dobro ponazarja pomen redistributivne etike v skupnosti: *'Je tak, da nobenemu ne bi kaj dal. Samo vzame pa, če mu kdo kaj da.'* (8. avg. 2012). Redistributivna oz. prerazdelitvena etika pravi, da je moralna dolžnost posameznika, da to, kar ima, deli s tistimi, ki tega nimajo, in je nasprotje akvizitivne oz. pridobitniške etike (etike akumuliranja dobrin, dobičkov in prihrankov). Če v družbah, kjer je na delu egalitarizem (enakost možnosti) srečamo obe etiki, pa v družbah radikalnega egalitarizma (enakost rezultatov), pravi Županov (2011, 158), obstaja samo ena – redistributivna etika.

Opravljanje tako predstavlja soočenje s kršitvijo norm, v zgornjem primeru neizpolnjevanje etike redistribucije. Če primeri opravljanja govorijo primarno o tem, v kakšni skupnosti bi krajani radi živeli, jih gre potemtakem razumeti kot pogajanja o moralni legitimnosti in osebni vrednosti posameznikov v Mežici. Kot družbena oblika 'diskretne nediskretnosti', ni opravljanje nič drugega kot posredna oblika družbenega nadzora v funkciji potrjevanja moralnih norm, pravi Bergmann (1993, 130).[107] Trdi, da obligacija za izmenjavo informacij, ki jo zahteva interakcija opravljanja, sili akterje, da dejavno sodelujejo v takšnem pogovoru in na ta način podpirajo postopno ustvarjanje

[105] Poudarja, da ta praksa pomaga ljudem vzpostavljati sodbe in se odzivati na nenadne družbene spremembe v postsocializmu. Če je transformacija družbenega sistema pomenila spremembo delovnih pogojev, prinesla ekonomsko negotovost in soočenje z novimi družbeno-ekonomskimi hierarhijami, je obrekovanje postal eden od načinov, na katerega so posamezniki urejali svoja izkustva teh sprememb. Glej tudi Svašek (2006).

[106] *'Saj boš videla tisto njeno obnašanje ... pa z rjavimi najlonkami pride ...'* (15. avg. 2012); *'Tud on posadi otroka kar na prvi zic v avtu. Saj ni normalen.'* (14. avg. 2012); *'Ona meni sicer nikoli ni delovala tako mogočna, zdaj pa vidim ...'* (3. avg. 2012).

[107] Izvirnost njegove sociološke študije je prav v konceptualizaciji opravljanja, ki združuje družbene elemente, ki so bili do sedaj v klasičnih pojasnjevalnih pristopih ločeni: moralnost, družbene skupine in informacija.

trač zgodb. V tem smislu so nizi podobnih obrekovanj bolj kot očrnitvi posameznikov v skupnosti za ‘bad guy-je’, od katerih se želijo omejiti, namenjeni krepitvi moralnega reda skupnosti (tako rekoč ‘med nami povedano’). Bolj kot v namen razmejevanja so govorice torej v funkciji povezovanja skupnosti.

Poskusi kakršnihkoli sprememb položaja posameznika se blažijo z zgoraj opisanimi individualnimi mehanizmi prikrivanja in zanikanja na eni strani, na drugi strani pa z neformalnimi skupinskimi sankcijami obrekovanja. Dejansko nastala neravnovesja v skupnosti pa se morajo nujno nevtralizirati na institucionalni ravni. Nekdo, ki izboljša svoj položaj, lahko ravnovesje v skupnosti ponovno vzpostavi skozi razkazovalno potrošnjo v obliki ‘ritualne ekstravagance’, piše Foster (1965, 305). Obstaja torej dober razlog, da močni obrtniki in podjetniki v mežiški skupnosti toliko vlagajo nazaj v skupnost, bodisi kot sponzorji v lokalna športna društva in tekme bodisi ponudijo pomoč tudi pri organizaciji prireditev, festivalov, darujejo vrtcu in šoli. Iz podobnega vzroka tudi poroke, krsti otrok ali drugi obredi premožnejših družin v skupnosti zahtevajo razmeroma visoke izdatke. Županov (2011, 158) piše, da to ni nobena etnološka posebnost: razsipne poroke, praznovanja ter še veliko podobnih običajev delitve (pa tudi uničenja) lastnega premoženja so primeri institucije potlača v postsocialističnem prostoru.[108] Te prakse so nekakšen prerazdelitveni mehanizem, pomemben element zgoraj opisane redistributivne etike, ki posamezniku ali družini, ki potencialno ogroža stabilnost skupnosti, omogoči, da elegantno pokaže, da svojega položaja ni nameraval uporabiti v škodo ostalih krajanov in za ogrozitev statusa quo. S tem se ‘razorožijo’ in svoj položaj ‘zreducirajo na stanje nemoči’ ter si povrnejo status odobravanja in sprejemljivosti (Foster, prav tam). Takšna prefinjena likvidacija presežkov znotraj skupnosti naredi vse člane skupnosti ‘enako bogate’ z izkušnjami in ponovno vsaj na videz ‘enako revne’ v materialnih dobrinah.

Neproblematizirane dobrine le tiste zunaj sistema skupnosti ali pokloni sreče

Eden od lokalnih podjetnikov mi je svoje odnose v skupnosti opisoval takole: *‘Meni ni težko srečat enga 'gmai' človeka, enga enostavnega človeka, ker nobenemu nisem nč dolžan. Js sem ves dohodek in vse premoženje sem js ustvaril v tujini in v dvajsetih letih sem js posloval samo s tujino. /.../ In js nisem nikogar gr jemal, nikogar nisem dol dajal, js imam vrata odprta povsod, a ne.’* Poudarja, da kljub uspehom nikomur v skupnosti ni ničesar vzel in nikomur ni nič dolžan, saj je vse ustvaril v

[108] Navaja tudi primere lepljenja denarja na čelo pevke v nočnem klubu ali prižiganje cigaret z bankovcem v gostilni. Z delitvijo ali celo uničenjem premoženja človek pridobi status v družbi.

tujini. Po njegovem več kot posameznik ima, večje je tudi njegovo breme. *'Ti pol moraš bežat, ti pol tega ne morš koristit, ker nekomu ostaneš dolžn,'* je pojasnil. Predpostavka v njegovi zgodbi o uspehu v tujini je temeljna predpostavka podobe omejenih dobrin, ki govori o tem, da lahko v skupnosti izboljšaš svoj položaj le na račun drugih.

V družbi, v kateri odnose strukturira podoba omejenih dobrin, ni načina, da bi posameznik napredoval, da pri tem ne bi oškodoval drugih. Takšna podoba predpostavlja, da je skupnost s svojimi omejenimi resursi zaprt sistem. A vendar obstajajo pomembne izjeme, kot smo pokazali v primeru podjetnika. Prihodki in prestiž lahko izhajajo tudi od zunaj skupnosti in nekaterim omogočijo, da izboljšajo svoj položaj v lokalnem statusnem in ekonomskem redu. Uradniki, trgovci in delavci migranti zunaj skupnosti družinam v kraju vračajo finančno podporo, pridobljen ugled in znanje. A kot se je izkazalo, tisti člani skupnosti, ki uspejo zunaj nje, njene stabilnosti ne ogrožajo. Zdi se, da edino tako lahko posameznik napreduje brez sankcij in da tovrsten napredek ni na račun drugega. Če želiš izboljšati svoj položaj brez moralnih pritiskov, moraš torej skupnost zapustiti. Posameznik lahko brez sankcij doseže ekonomski uspeh le, če se dokoplje do virov bogastva, ki obstajajo zunaj sistema vasi. Trenutno najbolj dostopen način, da kot Mežičan izkoristiš to zunanje bogastvo, je v sosednji Avstriji. Informatorka mi je pripovedovala o dveh Mežičankah, ki vsaka en teden oskrbujeta starejšo gospo na njenem domu v Avstriji in tam zelo dobro zaslužita. Podobno je s sezonskim delom (npr. nabiranjem jagod) za mejo, ki ga prakticirajo številni. Izboljšanje položaja na ta način se ne zaznava kot neposredna grožnja skupnosti, saj nihče v skupnosti zaradi tega ni na izgubi. Če dobiš službo v manj kot deset kilometrov oddaljenem Pliberku ali kje drugje, potem menda nisi vzel službe v Mežici ali njeni širši regiji in s tem nekoga prikrajšal za delovno mesto. Če ti tam povišajo plačo, to ne gre iz bazena denarja za povišice v katerem od podjetij na tej strani meje. Če pridobiš zemljišče z najlepših razgledom v Dobrli vasi na avstrijskem Koroškem, ostanejo zemljišča po mežiških hribih drugim še dosegljiva. Ta ilustracija je seveda nekoliko pretirana, a ponazarja osnovne premise podobe omejenih dobrin in tega, da le v primerih transakcij zunaj skupnosti ni nujno eden vedno zmagovalec, drugi pa poraženec, kot to implicira agrarna matrica omejenih dobrin.

Še več, o ljudeh, ki poiščejo priložnosti zunaj skupnosti, se govori z občudovanjem, niso obrekovani ali kritizirani; mnogi krajani, med njimi tudi informatorka R. M., sami pogosto razmišljajo o tem, da bi iskali svoje možnosti v tujini (v tem času že preseljena v sosednjo Avstrijo). V občinskem glasilu Šumc, ki ga izdaja občina, obstaja tudi vsakokratna rubrika 'Mežičarji po svetu', v kateri predstavljajo nekdanje sokrajane, ki so si življenje ustvarili drugod po svetu.

Prispevki so zastavljeni skozi primerjavo okolij in odgovori izseljenih Mežičanov so nadvse standardizirani – živijo dobro, celo bolje kot bi doma, a pogrešajo dom, prijatelje in domačo kuhinjo ipd.[109] Te objave v lokalnem glasilu so čisto nasprotje sicer pričakovanega vedenja v skupnosti, to je prikriti svoj uspeh in lagodno življenje. A vsemu navkljub tudi takšen uspeh zunaj skupnosti mora biti pojasnjen. Njihov uspeh po svetu se v prvi vrsti upoveduje kot splet naključij oz. srečnih okoliščin. To podpirajo tudi spodnji primer Franca Potočnika iz Kanade, Mira Šipka s Kitajske in Cirila Valanta iz Francije:

> *Avstralija ali Kanada sta bili dve možnosti – in, ker je ladja proti Kanadi odplula prej, sem se pač vkrcal nanjo.* (Franc Potočnik, Kanada, Šumc, december 2012, str. 31)

> *Zapustiti dom in družino ter se podati v tuj, neznani svet, svet, ki ponuja veliko priložnosti, vendar je lahko tudi neprijazen in zahrbten. V meni se je porajalo veliko vprašanj. kje bom, s kom bom delal in sodeloval, kakšne bodo dejanske zahteve in pričakovanja kitajskih naročnikov, kako bo s prehranjevanjem, kako bo organizem sprejel drugačno klimo, kako bo služilo zdravje ...Vendar sem zaupal vase in pustil ta vprašanja odprta za prihodnost.* (Miro Šipek, Mežičar na Kitajskem, Šumc april 2014, str. 13)

> *V poklicu in sploh v življenju sem bil in sem zelo srečen, želel bi, da bi vsakemu človeku bog naklonil tako lepo in pestro življenje.* (Ciril Valant, Francija, Šumc, december 2011, str. 43)

Mnogo odseljencev je imelo celo močne pokrovitelje, znance ali sorodnike, ki so jim sprva pomagali. Občinsko glasilo navaja tak primer Maje K., ki ji je pri urejanju življenja v tujini pomoč ponudil sorodnik, ki že živi v Avstraliji, kamor se je pred časom preselila. V tem kontekstu so ti izredno pomembni, saj se poudarja, da so imeli Mežičani predvsem srečo, da so našli zavetje v svojem patronu. Hkrati pa ta njihova pomoč izhaja iz onkraja skupnosti, tako da ugodnosti, ki jih ti Mežičani uživajo, drugih sokrajanov nič ne prikrajšajo. Opisane primere bi Foster (prav tam, 306) obravnaval kot 'moderne različice mnogo starejšega vzorca, v katerem sta sreča in usoda – točki stika z odprtim sistemom – edini družbeno sprejemljiv način, da lahko posameznik pridobi več dobrin, kot jih je imel pred tem.' Zgodbe v občinskem glasilu tako svojevrstno mistificirajo uspeh in lagodno življenje. So izraz prepričanja, da mora biti kakršenkoli uspeh ali napredek, da je sploh sprejemljiv, v prvi vrsti posledica skrivnostnega darila usode (prava ladja za Franca Potočnika), poklona boga (kot v primeru Cirila Valana) ali sreče (imeti svojega patrona kot v primeru Maje), podobno kot dediščina ali zadetek na loteriji.[110]

[109] V zadnjih številkah lahko tako prebiramo izkušnje sokrajanov iz Madžarske, Švice, Francije, Švedske, Italije, Anglije, Maroka, tudi iz Avstralije, Kanade, ZDA.

[110] Friedmann (v Foster prav tam, 307) ugotavlja, da je na kmet na jugu Italije 'trdno prepričan, da so redki, ki so ustvarili kariero, bili tega sposobni iz nekega skrivnostnega razloga: eden med njimi je naletel na skriti zaklad; drugi je imel to srečo, da je zadel na loteriji; tretjega je v Ameriko poklical uspešen stric.'

'Egalitarni sindrom' in agrarna miselna matrica v sodobni družbi

Že sam Foster (1965, 311) ne verjame, da je podoba omejenih dobrin značilna le za agrarne družbe:

> *Ravno nasprotno, najti jo gre v večji ali manjši meri na večini ali vseh družbeno-ekonomskih ravneh v državah v razvoju, in prav tako je seveda enako značilna za tradicionalne socialistične doktrine. Nisem niti prepričan, da je to bolj značilnost kmetov kot drugih skupin. Tezo sem proučil v okviru kmečkih družb preprosto zato, ker so relativno manj zapletene kot mnoge druge. /.../ Domnevam, vendar prepuščam dokončno odločitev drugim, da podoba omejenih dobrin pri pojasnjevanju vedenja v kmečki družbi sega dlje kot v apliciranju na katerokoli drugo vrsto družbe. To pomeni, da čeprav je podoba omejenih dobrin gotovo značilna tudi za številne urbane Mehičane, vključno s tistimi iz najvišjih družbenih in ekonomskih razredov, kompleksnost takšne družbe za proizvodnjo prav tako koherentnega in zadovoljujočega pojasnila zahteva dodatne tematike, ki presegajo tiste, potrebne za kmečko družbo.*

Seveda pojasnjevanje sodobne kompleksne in razredno diferencirane družbe zgolj s to podobo ni zadostno, je pa za manjšo, bolj kot ne zaprto skupnosti na periferiji, kot smo nakazali, deloma ustrezno. Da gre podobo omejenih dobrin oz. njeno predpostavko, da je količina vseh dobrin v družbi omejena ter se kljub naporom ne more povečati, lahko se le prerazporedi na podlagi igre ničelne vsote (kar A dobi, to B izgubi), kot tudi redistributivno etiko, ki smo jo omenjali, najti v našem prostoru še danes kot dediščini agrarne tradicije in pomembni komponenti t. i. 'egalitarnega sindroma', ki opredeljuje ključne vrednote postsocialističnega prostora, trdi tudi Župan ov (2011).[111] Obenem se zdi, da današnjo relevantnost modela omejenih dobrin krepi tudi gospodarska situacija. Ker model implicira negotove in ogrožajoče okoliščine, se temu primerno ojačuje tudi ob težavah gospodarske rasti in umanjkanju ekonomskih priložnosti v sodobni družbi (glej Foster prav tam, 307), kjer dodatno trdo delo preprosto ne prinaša znatnega prirastka prihodkov, na ekonomskem robu pa prav tako ne gre s čim varčevati. Trdo delo in varčnost sicer v takšnih pogojih ostajata moralni kvaliteti, a z manjšo funkcionalno vrednostjo.

Zdi se, da precejšen del delovanja krajanov v mežiški skupnosti usmerja oz. strukturira podoba omejenih dobrin z opisanimi kulturnimi mehanizmi, ki uravnavajo ravnovesje in stabilnost v skupnosti.[112] Gre za agrarno interpersonalno matrico, ki natančno ureja odnose v skupnosti. Kot

[111] Več o egalitarnem sindromu in njegovih ključnih komponentah glej nazaj v poglavje Razredna razmerja v Sloveniji.
[112] Za kritiko Fosterjevega modela omejenih dobrin, predpostavk in logičnih izpeljav argumentov glej recimo Kennedy (1966) in Kaplan in Saler (1966).

ključni ‘integrativni princip’, bi rekel Foster (1965, 294, 295), ‘zagotavlja moralne in druge zapovedi, ki usmerjajo – lahko bi rekli, proizvajajo – vedenje.’ Skozi nenehno participacijo posameznikov v tej podobi so njeni principi nezavedno privzeti in s strani posameznikov, razen v redkih izjemah, niti niso problematizirani. Ti strukturirajo posameznikovo vedenje na različnih področjih, osnujejo vse institucije v skupnosti in jim tako podeljujejo enotnost. Četudi je po svoji jakosti gotovo različno distribuirana med posamezniki različnih družbenih položajev, se vendarle kaže, da podoba omejenih dobrin ni razredno specifična, saj njene artikulacije v večji ali manjši meri odkrijemo pri vseh družbenih položajih v mežiški skupnosti.

4.3 RAZREDNE (DIS)IDENTIFIKACIJE: AMBIVALENCA IN DEFENZIVA

Izrazito nelagodje ob govoru o razredni identiteti je bilo tako rekoč stalnica v vseh mojih pogovorih z informatorji, izkazovalo se je v zadržanosti do eksplicitne uporabe razreda kot kategorije za družbeno samouvrščanje. Kljub temu da je razredna terminologija obstajala v registru njihovega jezika – razred je bil namreč označevalec, s katerim so pojasnjevali svojo biografijo (predvsem družinsko ozadje) in širše družbeno/politično dogajanje –, se je večina trudila prikazati sebe 'izven' razreda in njegovih okvirov. Četudi informatorji denimo prepoznajo razredno družinsko ozadje in/ali neenakosti v družbi na splošno, pa o percepciji lastnega družbenega položaja govorijo z nelagodjem. Ali drugače, če posamezniki niso imeli težav govoriti o razredu 'tam zunaj' oz. o razredu kot političnem vprašanju (večina je zaznavala vedno večje razlike v družbi), pa so bili pri odgovoru na vprašanje, kateremu razredu bi rekli, da pripadate, oklevajoči, velikokrat so tudi izrecno zavrnili samouvrščanje v razredne kategorije.[113] Savage in drugi (2001) v takšnih primerih govorijo o ambivalenti naravi sodobnih razrednih identitet.[114]

Informatorji so pogosto oklevali pri izjavah o subjektivnem razrednem položaju na način, da so uvrščanje sebe v družbeno hierarhijo pospremili s kvalifikatorji, kot so: '*No, v resnici ne vem, ampak ... Mislim, da ... Če že moram povedati ...*' Pogosta je bila tudi težnja, da izrazijo odgovore v pogojni obliki, kot na primer učiteljica: *'Hm, ka pa vem. Bi rekla nekje v sredino.'* Podobnemu vzorcu lahko sledimo v spodnjih primerih:

> *Js ne bi rekva, da se zdaj nekam uvrščam. Ni tk očitno, kot je bilo pa včasih, a si bil kmet al iz meščanske familije. /.../ Pač ne vem, js mislim da ... ka pa js vem. Js sm pač taka.* (R. M., strokovna delavka, 37 let)

> *Zaj ne vem, da bi se ne vem v kak strašen sloj ... Mi pač probamo nekako normalno živet. Da bi pa ne vem ka počeli, da bi pa, bi reku, dajali vse na materialno in čist vse za to dali, ne, ne. Normalno življenje skušamo met. Da bi se pa čist po sloju opredelil, se pa težko* (S. S., izvršni direktor, 53 let)

[113] Naj poudarim, da je bila strategija v zasnovi vseh pogovorov z informatorji ta, da se vprašanja razreda dotaknemo šele na koncu. S tem smo se namenoma izognili uporabi razredne terminologije do zadnjega sklopa vprašanj, vezanih posebej na percepcijo lastnega družbenega položaja in družbe na splošno. To nam je omogočilo tudi oceno siceršnje relevantnosti razrednega vprašanja v posameznikovih naracijah o družbi. Mnogi med njimi so razred invocirali spontano sami že v opisu svoje življenjske poti/biografije, v smislu npr. 'izhajam iz tipične delavske družine'.

[114] Glej kritiko v članku Payne in Grew (2005), ki dopuščata možnost, da je ambivalenca razredne identitete, kot jo prepoznajo Savage in drugi, artefakt metode, natančneje zaporedja vprašanj v intervjuju, ki so iz splošnega prešla na osebno raven. Mi iz tega razloga zaporedje tem v sicer manj strukturiranih pogovorih z informatorji v naši študiji obrnemo. Modela razredne ambivalence Payne in Grew ne moreta podpreti, saj, kot trdita (prav tam, 908), ta sloni na nerealnem pričakovanju, da respondenti posedujejo tako prefinjen in koherenten model razreda kot raziskovalci sami.

Se ne kategoriziram prav posebej. Po svetovljanstvu bi segal dosti više, po številkah oz. proračunu pa dosti nižje (S. B., podjetnik, 65 let)

A ti čisto pošteno povem, da nikol nisem razmišljal, kam spadam. Ne, res. Ne vem, nimam, nimam, sploh ne ... (K. I., vodja projektov - IT strokovnjak, 42 let)

Specifično artikulacijo individualnosti, ki stoji zunaj razredov, dobro ponazarja tudi spodnji primer. *'Vsak je to, kar je,'* je odgovor upokojenega policista na vprašanje, kam spada. Poleg tega se v prisiljeni situaciji umesti tako v srednji sloj kot v delavski sloj, med njima očitno ne prepoznava pomembne razlike. Kot opozarjajo Savage in drugi (2001), je lahko razlika med srednjim in delavskim razredom v vsakdanjem izkustvu manj poudarjena in za konkretne posameznike manj pomembna, kot bi sociologi sicer domnevali (to bomo pozneje povezali z njuno vlogo v diskurzu običajnosti ali poskusih sredinjenja). Iz najinega pogovora je jasno, da o svoji razredni pripadnosti ne razmišlja. Niti ni bil prepričan, da odgovarja ustrezno oz. na pravi način (*'A to so višji, srednji? /.../ Ne vem, kk bi ..., ker niso opredeljeni'*), kot da pri tem ne bi izhajal iz svoje konkretne življenjske izkušnje. Obenem pa med pogovorom tudi eksplicitno poudari, da zanj to vprašanje ni pomembno.

Če bi se moral opredeliti, kateremu družbenemu sloju/razredu bi rekel, da pripadaš? Zakaj?

Hm. Ja, razdeli jih ... A to so višji, srednji?

To je čisto po tvoje.

Srednji, delavski sloj.

Ja? Zakaj?

Tk ko se tam nekje vidim. Po izobrazbi, po delu, ki sem ga opravljal, po druženju z ... tk s prijatli. Ne bi bil rad na vrhu, ne bi rad bil na dnu. Rad bi bil v zlati sredini. Pa tam se tud počutim.

Kako bi potem rekel?

Srednji oziroma delovni. Srednji delavski sloj al ... Ne vem, kk bi ..., ker niso opredeljeni.

Kako in kdaj, če sploh, to občutiš? Skozi kaj se to kaže?

Mislim, da to ni pomembno. Za mene ni. Recimo za mene za mene, a veš kk mislim? Tak sem js. Ne vem, js bi se lahko prilagodil tud tstemu, če bi bva potreba, k nižjemu sloju, al pa tud k onmo malo višjemu. Recimo. Ampak nekje cilj pa nimam tja skakat al pa dov. Bi se držu v ttih srednjih vodah.

O sebi potem ne razmišljaš pogosto v teh kategorijah?

Ne. Ne.

Kako bi se pa potem drugače raje opisal? Kam spadaš?

Vsak je to, kar je, al. Težko je opisat z besedami. Mislim ..., ne vem, kk bi reku. Dobesedno ne vem. Sem, sem nekje ... nekje v sredini. Če gledaš zaj družbeni sloj kot ... lahk maš ti različne sloje,

> *odvisno po kakih karakteristikah greš, lahk greš po materialnem, po statusnem, al kkrkoli. Ne vem, no. Povsod bi bil tk nekje v sredini. V povprečju. Nerad izstopam, recimo. Absolutno ne. Pač če je kdo tam tk, rajš mu dam prav, pa si mislim svoje recimo. Če ni to meni škodljivo. Drugo je, če gre to v mojo škodo, od tega ne bom, bi reku, odstopu al pa karkoli.* (T. A., upokojeni policist, 53 let)

Očitna frustracija in defenzivnost, ki jo pri opredeljevanju svoje razredne identitete izkazujejo ti odgovori respondentov, se zdita beg pred kategorizacijo. Razred namreč, kot pravijo Savage in drugi (prav tam, 882), v percepciji posameznikov spodkopava idejo individualnosti, s tem ko jim odvzema avtonomijo in jih obravnava kot produkte družbene strukture. Razredi, v kolikor sploh obstajajo v naracijah o lastnem življenju posameznika, delujejo zgolj kot niz zunanjih referenčnih točk, prek katerih ta navigira. Primer tega, kako razred deluje kot zunanje sidrišče, je najti v mnogih biografskih opisih življenjskih poti v uvodnem delu intervjujev, kjer posamezniki niso bili z vprašanji posebej spodbujeni, da govorijo v razrednih terminih.

> *Oče je bil zaposlen v rudniku, mama je bila s kmetije, nikoli zaposlena. Smo imeli krasne razmere, ker je bila mama doma. Smo bili trije otroci. Koliko smo od tega dobli? Najbrž neki od teh navad, delavnih ali moralni, kar je bilo dobra kombinacija, ker delavsko pa kmečko se je še nekak bolj razlikovalo v tistih časih.* (P. I., fizioterapevtka, 60 let)

Informatorka je seznanjena z idejo razreda in se ji ne zdi težko upovedati svoje življenjske zgodbe v smislu prehoda med razredi, medtem ko se ji ideja, da spada v določen razred oz. da 'ima' razred, močno upira. Predstavljene primere defenzivne drže do razrednega samoopredeljevanja lahko torej beremo kot primere disidentifikacije po B. Skeggs (1997). Tudi številni drugi so govorili, da izhajajo iz delavskega razreda oz. tipične delavske družine, in dalje opisovali, kako so se z izobrazbo in poklicno potjo oddaljili od te kategorije. Ideja delavskega razreda ponuja respondentom le povezovalni element, kako osmisliti korenine v kontekstu svoje življenjske poti, hkrati pa se želijo od nje distancirati. Takšne zgodbe mobilnosti postanejo označevalec lastnih dosežkov in individualnosti (glej Savage in drugi 2010, 69).[115]

Paradoks razreda, kot opozarjajo Bennett in drugi (2009, 210), je v tem, da omejena razredna zavest ali nepripravljenost ljudi govoriti v terminih razreda ne pomeni nujno, da ljudje ne prepoznajo pomembnosti razreda ali svojega razrednega položaja. Nepripravljenost opredeliti samega sebe ne pomeni nujno zavračanje pomena razreda. Ker razred inducira tudi sram, zadrego, tesnobo, lahko

[115] Primer edine respondentke, ki se s ponosom in brez kvalifikacij opredeli za delavski razred, je treba brati kot politični diskurz v kontekstu njene aktivne vključenosti v stranko Socialnih demokratov: '*Delavskemu (*smeh). *Ja, ka pa naj rečem drugega* (smeh)*'* (R. I., višja svetovalka, 61 let). Zdi se, da danes relevantno vprašanje ni toliko, zakaj posamezniki opuščajo razredne oznake, kot zakaj in pod kakšnimi pogoji si vendarle prisvojijo eksplicitni razredni diskurz, saj se zdi to bolj neobičajno.

sicer preprečuje svojo artikulacijo, ne da bi hkrati tudi zmanjšal doživljanje svojih učinkov, vpisov v samo telo, poudarja tudi Skeggs (1997).[116] Prav zato pogosto ni ubeseden v tradicionalnem smislu spoznanja (sem delavski razred), ampak se razkriva, kot smo ugotavljali tudi mi, predvsem v mnogovrstnih naporih in zavračanjih biti del npr. delavskega razreda (disidentifikacija in zatajitev). Neartikuliranost glede razreda torej ne pomeni hkrati tudi njegove nepomembnosti. Kot pravi eden od informatorjev, T. A., na vprašanje, kako se kažejo delitve v Mežici: *'Težko je rečt, al. Saj občuti se to v življenju vsakodnevnem, ampak težko je rečt.'*

Kljub nepriznavanju razredne identitete na terenu beležim 'emocionalne intimnosti razreda' (Reay 1998, 267), ki še vedno opredeljujejo vsakdanje razumevanje odnosov med posamezniki. Četudi o svoji razredni identiteti eksplicitno ne govorijo, jim to ne preprečuje, da upovedujejo ali prezir do drugih ali svojih občutkov manjvrednosti v odnosu do drugih, kot jih izkusijo v konkretnih situacijah. Šele 'intimno pozicioniranje z drugimi mi omogoči, da vidim razlike in občutim neenakost,' pravi Skeggs (1997, 132–3). Bottero (2004, 999), poudarja, da so ironično te razlike zaradi globoko zakoreninjenih hierarhij v medosebnih odnosih običajno prepoznane 'tam zunaj', v javni sferi – na delovnem mestu, ob srečanjih z drugimi …

> *Js se ne počutim dobro med tistimi najvišjimi in tstimi najnižjimi. Ka js vem. Zato ker prvič ne pripadam ne enmo ne drugmo sloju. Drugič oni višji sloj, v narekovajih višji sloj, če dam ... ka js vem, prvič no sem rek ne pripadaš, tam pa so prepametni*. (T. A., upokojeni policist, 53 let)

> *Se ne počutim fajn v pogovoru s človekom takim, ki si misli, da je ne vem kaj, ko v bistvu že vidiš, da te podcenjuje, da maš pol mogoče tremo, ker že tst, kar ti veš, da veš, ampak glede na to, da je mogoče on bolj izkušen, ti že na začetku pokaže, da si tam spoda.* (R. I., višja svetovalka, 61 let)

> *Večinoma se družim tud s takimi, al, da smo tk pr glihi, no. Mogoč pa tk, ka js vem, da sm res v družbi taki, recimo ko sm v gostilni, da je šefica dol pride pa da pride mogoče kak tak, ko tud, bi rekva ma mavo več pod palcem, al. Pa da se tk, bi rekva, se pravhajo, js sm pa zaj to kupu pa ono kupu, pa smo tam bli, pa smo tam bli, al. Da tam se mogoč pol tk potegnem v sebe, lej, js pa … al. Ker že vlka razlika je recimo, ko vidim pr sebi, pr svoji družini, prej dokler so bli še tolarji pa zdaj ko so evri, al. Vlko več sm si lahk prej prvošva. Mislim tk prvošva, no, z družino smo za vikende, ko sm fraj bva, smo vlko več kam šli tk na izlete pa na kake prireditve pa take one, kot pa zdaj lahk grem. Ker praktično res, ko plačaš tste obveznosti bk, ne ostane tejk. Pol pa tud tst zaka bi mogva zaj. Lahk bi šva recimo, pol pa ne bom meva recimo drug tedn pa za kroh, al. Čist tk. Glede tega se pol tk počutim, al. Recimo ko oni pa še vedno lahk, al*. (G. M, natakarica, 36 let)

Občutenja razrednih položajev so, kot razkrivajo pripovedovanja informatorjev, priložnostna in izrazito kontekstualna. Posledice razreda se občutijo v mikrosituacijah vsakdanjega življenja. Če

[116] B. Skeggs (prav tam, 97) na primeru mladih deklet iz delavskega razreda izpostavlja, kako ta ob posluževanju številnih strategij za izboljšanje svojega položaja in poskusov 'postati' srednji razred, vselej ostajajo negotova, nikoli prepričana o tem, da jim je uspelo, bodisi v smislu oblikovanja telesa, obleke ali notranje opreme.

kje, potem se razred občuti v številnih mikrosituacijskih interakcijah (Collins 2000) in primerjavah z drugimi. Do razredne identifikacije pride v zgolj določenih situacijah vsakdana, kot razkriva spodnji primer. Razredne identifikacije so torej izrazito situacijske, ne pa tudi omejenega pomena. Razredni procesi sicer res postajajo bolj implicitni in s tem vedno manj vidni, vendar pa zato učinki razreda v življenju posameznikov niso nič manj močni. K. I. tako opisuje svojo konkretno izkušnjo z lokalnimi veljaki:

> *Mnenjski voditelji so ljudje, ki niso najbolj na nivoju, majo pa cajt in energijo, da hodijo okoli in širijo … Problem je v tem, da tud če se soočiš z enim takim …, prideš do tega, kar se zadnje cajte že klišejsko uporablja. Ma ka se boš s primitivcem prepiral, ker te bo na svoj nivo potegnil, pa te bo z izkušnjami pobil, a ne.* (K. I., vodja projektov - IT strokovnjak, 42 let)

> *Ne razmišljam preveč, ampak včasih pa tk prideš v tako situacijo pa tk vidiš, da pa je le neka razlika med nami, tk unimi višjimi kot nižjimi. /.../ Je pa res, da se družim včasih tk z enimi kot z drugimi, da to sploh ni problem, a ne* (D.C., razredna učiteljica, 58 let)

Omenjeno ponazarja, o čemer govori Bourdieu (1984/2010, 475), ko pravi, da se čut za družbeni prostor ne glede na to, ali se uporablja za umeščanje sebe ali drugih, kot vsak praktični čut nujno vedno referira na določeno konkretno situacijo, v kateri mora usmerjati prakse. Tako na primer natakarica občuti svoj položaj, ko v gostilno pride njena nadrejena ali kdo, ki ima malo več pod palcem; višja svetovalka pa v pogovoru s človekom, ki ima več izkušenj; vodja projektov v soočenju z odgovornimi v lokalni skupnosti glede odprtih občinskih vprašanj (glej primere zgoraj).

Naše ugotovitve potrjujejo zaključke Savagea in sodelavcev (2010, 61), ki govorijo o izraziti ambivalenci razrednih identitet. Ljudje na splošno prepoznavajo, da živijo v nadvse razslojeni družbi, tovrstna prepoznava neenakosti pa spodbuja določeno defenzivo in previdnost pri lastnem pozicioniranju, saj, kot smo prikazali, se nekateri trudijo najti razloge, da sebe prikažejo izven razrednih okvirov (tudi s pomočjo biografskih zgodb o mobilnosti). Zdi se, da takšna ambivalentnost torej ni toliko rezultat posameznikove zmede ali nevednosti, pač pa se aktivno proizvaja, kot trdijo tudi Savage in drugi (prav tam, 72). To je razumljivo tudi z vidika, da se naši informatorji sicer poskušajo distancirati od neposrednih razrednih kategorizacij pri samouvrščanju, obenem pa se sočasno dobro zavedajo obstoja in učinkov ‘politik klasifikacij’ v vsakdanjem življenju (nekaj označijo za ‘podn’, drugo za ‘na nivoju’, določene posameznike kot ‘višje’, druge ‘nižje’). Umanjkanje neposredne razredne zavesti in eksplicitnih razrednih identifikacij ne pomeni, da svojega razrednega položaja ne občutijo – ta je posredovan skozi številne situacijske emocionalne intimnosti in druge implicitne, a za to nič manj močne učinke razreda v konkretnih vsakdanjih interakcijah (občutke nepripadanja, neustreznosti in manjvrednosti in prezira v odnosu

do drugih v določenih situacijah). Učinki razreda v življenju posameznikov se s tem, ko razredni procesi postajajo bolj implicitni in manj vidni, niso oslabili.

4.3.1 SREDINJENJE: 'ZLATA SREDINA' IN 'NORMALNO ŽIVLJENJE'

V nadaljevanju poskušamo podrobneje predstaviti, na kakšen način se razred kljub zavračanju vendarle tesno, četudi implicitno, vpenja v posameznikovo samoopredeljevanje. Najpogostejši način zanikanja ali potlačitve razredne identitete je skozi diskurz običajnosti. Gre za različico defenzivne drže do razrednega samoopredeljevanja, ki v Mežici preči celoten družbeni spekter posameznikov in kot taka ni samo domena nižjih slojev, ki bi se distancirali od sicer stigmatizirane delavske identitete, kot dis-identifikacijo razume Skeggs (1997). Tudi Savage in drugi (2010, 61) trdijo, da dis-identifikacija ni le stvar delavskega razreda (glej tudi Bottero 2004, 996), pač pa vsaj toliko zadeva tudi distanciranje posameznikov od srednjerazredne identitete. V naši študiji pa jo gre prepoznati tudi pri najvišjih razredih, saj med vsemi informatorji direktor prav tako pravi: '*Mi pač probamo nekako normalno živet ... Normalno življenje skušamo met. Da bi se pa čist po sloju opredelil, se pa težko'*. Sorodnemu refrenu sta blizu spodnja primera tako učiteljice kot natakarice:

> *Hm, ka pa vem. Bi rekva nekje v sredino. Ne najnižje, sigurno da ne, najvišje pa tud. Tam nekje, ka pa vem, ena zlata sredina. Ker se ne počutim fajn tud ne med unimi višjimi, nižjimi pa spet ne, ampak nekje v sredini* (D. C., razredna učiteljica, 58 let)

> *Delavskemu. Zato ker, bi rekva, sma res oba delavca zaposlena s tsto, bi rekva, koroško povprečno mihno plačo. Da se res ne bi kam drugam dava, no. Višje se tk al tk ne morm kam dat. Nižje pa tud skor da ne, ker, bi rekva, tk ko gledam primere po Mežici, nekateri majo še pa manj, al. Tk da.* (G. M., natakarica, 36 let)

V zadnjem primeru se natakarica sicer eksplicitno referira na kategorijo delavskega razreda, a kot je iz razvidno konteksta, je to zgolj način, da sebe in svojega moža predstavi kot tipična posameznika, ki delata (kot večina drugih) in imata '*povprečno mihno'* plačo. Sicer redke izjave o pripadanju delavskemu ali srednjemu razredu respondentom potemtakem v prvi vrsti omogočajo, da se opredelijo kot 'običajni posamezniki', kot tisti, ki živijo brez posebnih privilegijev. Savage in drugi (2001) trdijo, da se je v analizi manj pomembno osredotočiti na specifično razredno oznako, ki jo ljudje uporabijo, bolj relevantno je, kako ljudje 'pripovedujejo' razred. Pogosto namreč poudarijo, da so običajni, na način, da si prisvojijo oznako srednjega razreda (ki lahko pomeni biti povprečen, tipičen ali normalen) ali delavskega razreda (kar je ob predpostavki 'večina ljudi dela' tudi lahko način prikazati se kot običajen posameznik). Če se že prepoznajo v delavskem ali srednjem razredu,

kar je bilo v naših primerih redko, je to torej z namenom, da se predstavijo kot navadni posamezniki.

Rečemo lahko, da ljudje ne govorijo toliko tem, kdo so, ampak bolj o tem, kakšni bi želeli biti. Z drugimi besedami, delavski ali srednji sloj se v diskurzu običajnosti ne nanaša na demografsko določeno kategorijo ljudi, pač pa na niz moralnih in materialnih aspiracij in orientacij. Konstrukcija običajnega posameznika je pomemben družbeno-kulturni projekt – tako materialni kot diskurzivni – , v katerem sodelujejo posamezniki in ki posreduje med očitno kontradikcijo med strukturnim položajem in življenjskimi priložnosti na eni ter aspiracijami posameznika na drugi strani. Primer upokojenega policista, o katerem smo že govorili zgoraj in ki se hkrati opredeljuje tako za delavski kot srednji sloj, je še najbolj očiten izkaz tega. Ta očitna dvoumnost pri samouvrščanju postane razumljiva, če predpostavimo, da je repondentova uporaba obeh izrazov del njegovega prizadevanja prikazati se kot običajen človek. Sploh v kontekstu njegovih izjav v nadaljevanju pogovora:

> *Ne bi bil rad na vrhu, ne bi rad bil na dnu. Rad bi bil v zlati sredini. Pa tam se tud počutim. /.../ Ne vem, no. Povsod bi bil tk nekje v sredini. V povprečju. Ne rad izstopam, recimo. Absolutno ne.* (T. A., upokojeni policist, 53 let)

V vseh primerih pa se posamezniki jasno distancirajo od sebe 'nižjih' kot tudi od sebe 'višjih', kot jih zaznavajo sami. Diskurz običajnosti je namreč način za zavrnitev tako stigmatizirane in patologizirane identitete nižjih slojev kot tudi obsojane identitete privilegiranih. Ideja 'višjega' in 'nižjega' je pomembna za potrjevanje lastne običajnosti. Služi kot referenčna točka v konstrukciji 'navadnega posameznika'. V vseh tovrstnih primerih lahko govorimo o specifičnem poskusu sredinjenja ('middling'). Konstrukcije običajnosti oz. poskusi sredinjenja torej nujno vključujejo razredno dimenzijo in razlikovanje. Razred je v tovrstnem diskurzu implicitno vselej navzoč. Ena od informatork mi takole pripoveduje:

> *Da bi se počutila kje manjvredno ali večvredno, pa ne. Nimam nobenega rešpekta do nekoga, ki se ima za višji sloj, in tudi ne večvredno do nekoga, ki je kao nižji sloj.* (P. I., fizioterapevtka, 60 let)

Razredne identifikacije so torej relacijske, ne kategorične. Rečeno drugače, če se kolektivne razredne identitete izkazujejo za šibke, pa posamezniki še naprej opredeljujejo svojo identiteto na način, ki vključuje relacijske primerjave s člani različnih družbenih razredov. Njihove naracije so tesno vpete v individualizirano hierarhično diferenciacijo, s tem ko v govoru jasno vzpostavljajo družbeno distanco do tistih nad njimi in pod njimi. Kot poudarja Bottero (2004, 996), razredna dis-identifikacija ni le nedaven problem delavskega razreda, pač pa je povezana z bolj splošnimi procesi hierarhičnega položaja posameznika. 'Trditve o običajnosti ali sredinjenje so močno

povezane s hierarhično naravo splošnih družbenih omrežij,' poudarja (prav tam, 998). S tem pojasnjuje, kako tovrstno sredinjenje poteka na vseh ravneh objektivne stratifikacijske hierarhije: tako bogati kot revni, visoko izobraženi in nižje izobraženi, tisti z višjim statusom ali tisti z nižjim statusom, vidijo sebe nekje v sredini, ne na vrhu ne na dnu družbene hierarhije. Po Botteri gre tako rekoč za učinek referenčne skupine. Navezuje se na Evansa in sodelavce (prav tam, 996), ki trdijo, da posamezniki svoj razredni položaj ocenjujejo v luči porazdelitve izobrazbe, poklica, ugleda in dohodkov med ljudmi v svoji bližini oz. svojem miljeju. Tako tudi tisti z visokim statusom vidijo številne nad seboj, medtem ko tisti z nižjim statusom prav tako prepoznavajo koga še nižje od sebe.

Govorimo lahko o radikalnem obratu v načinu, kako danes deluje razred skozi individualizirano hierarhično razlikovanje. Individualizacija kot taka ne pomeni konca razredov, pač pa v prvi vrsti spremembo načina, kako razred deluje.[117] Kot prikazujejo naši primeri, individualistični okvir zahteva posebno, vedno tudi relacijsko opredeljevanje. Individualne identitete ne nadomeščajo razrednih. Še več, ideja razreda sočasno obstaja, četudi implicitno, v opredeljevanju identitete posameznikov. Družbeno je v procesih sredinjenja in v tovrstnih primerjavah 'z višjimi' in 'nižjimi' na eni točki prepoznano, na drugi spet potlačeno. Individualne in razredne identifikacije potemtakem ne tekmujejo ali stojijo druga nasproti druge, pač pa se artikulirajo ena s pomočjo druge.

4.3.2 PREVPRAŠEVANA AVTENTIČNOST: DRUŽBENO SANKCIONIRANA INDIVIDUALIZACIJA

Če so razredne identifikacije na splošno čedalje bolj individualizirane in relacijske, želim v nadaljevanju ponazoriti, kako se tovrsten spremenjen način delovanja razreda v sodobnih družbah tesno povezuje s konceptom avtentičnosti. Konkretneje, obravnavam napetost med koncepcijami avtentičnosti, ki poudarjajo kontinuiteto s koreninami posameznika (biti zvest svojemu družbenemu položaju), in koncepijami avtentičnosti, ki se na drugi strani utemeljujejo v projektih sebstva (biti to, kar si oz. iskren do sebe). Pokazati želim, da se v tej napetosti med različnima koncepcijama avtentičnosti skriva ključ, kako nasloviti vprašanje razreda v sodobnem času.

[117] Kot piše Neckel (1996, 27–28), individualizacija ne pomeni niti upad družbene regulacije subjektivnih življenjskih potekov niti izenačitev družbenih neenakosti, temveč gre za način družbenosti, ki deluje neposredno na posameznika. Individualizacija je v bistvu mehanizem atribucije oz. pripisovanja, ki vzpostavlja simbolno realnost, v kateri se družbeni ugled in osebno samospoštovanje individualizirata. Vključuje prisilo do biografskih izbir, ne zagotavlja pa enake distribucije resursov zanje in tako ne spreminja učinkov družbenih neenakosti na posledice individualnih odločitev.

Savage (2005) v svoji sekundarni analizi terenskih zapiskov kanonične študije Goldthorpa in sodelavcev *The Affluent Worker* iz 60. let ugotavlja, da so se delavci v tistem času opredeljevali za drugačne od posameznikov višjih razredov s pomočjo vzpostavljanja opozicije med naravnim in družbenim; distinkcije, po kateri naj bi pristni, avtentični in navadni ljudje delovali 'naravno' in kot take naj jih ne bi vodila potreba po družbeni distinkciji. V njihovih zgodbah je slediti razlikovanju med 'med navadnimi, 'naravnimi' posamezniki in tistimi, ki delujejo s 'skritimi' motivi; tistimi, ki niso iskreni in neposredni, ampak svoje 'prave', 'naravne' predispozicije skrivajo za površinskimi, 'družbenimi' razlogi' (prav tam, 941).[118] Skozi analizo Savage poudarja, da s tem razred odpira predvsem vprašanja o posameznikovi avtentičnosti (in ne toliko o poklicnih delitvah), zaradi česar osrednje vozlišče naracij postaja snobizem. Snobizem namreč implicira poudarek na družbenih razlikah in s tem nakazuje na 'nedopustno moč družbenega nad naravnim' (prav tam, 941). Biti snob je v naracijah delavcev pomenilo, da niste 'resnična' oseba, ki bi ljudi obravnavala glede na njihove lastnosti oz. glede na to, kakšni so v 'resnici', pač pa da delate napačne distinkcije na podlagi družbenih označevalcev. Med delavci je bil tovrsten odpor do snobizma tako razširjen v splošen napad na ljudi, ki so mislili, da so boljši, kot so bili.

Tudi v našem okolju, v raziskovani skupnosti, je bila nenaklonjenost do prevzetnežev, ki mislijo, da so '*ne vem kaj'* ali se imajo '*za nekaj več'*, kot pričata spodnja primera, še posebej izrazita. Na vprašanje, v družbi s kom se ne bi počutili dobro, so mnogi izpostavili posameznike s pretenzijo po distinkciji. Pogosta je bila namreč referenca na tiste, ki imajo pretirano dobro mnenje o sebi in kažejo prezir do drugih.

> *V pogovoru s človekom, takim, ki si misli, da je ne vem kaj, ko v bistvu že vidiš, da te podcenjuje /.../, ti že na začetku pokaže, da si tam spoda.* (R. I., višja svetovalka, 61 let)

> *Al pa recimo sam med sabo se družijo, in to na kavici in pa tk naprej. Pr Flori recimo ja. Al pa še ne vem kje.* ***(In tam povabijo koga, da prisede?)*** *Ne, oni majo že ta klan, ki se dobivajo tam dopoldan recimo. Razni samostojni podjetniki pa ti, ko mislijo ... No, ko se majo za neki več. To je moje mnenje, ne vem.* (T. A., upokojeni policist, 53 let)

[118] Tovrstno razlikovanje na podlagi opozicije naravno proti družbeno pojasnjuje tudi osrednjo vlogo denarja v govoru delavcev. Tega namreč, kot trdi Savage, lahko razumemo kot zunanjo, 'objektivno' značilnost družbenega življenja, ki jo ljudje pač potrebujejo, da bi shajali, in ki ni 'okužena' z osebnimi ali subjektivnimi dejavniki. Prav iz tega razloga, ker je denar razumljen kot neoseben, se lahko ljudje razlikujejo na osnovi tega, koliko denarja imajo, ne da bi to kakorkoli ogrožalo njihove individualne, človeške kvalitete. Medtem bi opredeljevanje ljudi glede na njihov kulturni okus ali življenjski stil kontaminiralo človeško z družbenim in odprlo vprašanje, ali obstajajo moralno boljši načini življenja. Opiranje na denar potemtakem omogoča prepoznavo družbenih razlik, ne da bi bilo pri tem treba odkrito govoriti o različnih vrstah/tipih ljudi (prav tam, 940).

Razlog, da je prevzetnost tako močno občutena in izpričevana, leži v tem, da kljubuje v zgodbah posameznikov predpostavljeni meji med družbenim in 'naravnim'. V zgodbah informatorjev prevzetneži namreč ne delujejo kot ljudje, pač pa na podlagi svojega družbenega položaja. Ti v njihovem delovanju prepoznavajo 'razkorak med biti in kazati se', kot bi to poimenovala Lawlerjeva (1999, 17),[119] na podlagi česar jim pripisujejo neavtentičnost, očitajo jim neiskrenost v tem, kar so in kar počnejo. V svojih prizadevanjih niso videni kot avtentični, 'resnični' posamezniki, saj naj bi želeli kapitalizirati na izbiri ali praksi, ki ni utelešena; to pomeni na kulturi, ki ni njihova 'po naravi' in ki jim ne pripada. To pojasnjuje tudi zanimivo dejstvo, da mnogi med mojimi sogovorniki ne čutijo očitne zamere do privilegijev višjih slojev. S. B. pripomne le: *'Z unimi vštric js ne morem, ker nimam toliko.*' Tudi natakarica G. M. zgolj opisuje njihove privilegije v primerjavi s svojim položajem in jih pri tem ne prevprašuje:[120]

> *Višji sloj so mi… za mne osebno gledano so tst, ko so recimo na mestih takih, da majo že finančno mavo več, da si lahk pol mavo več prvošijo. /…./ Recimo mdva ko sma navadna delavca spadama pač v en tst razred, ko pač iz mesca v mesec greš, enkrat na leto si odtrgaš bk za tst dopust. Tsti recimo, ko si pa lahko večkrat na leto prvošjo kam jt, al. Pa tud recimo, da majo, tk ko sm prej rekva, mavo več, mavo bolj opremleno pa mavo bolj tk… pač kaki direktorji, pa res tk kaki privatniki, ko fajn zaslužijo, al.* (G. M., natakarica, 36 let).

Antipatija se namenja le tistim, ki so družbeni aspiranti, tako rekoč povzpetnikom. Iz tega lahko izpeljemo, da neoporekanje višjim slojem izhaja iz podobne 'naturalizacije' razreda kot oporekanje družbenih povzpetnikom, s tem da se položaj prvih za razliko od položaja drugih razume kot 'naraven' in 'v njihovi krvi'.[121] Takšen pogled vodi tudi v sumničavost glede kakršnekoli oblike napredovanja ali mobilnosti, kot izkazuje spodnji primer. Natakarica, ki sicer ne zavida privilegijem višjih slojev, kot smo videli zgoraj, je izjemno kritična do svoje kolegice in njenih ambicij. Označi jo za pretenciozno, da se ima za '*neki več'*. Zdi se, da so medrazredne zamere (med pripadniki istega razreda) veliko močnejše od razrednih (med pripadniki različnih razredov) in da se ti notranji boji znotraj razredov utemeljujejo v prvi vrsti na vprašanju avtentičnosti.

> *Mogoč sm pa js dobva včasih kda tak občutek, al. Zaj tud čist, bi rekva, nezasluženo, al. Ker, bi rekva, tk po zaposlitvi pa temu sma si ble čist enaki, al. Od ene, bi rekva tk, kolegice enkrat res, al. Da sm tk v pogovoru ntr, al, da se mi je tk zdevo, al, ko je tema pogovara nanesva, da je … češ al js*

[119] V originalu *being* and *seeming*.
[120] V intervjuju tudi nakaže, da direktorji predvsem zaradi afer s prevzemi nimajo več takega ugleda, četudi po njenem zasedajo pomembne funkcije.
[121] S tem je skladna tudi retorika nekaterih informatorjev, ki se v svojem govoru večkrat nanšajo na 'kaste', kot da bi družbo presojali po predindustrijskih merilih, značilnih za fevdalne in kastne ureditve, ki v osnovi temeljijo na podedovanem statusu: *'Mežica je premajhen avditorij, da bi se kaste lahko prav posebej polarizirale,'* (S. B., podjetnik, 65 let), *'da zdaj nekdo tk izstopa pa, da je neka svoja kasta'* (S. S., izvršni direktor, 53 let).

> *sm pa neki več. Ampak ne zato, ko bi zaj ne vem ka meva, ampak sam zato, ko pač ni zaposlena v Sloveniji, al* (pač pa v Avstriji, op. a.). (G. M., natakarica, 36 let)

Pri obravnavi srednjerazrednih identitet v Čilu Mendez (2008) odkrije dve nasprotujoči si različici avtentičnosti kot ključni pri vzpostavljanju delitev med 'nami' in 'drugimi'. Poudarja, da interes za raziskovanje vprašanja avtentičnosti in izjav o avtentičnosti razkriva ključno napetost, ki je bistvenega pomena za razumevanje identitetnih konstrukcij v poznem kapitalizmu. To je napetost med različnima oblikama avtentičnosti oz. načinoma biti avtentičen: biti zvest svojim koreninam na eni strani ali biti zvest sam sebi na drugi. Prav ta napetost med bolj esencialistično verzijo avtentičnosti in tisto, ki poudarja projekte sebstva, je po njenem v središču sodobnih relacijskih identitetnih konstrukcij. Zaključuje (prav tam, 222), da razredne identitetne konstrukcije v neoliberalnem času ne delujejo nujno v tradicionalnih okvirih, ki poudarjajo razlike med delavskimi in srednjerazrednimi identitetami (npr. Skeggs 1997), pač pa čedalje bolj skozi procese diferenciacije, osnovane na različnih koncepcijah avtentičnosti/izumetničenosti, ki nikakor niso razredno nevtralne.

Z zgornjimi primeri smo že ponazorili, kako ideja avtentičnosti ponuja močno kritiko pretencioznosti ali ošabnosti, ki jo opredeljuje kot delovanje na podlagi 'napačnih' motivov posameznika, ki se želi distancirati od svojih korenin. Druga različica ideje avtentičnosti pa prevprašuje projekte sebstva in poudarja pomembnost biti iskren v tem, kar si. Med našimi intervjuvanci je bila distinkcija med avtentičnim okusom in 'biti v trendu' zelo pogosta. Nekateri vidijo sebe kot 'normalne' oz. povprečne ljudi z avtentičnim okusom v primerjavi z drugimi, bolj sofisticiranimi okusi. Skozi tovrstni antiestetski diskurz se uprizarja osebna iskrenost 'našega' okusa in namiguje na izumetničenost okusa 'drugega'.

> *Bila sm v stanovanju, kjer ni bilo ene rože, pošlihtano kot v škatlici, ampak nikjer ni bilo nič, nobene vaze, nč. In to me je ubijalo. To me je ubijalo. Js mam pač rada bolj domače, bolj toplo, bi rekla. Da ma človek vtis, da si prišel nekam, kjer se živi. Ne neki, da je poštelano kot v škatlici, v bistvu se pa tk nesrečno … Vsaj js, js sm bila v tstem stanovanju tk nesrečna.* (R. I., višja svetovalka, 61 let)

Meyer (2000) piše, da se posamezniki v sodobnih pluralističnih družbah pri definiranju in legitimiranju svojih standardov okusa naslanjajo na različne retorike. Prepoznava dve nasprotujoči si, a komplementarni klasifikacijski shemi oz. kulturno ponujeni retoriki estetske presoje. Pravi, da sta v sodobnih demokratičnih in kulturno decentraliziranih družbah (brez enotnega kulturnega centra) pri legitimiranju okusov na delu tako 'aristokratska retorika prefinjenosti/uglajenosti' (*refinement*) kot tudi 'demokratična retorika avtentičnosti' (*authenticity*). V razpravi se navezuje na

Rousseauja, ki s svojo vzpostavitvijo običajnega človeka kot človeka okusa predstavlja temelj za kritiko pretirane prefinjenosti. Trdi (prav tam, 43), da ‘kadar estetska praksa skrene v izumetničeno ali še kaj hujšega, se jo lahko kritizira v imenu avtentičnosti.’ Hkrati pa na drugi strani, ko se zaradi zahteve po avtentičnosti družbena distanca zmanjšuje, to izvabi kritiko avtentičnosti v imenu uglajenosti. Po njegovem avtentičnost/pristnost ni nasprotje prefinjenosti/uglajenosti, ampak revolucionarni način spreminjanja standardov vrednotenja okusa. Zapiše (prav tam, 51–52), da ‘avtentičnost ni zgolj nasprotje uglajenosti, ampak predstavlja metaforično revolucijo z vpeljavo novega standarda presoje. Avtentičnost razbija tesen in ideološko zaprt standard 'prefinjeno-vulgarno'. Če je bilo pred invencijo 'avtentičnosti' neprefinjeno enačeno z vulgarnim in s tem stvar prezira, je zdaj lahko označeno kot pozitivno.’ Neprefinjen okus je v demokratični retoriki (avtentičnosti) za razliko od aristokratske retorike (prefinjenosti) lahko opredeljen kot dober okus v tem, da je ‘naraven’, iskren, pristen. Na ta način, poudarja Meyer, retorika avtentičnosti spodkopava hegemonsko naravo okusa.

Mendez (2008) za razliko od Meyerja trdi, da sklicevanje na avtentičnost kot način presojanja namesto izpodbijanja hegemonske narave okusa teži k reproduciranju drugačnih delitev in hierarhij. To potrjujejo tudi naši primeri, ko se v imenu avtentičnosti kritizira povzpetnike ali bolj prefinjeno estetiko (antiestetski diskurz). Tako kot se skozi nekatere različice avtentičnosti prevprašujejo estetske izbire posameznikov s pomočjo antiestetskih diskurzov ali antikozmopolitizma, je lahko ideja avtentičnosti tudi osnova za ostro kritiko napačnih motivov pretencioznosti in ošabnosti. V teh koncepcijah avtentičnosti se razkrivajo načini, na katere je individualizacija tako rekoč pod družbenim ‘nadzorom’. Diskurz avtentičnosti, ki temelji na distinkciji pristen/nepristen, resničen/neresničen, sam proces individualizacije tako umešča v družbeni register. Rečeno drugače, prek retorike avtentičnosti so individualne identitete in projekti sebstva družbeno sankcionirani.

Projekti sebstva in procesi individualizacije pa so sami po sebi tudi bistveno omejeni, s tem ko so pogojeni s kapitalom posameznika. V svoji knjigi *Class, Self, Culture* na temo, kako je kultura postala osrednja v uprizarjanju sebstva, je Skeggsova (2004) kritična do teorije individualizacije (Giddens, Beck), saj naj bi bila ta nezadostna pri prepoznavi razrednih, rasnih, spolnih sebstev. Poudarja, da je pojem sebstva, ki ga ta teorija ponuja, nevtralen, kot da so možnosti za individualizacijo vsem enako dostopne. Naslanja se na alternativni pogled Mike Savagea, ki pravi, da je namesto razkroja razrednih kultur v tradicionalnem smislu in vzpona individualizacije prišlo do premika od delavskih k srednjerazrednim oblikam individualizacije, ki ostajajo kljub temu razredne. Skeggsova trdi (prav tam, 177), da ‘zmožnost prisvajanja in kapitaliziranja na kulturi pri izdelavi sebstva postaja osrednje pri tem, kako se ustvarja razred v sodobnosti. Upravičenost in

dostop do resursov za ustvarjanje sebstva z vrednostjo sta ključna za način, kako se formira srednji razred: ima dostop do drugih kultur kot resursov v svojem lastnem oblikovanju.' Skeggs se deloma opira na argumentacijo Savagea, še posebej glede poante, da gre določene karakteristike globalizacije, kot sta individualizacija in svetovljanstvo oz. kozmopolitanizem, razumeti kot primer posebnega utelešenega habitusa, ki je sposoben biti refleksiven. S tem Skeggsova opozarja na načine, skozi katere se razredne neenakosti reproducirajo in preoblikujejo tako rekoč v privilegije individualizacije. Če povzamem, refleksivnost in projekti sebstva namreč primarno zadevajo 'kompetence' ali kulturni kapital, ki pogojuje možnosti refleksivne individualizacije. Refleksivni projekti sebstva so tako vselej razredne formacije, odvisni od posedovanja kapitalov. Hkrati pa so družbeno sankcionirani skozi retoriko avtentičnosti. Individualizacija je torej v vsakem primeru omejena, saj je sebstvo v svojem bistvu vedno razredno, in družbeno sankcionirana, s tem ko je podvržena prevpraševanju skozi diskurz avtentičnosti.

Diskurz avtentičnosti se zdi sicer poskus neoliberalne mistifikacije razrednega vprašanja, a ta, kot smo prikazali, kodira nove oblike distinkcij in procese individualizacije vedno znova umešča nazaj v družbeno s tem, ko jih omejuje in sankcionira. Analiza retorike avtentičnosti pomaga razumeti spremenjen način delovanja razreda skozi procese individualizacije in priča o tem, kako danes učinke razreda najdemo povsod, medtem ko samo referenco na razred nikjer. Ali z besedami B. Skeggs (1997, 74): 'Razred je strukturirajoča odsotnost' – redko neposredno naslovljen, a v strukturiranju življenja ves čas navzoč.

4.4 'DELATI' RAZRED V VSAKDANJIH INTERAKCIJAH

Že leta 1941 sta Warner in Lunt (1941) v svoji klasični študiji skupnosti Yankee City[122] trdila, da so družbeni razredi ukoreninjeni v družbeni interakciji. Sprva sta po vzoru večine raziskav in teorij predvidevala, da so osnove razredov ekonomske, toda na podlagi opravljenega terenskega dela v skupnosti sta odkrila, da prepoznava in umeščanje sebe in drugih v enega od šestih razredov, ki sta jih identificirala, izhaja iz vedenja in interakcij posameznika. Ne glede na poklic ali dohodek se morajo posamezniki in družine obnašati na določen način, da štejejo kot del nekega razreda. To 'simbolno vedenje' je vključevalo okus za dekoriranje doma, branje, naročnine na revije, udeležbo na lokalnih prireditvah in članstvo v organizacijah. Prav tako selektivno druženje z določenimi posamezniki in izogibanje drugim, potrjujeta pripadnost nekemu razredu in status posameznika v skupnosti.

Statusni red je struktura odnosov zaznane in do neke mere uveljavljene družbene večvrednosti in manjvrednosti med posamezniki, pišeta Chan in Goldthorpe (2007, 512). Skozi interakcije, vključno s tem, kako 'ljudje drug drugega obravnavajo, se z nekaterimi povezujejo in pomagajo graditi identiteto cenjenih pripadnikov skupnosti', posamezniki kolektivno ustvarjajo sistem družbenega statusa in ranga (Anderson 1976, 216). Statusni sistem se torej neformalno ohranja skozi sistem strukturiranih in selektivnih simbolnih akcij in interakcij. Razred ni nekaj, kar smo ali kar imamo, pač pa nekaj, kar delamo skozi vsakdanje interakcije z drugimi. Družbene interakcije so zapleteno in metodično pogajanje za identiteto, status in razredno kategorizacijo. Zahteve po statusu se v vsakokratnih interakcijah performativno vzpostavljajo, status pa je performativni dosežek oz. nenamerna posledica ritualiziranih simbolnih uprizarjanj posameznikov v vsakdanjih interakcijah.

4.4.1 STATUSNE ZAHTEVE IN ŽENSKO DELO

Ključno vlogo v produkciji statusa Randall Collins (1992) pripiše ženskam. Govori o tem, da prav ženske s svojim plačanim in neplačanim gospodinjskim delom opravljajo t. i. 'Goffmanovsko delo' (prav tam, 214) uprizarjanja razrednih simbolov v prizadevanju za pretvorbo ekonomskih resursov v razredni status. Dejavnosti žensk umešča primarno v sfero statusne produkcije, s tem ko vlogo

[122] Študija Yankee City je nedvomno eno najbolj ambicioznim del, ki predstavlja temeljit pregled ameriške skupnosti, ki so ga v desetletje trajajočem raziskovanju z izčrpnimi intevjuji opravili Warner in njegova ekipa raziskovalcev v Newburyportu in katerega ugotovitve so na koncu zbrane kar v petih delih: *The Social Life of a Modern Community* (1941), *The Status System of a Modern Community* (1942), *The Social Systems of American Ethnic Groups* (1945), *The Social System of a Modern Factory* (1947) in *The Living and the Dead: A Study in the Symbolic Life of Americans* (1959).

žensk definira kot ‘produkcijo in potrošnjo statusnih simbolov’ (prav tam, 228). Kako je žensko delo v ruralnem okolju vir razrednih reprezentacij in statusnih zahtev, raziskuje tudi Yodanis (2002). Ugotavlja, da se skozi uprizarjanje in razredne reprezentacije dela v vsakdanjih interakcijah vzpostavljajo jasno ločene razredne kategorije kljub relativno majhnim razlikam v družbeno-ekonomskem položaju žensk (prav tam, 339). V relativno homogeni skupnosti mesta Sandy Haven ženske skozi odnos do dela in izkazovanjem tega producirajo razredno tipične reprezentacije in s tem razredne kategorije v mestu. Razredna reprezentacija se referira na načine, na katere posameznik deluje oz. se uprizarja z namenom, da se opredeljuje za člana določenega razreda. V družbeni interakciji namreč predstavlja simbole razreda, v katerega se želi kategorizirati. Ti simboli vključujejo okuse, vrednote, aktivnosti, ki jih posameznik izraža, da zavzema določeno pozicijo v družbenem sistemu mesta. Razredna reprezentacija se pogosto ujema z družbeno-ekonomskim položajem posameznice, ni pa nujno (prav tam, 326).[123] Opisuje, kako denimo sajenje rož za lokalna društva ženske uprizarjajo kot ‘dobrodelno’ delo, delo blagajnika kot ‘profesionalno’ delo, da na ta način reprezentirajo višjerazredne vrednote. Spet druge prej poudarjajo fizične zahteve dela z zavrnitvijo dodatne pomoči v restavraciji ali uporabe stola v tovarni rib, da se s tem ponosno prištevajo k delavskemu razredu. Tako se na osnovi uprizarjanja dela ženske konstituirajo kot ženske določenega razreda.

V nadaljevanju opisujemo različne orientacije žensk do dela, kot so se razkrivale skozi interakcije v mežiški skupnosti. Trdimo, da gre pri tem za statusne zahteve, ki se skozi interakcije performativno vzpostavljajo. Ne samo to, katero delo opravljajo, pač pa tudi na kakšen način ga opravljajo, kako o njem govorijo in se skozenj uprizarjajo, je pomembno v produkciji statusa v skupnosti. Z izkazovanjem različnega odnosa do dela, kot bomo pokazali, se ženske kontinuirano pogajajo za svoj položaj v statusnem sistemu skupnosti.

Med brezposelno S. in čistilko F., ki sta bili redni dopoldanski obiskovalki lokala[124], je bila prevladujoča tema pogovora gospodinjsko delo. Ob odhodu sta pogosto komentirali: ‘*Dosti sedenja*

[123] Yodanis razlikuje med tremi dimenzijami razreda: družbeno-ekonomski položaj, vloga družbenega razreda in razredna reprezentacija. Družbeno-ekonomski položaj se nanaša na dohodek, premoženje, moč, poklicni prestiž ali izobrazbo posameznika oz. njegove družine. Vloga družbenega razreda predstavlja vedenje, okuse in vrednote, ki so družbeno opredeljeni kot primerni in pričakovani od posameznikov določenega družbeno-ekonomskega položaja. Razredna reprezentacija se nanaša na načine, na katere posameznik deluje oz. se uprizarja z namenom, da se opredeljuje za člana določenega razreda. V družbeni interakciji namreč predstavlja simbole razreda, v katerega se želi prištevati. Ti vključujejo okuse, vrednote, aktivnosti, ki jih posameznik izraža, da zavzema določeno pozicijo v družbenem sistemu mesta (prav tam, 325–326).

[124] Sedeli sta v bližini šanka, saj se jima je v pogovoru večkrat pridružila tudi natakarica, ki sta jo za razliko od druge skupine žensk pri oknu, ki jo bom omenila v nadaljevanju, tudi tikali.

za danes' ali '*Gremo kaj narest še danes'* in sugerirali na to, da sicer ni v njuni navadi, če predolgo sedita na kavi. Običajno njun obisk ni trajal tako dolgo kot druženje druge skupine žensk, ki jo bom omenila v nadaljevanju, skoraj po pravilu sta spili le eno kavo. Ob kavi sta večinoma govorili o službi ali o delu v gospodinjstvu, ki sta ga opravili ali ju še čaka doma. Tako je F. en dan še posebej hitro spila kavo in vstala: '*Ne, ne, se mi mudi, imam perilo oprano, moram še obesit'*. Skoraj vsakič ob odhodu sta povedali, zakaj hitita, in vedno je bil razlog delo: *moram do mame, da vrnem njeno posodo; speči pecivo; skočit še na banko*. V lokalno skupnost se politično, civilnodružbeno ali povsem prostočasno niti ne vključujeta, ker enostavno nimata časa še za kaj drugega. Zapiski s terena govorijo o tem, da na ogled razstave ročnih del v Črno nista šli prav iz tega razloga. V spodnji zgodbi hkrati simbolno izkazujeta in potrjujeta svojo večvrednost v odnosu do '*drugih, ki imajo čas'* za tovrstne zadeve, onidve imata po njunem pomembnejše delo.

> *Ko sta se pogovarjali o obisku razstave ročnih del v Črni, je S. rekla, da nima časa, da kdaj pa naj gre. Da je prejšnji dan naredila to, to in to in da čas čisto preveč hitro mine, da ni uspela. Naj se raje drugi s tem ukvarjajo, je dodala. Drugi, ki imajo čas. Kot v odgovor na njeno naštevanje opravljenega dela je potem povedala še F., kaj vse je prejšnji dan uspela narediti.* (zapiski avtorice s terena)

Na trenutke se je zdelo, da je to, katera ima večje breme dela, postalo že pravo tekmovanje. Te ženske niso samo opravljale precej fizičnega dela in uprizarjale pomembnost tovrstnega dela.[125] V praksi so tudi pristopale k delu na način, da so poudarjale njegovo fizično zahtevnost. Ob lupljenju krompirja na nedeljskem pikniku, kamor me je povabil eden od informatorjev, je njegova sorodnica pokazala svoje od dela in vode suhe, razpokane roke drugi: *'Poglej, kake mam roke.'* Te niso bile dokaz bremena, pač pa ponos trdega dela. Ko sem se kasneje ponudila, da ji odstopim zadnji prost stol ob mizi, je seveda odklonila, kot da ne bi imela časa za počitek, še verjetneje pa je s tem želela tudi drugim ob mizi pokazati, da počitka ne potrebuje.

Poleg ritualiziranega uprizarjanja lastne delovne etike in fizičnega dela kot vrednote, so ženske nižjih družbenih položajev v interakcijah prek dela ocenjevale tudi druge: večkat je bilo slišati očitke na račun katere druge, kako je lena. Tako sem v trgovini slučajno preslišala pogovor dveh zaposlenih trgovk, ki sta ogovarjali skupno znanko, ki, kot sem razumela, ni uspela narediti dogovorjenega: '*Kaj pa drugega dela, saj ima cel dan cajt.*' To je bila ena pomembnih diskvalifikacij in način pripisovanja nižjega statusa. In na drugi strani je trdo delo osnova za pozitivno vrednotenje in priznavanje višjega statusa drugih. Kot mi je kuharica v vrtcu v

[125] Opazila sem, da se ženske nižjega družbeno-ekonomskega položaja celo v lokalu niso vzdržale dela: večkrat so pospravile skodelico v skodelico, krožnik na krožnik, da bi olajšale delo natakarici. Ko je natakarica ob neki priložnosti bila že pri mizi in F. hitela ustavljati, da ni treba, da bo že ona, saj je plačana za to, je F. hitela z opravičevanjem: '*Ah, si ne morem pomagat*.'

neformalnem pogovoru pripovedovala o svoji sestri, ki kot izobražena medicinska sestra dela v tovarni kablov Cablex: '*Je čudno pridna. Saj če bi znala nemško, bi šla delat v Avstrijo.*' Vzpostavljanje meja na osnovi delovne etike se vrši tudi v primeru zaposlovanja, denimo v Cablexu ali strežbi, kot ponazarja tale primer: delovno mesto natakarice je bilo naznanjeno od ust do ust, zaposlili so dekle, ki je imelo ugled pridne delavke, ki '*se ne boji nobenega dela'*, kot jo je opisal eden od sokrajanov. Takšno razmejevanje zagotavlja, da ženske s podobnim uprizarjanjem delovne etike in fizičnega dela nastopijo podobne službe. Njihov odnos do dela je njihova ključna razlikovalna distinkcija. Nenehno poudarjajo, da živijo življenje, kjer stvari ne pridejo kar tako zlahka, in da so delale za vse, kar danes imajo. Njihova ključna predpostavka je, da vsak zmore delati in da je to, kar imaš, rezultat tvojega dela. Tudi pogoji plačila za fizično delo prispevajo k prezentaciji trdega in težkega dela, kot piše Yodanis (2002, 337): več in bolje delaš, več imaš. Edino fizično delo je zanje pravo delo, in temu primerno to v interakcijah poudarjajo v namen potrjevanja lastne vrednosti.[126]

Informatorka G.M., po poklicu natakarica, takole opiše svoj povprečni dan, ki je v celoti strukturiran okrog dela doma in dela v službi:

> *Zutra vstanem, si nardim kapučino, popijem. Zaj če sm zutra na šihtu, pol grem na šiht. Ja. Emmm … recimo lahk še prej Nejca v vrtec pelem. Grem na šiht, ker mam pač tsto srečo, da šele ob devetih odpiramo, al. Ja. Tk da lahk komot ob sedmih vstanem pa v miru vse nardim do šihta. Do treh sm na šihto, grem po Nejca v vrtec. Bi rekva zaj, poleti smo pol po vrtcu zuna pa pridemo šele ob enih sedmih v bajto, al. Pa bi rekva, šele taj ižinam pa večerjam, al. Pa se počasi umijemo pa se poknem pred televizijo pa računalnik pa pol me počasi zmanjka ob kakih dvanajstih. Zaj če sm pa popoldne na šihto, taj pa res recimo pelem poba v vrtec, grem na kavico s kolegicam, pa pa, ka js vem, si prvošim eno uro, eno uro pa pol res, bi rekva, za rekreacijo pa ižino skuham, posprajim, popučem po bajti. Pol grem pa popoldne na šiht, zvečr pridem domo, se stuširam pa pred televizijo, pol pa me zmanjka* (smeh). (G. M., natakarica, 36 let)

Podobno kot natakarica v zgornjem opisu, so tudi ostale ženske nižjega družbeno-ekonomskega položaja ob poudarjanju svoje delovne etike nekako zapostavljale prostočasne aktivnosti. Ko sem ob srečanju na ulici znanko, delavko v tovarni Cablex, vprašala, kako so se imeli z družino za vikend, mi je potožila, da ni uspela veliko narediti okrog hiše. Ob samem delu so bile druge aktivnosti redko njihova tema pogovora. Zelo povedna izjema, ki se mi zdi vredna omembe, je bila, ko je S. (sicer trenutno brezposelna delavka, ki je na črno hodila v Avstrijo negovat starejšo gospo in ji pomagat v gospodinjstvu) kritizirala lokalni dogodek v sosednjem mestu, sejem v Črni na

[126] Poletni čas mojega terenskega dela je sovpadel tudi s sezono obiranja borovnic. Četudi se je v skupnosti vedelo, da predvsem ženske nižjega družbeno-ekonomskega položaja ob prostih dnevih za dodatni zaslužek 'hodijo v črnice', kot rečejo Korošci, so o tem delu za razliko od drugega dela, na katerega so bile ponosne, redko govorile. To lahko najbrž deloma pojasnimo tudi s podobo omejenih dobrin (najboljši prostori za obiranje so bili skrivnost najboljših obiralcev).

Koroškem v času koroškega turističnega tedna, kot nekaj, pri čemer letos ne misli sodelovati, češ da je tam vedno obupna gneča in polno brezveznih in na koncu večera še pijanih ljudi. F. je bila hitra pri korigiranju njene pozicije, ki jo je s tako izjavo zavzela: *'Kaj pa misliš, da si… si zdaj tako važna … gor na jarmak boš pa že šla pogledat.'* Na koncu je dodala še nekaj v smislu, da se potem zaradi nje pa lahko kar v Avstrijo preseli, če so ji tukaj stvari tako odveč. F. je s tem S. precej strogo opomnila, kje je njeno mesto v skupnosti. Držala jo na odgovornosti, kot da bi se z neobiskom sejma želela izneveriti svojemu položaju v statusnem redu skupnosti in se imeti za več od tistih, ki bodo na sejem šli ('*si zdaj tako važna'*). Skozi tovrstne interakcije se tako podeljuje pomen razliki med tistimi, ki gredo na sejem, in tistimi, ki si tja ne želijo. Zgodba ponazarja, kako razlika v določeni praksi krajanov postane družbeno funkcionalna in prispeva k statusnim delitvam v Mežici.

Četudi bi na prvi pogled predvidevali, da te ženske obseg in nenehno delo omejuje, je to pravzaprav njihova afirmacija. Biti pridna delavka doma in v službi je vir zadovoljstva in hkrati potrditve, saj občutki lastne vrednosti izhajajo iz izpolnjevanja obveznosti. Kot domnevajo Bennett in drugi (2009, 233), so stereotipi tradicionalnih spolnih vlog (gospodinjsko delo in skrb za otroke je ženska domena) precej manj prevpraševani med tistimi z nižjim kulturnim kapitalom kot tistimi z višjim. Še več, v delavskem razredu biti 'ženstvena' ženska funkcionira kot kulturni kapital sam po sebi, pišejo, medtem ko ima med ženskami in moškimi višjih razredov bolj 'fluiden spolni stil' večjo veljavo (prav tam). Collins (1992, 220) domneva, da je najbolj nagrajujoče delo gospodinje prav delo za zunanje goste, kot je npr. kuhanje. 'Kuhanje je najbolj ceremonialna oblika gospodinjskega dela' (prav tam, 219). Gre za delo (za razliko od pospravljanja ali pomivanja), pri katerem oseba participira v ospredju ritual, rečeno z Goffmanom (*front-stage*), to je v sami prezentaciji rituala. Bolj kot je delo ritualno in kolektivno (npr. kuhanje za povabljene goste, peka peciva za določene posebne priložnosti), bolj je vpeto v produkcijo statusa in manj je posameznici v breme. Z uprizarjanjem odnosa do fizičnega dela v službi in doma v gospodinjstvu ter pomembnosti tega dela se skozi vsakokratne interakcije ženske nižjega družbeno-ekonomskega položaja pogajajo za status v skupnosti in potrjujejo lastno vrednost.

Medtem pa ženske višjih družbeno-ekonomskih položajev ne da v interakcijah niso omenjale dela, uprizarjale so se skozi delo druge vrste: bolj kot delo v službi ali gospodinjstvu so poudarjale delo v lokalni skupnosti. I., izjemno vpeta v lokalno skupnost kot občinska svetnica, članica turističnega društva Mežica in domoljubnega društva Malgaj ter Zveze borcev ZZB, je tudi tajnica območne in občinske SD in koordinatorka za turizem za področje Koroške. Ravno med najinim pogovorom, ki je bil v popoldanskem času, je dvakrat prejela klic strankarskega kolega v zvezi z neko zadevo, ki so jo v kratkem pripravljali, kot sem razumela. Pri opisovanju svojega povprečnega dne je

poudarila: '*Po službi kosilo, mogoče grem mavo ven. Ko je pa un cajt že, ko se začne recimo jesenski cajt, se začnejo pa že občinske zadeve, tisti (občinski) svet pa eno pa drugo, tam je pa tud še…, seje pa eno pa drugo. Včasih po tud 4 ure na dan, vsak dan …'*

Nekdanja predsednica lokalnega pevskega društva Alenčic M. (sicer tudi članica športnega društva Mežica, uredniškega odbora občinskega glasila Šumc in sveta staršev OŠ) mi je opisovala notranje razprtije v pevskem zboru, kjer je večina tistih deklet, ki so zbor ustanovila, tega tudi že zapustila, zaradi razočaranja nad zborovodjo oz. '*njihovih različnih interesov'*, kot je to diskretno opisala. '*Pač včasih moraš ločit, a si invidividualno al si kot del ene skupine, kar pa pač on ni razumel*,' mi je pojasnila. Kot sem razbrala iz neformalnih pogovorov še z drugimi krajani, je šlo pri njihovem konfliktu v prvi vrsti za vprašanje statusa in pripisovanje zaslug za delo zbora.

Podobno se je tema pogovora druge skupine žensk (srednješolske učiteljice M., podjetnice I. in delavke M.),[127] ki so se prav tako večkrat sestale v lokalu v času svojih dopustov in sedele vedno pri isti mizi ob oknu,[128] pogosteje dotikala občinskih zadev in civilnodružbenega dela v lokalni skupnosti. Razpravljale so o lokalni politiki, mnogokrat tudi o problemih šole (vse so imele otroke). I. je poudarila, da je v avstrijskih šolah vse drugače, da imajo nekateri tja vpisane otroke in da je to nekaj odličnega, da zdaj tudi oni razmišljajo, da bi šla tudi njihova najmlajša v srednjo šolo naprej v dvojezično gimnazijo v Celovec. Pričakovanja in dosežki otrok so prav tako tesno vpeti v statusne zahteve posameznikov v lokalnem okolju. Žena direktorja mi je ob srečanju (njen mož je bil eden mojih ključnih informatorjev v skupnosti) hitela razlagati vse o vsakem otroku posebej: hčerka je

[127] Delavka M. sicer nima družbeno-ekonomskega položaja kot M. ali celo I., a je bila najbolj aktivna pri 'ustvarjanju' svoje razredno-statusne pozicije skozi interakcijo v lokalu. Ona je dober primer, kako se razredna/statusna kategorizacija nujno ne ujema s socialno-ekonomskim položajem posameznika. Prek druženja s posamezniki višjih družbenih položajev ter aktivnega in prostovoljnega dela v lokalni skupnosti (pomoč v narodnem domu ob predstavah in pri turističnem društvu), ki ga je v pogovorih angažirano predstavljala kot svojo veliko skrb, se je vztrajno pogajala za svoje mesto v statusnem sistemu skupnosti.

[128] Kljub prvotnemu vtisu o spontanosti interakcij med posamezniki v lokalu, mi je bilo kmalu jasno, da so te še kako strukturirane. Takšna ureditev sedenja za točno določenimi mizami, ki je bila le redko, če sploh kdaj kršena, je manifestacija tega, kako ženske vzpostavljajo meje in ohranjajo distanco med seboj. Drugi gostje so se pridružili mizi le na povabilo, ta so bila redka. Koga povabiti k mizi, je v svojem bistvu vprašanje, kam spadamo oz. h komu se prištevamo. V tekmo za družbeni status in pomen v lokalni skupnosti se vpenjajo tudi kodi vedenja. Manire so močan resurs in kriterij družbenega rangiranja. Opazila sem, kakšno pomembnost ta skupina žensk za razliko od prve pripisuje svoji drži (brez komolcev na mizi) ali opravičilu ob morebitnem predčasnem odhodu od mize. Med drugim so vselej ustrezno pozdravile vsakega, ki vstopil, torbice niso nikoli odložile na tla ali je obesile na stol, natakarico pa so vedno spoštljivo vikale. V navidezni spontanosti in kaotičnem neredu druženja v lokalu gre potemtakem prepoznati formalizirane in precej rigidne strukture. Vzorci interakcije med obiskovalci nikakor niso povsem nestrukturirani, družbene situacije pa ne povsem spontane. Ne morem jih označiti za družabnost brez truda, pač pa prej za kontrolirano spontanost ali organizirano neprisiljenost, ki jo opredeljuje kompleksen in strogo urejen režim vedenja in družbeni kodi. In prav ti interakcijski vzorci (izbira mize, druženje po skupinah, pozdravi, drža, tikanje/vikanje), ki organizirajo družabno življenje v mikrookolju lokala, razkrivajo principe družbenega reda v tem kraju na način, da prevajajo razmerja moči v številne geste in odzive posameznikov v konkretni mikrosituaciji.

navdušena nad živalmi in študira biologijo, sin bo menda pilot, druga pa je še v srednji šoli, a tudi nadvse pridna in perspektivna dijakinja.

Sodelovanje v dobrodelnih organizacijah, piše Collins (1992, 226), gre bolj kot zgolj izraz razreda razumeti kot neposredno obliko produkcije statusa. Gre za ritual, kot ga opisuje Mauss. Darila, ki niso povrnjena na materialni ravni, se darovalcu povrnejo v statusu. 'Dobrodelno udejstvovanje je potemtakem morda najčistejša oblika pretvorbe bogastva v status' (prav tam, glej tudi Kendall 2002). Ob organizirani dobrodelnosti predvsem lokalnih podjetnikov, ki običajno prispevajo nagrade za srečelove in ostali material za krajevne prireditve, ne gre prezreti volunterskega dela posameznic v skupnosti. Informatorka D. C. denimo vsako leto prostovoljno vodi študijske krožke ustvarjanja z glino in na to opomni tudi druge: '*Pol sem pa šla dol na Smeri na en seminar, da sem tam naredva izpit, da lahko vodim. Tk da zdaj sem pa jaz vodla vlko. In tud v Črni. Enih šest al pet sem vodva vsako leto pr društvu upokojencev*.' Med pogovorom sva sedeli na terasi pred njeno hišo. Edino delo doma, ki ga omeni, je delo na vrtu. A vrtnarjenje se zdi v njenem pripovedovanju bolj oblika samouresničevanja v prostem času kot nujno gospodinjsko delo. Vrt ji predstavlja resurs, ki ji omogoča izražanje kreativnih sposobnosti, saj o načrtovanju sajenja in kompozicijski postavitvi rož govori kot o svojem dosežku.[129] Ne zgolj to, kakšno delo ženske opravljajo, pač pa tudi na kakšen način ga opravljajo, kako o njem govorijo in se skozenj uprizarjajo, je pomemben del pogajanja za njihov status v skupnosti.

Skozi rutinirana izkazovanja dela in odnosa do dela na mikronivoju vsakdanjih interakcij se ženske, kot smo ponazorili, selektivno povezujejo in se razlikujejo od drugih ter se strateško uprizarjajo z namenom potrjevanja lastne vrednosti in statusa v razmerju do drugih. Ženske se tako skozi govor o svojem delu kontinuirano pogajajo za svoj položaj v statusnem sistemu skupnosti. Pri tem gre izpostaviti dvoje. Prvič, če opazujemo mikrosituacije vsakdanjih interakcij v lokalnem okolju, ne moremo govoriti o tem, da se posamezniki različnih družbeno-ekonomskih položajev strinjajo o preddoločeni statusni hierarhiji ali kakorkoli izkušajo takšno že vnaprej določeno razvrstitev. Medtem ko se tisti višjih družbenih položajev skozi različne načine morda opredeljujejo kot superiorni tistim nižjih družbenih položajev, je prav tako mogoče, da se nižji položaji v odnosu do njih ne opredeljujejo kot manjvredni, pač pa prav tako superiorni – eden od načinov je gotovo tudi

[129] V svoji študiji Holt (1998, 17–18) ugotavlja, da zaradi umeščenosti študije v ruralno okolje tako tisti z nižjim kot tisti z višjim kulturnim kapitalom veliko prostega časa preživljajo v naravi (ob dejavnostih, kot sta vrtnarjenje in pohodništvo). A naravo konzumirajo povsem drugače, ker cenijo različne dimenzije izkušnje. Za tiste z nižjim kulturim kapitalom je vrednost prostega časa inherentna izkušnji sami in njeni rabi v družabne namene, medtem ko je za tiste z višjim kulturnim kapitalom prosti čas cenjen kot vir, ki omogoča individualno izražanje in osebne dosežke. To distinkcijo, ki jo pogojuje kulturni kapital, poimenuje prosti čas kot samouresničitev nasproti prostemu času kot avtotelični družabnosti.

poudarjanje svoje delovne etike in pomembnosti fizičnega dela, ki jim zagotavlja občutek ponosa in zadovoljstva, kot smo prikazali. Ne moremo torej trditi, da se v teh bolj ali manj rutiniranih uprizarjanjih dela vzpostavlja jasna in nedvoumna statusna hierarhija. Bolje je govoriti o vedno znova vzpostavljajočem se 'situacijskem redu prevlade', kot bi to poimenoval Collins (2000, 40), kjer ne obstajajo kategorije posameznikov, ki so dominantne ali dominirane vnaprej in se temu primerno vedejo, pač pa je vsakokratna prevlada izrazito situacijska, vezana na konkretno interakcijo v teku – kot taka pa izhaja iz določene konfiguracije določenega trenutka. Delati razred potemtakem vključuje nenehni boj za razredni status, statusne zahteve pa se vzpostavljajo v vsaki interakciji. Skozi vsakdanje interakcije se posamezniki tako kontinuirano pogajajo za svoj položaj v statusnem redu skupnosti, ki ni nikoli povsem zavarovan in zagotovljen.

Drugič, četudi se status kontinuirano reproducira primarno kot nenamerna posledica družbenih interakcij, moramo opozoriti na načrtne strategije manipuliranja v izkazovanju pripadnosti določeni skupini. Te prepoznava tudi Bourdieu (1987, 12) in piše, da so te strategije, namenjene manipuliranju odnosov članstva v skupini, usmerjene v to, da te odnose prikažejo ali prikrijejo glede na praktične interese v konkretni situaciji in s preigravanjem možnosti, ki jih simultano članstvo v množici kolektivitet posamezniku v tistem trenutku pač ponuja. Gre denimo za primere, ko se obrtnik z enim zaposlenim (pa še to je recimo njegova žena) opredeljuje za direktorja podjetja, osnovnošolska učiteljica za profesorico, na drugi strani pa mnogi uspešni posamezniki na višjih položajih ob določenih priložnosti posebej poudarjajo svoje delavske korenine. V svoji študiji tudi Yodanis (2002, 326, 340) ugotavlja podobno, da četudi je razredna reprezentacija večinoma nezavedna, je na trenutke načrtna in zavestna. Pravi, da se nekatere ženske namerno različno uprizarjajo v različnih okoljih in v svojih reprezentacijah tako niso konsistentne. ‘Ne glede na to, ali se razredna reprezentacija ujema ali je ta v nasprotju s posameznikovim družbeno-ekonomskim položajem, ženske proizvajajo reprezentacije, da bi dosegle položaj v skupnosti, ki si ga želijo. Prav tako so deležne različnih ugodnosti od vsakega od teh položajev’ (prav tam, 340).[130]

[130] Tovrstna manipulacija, če jo poimenujemo kot Bourdieu, je namreč lahko način, kako posameznik ob izraziti družbeno-ekonomski mobilnosti ostane del svojega dosedanjega družbenega miljeja.

4.4.2 VINJETE DRUŽBENE DISTANCE IN NEMOČI: O INFERIORNOSTI

Ko govorimo o reprodukciji statusnega reda v vsakdanjih interakcijah, ne moremo mimo inferiornosti. Inferiornost ali manjvrednost 'konstituira pomembno simbolno reprezentacijo družbene distribucije statusa v vsakdnjem življenju sodobnih družb' (Neckel 1996, 17–18). Sennett in Cobb (1972) kot 'skrite rane razreda' opisujeta razredno specifične občutke manjvrednosti, ko analizirata izkušnje ameriških delavcev, ki kljub vzponu iz revščine niso zmogli doseči občutka lastne vrednosti. Opredeljeval jih je 'občutek neustrezne obrambe v samem okolju uspeha' (prav tam, 26). Oseba, ki se je povzpela v svojem razrednem statusu, pišeta, izkusi 'globoko dislokacijo' v svojem življenju. Zaplet, ki izhaja iz razredne mobilnosti, opisujeta kot 'statusno neskladje, 'preplet občutij', ki rezultira v več kot zgolj občutku biti 'ujet med dvema svetovoma' (prav tam, 20). Mobilnost je tako ustvarila vrsto konfliktov v posameznikovem odnosu z družino in skupnostjo: denimo občutek, da je izdal svojo družino (prav tam, 183), tako kot tudi občutek, da mora izbirati med nagradami svojih dosežkov in uživanjem v 'bratstvu' z ljudmi, pri katerih ostajajo 'njegove lojalnosti in družbene vezi' (prav tam, 110).

Mnoge druge razprave sorodno zaključujejo, da je delavska identiteta označena z inferiornimi pozicijami, 'grenkimi izbirami' (Rosen 1987), 'svetovi bolečine' (Rubin 1976). V nadaljevanju zato analiziram inferiornost (manjvrednost) kot simbolno dimenzijo družbene neenakosti.[131] Kot v svoji razpravi piše Neckel (1996, 19), moramo inferiornost istočasno razumeti kot položaj in kot izkušnjo, kot situacijo in počutje, in prav to je del njenega značaja, da tega dvojega ne moremo ločevati med seboj. Povezuje jo z nemočjo, a kot poudarja, obstajajo nemočni, ki pa se ne počutijo manjvredne, kot tudi manjvredni, ki niso povsem nemočni. 'Inferiornost vključuje predvsem inhibicijo moči, ne nujno in izključno njene odsotnosti ali pomanjkanja,' zapiše Neckel (prav tam, 20).

Kar je značilno za inferiornost kot obliko družbenega odnosa, je, da ima posledice za oceno lastne vrednosti posameznika. Uvodoma naj omenim že samo to, kako težko je bilo pridobiti za pogovor ljudi nižjih razredov. Denimo sledeči odgovor kuharice v vrtcu, ki sem jo večkrat prosila za privolitev v pogovor, je bil samo eden v vrsti njemu podobnih: *'Ma, jaz ti pa ne bom znala kaj povedat. A ne bi raje koga drugega?*' V njenem odzivu se razkrivajo občutki neprimernosti,

[131] Sociološka perspektiva omogoča razumevanje značaja občutkov inferiornosti, njene družbene pogojenosti in kaj počutiti se podrejenega ali manjvrednega v odnosu do drugih lahko pove o razredni družbi in družbenih vzorcih neenakosti. Ali kot pravi Neckel (1996, 18), študija inferiornosti nam pove prav toliko o razvoju družbenih vzorcev neenakosti kot o spremembah v samopodobi nespoštovanih ali zapostavljenih posameznikov in skupin v družbeni zgodovini.

neustreznosti, nekompetence. Pozneje se me je izogibala in ni več odgovarjala na moje klice. Bourdieu (1984/2010, 584) podoben odnos subjektivnega izključevanja, ki pa je, kot pravi, dejansko rezultat objektivne izključenosti nižjih slojev, prepoznava tudi na področju umetnostne kompetence (primer, ki ga navaja: 'to ni za ljudi, kot smo mi'). Družbeni pogoji objektivne izključenosti po njegovem strukturirajo takšne občutke manjvrednosti in pripomorejo k subjektivnemu izključevanju, torej temu, da se posamezniki sami izključijo iz zanje neprijetnih situacij in s tem reproducirajo svoj položaj tak, kot je. Precej podobno se je zgodilo v pogovoru z upokojenim policistom, ki je v težavi, kako mi stvari bolje pojasniti, prepoznal svoj deficit resursov za samopredstavitev: *'... to je nepojmljivo, no, za mene. Ne vem, kako* (naj povem, op. a.) *... Ker ne znam, jaz nisem, da govorim.*' Takšen 'obup nad besedo', kot to poimenuje, zabeleži tudi Charlesworth (2000, 5) v svoji fenomenologiji delavskega izkustva. V opisanem primeru gre za moralno obsodbo lastne šibkosti ali nesposobnosti. Manjvrednost je občutek lastne šibkosti ali nekompetence, ki ga ima posameznik o sebi v odnosu do drugih. V tem smislu inferiornost kot družbeni odnos obstaja le v tolikšni meri, v kolikšni se ga občuti (glej Neckel 1996, 21).

Moja naloga je bila, da evidentiram primere izražanja in občutke nemoči, ki pričajo o pogojih, zaradi katerih so tako številni raje tiho. A inferiornost je rezultat manjka resursov, takšnih ali drugačnih, ki jih je mogoče primerati z resursi nekoga drugega – brez te primerjave so posamezniki sicer lahko nemočni, a vendar ne tudi inferiorni (Neckel 1996, 20). Neckel nadaljuje, da so standardi primerjave lahko le resursi, katerih mobilizacija je v interesu posameznika: brez tega interesa si inferiornosti ni mogoče osebno pripisati. In ne nazadnje, inferiornost vselej spremlja pripisovanje superiornosti. Ta lahko zadeva instrumentalne sposobnosti drugega ali njegove osebne značilnosti (prav tam).

Prav obramba pred takšnimi nevzdržnimi občutki nemoči se zdi osnova tudi večkrat opaženega demonstrativnega zanikanja avtoritete v kakršnikoli obliki, splošni ali personalizirani. *'Šole ni dokončal, pride pa povsod zraven', 'kaj bo pa on govoril', 'naj se kar zase brigajo', 'nima kaj da govori',* je značilen odziv, ki sem ga zabeležila med poslušanjem pogovorov v lokalu ali ob srečanjih na trgu, pa naj bo namenjen direktorju, županu, učiteljem ali predsedniku društva upokojencev. Ta jasno izraženi prezir do avtoritete ne pomeni, da ne podpirajo posameznika na položaju, pač pa da zavračajo zanje frustrirajočo idejo superiornega, ki jih postavlja na mesto nižje. Prav takšno nasprotovanje avtoriteti jih tako razbremeni bremen konformizma, zahtev po

mobilnosti in konvencionalnem uspehu ter s tem premešča njihove sposobnosti in potenciale drugam in jih tam potrjuje (trdo delo, solidarnost).[132]

Med klepetom za mizo v lokalu so tri ženske in starejši moški razpravljali o vzgoji otrok in o tem, kako kot starš obravnavati svoje otroke. Razvila se je precejšnja razprava nasprotujočih si mnenj, ki je bila na začetku še prijazno in dobrohotno soočenje različnih pogledov. Ko pa je gospod malce bolj ostro s svojim drugačnim prepričanjem izzval eno izmed gospa, drugače vzgojiteljico, ki se je pred tem sicer strinjala s pogledom sogovornice, da svoje otroke težko obravnavaš enako, da pa se lahko le trudiš, je ta v svojem odgovoru zmrznila in se takoj potegnila nazaj: '*Eh, ne bom razpravljala. Saj je vseeno*.' Nastala je neprijetna tišina, ki jo je prekinila druga gospa s pripombo o svojem kozarcu, ki se ji je zdel umazan.

'Imeti kulturo danes pomeni imeti mnenje,' zapiše Eder (1993, 87). Oblikovati in tudi zagovarjati svoje mnenje ali sodbo bodisi o umetnosti, politiki ali – kot v našem primeru – vzgoji otrok namreč predpostavlja kulturno kompetenco presojanja in vrednotenja. Ta v sodobnih družbah prevzema temeljno vlogo v praksah razlikovanja in družbeni diferenciaciji. Kot pravi Eder (1993, 72): 'Mnenja in njihova vsebina so sama po sebi nezanimiva, sta pa zato toliko bolj relevantna njihova struktura in proces izbire iz možnega nabora mnenj, ki jih posameznik lahko ima.' Če se je bilo gospe v zgodbi nenaporno strinjati s ponujenim stališčem sogovornice, je bil zagovor tega stališča zanjo prezahteven. Njen umik *'saj je vseeno'* in neopredeljenost lahko pojasnimo z Bourdiuejem (1984/2010), ki takšne indiferentne odgovore obravnava kot odsotnost odgovora oz. prikrite neodgovore in jih razume kot artikulacijo posameznikove politične nekompetentnosti, značilne za nižje sloje. Kajti občutek biti kompetenten oz. 'biti družbeno pripoznan kot upravičen do ukvarjanja s političnimi zadevami, izražati svoje stališče o njih ali celo spreminjati njihov potek,' kot pravi (prav tam, 400),[133] je neenakomerno porazdeljen med posamezniki objektivno različnih položajev v družbeni strukturi. V takih primerih gre za prostovoljno samoizključitev iz političnega polja.[134]

[132] O nadvse povednih primerih upora šolski avtoriteti s strani otrok nižjega sloja v Veliki Britaniji v 70. letih glej tudi Willis (1997, 11–22). Ugotavlja, da že sam način, kako ti 'lads', fantje delavskih družin, govorijo in kako se naučijo kritizirati sistem, zagotavlja njihovo mesto v posebnem sektorju nizko plačanih zaposlitev ter izključuje vsakršno možnost mobilnosti navzgor. Čeprav imajo izjemen vpogled v naravo kapitalističnega izkoriščanja, v svojem upiranju šolskemu okolju vzpostavljajo takšne vrste vedenja in praks, ki reproducirajo njihov razredni položaj in ga zafiksirajo.

[133] Bourdieu govori na primer o t.i. *'opinionated'* habitusu (prav tam).

[134] Naj na tem mestu omenim, da prostovoljna samoizključitev iz političnega polja ni nujno manifestacija nekompetence, kot bi trdil Bourdieu. Trdina in Vezovnik (2014) v svoji analizi razrednega strukturiranja političnih stališč in vrednot oz. razredno tipičnih političnih habitusov denimo ugotovita, da višje izobrazbene in višje poklicne skupine pogosteje izbirajo niti-niti odgovore in da lahko v tem primeru indiferentnost razumemo, nasprotno, kot artikulacijo refleksivnosti in privzemanja kritične distance do izjav, ki jih respondenti preberejo kot dane alternative ponujenih javnih diskurzov, na katere ne želijo pripenjati svojih

Presenetljivo je predvsem to, da v omenjenem primeru niti ne gre za vprašanja ali teme, ki bi bile bolj abstraktne ali vsaj odmaknjene od vsakdanjih realnosti nižjih slojev in njihovega izkustva sveta (vzgoja otrok), zaradi česar se ti glede njih ne bi znali opredeliti, pač pa za vprašanja, ki po vsebini in s svojo specifično retorično obliko dominirajo v vsakdanjem javnem diskurzu in so tako verjetno tudi bistvena v trenutni ideološki produkciji. Pa vendar, če se zdi, da člani dominiranih razredov pogosto producirajo diskurz, ki je v nasprotju sam s sabo, z njihovimi praksami ali objektivnimi pogoji eksistence, je to za to, ker morajo pri zagovarjanju mnenja govoriti politično brez posedovanja kompetenc za produkcijo lastnega diskurza, pravi Bourdieu (1984/2010, 464). Tako so prepuščeni diskurzom, ki so jim predstavljeni kot legitimni za osmišljanje njihovega lastnega izkustva. Vedo, kaj nekaj pomeni, samo takrat, ko to prepoznajo v ponujenem mnenju. Razumevanje fenomenov, katerih smisel je navidezno kontradiktoren in nejasen, se v ozadju povezuje v interno logiko implicitnih pomenov, ki obstajajo pred tem in ki pogojujejo konstitutivno samorazumevanje posameznikov. Razumevanje tega je hkrati njihovo pojasnjevanje.

Umik iz razprave, ki sem ga ponazorila z zgornjo zgodbo, pa je lahko tudi poskus izogibanja konfrontaciji in konfliktu z drugimi, ta je namreč tesno povezan s posameznikovo skrbjo, kako ga vidijo drugi. Hipersenzitivnost do tega, kaj o tebi mislijo drugi, ovira tudi jasno izražanje o tem, kaj posameznik želi, saj ni nikoli prepričan, ali se bo zdelo drugim to primerno. Neckel (1996, 24) trdi, da se tisti, ki se počutijo manjvredne, značilno izogibajo testiranju svoje moči v odnosu do drugih, ker se bojijo izida tega in posledične negativne ocene. ‘Njihov vzorec delovanja je izogibanje, njihovo razpoloženje je strahopetnost, njihov prvi cilj samoohranitev’ (prav tam). Takšen strah in izogibanje pred pogledom drugega razkrivata spodnji vinjeti:

> ‘*Grozno je, ko prideš, pa sedijo spodaj pred blokom … pa te gledajo. Saj Mira je drugače čisto v redu, one druge pa …,*’ je potožila soseda, kako se počuti ob prihodu iz službe domov.

---

stališč in se od njih raje distancirajo. Gre za obravnavo problemov prek političnih principov presojanja in vrednotenja in s tem uporabo 'političnega jezika', to je jezika politične korektnosti brez neposredne reference na konkretno praktično situacijo ali izkustvo. Govorili bi lahko o namerni koherenci neopredeljenih sodb, ki jih generira eksplicitni politični princip, dovzeten za logično kontrolo in refleksijo. Tega kot enega od načinov produkcije mnenja prepoznava tudi Bourdieu in ga razlikuje od objektivne sistematičnosti praks in sodb, ki jo proizvaja implicitni princip etosa. Ločuje torej med zavestno sistematičnostjo političnih 'principov' in sistematičnostjo 'samo po sebi' v sodbah in praksah nezavednega etosa. Toda ‘nagnjenje k vsakodnevnemu presojanju na podlagi političnih principov, to je po logiki politične linije namestno etične intuicije, je samo po sebi dimenzija etosa’ (Bourdieu 1984/2010, 420). Kot ilustrativni primer navaja intelektualce in njihovo hiperkoherenco mnenj, ki jo dosežejo s tem, da vsak problem obravnavajo kot političen in tako nanj vselej ponudijo tudi političen odgovor (prav tam, 422). Refleksivnost in politični principi, ki jih terja distanca neopredeljenosti, so namreč sami po sebi omejeni z limitami družbene strukture, utelešene v dispozicijah višjih slojev, in tako del njihovega habitusa 'vedeti kako'.

> Eden izmed informatorjev mi je v pogovoru priznal, da raje vidi, da se z družbo dobijo kje zunaj kot pri njih doma. Ko sem ga vprašala, kako to, je pojasnil: *'Ker mislim, da tisti, ki pride na obisk v dom, da začne ocenjevati, kaj imaš, kaj nimaš, zakaj nimaš. Da začne nekje primerjati materialno stanje doma s svojim ali obratno. To me moti, me spravlja v neudoben položaj.'*

Gre za primera, v katerih se nazorno kaže, kako se v 'biti inferioren' učinki odnosov moči prepletajo z rezultati določene normativne ocene, kot pravi Neckel (1996, 20). Imeti relativno malo moči in hkrati ne dosegati posameznih idealov je ključno za inferiornost. Umik pred pogledom drugega je torej v prvi vrsti umik pred presojanjem. Je beg pred normalizirajočim pogledom drugega, ki omogoča vrednotenje, klasificiranje in navsezadnje tudi sankcije, ko nad posamezniki vzpostavlja vidnost, prek katere jim je mogoče soditi. Umikanje pred pogledi drugih usmerja dovzetnost za mnenja drugih, kar pa ni povsem naključno ali individualno poljubno, pač pa gre za rezultat kolektivno specifičnih shem družbenega izkustva, torej kolektivno tipično. Gre za shemo kolektivnega izkustva in percepcije, ki regulira družbeno obnašanje nižjih slojev. Iz same šibkosti njihovega družbenega položaja namreč izhaja tesen odnos do vsega, kar 'se spodobi', in do tega, kako 'biti ustrezen', ter opiranje nase in na nujnost obrambe z zgolj lastnimi močmi. Zato na utrjenih tleh neke sprejemljivosti in povprečnosti stremijo k neizstopanju in vključevanju v skupnost. Slednje namreč posamezniku omogoča, da se razbremeni odgovornosti za svoj okus in delovanje. Ali, rečeno drugače, kakor je nujno, da nekateri iščejo pogled drugih, da bi pri njih potrdili ustreznost svojih izbir, je hkrati neizgobno, da se drugi tem pogledom iz negotovosti umikajo.[135]

Strategija izogibanja pa inferiornim ne onemogoči njihove odvisnosti od domnevno superiornega, tako moralno kot materialno, pravi Neckel (1996, 25). Moralno v smislu, da je njihovo samospoštovanje pogojeno s spoštovanjem drugega do njih: inferiorne osebe predajo svojo lastno vrednotenje sodbam superiornih (za razliko pa večvredna oseba ni podobno odvisna od ocene inferiorne osebe). Materialno pa v smislu, da inferiorni sami sebi omejujejo že tako omejene možnosti. Izogibajo se tekmovanju in konfrontaciji ter si na koncu prizadevajo le za tisto, na kar so že obsojeni ali do česar so tako ali tako upravičeni. Ilustrativna je zgodba s piknika, na katerega sem bila neko soboto tudi sama povabljena in kjer so se zbrali prijatelji in sorodniki gostitelja. Tam me je R., sicer delavec v tovarni srednjih let, spraševal, kje živim in kako mi kaj všeč v Ljubljani. Pri tem je zatrdil, da on nikakor ne bi mogel živeti tam, v tistem betonu in sploh kjerkoli drugje kot v Mežici, saj potrebuje zelenje in naravo. Zvečer istega dne pa je ob drugi temi nakazal, da ga vleče iz

[135] Ko sem v lokalu med znankami ujela dogovarjanje za kraj naslednjega srečanja, sem razbrala, kako je ena od treh precej bolj premišljeno in previdno od drugih izbirala kraj srečanja. Ne iz razloga, da ji kje ne bi bili všeč bodisi hrana ali postrežba, pač pa predvsem, ker, kot se je izrazila, *'tja hodijo sami taki …'*. Svojega mnenja na koncu ni uveljavila; ali se je naslednjega srečanja tudi udeležila, ne vem.

te '*zabačene'* Mežice, '*samo ko pa ne gre kar tak, ne more kar tak, saj da bi šel v Avstrijo, če bi le znal bolje nemško'*. Bolj kot izraz navezanosti na lokalno okolje in želje živeti v naravi je njegov odklonilni odnos do Ljubljane odraz dejanske nezmožnosti oditi. Gre za omejitev, ki je v delovanju habitusa zakamuflirana v preferenco. Skozi delovanje habitusa namreč okus 'preoblikuje nujnosti v strategije, omejitve v preference, in /…/ generira niz 'izbir', ki konstituirajo življenjski stil,' pravi Bourdieu (1984, 175). Habitus tako po njegovem spodbuja izbire, ki ustrezajo pogojem, katerih rezultat je sam. Delavski razred, piše Swartz (1997, 167), torej takšne 'prisilne izbire nujnosti'[136] ne doživlja kot prikrajšanost, ampak kot svojo lastno preferenco.

S tega vidika je zavajujoče govoriti o zatiranju in izkoriščanju razredov ali o zgolj objektivni izključenosti v smislu tradicionalne teorije razreda, saj to prikriva rutinirane vsakdanje načine, skozi katere se vzpostavlja subjektivno izključevanje oz. samoomejevanje na osnovi dispozicij habitusa, ki podpira objektivno izključenost teh razredov. V resnici se družbene distance vpisujejo v telo. Iz tega sledi, da se objektivne distance, kot piše Bourdieu (1987, 5), reproducirajo v subjektivnem doživljanju distance, ta pa se izkazuje v obliki odpora ali nerazumevanja. Občutek za svoje mesto v družbi je hkrati občutek za mesta drugih in je, skupaj z afinitetami habitusa, izkazanimi v obliki osebne privlačnosti ali gnusa, temelj vseh procesov povezovanja in načelo vseh trajnih zavezništev in povezav, vključno z zakonskimi odnosi (prav tam). Povedano drugače in preprosto, dispozicije, pridobljene na določenem položaju, ki ga posameznik zaseda, vključujejo prilagoditev temu položaju – nekakšno pridobitev občutka za svoje mesto v družbi. To pojasnjuje zgoraj opisano samoomejevanje v zasledovanju višjih interesov ali omejevanje svojih ambicij. Te strategije so seveda nezavedne in služijo izogibanju tekmovanju ter s tem povezanim občutkom inferiornosti. V konkretnih interakcijah pozovejo tiste, ki jih v francoščini imenujemo *'les gens humbles'* (v dobesednem prevodu skromne ljudi), da ostanejo ponižno na svojem mestu. Študije družbene reprodukcije neenakosti v izobraževanju podajajo podrobno sliko o tem, kako okvir samoomejevanja že zelo zgodaj določa vedenje družbeno deprivilegiranih (glej npr. Willis 1977). Soočeni z ideologijo akademskih dosežkov in discipline, ki v svojem bistvu izhaja iz sistema vrednot srednjega razreda, otroci nižjih razredov bodisi znižajo svoje izobraževalne aspiracije ali pa relativizirajo pomen izobraževanja na splošno, da se s tem izognejo osebnim neuspehom.

'Najbolj osebno je najbolj neosebno,' trdita Bourdieu in Wacquant (1992, 201), ko poudarjata, kako imajo najbolj intimne drame, najgloblji občutki nesreče in najbolj specifične oblike trpljenja, ki jih lahko posameznik izkusi, svoje korenine v objektivnih protislovij in omejitvah, ki so vpisane v

[136] Okus za nujnost privilegira vsebino pred obliko, neformalno pred formalnim, čutno pred intelektualnim.

strukture trga dela, v neusmiljene sankcije šolskega sistema ali v mehanizme ekonomske in družbene dediščine. Tudi skozi pogovore z informatorji sem poskušala ujeti tiste minisituacije, epizode izkušenj vsakdana, v katerih bi se razkrivalo, kako lahko razred veže, tišči ali bremeni posameznika. Transkripti se tako poskušajo čim bolj približati in ujeti 'živ' govor. Slabša artikuliranost in občutek ranljivosti jasno prežemata nekatere prepise in sta tudi razlog, da sem se trudila ohraniti živo obliko govora, z vsemi zamolki, negotovostmi in spodrsljaji vred.[137]

> ***Vam je v kaki družbi še posebej neprijetno? Imate morda kak konkreten primer? Ne poimensko, pač pa ...***
>
> *Jo, poznam dva primera, ki sta taka. Ki še dons recimo, kljub temu, da sta že dolgo dolgo upokojena, še danes imata nekaj, tudi nad drugimi, nekaj ... kako bi rekel ... nekaj ...*
>
> ***Kako se to čisto konkretno kaže, ko ste skupaj?***
>
> *Skozi besedo.*
>
> ***Imate kako zgodbo, ki bi bila dobra ilustracija tega?***
>
> *V vsakem onemu je najpametnejši, ne. Kako bi rekel ... V družbi celo prekine sogovornika, absolutno. Ker ... češ ti si nižji ..., ga prekine, pove svoj prav.* (T. A., upokojeni policist, 53 let)

Neckel (1996, 18) piše, da se je družbena konstrukcija inferiornosti spremenila. To spremembo opiše kot prehod od 'kolektivnega statusa' k 'pomanjkljivi individualnosti'. S tem ko se je družbena neenakost v sodobnih družbah individualizirala, kot pravi, se je družbeni referenčni sistem za osmišljanje inferiornosti posodobil kot simbolna konstrukcija pomanjkljive individualnosti.[138] Inferiornost ni več samo položaj v strukturi, ki ga zasedamo, pač pa se nanaša na to, kar smo osebno. 'Inferiornost, ki je utemeljena v razrednem položaju, se tako kaže kot osebni neuspeh' (prav tam, 23). Pripisovanje inferiornosti danes pomeni prepoznavo osebnega deficita, za katerega se posameznik počuti odgovornega. Osnova inferiornosti tako ne pomeni 'imeti manj kot nekdo drug'; nasprotno, gre za interpretacijo tega manjka kot izraza notranje vrednosti posameznika (prav

[137] Eden od tega je tudi poskus menjave govornih registrov. Nižji uslužbenec se je nadvse trudil z mano govoriti pogovorno pravilno slovenščino. Izogibanje narečju pa mu ni v celoti uspelo, njegov govor so namreč prelamljale naključne narečne besede, ki so se mu tu in tam vztrajno vrinile med izgovorjeno. Spodleteli poskus gre razumeti kot negotovost in prevpraševanje lastne ustreznosti dani družbeni situaciji – dialekt je razumel kot indikator svojega položaja, ki ga je poskušal prikriti.

[138] V modernih družbah, piše Neckel (prav tam, 22), družbena neenakost ni zakonsko ali politično zagotovoljena, pač pa materialno in družbeno utemeljena, za razliko od zgodovinskih družbenih konstelacij, v katerih je bila neenakost institucionalizirana (kastni sistem, fevdalna družba). V takšnih družbah so bile razlike v moči interpretirane kot upravičene in s tem niso imele neposrednih posledic na oceno lastne vrednosti posameznikov. Inferiornost se je obravnavala v smislu 'kolektivnega statusa' številnih posameznikov in je bila jasno razpoznavna prek zunanjih značilnosti, ne da bi diskriminirala na osebni ravni. Rečeno drugače, tekmovanje za skupno definirane interese v teh družbah ni bilo mogoče, zato tudi ni bilo pripisovanja inferiornosti na osebni ravni. V moderni družbi se je družbena konstrukcija inferiornosti premaknila iz institucionalnih okvirov na vsakdanje boje za distinkcijo med individualiziranimi posamezniki.

tam, 20, 23). Pri tem pa se prezrejo družbene razmere, ki ustvarjajo neenake pogoje za realizacijo posameznikove individualnosti znotraj specifičnih odnosov moči, inferiornost pa se pripisuje družbeno deprivilegiranim kot njihova lastna pomanjkljivost.[139]

Inferiornost ni specifično razredna značilnost (denimo delavskega razreda), pač pa je značilnost hierhičnih odnosov samih po sebi in se kot taka pojavlja na vseh nivojih družbene hierarhije. Tako se člani srednjih razredov prav tako lahko počutijo manjvredne v odnosu do drugih, delavski razred pa se distancira od svojih podrejenih. V simbolni reprodukciji družbene neenakosti ima tako inferiornost kot oblika družbenega odnosa še kako pomembno vlogo. Družbena hierarhija se namreč konstantno vzpostavlja in potrjuje, tudi skozi vsakokratno pripisovanje in distribuiranje družbenega statusa. Na ta način se neformalno skozi najintimnejše vidike družbenosti vzpostavlja statusni red kot struktura odnosov zaznane (in do neke mere uveljavljene) družbene superiornosti in inferiornosti med posamezniki.

4.4.3 SHADENFREUDE: SLADKO GORJE DRUGEGA IN MIT MERITOKRACIJE

Ob srečanjih s krajani, tudi v lokalu, kjer sem opravila del opazovanja z udeležbo, je bilo v pogovorih neredko slišati tudi kakšen *'prav mu je'* ali *'to so si sami zaslužili*'. Spodrsljali ali neuspehi določenih posameznikov so v skupnosti marsikdaj izzvali tovrstne izraze odobravanja in celo privoščljivost. Obravnavani so bili kot kazen, kot nekaj, kar jim pritiče oz. kar si zaslužijo. Primeri veselja ob tuji nesreči ali neuspehu, t. i. Shadenfreuda, so ob takšnih priložnostih iz zasebnega občutenja tako postali pravi družbeni dogodki. Cross in Littler (2012) Shadenfreude opredelita kot kolektivno konstruiran občutek, ki se producira skozi svojo cirkulacijo. Pri razumevanju obstoja in pomembnosti tega občutenja se naslanjata na Ahmedovo in njeno konceptualizacijo 'afektivnih ekonomij', s čimer pojasnjuje, da občutki ne obstajajo v subjektih ali objektih, pač pa so producirani kot učinki skozi svojo cirkulacijo (prav tam, 116).[140]

[139] Hkrati individualizacija družbene neenakosti ustvarja pogoje, v katerih se občutki inferiornosti ne zmanjšujejo, pač pa intenzivirajo, saj tržna družba širi področja življenja, ki so pogojena s tekmovanjem in v katerih se manjvrednost in večvrednost družbeno proizvaja. (Neckel 1996, 28)

[140] Razsežnost tega kolektivnega občutja se razkriva tudi v spremembah afektivnosti in emocionalnosti tabloidne kulture, to je v vzponu fenomena t. i. *D-list celebrityjev* ter v načinu njihove obravnave (glej npr. Palmer 2005, Biressi in Nunn 2004). Medijska obravnava teh 'minornih slavnih' ali 'enostavno slavnih zaradi slave same' (Palmer 2005, 37) se naslanja na njihove spodrsljaje in neuspehe, s čimer ponuja lekcije o tem, kako poznati svoje mesto v družbi in ne posegati tja, kamor si ne zaslužiš, da spadaš. Med drugim povsem novi medijski formati ponujajo scenarije ekshibicionističnega trpljenja, zapakirane v 'resničnostne' zgodbe (denimo resničnostni šov *I am a celebrity, get me out of here*), ki s prikazi ponižanja, izdajstva in krivde pri občinstvu predpostavljajo prav mobilizacijo privoščljivosti kot užitka, ki ga branje takšnih formatov spodbuja.

Emocije niso nekaj, kar predhodi družbi ali kulturi, niso torej preddružbene ali predkulturne. Ravno nasprotno, čustva so, kot piše Illouz (2010, 13), 'kulturni pomeni in družbeni odnosi, ki so neločljivo zgoščeni.'[141] Čustva, tako kot tudi drugih telesnih odzivov, ne moremo proučevati ločeno od kulture in družbe, v kateri šele postanemo čuteča, zaznavna telesa. Za razmišljanje o družbenosti emocij je najprimernejše, če emocije koncipiramo kot prakso. Kot smo predstavili v uvodnem poglavju, teorija prakse preči trdovratne dihotomije, kot so telo in um, struktura in delovanje, pa tudi izražanje in izkustvo. Emocije so v teoriji prakse, to 'kar delamo', ne to 'kar imamo', pravi Scheer (2012, 194). Obravnavati emocije kot prakso pomeni razumeti jih, kot da izhajajo iz telesnih dispozicij, pogojenih z družbenim kontekstom, ki je vselej kulturno in zgodovinsko specifičen (prav tam, 193). Emocije potemtakem sledijo praktični logiki, vgrajeni v družbene odnose. Kot vse druge prakse so hkrati spontane in konvencionalne. Kaj v določeni situaciji občutiti, določa habitus, ko telo/um usmerja v določeno smer, ne da bi hkrati popolnoma predvidel svoj rezultat.

V primerih s terena se privoščljivost ni vedno nanašala na jasno določljiv, specifičen in individualiziran objekt, pač pa se je pojavljala v različnih oblikah: skozi premišljeno izdelane šale na račun lokalnega podjetnika, ki mu je v poslu spodletelo; skozi bolj ali manj jasno formulirane opazke o kaznovanju tajkunstva na splošno ('*zdaj bodo vsi dobili, kar jim gre'*) pa vse do nestrukturiranih in razpršenih pripomb, ki niso imele jasnega referenta, oz. do splošnega, ne nujno tudi izraženega, zadovoljstva, temveč le posmihanja ob omembni tuje nesreče. Ne glede na to, v kateri obliki se Shadenfreude pojavlja, trdim, da kot praksa opravlja posebno družbeno funkcijo v odnosu do družbene neenakosti, ki jo tu želim opredeliti. Zanima me, v kolikšni meri jo gre na eni strani razumeti kot kulturno kritiko družbenih neenakosti in kako je ta ista privoščljivost na drugi strani tesno vpeta oz. celo funkcionalna za sodobne neoliberalne ekonomske procese in mit meritokracije.

Portmann (2000) v svoji knjigi *When bad things happen to other people* poudarja, da je treba Schadenfreude razlikovati od krutosti in zlobe na eni strani ter od sublimirane zamere in maščevalnosti na drugi strani. Vsa ta čustva običajno vključujejo intenco, ko zahtevajo neposredno ali posredno akcijo posameznika, da škoduje drugemu. Medtem pa je Schadenfreude po njegovem v svojem bistvu pasivno čustvo. Trdi, da se Shadenfreude večinoma pojavlja v situacijah 'trivialnega

[141] Illouz podaja tudi zelo konkretno ponazoritev tega: 'Ko mi nekdo pove, da 'ponovno zamujam', bo to, ali bom občutila sram, jezo ali krivdo, skoraj izključno odvisno od mojega odnosa do te osebe. Pripomba mojega šefa, da zamujam, me bo verjetno osramotila, kolegova me bo verjetno razjezila, toda če je to moj otrok, ki me čaka v šoli, se bom verjetno počutila krivo' (prav tam, 13).

ali primernega trpljenja' (prav tam, 201), kjer je po navadi tudi komične narave in nam tako rekoč 'v pomoč pri prenašanju življenjskih težav' (prav tam, 41). Shadenfreude bi tako lahko označili za eno od t. i. minornih 'grdih čustev', kot sta zavist in paranoja, katerih podrobno analizo izpelje Ngai (2005). Trdi, da prav šibkost takšnih navidezno obrobnih čustev strukturira to, kar opravljajo. 'Neprimernost teh šibko intencionalnih čustev za odločne ukrepe ali nedvoumno akcijo je točno tisto, kar povečuje njihovo moč diagnosticiranja situacij, še posebej situacij, ki ustavijo ali onemogočajo delovanje' (prav tam, 28).

A če bi na podlagi te 'diagnostične' kvalitete Shadenfreude zreducirali zgolj na izraz razrednih zamer ali ga celo razumeli v smislu terapevtske rešitve soočanja z neravnovesji moči v družbi, bi kaj hitro prezrli njegovo ključno vlogo. Takšna formalna redukcija bi pozabila na delo, ki ga Shadenfreude opravlja v odnosu do (ne)enakosti. Če želimo razumeti kulturno delo, ki ga Shadenfreude kot praksa opravlja, moramo namreč pogledati čez konkretne situacije in primere izkazovanja privoščljivosti in analizirati okoliščine, ki takšna izkazovanja v prvi vrsti omogočajo.

Ni vsako ponižanje, nesreča ali neuspeh nekoga tudi v užitek drugim. Gre za tiste, za katere menimo, da so si to, da so se znašli v neugodni situaciji, tudi zaslužili. Kot v svojih sicer psiholoških študijah ugotavljajo van Dijk in drugi (2005, 2009), sta pripisovanje krivde in zaslužnosti (*deservingness*) v takšnih situacijah vodilna indikatorja tega, ali bo posameznik izkusil Shadenfreude. Tisti, za katere verjamemo, da so krivi ali zaslužni za svojo nesrečo, izzovejo več privoščljivosti kot tisti, ki jih dojemamo kot da za svoj položaj niso krivi sami, nesreče pa si s tem tudi ne zaslužijo. Načini, na katere se emocionalno vključujemo v svet, potemtakem nagovarjajo širša družbena in moralna vprašanja. Izkustvo zadovoljstva ob tuji nesreči izhaja iz in hkrati vključuje vrednotenje družbe. Portmann želi poudariti, da družbena signifikantnost Shadenfreuda izhaja pravzaprav iz obravnave pravičnosti. Gre za 'presojo o primernosti trpljenja' (Portmann 2000, 200). Prav to naj bi po njegovem skupaj s pasivnostjo čustva delalo Shadenfreude za moralno sprejemljivo čustvo: 'ko izvira iz zavračanja zla ali krivice, lahko Shadenfreude štejemo celo za zgled' (prav tam).

Shadenfreude jemlje svoj objekt za negativca, ne za žrtev, posameznika obravnava kot krivega za svojo stisko, njegovo ponižanje pa kot zasluženo. V primerih s terena gre praviloma za minorne lokalne figure, ki se jih z mešanico pomilovanja in prezira obsoja kot nekoga, ki ni razumel svoje prave 'vrednosti' v družbenem sistemu, pravega mesta v družbeni hierarhiji. Primeri ponazarjajo različne tipe družbenih transgresij, a vedno tudi zasluženo kazen (ponižanje, zadrego) kot posledico neprimernega vedenja. In skozi prakso izkazovanja Shadenfreuda se jih tako postavlja nazaj na

mesto, kamor spadajo, na družbeno pozicijo, ki jim pritiče. Gre za željo ‘poravnave’, ki se v Shadenfreudu izraža kot posmeh in ponižanje ob neuspehu tistega, ki je segel previsoko za svoje kompetence ali trud. Shadenfreude v svojih artikulacijah torej vedno implicira prevpraševanja in validiranja posameznikove vrednosti glede na njegov trud, talent, sposobnosti, trdo delo. Izkazovanja privoščljivosti vedno znova predpostavljajo presojo o zaslužnosti posameznikova. Zdi se, da objekt rutiniziranih izkazovanj Shadenfreuda v vsakdanjih interakcijah ni toliko konkreten posameznik kot tisto, kar ta posameznik predstavlja, to je kolaps meritokratskih načel. Kazen posameznika ni zgolj njegova, pač pa se z njo potrjuje predvsem to, da obstajajo posledice za vse nezaslužne. Vzpon nezaslužnih je namreč moment, ki ogroža meritokratsko logiko in poudarja arbitrarnost nagrad.

Kot ugotavljata Cross in Littler (2012, 127), se Shadenfreude strukturira skozi sodobne diskurze meritokracije – funkcionira kot njena hrbtna stran (ljudje se pomikajo ne samo gor, pač pa tudi navzdol po družbeni lestvici) in je hkrati integrirana v nadaljevanje njene logike (če naj bo prostor na vrhu, morajo obstajati tudi padci, ki uravnotežijo vsak vzpon). Naracije uspeha in neuspeha so si v tem smislu popolnoma komplementarne in ne nasprotujoče si, prepletene v cikličen proces družbenih vzponov in padcev. Izkazovanja privoščljivosti so torej vsakokratna konkretizacija diskurzov družbene mobilnosti in predpostavk o normah napredovanja v družbi. So javna reprezentacija meritokratske logike. V tem smislu je Shadenfreude torej precej konservativna sila – ne nasprotuje razlikam in privilegijem, le temu, da so ti podeljeni napačnim ljudem. Kot taka je Shadefreude kot praksa tesno vpeta v spodbujanje meritokratskih načel, pri čemer se posameznike in posameznice nagrajuje na podlagi njihovih sposobnosti in truda, ki so vidni iz njihovih preteklih dejanj. Ti so videti zaslužni in upravičeni do družbenih nagrad, v kolikor jim je pripisana vrednost, posredovana skozi navidezno naravno (čeprav neenako) distribucijo sposobnosti, talenta, truda, tudi karizme. Shadenfreude v svojih artikulacijah tako napaja in krepi mit meritokracije, mit neomejene družbene mobilnosti na podlagi trdega dela in sposobnosti. O mitu meritokracije in meritokratskih kriterijev govorimo, saj, kot poudarja Luthar (2014, 16), meritokracija 'ni nikoli abstraktna in ahistorična, izraz individualnih sposobnosti in trdega dela, temveč je vedno kontekstualna, tako da naturalizira družbeno konstituirane distinkcije.’ Čeprav se zdi, da v svojih izkazovanjih nasprotuje družbeni neenakosti na splošno, Shadenfreude kritizira le nezaslužene družbene razlike. V svojih artikulacijah, ki se osredotočajo le na primere neupravičene družbene mobilnosti, ne problematizira sistemskih omejitev, ki jih sicer zazna. S tem sodeluje pri ustvarjanju vtisa, ‘da so razlike v doseženih rezultatih enostavno odraz človeških značilnosti in ne okoliščin, v katerih so te distinkcije ustvarjene’ (prav tam).

Shadenfreude ne prevprašuje strukturnih neenakosti, na katere sicer jasno nakazuje. Koncepta enakosti artikulacije Shadenfreuda niso zmožne obravnavati kako drugače kot prek ‘izravnave’ ali ‘poravnave’ skozi osebno ponižanje (glej Cross in Littler 2012, 118). Četudi se zdi takšna privoščljivost na prvi pogled predvsem izraz nezadovoljstva ob prepoznanem družbenem razlikovanju in zadovoljstva v trenutkih, ko so posamezniki postavljeni mesto, ki jim pripada, pa to neenakost in odnose moči v vseh svojih artikulacijah prej potrjuje in spodbuja kot poskuša spreminjati. Ali, če si sposodim besedno zvezo Paola Virna (1996), gre za še enega v vrsti ambivalentnih in ireverzibilnih ‘sentimentov odčaranja’, ki so v postfordistični kapitalistični družbi skupaj z drugimi afekti nezadovoljstva (strah, oportunizem, cinizem) postali integrirani v in celo ključni lubrikanti ekonomskega sistema, kateremu so sprva želeli nasprotovati.[142] Podobno, kot je Virnov cinik kratkoviden in ga zanima le trenutno družbeno preživetje in ne toliko neenakost, je tak tudi privoščljivec. Izgube bogastva, zdravja, videza, zlomi kariere, vsakdanje nesreče se slavijo v sorazmerju z njihovo navidezno zaslužnostjo. Padcu posameznika smo samo toliko privoščljivi, kolikor se njegov vzpon ne zdi zaslužen. Užitek na tej ravni tako dejansko ne predstavlja izziva občutljivemu ravnovesju sistema. Ne nasprotuje neenakosti kot taki, četudi jo jasno prepoznava, pač pa zgolj razlikam, ki niso ‘upravičene.’ Ne prevprašuje neenake porazdelitve resursov same po sebi, pač pa njene pogoje. Bolj kot afekt družbenega konflikta, ki sicer razkriva in nasprotuje družbenim razlikam, je privoščljivost (precej podobno kot denimo zavist) reabsorbirana v sodobne ekonomske procese in samo meritokratsko logiko.

Shadenfreude je potemtakem v vseh svojih oblikah in artikulacijah na vseh ravneh (bodisi v medsosedskem opravljanju lokalnih povzpetnikov v Mežici ali medijskem linču sester Kardashian) nazorna kulturna manifestacija sodobnega družbenega imaginarija, ki začrtuje paradoks v realnosti nasprotujočih si normativnih teženj k enakosti in hkrati k odrekanju tej enakosti, ko v sebi slavi in obenem prezira neenako porazdelitev nagrad in resursov. Afektivno delo, ki ga Shadenfreude opravlja, se torej napaja iz sečišča kontradiktornih želja po enakosti in hkrati neenakosti. Ali kot pišeta Cross in Littler (2012, 131), gre za porazdelitev krivde za neuspeh ali nesrečo, ki dela Shadenfreude tako močan instrument v vzdrževanju ‘ekonomije vrednosti’, v kateri se neenaka nagrada hkrati slavi in v istem trenutku tudi (varno) prezira.

[142] Po Virnu (1996, 14) se današnja 'habitalna mobilnost, sposobnost biti v koraku z izjemno hitrimi spremembami, prilagodljivost v vsakem podjetju, fleksibilnost pri prehajanju od ene skupine pravil k drugi' učinkovito vrši prav na podlagi afektov strahu, oportunizma in cinizma. Virno v svojem tekstu diagnosticira emocionalno situacijo tega obdobja, to je 'načine, kako biti in kako čutiti, ki so tako vseobsežni, da so skupni najbolj raznolikim kontekstom izkušenj' (prav tam, 12), z namenom da pokaže na 'neposredno sovpadanje' večih točk identitete 'med praksami dela in načini življenja'.

4.5 ODČARANJE TRANZICIJE: O ZMAGOVALCIH IN OPEHARJENCIH

Proces postsocialistične transformacije se je manifestiral v formiranju novih razmerij moči in konstelacij družbenih odnosov,[143] med drugim pa tudi v formiranju drugačnih razumevanj in percepcij družbe ter novih oblik identifikacij. Retorika zmagovalcev in poraženčev se zdi pri razmišljanju o postsocialistični družbi že stalnica, ne umanjka niti v akademskem raziskovanju novo nastalih družbenih razmerij po koncu socializma (Orazem in Vodopicev 1995, Brainerd 1998, Adam in Makarovič 2001, 380, 383). Kot poudarjata Adam in Makarovič (2001), so bile v slovenskem prostoru v družboslovnih analizah tranzicijske spremembe na določenih področjih premalo tematizirane. Poleg strukture političnih strank in pravosodnega sistema so bili iz raziskovalnih odzivov v določeni meri izpuščeni oz. le delno obravnavani tudi problemi, kot sta stratifikacija in naraščajoča neenakost. Z izjemo reprodukcije in cirkulacije elit (glej npr. Kramberger in Vehovar 2000, Iglič in Rus 2000), je bila le skromna pozornost namenjena novim akterjem, na primer podjetnikom ali skupinam, ki bi jih po njunem lahko obravnavali za ‘poražence’ tranzicije.

Kot piše Trifunovićeva (2011), se je v procesu postsocialistične preobrazbe tudi v Srbiji vzpostavil nov sistem ocenjevanja s primarnim ciljem označevanja članov družbe bodisi za poražence ali zmagovalce v teh posebnih družbenih pogojih. ‘Zmagovalec ali poraženec tranzicije implicira, s preprostimi besedami, osebo, ki se je uspešno spopadla ali se ni znašla v procesu splošnih družbenih sprememb, to pomeni v prvi vrsti ekonomski uspeh in/ali dvig družbenega statusa ali ekonomski potop in degradacijo statusa’ (prav tam, 161). Vendar Trifunovićeva svari o pretirano poenostavljenem razumevanju tega, da so v obdobju pomembnih ekonomskih, političnih in kulturnih pretresov nekateri pač pridobili, drugi izgubili, kot je to očitno v diskurzu zmagovalcev in poraženčev. Poudarja kompleksnost kategorij t. i. ‘zmagovalcev’ in ‘poraženčev’ ter opozarja, da gre ene in druge najti ‘na različnih družbenih ravneh in s tem v različnih razredih, kar pomeni, da gre za precej heterogeni kategoriji’ s ‘spremljajočimi vrednotnimi implikacijami’ (prav tam, 164, 167).

[143] Gospodarske in politične spremembe, ki jih je prinesla postsocialistična tranzicija, vključujejo korenite spremembe družbenih odnosov, vključno s temelji družbene neenakosti. Najbolj očiten je bil premik dohodkov, premoženja in ostalih resursov v korist zelo bogatih. Četudi je bil ta najbolj izrazit v nekdanjih socialističnih državah – Savage in Williams (2008, 1) denimo izpostavljata primer Rusije in pojava povzpetniške (*‘arriviste’*) plutokracije v malo več kot desetletju prenagljene privatizacije državnega premoženja in javnih virov –, vzpon 'superbogatašev' zadeva tudi za 'stare' kapitalistične demokracije, kot sta Velika Britanija in ZDA, ki sta navdušeno prevzeli neoliberalistično logiko iz 80. let.

Če tranzicijo v prvi vrsti razumemo kot kulturni projekt, se je smiselno opreti na Katherine Verdery (1999, 54), ki piše, da je tranzicija proces kulturnega inženiringa, v katerem so temeljne družbene ideje na novo definirane in označene, ne le ideja o trgu, demokraciji ali zasebni lastnini, pač pa tudi o upravičenosti in odgovornosti. Tranzicijo razume 'kot proces, v okviru katerega nove konstelacije možnosti in omejitev opredeljujejo pojme vrednosti' (prav tam, 76). Negotovost in dilemo ob soočanju z novimi konstelacijami možnosti in omejitev dobro ilustrira spodnja ocena enega od informatorjev:

> *Mi smo socializem zavrgli kot staro ...* (nerazumljivo*) in smo zavrgli tud vse vrednote. Za kapitalizem smo še pa nezreli, se še ne znajdemo. Očitamo pa tistim, ki so se znašli in s polno žlico zabasali. Zaj bi jih pa šimfali.* (S. B., podjetnik, 65 let)

V tem smislu govorimo o tranziciji kot o svojevrstnem semantičnem prelomu (z vsemi razpokami in kontinuitetami). Postsocialistično transformacijo potem razumemo primarno kot kulturni proces, ki preoblikuje prakse in percepcije ljudi ter vpliva na načine, kako ti osmišljajo družbeni svet in svoje mesto v njem.

4.5.1 NARACIJE O DRUŽBI IN USPEHU

Negativne opredelitve družbenih tipov – v družbi kakšnih ljudi se ne počutite dobro? – so bile med informatorji v veliko primerih skoraj enake opredelitvam tistih, za katere so rekli, da so danes uveljavljeni v slovenski družbi. Njihove '*grebatorske sposobnosti'*, '*pridobitniški del'* in ostale vprašljive prakse, prek katerih so bili ti nezaželeni družbeni tipi prepoznani, se mnogokrat ponovijo tudi med odgovori na vprašanje, kaj se danes vrednoti oz. ceni v Sloveniji. Informatorji korenito prevprašujejo in izpodbijajo to, kar vidijo kot prevladujoč princip hierahizacije v današnji družbi – denar in grebatorstvo v smislu tekmovalnosti in pehanja za denarjem. Normativne projekcije, kakšna bi morala biti družba, dodatno potrjujejo, da je za naše intervjuvance operativna shema vrednotenja v družbi nelegitimna. Lahko bi celo rekli, da so percipirani prevladujoči principi hierarhizacije, katerih legitimnost intervjuvanci postavljajo pod vprašaj, smatrani kot popolno nasprotje normativno preferiranim principom, po katerih naj bi se delile družbene nagrade. Vizija o preobratu 'logike vrednosti', po kateri se delijo družbene nagrade, je najbolj nazorna v besedah ene od informatork: '*Danes nekaj pomeni denar, nekoč je bilo to znanje.'*

> *Tsti, ko se znajdejo pa ko znajo obrnt gnar, tsti bojo, ne vem, jih bojo tk bol vzeli gr [144] pa to. Ko včasih, če si pa kaj znal naredit al pa tk kaj, si več valau, ko pa če si glih tk ... Ko ni gnar, bi rekva,*

[144] Nekoga 'gor vzeti' pomeni ceniti, spoštovati ga. Primer napeljuje na metafore moči v jeziku in kako te odslikavajo tudi razredna razmerja skozi hierhije gor-dol, spodaj-zgoraj. Nekoga gledali dol pomeni

tejk biv pomemben za kako določeno stvar, al. Zaj če si ti znau, ka js vem … (G. M., natakarica, 36 let)

Koncept 'logike vrednosti' (*logics of value*) povzemam po Jeniffer Patico (1998). Nanaša se na 'način, na katerega ljudje v določenem zgodovinskem kontekstu sistematično obravnavajo merila materialnega bogastva (npr. denar in dobrine) in druge vrste vrednosti (npr. moralna čistost, družbeni ugled); in še bolj, kako razumejo pričakovano ali legitimno zvezo med enimi in drugimi oblikami vrednosti v družbenem življenju' (prav tam, 7). Po njenem se vrednost nanaša na to, kako ljudje dojemajo, proizvajajo in povezujejo različna merila uspeha, zaslužnosti in ugleda, s tem ko med njimi konstruirajo logične asociacije, ki nato tvorijo ohlapne pojasnjevalne okvire za razumevanje postsocialističnih dilem, vključno z družbenim napredovanjem ali mobilnostjo navzdol.

Način, na katerega intervjuvanci razumejo tovrstne logike vrednosti, še posebej ko sopostavljajo, kaj je in kaj bi moralo biti, odraža globoko krizo legitimnosti trenutnih družbenih hierarhij, kot je razvidno iz spodnjih primerov.

(Kdo danes uspe v družbi?) *Grebatorji, mogoč tud materialisti ... Mislim, da vlk bolj prosperirajo tsti ljudje. Ne bom rekla. Recimo lahk si pridn pa vse, vztrajn, ampak ..., saj pravim, za sam tsti uspeh so ljudje bolj grebatorji. Če pa gledam glede na vlogo pol oz. kk ljudje nanj gledajo, kk ga cenijo, pa mislim, da bojo bolj cenili tstega, bi rekva, mogoče, ki je bolj skromn, pošten, brihtn pa s trudom pridno dela, dela, da nekam prileze kot pa tst, ko se grebe, ko gre kr preko trupel, preko vsega.* (R. I., višja svetovalka, 61 let)

Spoštovani so ljudje, ki imajo tud ene pozitivne lastnosti. Recimo, a ne, ki so prijazni, vlko znajo, sposobni in tk naprej. Tst je spoštovan – js to za sebe zdaj govorim, js takega spoštujem. Medtem ko uveljavljeni so pa marsikda tud taki, ki tega nč nimajo. In so žal tud na površju, sam tst pa spoštovan ni. (D. C., razredna učiteljica, 58 let)

*Na žalost je zdaj cenjeno samo to, ta pridobitniški del. Med ljudmi, v teh odnosih, so pa druge kvalitete več vredne (*P. I., fizioterapevtka, 60 let)

(Kdo danes prosperira v družbi?) *Brezkompromisni, žal, žal, brezkompromisni. Skratka, po mojem mnenju so čist napačne vrednote zdaj prevladale, no. Lej, dons je, če rečeš poštenje, da komu rečeš, da je pa pošten, je to v bistvu posmehljivka. To je enako, kot če bi mu reku, ti si idiot. Ne verjamem v to, ampak žal.* (K. I., vodja projektov - IT strokovnjak, 42 let)

Delo, znanje (in ožje izobrazba) ter dobre osebnostne lastnosti (biti priden in pošten) niso več ustrezno prevedeni v materialno korist in v prvi vrsti predvsem spoštovanje, prepoznavajo

---

podcenjevati ga. Najdemo še številne sorodne primere: denimo z dvignjeno glavo, nekomu pod častjo, nizkotnež, klanjati se komu ipd.

informatorji. Tovrstno rahljanje nekdaj uveljavljene 'logike vrednosti' se zdi ključna značilnost njihovega družbenega imaginarija. Opisuje svet, v katerem se je logika, po kateri so si ljudje nekdaj zastavljali cilje in prejemali ustrezne družbene nagrade, večinoma razrahljala, kar pa zahteva prilagoditev osebnih pričakovanj in strategij. Na normativni ravni ostaja tovrstna 'logika vrednosti' še vedno osrednja, medtem ko se izkazuje za neuporabno pri razlagi sodobne realnosti. Prav iz njene vztrajnosti izhaja tako globoka diskrepanca med percipiranimi in preferiranimi mehanizmi napredovanja in s tem tako temeljito prevpraševanje legitimnosti principov hierarhizacije danes.[145]

Legitimnost družbenih hierarhij prevprašuje tudi upokojeni policist, ko zaključuje, da je s 'titulami' oz. nazivi ali funkcijami v družbi tako kot z medaljami v vojni: nobena ne zadane pravega človeka. Po njegovi oceni pomembne funkcije v društvih in klubih zasedajo ljudje, ki si tega ne zaslužijo.

> *Ene titule so tiste, ki jih da skupnost, ki jih da družba, ker so cenjene; druge titule so pa tiste, ki jih sami sebi dajejo: 'jaz sem pa ...' /.../ Ja, bojim se da prevečkrat takim, ki že prej sami sebe titulirajo. Ampak kdo ti da status? Saj v bistvu društva ti dajo, občina ti da. Ampak kdo je pa tam noter? Tisti al, ki so retoriki, ki so veljaki, ki sami sebe titulirajo, brez njih ne gre ... Če zastopiš, ne vem, ka mislim. Saj v bistvu se pol tisti titulirajo, a ne. Kdo ti da titulo? Društvo, klub. Ampak kdo v klubu? Retorik mora bit ta pravi, ne. Mislim, da je to tk prepleteno, da so zmiri ..., tk ko oni pregovor: v nobeni vojni kugla pa medalja pravga človeka ne trofi. To je res al. A nism prav povedu?* (T. A., upokojeni policist, 53 let)

Obstoječe diskurze o družbi, kot jih razkrivajo naracije intervjuvancev, zagotovo uokvirjajo na eni strani medijske in siceršnje reprezentacije o distribuciji resursov v prestrukturirani slovenski družbi ter na drugi strani kolektivno konstruirana moralna načela in aspiracije določenega časa in prostora. Diksrepanco med normativno in percepirano podobo družbe lahko razumemo prek ideje o trku med sistemoma aspiracij, ki sta se formirala v različnih obdobjih. Ljudje pogosto spregledajo, piše Bourdieu (1993, 99), 'da so se aspiracije zaporednih generacij, staršev in otrok, oblikovale v odnosu do različnih stanj glede distribucije blaga in možnosti pridobivanja različnih dobrin. /.../ In mnogi spopadi med generacijami so spopadi med sistemi aspiracij, formiranimi v različnih obdobjih.'

Še več, kakršenkoli uspeh kot tak v naracijah intervjuvancev sam po sebi postane vse prej kot legitimen. Namesto kot cilj, ki se ga zasleduje, intervjuvanci obravnavajo skoraj vsakovrsten uspeh kot moralno sumljiv: naj gre za veliko zaslužka, ambiciozno poklicno pot, javno ali odločevalsko

[145] Mojić (2012) v članku o načinih družbenega vzpona v postsocialistični Srbiji proučuje mehanizme napredovanja in med mladimi ugotavlja veliko diskrepanco med zaznanimi in preferiranimi dejavniki družbene mobilnosti. Konkretneje, čeprav sta bila izobraževanje in trdo delo med mladimi poudarjena kot glavna preferirana načina napredovanja v družbi, so bili premožno družinsko ozadje in politične povezave zaznani kot najpomembnejši dejavnik družbene mobilnosti v Srbiji v zadnjem desetletju.

funkcijo, slavo, moč, članstvo v elitnih družbenih krogih. Uveljavljeni posamezniki oz. tisti *'na površju'*, kot pravi D. C., so *'tsti, ko se zgrebejo'*, ki imajo *'grebatorske sposobnosti'*. Tudi R. I., kot smo brali že zgoraj, sorodno označi tiste, ki pridejo do uspeha za grebatorje. Ker iz njenega odgovora ne gre enoznačno razbrati, kakšen uspeh je imela v mislih, lahko sklepam, da ne gre nujno za uspeh zgolj v materialnem smislu: '*grebatorji, mogoč tud materialisti ... Mislim, da vlk bolj prosperirajo tsti ljudje /.../ Za sam tsti uspeh so ljudje bolj grebatorji.'*

Uspeti materialno, biti bogat pa je še posebej točka prezira in generira precej očitnega zavračanja pri informatorjih. V očitnem nasprotju od stališča, ki so ga raziskovalci našli v drugih državah, posebej recimo v ZDA (Lamont 1992, 84–87), pri nas sposobnost zaslužiti veliko denarja ni merilo posameznikove integritete ali osebne moči. Zaslužiti veliko denarja se zdi načeloma vedno dvomljivo in določena skromnost – biti zadovoljen s tistim, kar imaš, in ne želeti več – se postavlja in slavi kot krepost sama po sebi. Bolj kot ocenjujejo, da je denar tisto, kar se v današnji slovenski družbi vrednoti ('*Zaj res gre vse bolj, bi rekva tk, prek gnarja,*' pravi natakarica G. M.), bolj tudi poudarjajo, da tako ne bi smelo biti. Tovrsten odnos se izraža na primer tudi kot vztrajanje posameznikov, da si osebno ne prizadevajo za denar, saj živijo povsem solidno in ga več tudi ne potrebujejo. Na vprašanje, kako živijo, med drugim odgovarjajo:

> *Tk, bi rekva, nam nč ne manjka, no al.* (G. M., natakarica, 36 let)

> *Js mislim, da zaenkrat solidno. Nimam ne vem kejk gnarja. Je pa tud tk, da pa bi rekva, da pa nimam, tst pa spet ne smem rečt. Js mislim da solidno. Ne morem si res ne prvošit ne vem ka, ampak js sm zadovoljna s tem, kar mam* (R. I., višja svetovalka, 61 let)

Lastni skromnosti se pridružuje tudi obsojanje vseh tistih, ki zaslužijo nad določeno mero, ki se šteje še za razumno ali utemeljeno. '*Ker pa sem moral pošteno in po pravilih delat, si pa nisem mogel ustvarit silnega premoženja. Ker silno premoženje delo ustvarja ne, ampak ga ustvarjajo spekulacije, malverzacije, kazniva dejanja, večje in manjše svinjarije,*' trdi podjetnik S. B. in poudarja, da silno premoženje iz tega razloga ni upravičeno. Obenem v pogovoru na več mestih poudari, da denar ne prinaša sreče, le skrbi: '*Več kot imaš, večje je tudi breme.*'

Lutharjeva (2014) trdi, da ima močno moralizirajoča protipodjetniška ideologija v Sloveniji dolgo tradicijo. S sklicevanjem na Lazareviča poudarja (prav tam, 20), da ta sega še v čas pred in med obema vojnama, ko se je premoženjsko in podjetniško razlikovanje kot kapitalistično dejavnost enačilo z grabežljivostjo. Zagotovo pa se je v postsocialističnem kontekstu ta še okrepila. Tako ugotavlja v svojem članku o denarju in morali v postsocialistični Ukrajini tudi Cathy Warner (2005, 516): 'Ko so se odprle nove možnosti za zaslužek denarja, je ena od najmočnejših zapuščin

sovjetske kulture ostal prav moralizirajoč pogled, s katerim se presojata bogastvo in potrošnja.' Gre za posebno 'obsesijo o privatniku', kot bi temu rekel Županov (2011), ki je v postsocialističnem prostoru pomemben del že omenjenega egalitarnega sindroma.

Edini uspeh, ki je bil prepoznan kot legitimen in neoporečen, je bil uspeh na ravni zasebnega življenja, vezan na družino ali osebne interese: vzgajati otroke, imeti dober zakon, veliko prijateljev in na splošno *'eno osebno zadovoljstvo*,' kot pravi spodaj P. I.

> *Ker so pač v tem neoliberalnem kapitalizmu so pač cenjeni sam tsti, ki brez ozira na vse ostale vlko zaslužijo, a ne, pa se s tistim pol pohvalijo. In zaenkrat je to v širši družbi cena uspeha al pa se uspeh po tem meri, a ne. Vem, da mojmo možu je včasih kdo reku, on je bil dober študent, a te ni škoda zaj pa tole delaš* (mož je inženir strojništva in projektant v lokalnem podjetju, op. a.), *ka bi ti lahko dosegu, a ne. Ja, bi lahko dosegu, sam ka bi pa s tem zgubu a ne, na drugi strani. Zaj, so pač merila različna in cilji in ... Eno osebno zadovoljstvo s svojim življenjem pa s svojim časom, ki ti ga zapolni tud še kaj drugega kot pa samo biznis pa denar, je pa najbrž tud* ... (P. I., fizioterapevtka, 60 let)

Edini, ki omenja poklicni uspeh, je direktor. Hkrati z besedo 'nekje' svojo izjavo previdno kvalificira. Da si poklicno *'nekje uspešen'*, kot pravi, pomeni da uspeš do določene mere. Vsekakor ne preveč, saj ostaja ključno v prvi vrsti to, da si zadovoljen s svojim življenjem, kot sklene svojo misel.

> *Pomembno je tud, da si poklicno nekje uspešen, da nekaj uspeš nardit in da si, bom rekel, z življenjem svojem zadovoljen.* (S. S., izvršni direktor, 53 let)

Naracije o družbeno-ekonomski spremembi, kot jo doživljajo posamezniki, so v prvi vrsti naracije o krizi legitimnosti družbenih hierarhij. Lahko bi rekli, da se naracije informatorjev o družbi in uspehu osredinjajo okrog dveh vozlišč, ki sta tesno vpeti v prevpraševanje principov družbene hierarhizacije: to je podoba revnega poštenjaka na eni strani (ta temelji na ideji krepostnosti in moralne čistosti, ki v družbi ni ustrezno nagrajena) in podjetnega grebatorja na drugi (osnovana na prezirani tekmovalnosti, sumljivosti denarja in nezasluženi družbeni uveljavitvi). Služita kot prizmi, skozi kateri posamezniki artikulirajo ideje o družbi in uspehu, hkrati pa zavzemajo določeno pozicijo in razumejo sebe. V tem pogledu sta izrazito politični, saj je način, na katerega ljudje razumejo sebe, svoj položaj in širši družbeni kontekst, vedno tudi način legitimiranja ali prevpraševanja obstoječih struktur in distribucije resursov. V osnovi namreč ti dve podobi pripovedujeta zgodbo o nepravični alokaciji družbenih nagrad (materialnih resursov in družbenega ugleda).

Primer učiteljic: o izgubi statusa ali kje mi je mesto?

To diskrepanco med preferiranimi in percepiranimi principi hierahizacije oz. med različnimi 'logikami vrednosti' in dezorientacijo, ki izhaja iz tega neskladja pri posamezniku, lahko še posebej nazorno orišemo na primeru učiteljev in izkustvu njihovega položaja v spreminjajočih se družbenih hierarhijah.

Učitelji kot poklicna skupina seveda niso bili edini, ki so na svojem položaju občutili destabilizacijo po letu 1991. Pa vendar se zdi, da je bila zanje sprememba občutnejša, kot denimo za nižje kvalificirane delavce. Kot so mi pripovedovali, so delavci ob morebitni izgubi službe v kraju (sploh ob zaprtju rudnika) te poiskali drugje v regiji ali se celo prekvalificirali za višja delovna mesta ter se pozneje zaposlili v nižjih storitvenih dejavnosti.[146] Skupaj z drugimi profesijami javnega sektorja pa so učitelji izkusili izrazito mobilnost navzdol. Pa četudi ne mogoče toliko v smislu financ, predvsem jim izobrazba, profesionalizem in avtoriteta v šolah niso več zagotovili statusa glede na principe družbenega vrednotenja in konsenza v družbi. Takšna sprememba položaja dela učitelje zagotovo za bolj značilne v raziskovanju postsocialistične izkušnje.[147] Primer učiteljev emblematično ponazarja profesionalno degradacijo, ki so jo sicer doživele tudi mnoge druge poklicne skupine, a primer pedagoških delavcev je gotovo poseben, ker se zdi, kot pravi eden od intervjuvancev, da je bila pri njih izguba statusa za razliko od drugih profesij nezaslužena; ugleda so bili, kot pravi, 'oropani':

> *So bile določene kaste, določeni poklici, ki so bili zelo čislani. Recimo učitelji, profesorji so bili zelo čislani, a ne, in so imeli veliko avtoriteto, velik ugled. Ampak je bil tudi dobro negovan ta ugled, so tudi pazili na svoje ravnanje, a ne. Tudi zdravniki so imeli zelo dober ugled, a ne. Zaj pa ugled in enega in drugega pada, na eni strani so zdravniki zaradi pretiravanja v svoji lakomnosti zgubli na svojem prvinskemu ugledu že od Hipokrata naprej ... Povsem razvrednoteni so poklici iz pravosodja, a ne, zaradi šalamastik, ki so jih sami si zakuhali, a ne, in tudi zaradi pohlepa, ki jih vodi. Medtem ko so pa učitelji in vzgojno-izobraževalna sfera izgubili ... Oropani so bili za ugled. To je pa največja napaka, ki jo je naša družba tako ali drugače si jo ustvarla. Saj kako boš ti vzgajal in učil, kako naj kdo dela /.../ z vso zavzetostjo, če si pa vzel učitelju ugled in avtoriteto. Ampak čisto mehansko, reforma z reformo na reformo, se je takole demolirala tale avtoriteta pedagoškega dela, a ne, da so zdaj še manj kot pa ... celo uradniki na občini imajo več ugleda.* (S. B., podjetnik, 65 let)

V socializmu, ki je imel svoje hierarhije privilegijev in ideologije njihove legitimacije, vključno z vrednotenjem produktivnega fizičnega dela ter idealizacijo izobrazbe, profesionalizma in

[146] O postsocialistični izkušnji delavk in delavcev pri nas glej denimo Vodopivec 2006, ki obravnava, kako so slednji spreminjanje tovarniških režimov izkusili kot izgubo svojega položaja. Članek proučuje, kako so družbene in politične spremembe v Sloveniji po letu 1991 na novo opredelile odnos tekstilnih delavcev do preteklosti, kot tudi njihovo delovno in življenjsko okolje.

[147] Kakorkoli že, seveda izkušnja tranzicije vseh učiteljev ni enotna. Učiteljski poklic kot tak sam po sebi ne določa v celoti vsake izkušnje tranzicije sleherne ženske in moškega, ki dela na področju izobraževanja.

'kulturnosti,' so učitelji uživali v precej udobnem življenjskem stilu. Patico (2008), ki proučuje tranzicijsko izkušnjo vsakdana učiteljev St. Petersburga med letoma 1998 in 1999, se sklicuje na Shlapentokha (prav tam, 62), ko opisuje, da so bili učitelji ob zdravnikih in inženirjih v tistem obdobju sprejeti za 'množično inteligenco' (*mass intelligentsia* za razliko od bolj ekskluzivne intelektualne elite). Kot piše, je večina učiteljev v St. Petersburgu v postsovjetskem obdobju izkusila mobilnost navzdol in s tem disintegracijo nekdanje srednjerazredne identitete. Prav svet 'starih' profesionalnih razredov, kot ga razume Patico skozi izkušnje postsovjetskih učiteljev, je bil tisti, v katerem je bila nekdanja logika, po kateri so si ljudje zastavljali cilje, vrednotili prestiž in prejemali materialne nagrade, v novem sistemu v veliki meri spodbijana, kar je imelo za posledico nemajhno mero praktične in simbolne disorentacije. Hkrati so nove potrošne priložnosti in nezadovoljene želje pri učiteljih spodbudile temeljitejšo razpravo o zvezi med osebnimi zaslugami, družbeno mobilnostjo ter kompenzacijo v blagu in premoženju. Tovrstna študija, kako se družbene spremembe odvijajo na ravni izkustev ljudi, skozi občutke dostojanstva, družbene vrednosti in spoštovanja, ter v vsakdanjih praksah nakupovanja in druženja, je zagotovo relevantna za razumevanje družbene zgodovine širšega postsocialističnega prostora, ki presega zgolj postsovjetski kontekst. V tržno usmerjenem okolju so bili učitelji soočeni z očitnim razvrednotenjem njihovega prispevka k družbi, ki se med drugim kaže tudi v zmanjševanju državnih sredstev za javno šolstvo in zaposlovanje in siceršnji demontaži javnega sektorja. Njihova nekdaj vsaj solidna materialna varnost in poklicni ugled, danes pa negotova pozicija v tržnem gospodarstvu, učitelje ponuja kot smiselno izhodišče za proučevanje sprememb v družbenem položaju posameznika.

Med našimi intervjuvanci sta bili po izozbrazbi tudi dve učiteljici. Starejša D. C. se je zaposlila v 80. letih in od takrat dela v tem poklicu; druga, mlajša R. M., dela v pedagoški stroki kljub dokončani izobrazbi razredne učiteljice po letu 2000 ni dobila (zaposlena je kot strokovna delavka na ZZV). Je ločena, z dvema otrokoma in ena tistih, ki se je iz Mežice v iskanju boljših priložnosti in življenjskih okoliščin želela preseliti v Avstrijo (v času finalizacije doktorske naloge z otrokoma že nekaj časa živi v Pliberku). Pripovedavala je, kako je precej časa zgolj nadomeščala porodniške odsotnosti ali na črno nudila inštrukcije, potem pa si je zaradi svoje prekarne pozicije delo raje poiskala izven svoje profesije. Kot sem izvedela v neformalnih pogovorih, mnoge učiteljice dodatno služijo z delom na črno. Kot zasebni tutorji nudijo inštrukcije učencem in dijakom. S tem si bistveno olajšajo življenje, saj lahko z delom na črno po pripovedovanjih zaslužijo skoraj še eno učiteljsko plačo.

Profesionalni poti obeh učiteljic sta povsem različni, a njuni poudarki so precej podobni. V pogovoru sta se obe nenehno referirali na svoje kvalifikacije in prepričanja o odgovornosti in koristnosti svojega poklica za družbo. Ko sta govorili neposredno o svojem položaju v slovenski družbi danes, se je konflikt med na eni strani družbeno in kulturno vrednostjo poklica, kot jo razumeta sami, in na drugi strani nepriznavanjem te vrednosti s strani družbe jasneje izrazil. Njuni izjavi spodaj gre torej brati v kontekstu specifičnih družbenih in zgodovinskih okoliščin. Ne gre ju brati kot ahistorično 'učiteljski', po drugi strani pa tudi ne ozko reprezentativni za postosocialistično obdobje. Gotovo je tudi gospodarska kriza, vključno z diskurzom konflikta med javnim in zasebnim sektorjem (ki javne uslužbenci konstruira kot strošek, parazite, ki družbi nič ne prispevajo, le jemljejo), v letih etnografskega dela še ojačala izkušnjo spremembe položaja učiteljev.

> ***(Se je kaj spremenilo za vas?)*** *Če bi bila js pred tejkam letam, prvo kot prvo bi imela službo. /.../ Tud poklic se je zdaj razvrednotil. Recimo včasih je bil poklic učitelja, pač je nekaj veljal, pa je pomenil res, medtem ko zdaj, lej, vsak ki ima cajt ti lahko skače po glavi.* ***(Kaj pa drugi poklici?)*** *Ka pa vem. Mislim, da se je tk ko se je učiteljem poslabšalo, se ni nobenemu. Ne vem, mogoč mavo subjektivno gledam, samo ... recimo en dohter je še zmirn dohter a ne, ka pa js vem ... ne, mislim, da tk ko se je učiteljem se ni nobenmu.* (R. M., strokovna delavka, 37 let)
>
> *Odkar sem js učitelj, v bistvu imam občutek, da še učitelj nikol ni bil cenjen. Odkar js delam, 30 let. Mislim, da nikdar nismo bli cenjeni, zmirn je lahko vsak pluvu po nas glih kolkr je hotu. Js mislim zdaj, da kar js delam, da je tk. Dobro zdaj, kaj je bilo 60 let nazaj, ne vem, ampak zaj 30 let, kar js delam, js mislim da ni kaj ekstra učitelj veljal ..., da nas majo kot sam ene porabnike pa za zajedalce v državi, a ne, tk da ... Je pa zaj še to seveda dojst bolj na udaru, mogoče da smo zaj še v slabšem položaju kot je bvo, ka js vem, 20 let nazaj. Mogoč da ... da smo še bolj kot sami sami porabniki, dnar požiramo, družbene dejavnosti pač.* (D. C., razredna učiteljica, 58 let)

Kot razkrivata zgornja citata, se učiteljici boleče zavedata spodkopavanja družbenega priznanja in spoštovanja, s katerim je bil njun poklic nekoč prepoznan, vključno s slabšo materialno kompenzacijo, s katero je danes nagrajen. Posebej mlajša omenja upad materialnih prejemkov in nujnost alternativnih virov prihodka z dela na črno. Druga, ki je zaposlena v šoli in v vsakdanjem stiku s številnimi učenci in starši, ki v mnogih primerih uživajo tudi precej drugačen družbeno-ekonomski položaj, se v tem smislu gotovo tudi dobro zaveda družbenih procesov in spreminjajočih se življenjskih stilov.

Podobno so se v študiji Patico (2008) ruske učiteljice primerjale z bogatimi družinami novih ruskih bogatašev, 'banditov brez kulture,' kot so jih imenovale. Ključno vprašanje, ki so ga naslavljale, pa je bilo vprašanje statusa in ustrezne materialne kompenzacije zanj. Natančneje, njihove zgodbe so zgodbe ‘prevpraševanja in negotovosti glede osnov za priznanje družbenega ugleda in v prvi vrsti predvsem materialne kompenzacije zanj’ (prav tam 2008, 86). Njihove zahteve po statusu in spoštovanju so bile vedno hkrati tudi zahteve po zadovoljivih materialnih nagradah, toliko bolj ob

jasni primerjavi z drugimi, katerih visoki dohodki niso bili jasno legitimirani z določeno vrlino ali avtoriteto. Pogosto se jim je zdelo, da najbolj ugledni in zaslužni subjekti niso mogli trošiti na temu primeren način in obratno, da nevredni posamezniki trošijo daleč bolj od tistega, kar bi si dejansko zaslužili. Komentarji ruskih učiteljic se opirajo na profesionalni status učiteljev kot determinanto tako družbenega ugleda kot distribucije materialnih resursov, medtem ko primeri naših učiteljic razkrivajo ključen poudarek na profesionalnem statusu kot osnovi za družbeni ugled in ne toliko osnovi za alokacijo drugih resursov, sploh pa ne materialnih. Nobena ni jasno izrazila, da si ob višjem ugledu zasluži tudi višjo plačo. V njihovih zgodbah ni najti predpostavke ali izraženega pričakovanja, da bi morali biti materialni standard in atributi profesionalizma in znanja v osnovi medsebojno povezani in odraz drug drugega. To se sklada s siceršnjo moralno sumljivostjo denarja/materialne kompenzacije v vseh zgodbah informatorjev in se tako vklaplja v idealizirano podobo revnega poštenjaka. Zdi se, da bolj kot materialna kompenzacija učiteljice (kot tudi vse ostale informatorje) pri nas zanima predvsem njihovo mesto znotraj spreminjajočih se hierarhij družbenega ugleda.

4.5.2 NAPORI POGAJANJ: 'V GLAVAH SOCIALISTI, V DENARNICAH KAPITALISTI'

Kot opisano podoba revnega poštenjaka na eni strani (ta temelji na ideji krepostnosti in moralne čistosti, ki v družbi ni materialno nagrajena) in podjetnega grebatorja na drugi (osnovana na prezirani tekmovalnosti, sumljivosti denarja in nezasluženi družbeni uveljavitvi) kot med seboj odvisni in povezani referenci nudita temeljni okvir, skozi katerega posamezniki artikulirajo ideje o odnosu med materialnim (blaginjo) in moralnim (vrednostjo). Podrobnejše branje izjav informatorjev in njihova umestitev v širši kontekst njihovega delovanja podaja manj črno-belo verzijo postsocialistične realnosti in krha prevlado omenjenih podob. Ti sta bili mnogokrat tudi prevpraševani, kot ponazarjam v nadaljevanju. Zdi se, da odnos med materialnim in moralnim ostaja vedno znova odprto vprašanje, ki ni nikoli dokončno odločeno.

Eksplicitno pozitivno vrednotenje finančnega uspeha je bilo komaj mogoče najti v pogovorih s krajani, se je pa bolj previdno izražalo skozi neobsojanje tistih, ki so se v tranziciji tako rekoč *'znašli'* in 's *polno žlico zabasali*', kot je to opisal eden od informatorjev. Njihov material uspeh se je označeval kot posledica njihove zmožnosti prilagajanja novim razmeram in v tem ni bil obsojan. Drugi informator je takole opisoval, za koga se je s prelomom sistema največ spremenilo:

Kdor se je znajdu. Pa kdo je bil na pravem trenutku na pravem mestu, pa kdo je sledil temu. No, to je bila tsta vlka prelomnica za večinoma teh upokojencev, al pa karkoli, ko so živeli še v prejšnjem sistemu, ko so delali v prejšnjem sistemu, kjer je blo poskrbljeno za njih. Je vedu, da bo dobu plačo, je vedu, da ma vse, ampak pol je bil pa sistem drugačen, so prišla odpuščanja, ono tretje, in se ne znajo znajdit, ne. Nekateri. In pol pridejo na dno. S tsto socialo, brezposlenostjo in tk naprej. Določeni so se znajdli, s. p.-ji in tk naprej. No, znajdli, al so meli tud kapital, sigurno so mogli met. To je že ekonomija (smeh). (T. A., upokojeni policist, 53 let)

Tako se je podoba podjetnega grebatorja in z njo ideja, da bogastvo in materialni uspeh nujno sovpadata z moralno transgresijo ali pomanjkanjem kulture, na trenutke prelamljala. Eden od krajanov me je denimo spraševal, če poznam bodočega ženina njegove hčerke, ki naj bi živel blizu mojih staršev. Pri tem je omenil, da je podjetnik. To je povedal ponosno, s prepričanjem, da bo šlo hčerki s poroko v življenju dobro, saj so v podjetju zelo pridni, kot se je izrazil. O podjetništvu se je razpravljalo s posebno pozornostjo, sploh ko je to zadevalo pomembne posameznike (tiste poznane družini posameznika). Običajno se je v govoru za njihovo označevanje uporabljalo precej presežnikov – kot da bi se zdelo vredno posebej potruditi, da se jih pravično prepozna kot pridne, delavne in inovativne v sicer ne ravno čednih poslih. Ideja, da ni vsako podjetništvo nepošteno ali brez kulture, je tako soobstala ob podobi podjetnega grebatorja, ki želi le kopičiti denar. Po drugi strani so mnogi, ki so se sicer morda v pogovoru ograjevali od podjetnega grebatorja, na drugih mestih jasno izražali, kako je danes pomembno biti inovativen in sposoben, se potruditi in celo spoštovati kapital.

K. I. (vodja projektov - IT strokovnjak, 42 let) naš kapitalizem označi za tovarišijski kapitalizem, ki je *'daleč od pravega kapitalizma, kjer trg odloča. Kar pomeni, tst, ki je sposoben in bolj inovativen, tst bo zmagu, ne. Al, zato ker tst bo dal na tržišče boljši izdelek, ga bo znal cenej naredit, bo razmišljal zravn, ker bo vložu neko energijo. Tu pr nas, kurc, se pa kr tk zmenijo, a ne. In tk je bvo zmern.*

Vaša generacija mora v kapitalizmu, v katerem smo, to je neizogibna danost ali realnost, moraš spoštovat kapital. In ... to je vrednota, samo edina vrednota. Moralni kapital tu nima nobene teže, težo ima realni kapital. Če imaš ti dosti dosti zemljo, veliko posestvo, če imaš silno znanje z informacijami in jih znaš tržit. Samo to, kar prinaša bogatenje in rast. Vi, vaša generacija, bo morala to akceptirat, po tihem pa računat, da se tisti kapital, ki si ga bote nagrabli, lahko uporabli za redukcijo ali sanacijo rasti. (S. B., podjetnik, 65 let)

Na drugi strani so se ljudje zatekali v podobo 'revnega poštenjaka' in idejo, kako je 'ne imeti preveč' resnično krepostno in zaslužno (v smislu več tudi ne potrebujemo). A hkrati so se v svojem okolju velikokrat soočali z manj potrjujočimi občutki, kot so občutki družbene neprimernosti, sramu ali ponižanja, posebej ko je šlo za določeno stopnjo izključenosti iz potrošnje. Učiteljica D. C. se denimo ni spomnila, katera je bila nazadnje stvar, ki si jo je kupila zase in si jo je res privoščila: *'kako cotko, da si kupim, saj to verjetno ni taka vlka stvar', 'kaj malega za oblečt, to je res moje al*.'

V pogovoru ob neki drugi priložnosti, ko sva se spet družili, je potožila, da je nerodno za učiteljico, če nima kaj lepega za obleči in če so dekleta v razredu bolje oblečena kot ona. Posebej ilustrativen je tudi primer G. M. Med intervjujem sva sedeli v njeni kuhinji za mizo, ko sem jo vprašala, kako bi opisala svoj okus. Zdelo se je, da se je postavila v nekakšno defenzivno držo in se začela opravičevati pred menoj. Njena kuhinja ni dobro predstavljala njenega okusa. Če bi lahko, bi imela drugačno kuhinjo, je poudarjala. Trenutno si izboljšav ne more privoščiti, si jih bo pa v novem stanovanju, trdi.

> *Vedno sem si predstavljala, ka js vem, da bom meva v plavem, al. Pa ne štk elemente gr, ampak one, ko se tk, ko je tk ko bi jih glih kontra postavu, ko ma spoda vrate, zgora vrate, pa oni predali pa to, al. Tk. Če bi pa meva tk prostorsko, bi pa tk meva tti šank tk lpo ntr naret pa vse. Ka js vem zdaj, kaj tajga. Ko nč nimamo, bi rekva, zdaj do konca nareto, da bi lahko rekva, što mi je zdaj pa všeč. Ko smo se pa hotli lotit, je pa bvo, je pršva ponudba, al, bi lahk šli pa tja, pa bi lahk šli tja. Pa je brat rek, pa nemo zdaj delali, počak da dobiš, bomo pa pol, al. In zdaj praktično što v š'tem stanovanju nič.* (G. M., natakarica, 36 let)

Potrošniške aspiracije in želje potemtakem niso uniformno označene kot sumljive narave, kot odraz grebatorstva ali grabežljivosti; videti je, da imajo v življenju informatorjev tudi svoje mesto. Zdi se, da posameznike ne vznemirja toliko potrošniška kultura kot taka, pač pa neprimerna porazdelitev bogastva. Alokacije materialnih resursov se ne prevprašuje neposredno, pač pa je ta običajno implicirana v govoru o omejenosti lastne potrošnje, denimo v pripovedovanju, kako si za razliko od drugih določenih stvari ne morejo privoščiti. V govoru o materialnih koristih, v katerih trenutno uživajo le nekateri (*'ko oni pa še vedno lahk'*), se izkazujejo tako lastni občutki družbene neprimernosti (*'glede tega se pol tk počutim'*) kot tudi vseobsegajoča potrošna želja, kot nakazuje spodnji primer:

> *Ker že vlka razlika je recimo, ko vidim pr sebi, pr svoji družini, prej dokler so bli še tolarji pa zdaj ko so evri, al. Vlko več sm si lahk prej prvošva. Mislim tk prvošva, no, z družino smo za vikende, ko sm fraj bva, smo vlko več kam šli tk na izlete pa na kake prireditve pa take one, kot pa zdaj lahk grem. Ker praktično res, ko plačaš tste obveznosti bk, ne ostane tejk. Pol pa tud tst zaka bi mogva zaj. Lahk bi šva recimo, pol pa ne bom meva recimo drug tedn pa za kroh, al. Čist tk. Glede tega se pol tk počutim, al. Recimo ko oni pa še vedno lahk, al.* (G.M., natakarica, 36 let)

Z zgornjimi primeri sem želela osmisliti na trenutke izrazito ambivalentne družbene identifikacije in razmejevanja, kjer se sicer krepostni in moralno čislani podobi revnega poštenjaka pridružuje precej oprijemljiva sramota revščine in izključenosti iz potrošnje na eni strani, na drugi strani pa ob podobi izrazito sumljivega podjetništva hkrati obstaja pozitivno vrednotenje tistih, ki so se v tranziciji tako rekoč znašli. Tovrstno ambivalenco pri posameznikih lahko najbolje razumemo, če jo obravnavamo kot osmišljanje lastnega negotovega položaja v spreminjajoči se družbi. Gre za konstantno redefiniranje odnosa med materialno blaginjo in moralno vrednostjo v družbi in njene

zveze za prihodnje priložnosti posameznika, ki iz tega odnosa izhajajo. Kot smo prikazali, sta podobi revnega poštenjaka in podjetnega grebatorja v naracijah sicer vztrajni, a hkrati tudi nestabilni. V vsakdanjih situacijah sta vedno znova prevpraševani in kvalificirani. Z drugimi besedami, konstrukcija družbene razlike skozi ti vedno znova spogajani podobi je del okvira, s katerim ljudje kontekstualizirajo, legitimirajo in včasih prevprašujejo lastne pozicije in trajektorije. Nestabilnost teh podob razkriva, kako se moralno in materialno vrednotenje glede na različne situacije lahko konvergira in razhaja. Pri tem ne gre samo za vrednotenje postsocialističnih sprememb, pač pa tudi za dejanske strategije, s katerimi ljudje v interakcijah vsakdanjega življenja iščejo svoje mesto v spremenjenem družbenem prostoru, utemeljujejo svoj položaj ali spremembo v trajektoriju.

Napetosti med tržnim individualizmom in radikalnim egalitarizmom

Opisano ponazarja, kako v vsakdanjih mikrosituacijah dediščina radikalnega egalitarizma sobiva z vrednotami tržnega gospodarstva in neoliberalnega individualizma. Gre za divergentne in kontradiktorne vrednote, s katerimi se posamezniki vsakodnevno soočajo in se z njimi pogajajo. Tako se siceršnji obsesiji o privatniku in moralni sumljivosti denarja pridružuje logika ‘znajdi se’ in zavest, da se moraš potruditi in biti inovativen; podobi omejenih dobrin in redistributivni etiki pa se na trenutke zoperstavlja meritokratska logika. Mera med njimi je vsakokrat spogajana na mikronivoju vsakokratnih interakcij posameznika v določeni lokaliteti. Ljudje se sicer lahko sklicujejo na različne vrednote in jih v svojem vsakdanjem govoru vzpostavljajo kot opozicije, vendar so te hkrati vedno tudi nestabilne. Soočenja med različnimi vrednotami in napori posameznikov ilustrativno povzema izjava enega od informatorjev: ‘*Al pa, da se bom tk izrazu, v glavah smo ostali še vedno socialisti, v denarnici bi radi bli pa kapitalisti.'*

Povedano drugače, ljudje v svojih vsakodnevnih sodbah vzpostavljajo opozicije in se vedno znova pogajajo med socialistično moralo družbene pravičnosti in egalitarnosti in novo tržno racionalnostjo individualizacije (glej tudi Patico 2009). Pri tem pa ne gre govoriti o dvojnosti morale, še manj o prehodu ene k drugi. Zgodbe, ki jih predstavljamo, v prvi vrsti pričajo o tem, da ne gre ločevati dveh moral oz. racionalnosti (socialistične in kapitalistične), kot da bi bili v praksi objektivno razločljivi ali kot da bi lahko njun odnos nedvoumno pojasnili bodisi časovno (v smislu ‘starih’ vs. ‘novih’ vrednot) bodisi skozi dihotomijo ‘njihove’ vrednote vs. 'naše' vrednote ali 'lokalne' vs. 'globalne' vrednote. Na moralni red, ki v vsakdanji praksi ljudi deluje, ne gre gledati skozi opozicijo dveh moral ali racionalnosti, kakorkoli ju že poimenujemo. Lokalni sistemi pomenov v postsocialistični transformaciji namreč niso bile opuščeni in v celoti na novo izumljeni, pač pa

reorganizirani. Z drugimi besedami, v postsocialističnem kontekstu se stari kulturni vzorci (egalitarizem) ne pojavljajo kot restavracije, pač pa kot svojevrstne adaptacije (tudi na popolnoma nepričakovan način) in nove morale (individualizma na primer) se tvorijo na ozadju teh starih racionalnosti, ki bistveno prežemajo te nove formacije. Trčenja starih in novih racionalnosti tako delujejo neločljivo povezano, v tem prepletu formirajo multiple, včasih protislovne praktične čute in tako sočasno strukturirajo nove skripte za praktično delovanje posameznikov. Sprejeti in prepoznati je treba to kompleksnost lokalnih odzivov in moralnih dilem, ki iz takšnega prepleta različnih praks in različnih racionalnosti izhajajo, namesto da dve vrsti morale (egalitarizem in individualizem) enostavno obravnavamo skozi dihotomijo.

5 RAZREDNE KULTURE DANES ALI 'O OKUSIH *SE* RAZPRAVLJA'[148]

> *… kopiranje za sosedi, kričeča fasada, afnasti šali in špičasti čevlji, bele nogavice, vlečenje hlač po tleh, čopki pri moških, rave look, zlati dodatki v domu, sterilnost prostora, brez rož na oknih, nečistoča, kič, statusni simboli, temno pohištvo, stari socialistični bloki, aroganca, balkanizem, cmokanje med jedjo, jamranje, narodnozabavna glasba, neprilagojenost okolju, novodobni slovenski pevci, oddaja Na zdravje, turbofolk, stare slike …*

'Protest je osnovna kulturna drža. Ena kultura nenehno obtožuje drugo,' pravi Douglas (1996, 81), ko opisuje, kako naše vedenje močno opredeljuje to, kar imenuje 'kulturna sovražnost'. Da je estetska nestrpnost lahko strašno nasilna, trdi tudi Bourdieu (1984/2010, 49), ki prav odpor do različnih življenjskih stilov obravnava kot eno najmočnejših pregrad med razredi. Uvodoma zapisani ilustrativni primeri formulacij slabega okusa, kot so bili zabeleženi v anketi Kultura in razred,[149] ponazarjajo raznovrstnost averzij v posamičnih instancah presojanja, prek katerih se izkazuje kulturna sovražnost v slovenskem prostoru in na splošno pričajo o široki vpetosti sodb o okusu v vsakdanje življenje posameznikov.

Trditev F. La Rochefoucaulda (v Bourdieu 1984/2010, 255), da nas bolj boli, kadar je napaden naš okus kot naše mnenje, lahko razumemo, če se naslonimo na Bourdieuja in predpostavimo, da so vzorci kulturnega okusa tesno vpeti v kompleksno interakcijo oblik družbene in kulturne moči. Po Bourdieuju (prav tam, 170) je okus 'praktični operater /…/, (ki) dviguje razlike, vpisane v fizični red teles, v simbolni red signifikantnih distinkcij.' Razlike v okusih (kulturnih praksah in preferencah) so družbeno funkcionalne v tem, da vzpostavljajo hierarhije in pri tem ne samo označujejo, temveč tudi vzpostavljajo in vzdržujejo razredne razlike. Razredne distinkcije namreč esteska sodba prevaja v distinkcije okusa in obratno ter tako ohranja meje med razredi. Kultura ima kot vir izključevanja osrednje mesto v reprodukciji družbenih neenakosti in omejevanju posameznikovih življenjskih priložnosti, ko skozi objektivirane, utelešene in institucionalizirane oblike kulturnega kapitala sistematično reproducira razredne položaje. Kulturne prakse (kamor prištevamo tudi klasifikacije, estetske sodbe in presojanje o okusih, ne samo kulturno participacijo)

[148] Parafraza floskule 'o okusih se ne razpravlja', ki jo tu postavljamo pod vprašaj. Bennett, Emmison in Frow (1999) podobno naslovijo svoje delo kot *Accounting for Taste*, kar lahko beremo kot sprevračanje reka 'there is no accounting for tastes'.

[149] Respondente smo spraševali, kaj zanje pomeni slab okus na različnih področjih (obleka, dom in pohištvo, kultura). Več o projektu v nadaljevanju.

so konstitutivne za razredne meje, ne zgolj njihov izraz.[150]

V sodobnih družbah obstaja ob neenaki porazdelitvi ekonomskega kapitala tudi kulturna 'ekonomija' s svojimi merili vrednosti in akumulacijo kulturnih resursov kot simbolnega premoženja. V obravnavo razredno diferencirane družbe je tako treba ob ekonomskem kapitalu vselej nujno zajeti tudi kulturni kapital oz. neenako družbeno porazdelitev tovrstnega simbolnega bogastva. Izraz kulturni kapital opredeljuje kulturo kot obliko investicije, ki prevzema pomembno vlogo pri konstrukciji družbenih hierarhij in legitimiranju družbenih razlik.[151] Ali, rečeno nekoliko drugače, ekonomsko razlikovanje se vselej tudi simbolno realizira, kot bi rekla Lutharjeva in Kurdija (2011, 972). Pri ekonomskem in kulturnem razlikovanju gre torej za vidika razlikovanja, ki soobstajata v isti realnosti. Čeprav ni mogoče zanikati, da je potrošnja v močni korespondenci s prihodki posameznika, je treba pri tem poudariti tudi, da sta vsaka kulturna izbira in praksa hkrati mediirani z dispozicijami posameznikovega habitusa. Bourdieu trdi (1984/2010, 376), da 'dohodku običajno pripisujemo zaslugo za vzročno učinkovanje, ki ga v resnici uveljavlja le v povezavi s habitusom, katerega je proizvedel.' Takšno specifično učinkovanje habitusa je najbolj očitno v primeru, ko se isti dohodek povezuje s povsem različnimi vzorci potrošnje, kar je mogoče razumeti le ob predpostavki, da so temu botrovali drugačni selektivni principi. Z drugimi besedami to pomeni, kot zapiše Storey (2003, 43), da čeprav je razredna prevlada ultimativno ekonomska, je oblika, ki jo ta prevzema, vedno kulturna. In prav zato je analiza simbolnih razmerij ključna za analizo razrednih razlik.

Izhajajoč iz tega me zanima, kako se kultura in kulturni resursi mobilizirajo v procesih družbenega diferenciranja v slovenskem prostoru oz. v kolikšni meri kulturni kapital organizira družbene delitve pri nas. To poglavje potemtakem temelji na prepoznanju konstitutivne vloge kulturnih distinkcij v družbenem razlikovanju in med drugim poudarja, da distinkcij ne gre iskati v določeni deklarirani, objektivizirani kulturni izbiri ali praksi, temveč v osmišljanju le-te, za kar pa je treba

[150] Ne da bi želela kakorkoli zmanjšati pomen te tradicije raziskovanja, se Woodward in Emmison (2001) denimo ukvarjata tudi z analizo konceptualnih ali diskurzivnih logik, ki stojijo za vsakodnevnimi izjavami o okusih, tako da preiskujeta principe, ki utemeljujejo posameznikovo razumevanje kategorij 'dobrega' in 'slabega' okusa. Ugotovljata, da v številnih primerih vsakdanje sodbe okusa niso zgolj vprašanje estetike in strategij simbolnega razlikovanja, ampak zadevajo tudi moralne, etične in skupnostne sentimente. Predvsem ideje, ki se navezujejo na ustrezno interpersonalno vedenje ('to fit in') in pošteno in iskreno obravnavo drugih, prepoznavata kot najpogosteje uporabljen kriterij pri definiranju dobrega okusa. Sodbe o okusu zanju niso samo praksa distinkcije, saj se oblikovanje kontur dobrega ali slabega okusa jasno sklicuje na različne sheme o civiliziranosti, kolektivnosti in sprejemljivosti.

[151] Pojem kulturnega kapitala Bourdieu operacionalizira kot formalno in neformalno izobrazbo. Kulturni kapital je tako utelešen v izobrazbi, okusu, objektiviziran v znanju in kulturnih dobrinah, kot so knjige, umetniški objekti, oprema doma, ter institucionaliziran v formalnih kvalifikacijah. Bourdieu poleg kulturnega kapitala prepoznava še tri oblike kapitala – ekonomski, socialni in simbolni kapital. Količina in specifična sestava vseh skupaj določa posameznikov položaj v družbenem prostoru.

poznati interpretativne oz. konceptualne logike, ki stojijo za posameznimi okusi in praksami. Poglavje se naslanja na najnovejše študije kulturne potrošnje, ki se ukvarjajo z vlogo simbolnega razlikovanja v razrednih odnosih in pri tem izhajajo iz kritične posvojitve Bourdieujeve teorije o družbeni funckiji okusa (Bennett, Silva, Warde, Savage, Holt, Lamont ipd.). Na tej osnovi z multikorespondenčno analizo podatkov empirične študije *Kultura in razred* to poglavje raziskuje distribucijo in vzorce okusov in praks v slovenskem prostoru, natančneje ključne kulturne delitve in njihovo družbeno strukturiranost. V nadaljevanju na tej podlagi prepoznava obstoj šestih relativno ločenih razredno-kulturnih formacij ali specifičnih interpretativnih skupnosti, ki jih določajo in med seboj ločujejo notranje dokaj koherentni seti kulturnih praks in estetskih preferenc. Preden pa se lotimo analize, naj našo analizo na kratko kontekstualiziramo z razpravo o preoblikovanju družbenih in kulturnih pogojev, ki so v sodobnih družbah radikalno spremenili naravo zveze med razredom in kulturo, ter kot izhodišče analize predstavimo relacijsko konceptualizacijo družbenega z orisom metode, ki takšni koncepciji realnosti najbolj ustreza.

5.1 O ZVEZI MED KULTURO IN RAZREDOM: (DE)STRUKTURIRANJE OKUSOV?

Vsako raziskovanje simbolnih meja mora biti postavljeno v kontekst zgodovine odnosa med razredom in kulturo. Raziskave o družbeni organiziranosti kulturne potrošnje so v veliki meri sprožile obsežne razprave o kulturnih spremembah v sodobnih zahodnih družbah. Osrednje točke teh razprav so bile spremembe odnosa med družbeno in kulturno hierarhijo, še posebej domnevno razdruževanje zveze med visoko kulturo in elitno pozicijo ter formiranje novih oblik distinkcij, pomen množičnih medijev v kulturni diferenciaciji ter vzpon komercialne množične kulture oz. notranja diferenciacija popularne kulture.

Pristope k vprašanju narave zveze med razredom in kulturo oz. razmerju med kulturno in družbeno stratifikacijo lahko povzamemo v treh skupinah. Prvi pogled je bourdieujevski in temelji na tezi o homologiji med družbenimi in kulturnimi hierahijami, kjer kulturne preference sistematično variirajo glede na družbeni položaj in imajo vlogo reproduciranja teh položajev (homologija med visokim razrednim položajem in potrošnjo visoke, legitimne kulture). Temu tradicionalnemu pogledu na kulturne distinkcije in razredno strukturo družbe postavljata izziv teza o individualizaciji družbenih neenakosti oz. destratifikaciji družb, kjer o razrednem strukturiranju okusov in praks sploh ne moremo več govoriti (premik poudarka od habitusa k svobodi), in argumenti omnivornosti oz. univornosti kulturne potrošnje, ki danes prevzemajo osrednje mesto v

razpravah o strukturiranosti kulturnih praks in estetskih preferenc.[152] Razvoj teze o omnivornosti (Peterson 1992, Peterson in Simkus 1992, Peterson in Kern 1996), podobno kot teza o družbeni in kulturni individualizaciji, izhaja iz ideje, da tesno prileganje kulture družbenim hierarhijam v sodobnih družbah ne obstaja več. A ta teza ne trdi, da kulturna potrošnja ni več v nikakršnem sistematičnem razmerju z družbeno stratifikacijo, pač pa empirično ugotavlja preoblikovanje Bourdiujevega modela, ki temelji na dvojnosti med visoko in nizko kulturo, v model potrošnje, ki razlikuje med omnivornimi potrošniki z visokim kulturnim kapitalom, ki so odprti do raznovrstne kulture, in univornimi z malo kulturnega kapitala, ki trošijo izrazito enovrstno, predvsem komercialno popularno kutluro. Eksplicitno torej ne zanika homologije med razredom in kulturo, ugotavlja le, da se je narava te zveze temeljno preoblikovala (iz distinkcijskega snobizma v omnivorno držo višjih slojev).[153]

Kot možne razloge, ki uvajajo takšne spremembe v kulturnem vedenju, Peterson in Kern (prav tam) navajata: 1) strukturne spremembe, povezane z dvigom življenjskega standarda, širšim izobraževanjem, geografsko in družbeno mobilnostjo. To omogoči več stikov med ljudmi različnih okusov, ki skupaj z dostopnostjo umetnosti prek množičnih medijev zmanjšujejo možnosti, da bi bilo poznavanje umetnosti temelj družbenega izključevanja. 2) Spremembe vrednot, vključno z zgodovinskim trendom vedno večje tolerance; 3) spremembe v svetu umetnosti, ki so večinoma prek avantgardnih gibanj in rasti umetniških trgov povzročile zlom enotnega standarda 19. stoletja o tem, kaj je visoka umetnost, pri čemer je bilo zavrnjeno vse, kar ni bilo v skladu s tem standardom; 4) sprememba v generacijski politiki, pri čemer pripadniki generacije zadnje četrtine 20. stoletja niso več izbrali popularne kulture zgolj v prehodnem obdobju svojega dozorevanja, pač pa so jo sprejeli za stalno, kot alternativo ustaljeni elitni kulturi, in 5) sprememba v politiki dominantnih statusnih skupin, ki je staro strategijo zavračanja popularne kulture nadomestila s strategijo nevtraliziranja njenih subverzivnih potencialov, tako da jo je vključila v dominantno kulturo. Tem spremembam lahko dodamo še Lahirjeve (2008, 174) družbene in historične pogoje, ki rahljajo zvezo med razredom in kulturo, ko vplivajo na variacije v kulturni potrošnji posameznikov in produkcijo 'kulturne dissonance' oz. heterogenih kulturnih profilov v sodobnosti. To so mobilnost na družbeni, izobraževalni ali poklicni ravni; vplivi znotraj medosebnih odnosov oz. različni kulturni registri prijateljev, partnerjev itd.; izguba vere v literarne in umetniške kulture (kot

[152] Za poglobljeno soočenje teh pristopov glej odlično razpravo v Luthar in Kurdija (2011) ali Chan in Goldthorpe (2010).
[153] Tezo o omnivornosti avtorji razvijejo na primeru glasbenega okusa. Za očitke in kritike empiricizma tega pristopa glej na primer Warde, Wright in Gayo-Cal (2007, 2008) in za poznejše korekcije koncepta kulturnega omnivora tudi Savage in Gayo (2011).

posledica novega ravnovesja moči med literarno in znanstveno kulturo na eni strani ter literarno in umetniško kulturo in kulturo zabave na drugi), potreba po sprostitvi v družbi, v kateri so (profesionalne in izobraževalne) obveznosti posameznika precej intenzivne; učinki vedno večjega dostopa do kulturnih artefaktov in zasebna potrošnja kulture (prek televizije, radia, DVD-ja, interneta itd.); ter spremenjena narava same kulturne ponudbe, ki vodi do mešanja predhodno ločenih žanrov oz. hibridizacije žanrov in stilov.

Nekdanje delitve med visoko in popularno kulturo se temeljno zamegljujejo ali celo ukinjajo.[154] Številne razločevalne lastnosti množične kulture, kot sta na primer serialnost ali množična reprodukcija, so danes postale osrednji principi umetnosti, medtem ko mnoge popularne kulturne forme, denimo televizijske serije ali stripi, za potrošnjo zahtevajo estetske veščine in kompetenco v kompleksnih in ezoteričnih formalnih kodih, ki so podobni tistim v umetnosti. Tako formacije razrednih kultur, kot ugotavljajo Bennett in drugi (2009), danes ne temeljijo več na distinkcijski vlogi visoke kulture, pač pa predvsem na vpetosti v kulturne prakse nasploh. To pa ne pomeni, da so skupine z višjim statusom v celoti opustile tradicionalne kanonične kulturne oblike, pač pa, da je privilegirano mesto v vzpostavljanju distinkcij prevzela sodobna popularna kultura kot aktivno in dinamično področje. Tako se 'legitimna kultura /.../ širi onstran specialistične ekspertize in vrednotenja kanoničnih del v posameznih poljih (kar je bilo morda povezano s kulturnim snobizmom) in vključuje bolj omnivorno orientacijo kulturne potrošnje' (prav tam, 172). Hkrati delitev na visoko in nizko pravzaprav funkcionira znotraj vsakega polja posebej, tudi polja pop kulture, ki tako formira svoje lastne kulturne hierarhije (razliko med visoko popularno kulturo z višjo legitimnostjo in nizko oz. komercialno množično kulturo z nižjo legitimnostjo).[155]

'Razmerja kulturne avtoritete so se bistveno spremenila, tako da lahko govorimo o obstoju večih hierarhij in večih centrov,' pravita Lutharjeva in Kurdija (2011, 1001). V teh okoliščinah, ko fragmentacija in notranja diferenciacija kulturne ponudbe dramatično zamegljuje nekdaj ustaljene kulturne hierarhije, postaja objektiviran kulturni kapital razmeroma šibek mehanizem razrednega razmejevanja, poudarja Holt (1998, 5). Objekti po njegovem tako ne služijo več kot natančne reprezentacije potrošnih praks, pač pa, nasprotno, omogočajo široko paleto potrošnih stilov oz. načinov svoje potrošnje. Vendar takšna povečana semiotična raznovrstnost ne pomeni, da razlike v

[154] To se denimo jasno kaže v pojavu opernih pevcev kot novih zvezdnikov, komercialnih gledališč ali popularnih gledaliških predstav, televizijskih literarnih adaptacijah in fenomenu množičnega zanimanja za notranje opremljanje/oblikovanje.
[155] O hierahijah televizijskih okusov glej npr. Bennett 2006, za naše okolje tudi Jontes 2012.

kulturnem kapitalu v potrošnji niso več pomembne ali da celo ne obstajajo. Holt trdi (prav tam, 5–6), da če distinkcijo ne gre več zlahka identificirati s potrošnim blagom, pa ta postaja vse bolj stvar prakse in s tem utelešenega kulturnega kapitala. V poljih, ki so organizirana s hierarhijo objektiviranih okusov, potrošne prakse poudarjajo poznavanje in potrošnjo ustreznih dobrin (Bourdieu denimo uporablja Mondrianove slike ali Bachove koncerte). Toda na kulturnih poljih, kjer obstaja precejšnje prekrivanje predmetov potrošnje, trošiti na redek in razločevalen način zahteva od posameznika, da iste artefakte troši na način, nedostopen tistim z manj kulturnega kapitala. Z drugimi besedami, da izrazijo distinkcijo prek utelešenih okusov, sodobne elite poudarjajo razločevalnost, distinktivnost samih potrošnih praks, ne pa toliko kulturnih vsebin, na katere se te prakse nanašajo. Pri tem gre za prenos in uporabo ‘estetske percepcije’ na različna kulturna polja (glej Luthar in Kurdija 2011, 977–978).

V sodobnih družbah z manjšo stopnjo strukturne stabilnosti in manj jasno kulturno hierarhijo so statusne konvencije manj izrazite, razmerja med družbeno strukturo in kulturno diferenciacijo pa precej bolj fluidna kot tista v tradicionalni bourdieujevski različici sveta z jasno kulturno legitimnostjo. Skupinjenja posameznikov na podlagi praks in okusov so tako bolj nestalna, kulturne meje med temi skupinami pa porozne. A če razlike v kulturnih preferencah ni več mogoče razumeti zgolj z opozicijo med dvema kulturama (visoko in nizko), kot to počne Bourdieu, in distribucije preferenc prav tako ne v celoti logično izpeljati iz družbene strukture, pa to ne pomeni, da okus popolnoma izgublja svojo družbeno funkcijo reproduciranja družbenih neenakosti. Glede na opisane spremembe pogojev sodobnih družb predpostavljamo, da se kulturne razlike kot razredne distinkcije še vedno ohranjajo, le način, na katerega se artikulirajo, se bistveno spreminja. Bourdieujevo teoretsko izhodišče je še vedno uporabno, a le če kulturni kapital historiziramo, kot pišeta Lutharjeva in Kurdija (2010, 972). To pomeni, da ga ne razumemo kot pojem s fiksno konceptualno vsebino oz. kot nomotetični konstrukt, ki ohranja isto konceptualno vsebino v različnih družbeno-zgodovinskih konfiguracijah in različnih institucionalnih aplikacijah, pač pa pri njegovi obravnavi vedno upoštevamo vsakokratni družbeni in zgodovinski kontekst ter njemu ustrezno specifično artikulacijo kulturnega kapitala. V slovenskem okolju danes kultura kot vir distinkcije zagotovo deluje drugače, kot je to opisal Bourdieu na primeru Francije v 60. letih.

Da bi ocenili, na kakšen način se kulturni kapital v sodobni Sloveniji izraža in v kolikšni meri deluje kot vir družbenih distinkcij, je treba razviti bogatejše razumevanje tega, kako se kulturni okusi, kompetence in prakse sami po sebi povezujejo med sabo, in ne toliko v prvi vrsti pojasniti, kako določeni ožje opredeljeni kulturni ‘itemi’ korelirajo z različnimi družbeno-ekonomskimi

kategorijami. V ta namen študija medsebojnih odnosov med kulturnimi praksami, okusi in znanji a) ne sme vnaprej predpostavljati primarnost ali participacije ali okusov kot komponent kulturnega kapitala, b) preseči mora nacionalno specifično koncepcijo družbe ter ob globalizaciji prepoznati, da odnos med razredom in kulturo danes prevzema transnacionalne značilnosti, c) ne sme se osredotočati predvsem na legitimno kulturo ali temeljiti zgolj na glasbi kot najboljšemu približku za kulturno prakso na splošno, pač pa mora zaobjeti številna raznovrstna kulturna polja. To pomeni, da mora preseči razumevanje kulture kot specifične simbolne oblike, kot zgolj umetnosti, ter jo obravnavati antropološko kot 'celoten način življenja' (Williams, 2005). In še d) prepoznati mora signifikantno vlogo ne samo razreda, pač pa tudi starosti, spola in etničnosti pri organiziranju vzorcev kulturne potrošnje in s tem družbeno-kulturnih delitev. V zadnjih točkah se takšna analiza, ki jo sicer usmerja Bourdieujeva teoretska dediščina, tudi načrtno odmakne od Bourdieuja oz. ga bistveno dopolnjuje, kar nam lahko omogoči dovolj podrobno in natančno raziskovanje narave kulturnega kapitala danes.

5.2 ODNOSNO ORGANIZIRANJE DRUŽBENEGA

Bourdieujevo oblikovanje modela odnosov med univerzumom ekonomskih in družbenih razmerij in univerzumom življenjskih stilov je utemeljeno na relacijski koncepciji družbenega. Kar obstaja v družbenem svetu, so odnosi oziroma 'realno je relacijsko', pravi Bourdieu (1987, 3). Namesto da bi trdil, da določena potrošna dobrina ali praksa enostavno ustreza intrinzičnim lastnostim posameznih razredov, ponudi odnosni pristop k razumevanju vprašanja razred/kultura. Ni pomembno, ali menedžerji preferirajo tenis, boks ali hokej, ključno je, da njihove preference izražajo sistematično opozicijo preferencam drugih razredov. Različne oblike kulturne potrošnje dobijo svoj posebni družbeni pomen in vrednost torej s pozicije, ki jo zasedajo v odnosu do drugih oblik kulturne potrošnje, in zveze, ki jo imajo z različnimi družbenimi položaji. Swartz (1997, 119) piše, da razmišljati relacijsko pomeni poiskati strukturirajoče in nevidne odnose, ki določajo posameznikovo delovanje – to je latentne vzorce interesov in bojev, ki oblikujejo obstoj empiričnih realnosti. Relacijsko logiko najbolje zaobjema Bourdieujev koncept polja kot arene bojev za resurse, v katerih posamezniki poskušajo ohraniti ali izboljšati svoje položaje prek distribucije kapitala, ki je temu polju specifičen.[156] Razumemo ga lahko kot korektiv pozitivizmu, saj 'ponuja skladen sistem ponavljajočih se vprašanj, ki nas brani pred vakuumom pozitivističnega empirizma in empirično

[156] Več o konceptu polja glej Swartz (1997, 122–142) ali Cvetičanin (2012, 36–40). V osnovi gre za relativno avtonomni družbeni mikrokozmos oz. notranje strukturiran sistem družbenih položajev, v okviru katerega se odvijajo boji za specifične resurse.

praznino teoretičnega diskurza' (Bourdieu v Waquant 1992, 110). Učinki družbenega razreda na posameznikovo vedenje nikoli niso neposredni, pač pa vedno posredovani oz. mediirani prek strukture polja (glej Swartz 1997, 119).

Bourdieu (1984/2010, 100) trdi, da družbeni razred ne opredeljuje premoženje (niti ne tisto najbolj odločilno, to je obseg in sestava kapitala), prav tako ni določen z zbirko različnih lastnosti (spola, starosti, družbenega izvora, etnične pripadnosti ...), niti z verigo lastnosti, ki izhajajo iz temeljnega premoženja (položaja v proizvodnih odnosih) v obliki vzroka in učinka. Gre, nasprotno, za strukturo odnosov med vsemi ustreznimi lastnostmi, ki dajejo posebno vrednost vsaki od njih in vplivom, ki jih imajo te lastnosti na posameznikove prakse. Weininger (2005, 108–109) poudarja, da družbena struktura, kot jo razume Bourdieu, predstavlja empirični sistem medsebojno delujočih heterogenih dejavnikov. Ta vključuje primarne lastnosti (ki se nanašajo na kapital) in sekundarne značilnosti (predvsem demografske), ki imajo vzročno vlogo le na podlagi medsebojnega delovanja – tako da je učinek katerekoli določene lastnosti posredovan skozi delovanje drugih. Bourdieu na ta način, ko zavrne določitev seta kavzalnih dejavnikov, ki bi imeli a priori determinirajoč vpliv neodvisno drug od drugega, reformulira strukturalistični aksiom strukturne kavzalnosti.

Obstajata dva pristopa k proučevanju družbene in kulturne strukture družbe z uporabo izbrane metode, ki jo bomo predstavili takoj za tem: 'družbeni prostor' in 'kulturni zemljevid' oz. recipročni pristop. Če prvi najprej postavlja družbeni prostor (prostor družbenih pozicij) glede na količino in obliko kapitalov, vanj pa pozneje samo doda kulturo, pristop tukaj obračamo in jemljemo za izhodišče samo kulturo. To namreč razumemo kot neodvisno v družbenem razlikovanju. V prvem primeru izgradnje družbenega prostora ('social space' pristop) so indikatorji kapitala (ekonomski kapital, socialni kapital, kulturni kapital) vzeti kot aktivne spremenljivke za konstrukcijo družbenega prostora. Kasneje se na ta prostor projicirajo suplementarne ali pasivne kulturne spremenljivke: indikatorji kulturnih praks, potrošnje, vrednote in politična stališča in podobno, ki pa razmerja aktivnih spremenljivk (zgrajeni družbeni prostor) ne spreminjajo. To sicer omogoča raziskovanje povezave med strukturo družbenega prostora in različnih oblik kulturnega delovanja, a kulturo samo reducira na učinek strukture. Ker pa nas zanima v prvi vrsti sama organiziranost kulturnega prostora (pristop 'kulturnega zemljevida') oz. neodvisna vloga kulture v razrednem razlikovanju, indikatorje kulturnih praks in kazalce življenjskega stila uporabljamo kot aktivne spremenljivke, medtem ko socialno-demografske spremenljivke vrišemo na ta zemljevid kulturnih vzorcev kot dodatne spremenljivke in tako v drugem koraku ugotavljamo družbeni značaj razkritih kulturnih vzorcev. To metodološko pomeni, da bomo ključne delitve v slovenski družbi raziskovali zgolj na osnovi medsebojnega odnosa kulturnih praks in okusov. Takšen pristop nam

omogoča, da kulturo in s tem simbolne vidike razlikovanja privzamemo kot izhodišče razredne analize in jih ne obravnavamo odvisno, torej kot učinke strukture. Kulturo namreč razumemo kot relativno avtonomni sistem kulturnih vrednosti in akumulacije kulturnih resursov. O samih strukturnih pogojih, ki generirajo oz. lahko pojasnjujejo te delitve v kulturnem prostoru, bomo govorili šele naknadno, v drugem koraku.

Takšno analitično izhodišče izpeljujemo tudi iz predpostavke, da so kulturne distinkcije in simbolno razlikovanje v našem okolju precej izrazite, kar so empirično potrdile že nekatere študije. Lutharjeva (2012) v svojem članku denimo ugotavlja, da v Sloveniji obstajajo razmeroma izrazite simbolne distinkcije, ki podpirajo sicer (v evropskem kontekstu) majhne ekonomske razlike. Kot zapiše (prav tam, 29), se te jasno izkazujejo 'kljub ekonomsko razmeroma egalitarni distribuciji dohodkov v Sloveniji ali pa ravno zaradi ekonomskega egalitarizma in nizkih taksonomičnih mej med razredi ter politično in medijsko intenzivni konstrukciji populistične fikcije 'običajnega Slovenca'.' Iz tega sklepamo, da zmanjševanje formalnega razlikovanja, ki se kaže tako v relativno nizkih dohodkovnih razlikah kot v dostopnosti izobrazbe in s tem inflaciji institucionaliziranega kulturnega kapitala, gotovo prikriva bolj prefinjene simbolne razlike in nove mehanizme družbene reprodukcije.[157] V dokaj egalitarni družbi, kot je vsaj po statistikah dohodkovne neenakosti in dostopnosti do visoke izobrazbe sodeč tudi slovenska,[158] se potemtakem simbolne meje premeščajo ali, povedano drugače, kulturne delitve dobivajo nove oblike, ki potrebujejo ustrezna poimenovanja.[159] Da bi prepoznali subtilnosti današnjih strategij simbolnega razlikovanja in razumeli kompleksnost distinkcij na vselej razvijajočih se dinamičnih kulutrnih poljih, pa moramo kulturne in estetske izbire proučevati kot avtonomni sistem in ne apriori v odnosu do družbenih kategorij. Torej ne kot sistem, ki razredne razlike zgolj prevaja v razlike v okusih, pač pa kot sistem, ki ima samostojno vlogo v vzpostavljanju družbenih razlik.

[157] Če se vrednost kulturnega kapitala, ki ga prinaša visoka izobrazba v takšnih okoliščinah, najbrž zmanjšuje, pa se po drugi strani ta verjetno tudi diferencira. Lutharjeva (2014, 21) piše, da zmanjševanje formalnega razlikovanja, ki ga prinaša visokošolska diploma, prikriva nove mehanizme reprodukcije in distinkcije, kot so študij v tujini, diferenciacija programov in fakultet na tiste za otroke iz delavskih družin in na tiste, kamor se prevladujoče rekrutira srednji razred in podobno.

[158] Kazalnika dohodkovne neenakosti (Ginijev količnik in razmerje kvintilnih razredov) ostajata skozi leta stabilna in sta še vedno med najnižjimi v EU; naraščajoča množičnost študija pa je postopoma zajela vse družbene sloje (več o tem glej v poglavju Razredna razmerja v Sloveniji).

[159] Ko se recimo določena praksa razširi na skoraj vse družbene razrede, se hkrati vzpostavita znotraj nje diferenciacija in hierarhija. S popularizacijo ali demokratizacijo praks se razlike pogosto še vedno ohranjajo, vendarle na subtilnejši ravni. Poglejmo primer tenisa. Če je tenis nekoč veljal izključno za domeno višjih slojev, ki so svojo distinkcijo izkazovali tudi prek tega, je danes postala ta praksa del športne aktivnosti praktično vseh razredov in je tako sama po sebi izgubila svojo distinkcijsko vlogo. Distinkcije pa so se s tem začele vzpostavljali znotraj same prakse, bodisi prek blaga (teniški lopar, oblačila) ali v naravi prakse (tenis na domačem dvorišču ali v eksotičnih letoviščih).

V ta namen bomo konstruirali kulturni prostor izključno na podlagi samih okusov in praks. Naša analiza temelji na podatkih empirične študije *Kultura in razred*, ki je bila izvedena v okviru temeljnega raziskovalnega projekta *Medijska potrošnja, razred in kulturna stratifikacija* (Luthar in drugi 2011)[160] s pomočjo standardiziranega vprašalnika in osebnega anketiranja na populaciji oseb, starejših od 18 let, ki imajo stalno prebivališče v mestnih občinah dveh največjih mest v Sloveniji – Ljubljani ali Mariboru (enostavni naključni vzorec SRS). Teren, ki je potekal med novembrom 2010 in februarjem 2011, se je zaključil z 820 realiziranimi anketami (približno polovico v vsakem mestu). Stopnja vzorčne realizacije je dosegla pričakovanih 45 % (navkljub precej oteženi dostopnosti do ciljnih oseb v urbanem okolju). Projekt se je v osnovi ukvarjal s povezanostjo kulturne potrošnje z razredno diferenciacijo. Njegov cilj je bil oblikovati teoretsko utemeljeno sliko medijske potrošnje in kulturnih okusov, povezanosti te z razredno diferenciacijo ter prevprašati razmerje med potrošnjo visoke in popularne kulture v sodobni slovenski družbi.

5.2.1 MULTIKORESPONDENČNA ANALIZA KOT ANALITIČNA PERSPEKTIVA POLJA

Za mapiranje kulturnega polja in odkrivanje relacijske porazdelitve posameznih okusov in praks v družbenem prostoru je nadvse uporabna 'bourdieujevska' multikorespondenčna analiza (v nadaljevanju MCA), ki je sofisticirana eksplorativna metoda.[161] Gre za geometrijski pristop v multivariatni analizi podatkov, ki v večdimenzionalnem prostoru odkriva pozicioniranje posameznih atributov oz. modalitet (kategorij) na način, da izračuna relativno razdaljo med njimi, izriše zemljevid njihovih pozicij in tako ponudi vpogled v njihove odnose (opozicije, delitve na eni in podobnosti, povezave med njimi na drugi strani). Na ta način preiskuje relacijsko organiziranje družbenega.[162] Metoda torej v svojih temeljih odraža Bourdieujevo razumevanje družbene realnosti, saj povzema bistvo njegovega koncepta polja, s tem ko 'razmišlja' v odnosih (relacijsko) in kompleksnost statističnih razmerij prevaja v družbena razmerja. Izbrana metoda je nadvse ustrezna tudi zato, ker dovoljuje hkratno analizo precejšnjega števila kategorij in s tem omogoča analizo več

[160] Nosilka projekta je dr. Breda Luthar, projekt je financirala ARRS, Javna agencija za raziskovalno dejavnost republike Slovenije.

[161] Prednosti te metode ne prezrejo niti v drugih razpravah. Za primer analize političnega polja in družbene porazdelitve vrednot s pomočjo MCA glej recimo Le Roux in Rouanet (2004) ali Majima in Savage (2007).

[162] O osnovah metode glej na primer pregleden učbenik Le Roux in Rouanet (2010), tudi Abdi in Valentin (2007). Multikorespondenčna analiza (MCA) je razširitev korespondenčne analize (CA), ki omogoča analizo odnosov med več kategoričnimi spremenljivkami. Kot tako jo lahko razumemo tudi kot posplošitev metode glavnih komponent (*principal component analysis*), pri čemer so spremenljivke, vključene v analizo, nominalne (kategorične) namesto številčne (kvantitativne).

kulturnih polj. Organiziranosti okusov in praks na različnih kulturnih poljih pa ne moremo enostavno povzeti z zgolj pavšalnimi označevalci ali klasičnimi opisi, kot je to običajno pri študijah, ki jih obravnavajo v izolaciji enega samega polja (npr. zgolj umetnosti ali medijev ter tako neodvisno od in izključujoč prakse in okuse na drugih poljih). Zato je treba prepoznati njihovo kompleksno organizacijo in raziskovati, kako se povezujejo v vzorce in katere so ključne delitve, opozicije med njimi (latentne strukture, ki jih odkrivamo na podatkih). Prav to poskušamo tudi v spodnjem primeru s konstrukcijo kulturnega prostora, na katerem odkrivamo, kako se okusi in prakse tako na področju visoke in popularne kulture kot na področju vsakdana povezujejo med sabo in kako lahko iz pozicij, ki jih v tem prostoru zasedajo okusi in prakse v odnosu do drugih praks, sklepamo o njihovi klasifikacijski vrednosti oz. njihovem družbenem pomenu.

MCA grafično predstavi distribucijo praks in okusov v prostoru, z uporabo spremljajočih statistik pa lahko ta prostor interpretiramo. Induktivni značaj metode omogoča interpretacije, ki ne predpostavljajo vnaprej, kakšne naj bi bile ključne povezave med praksami, in se izogiba vpeljavi domnev o tem, kakšna je njihova družbena (bodisi razredna bodisi spolna ali starostna) določenost. V tem se razlikuje od drugih pojasnjevalnih, eksplanatornih statističnih metod, npr. regresijske analize, ki izolirajo učinek nekaj neodvisnih spremenljivk (spol, starost, poklic itd.) na izbrano odvisno (določen vzorec potrošnih praks ali okusov). Predpostavke za temi postopki Bourdieu kritizira zaradi njihove nezmožnosti, da bi ustrezno predstavile kompleksno in relacijsko distribucijo kulturnih praks v geometrijskem prostoru, kot to opravi MCA. Kot zapiše v *Distinction* (1984/2010, 97):

> Specifični odnosi med odvisno spremenljivko (kot je na primer politično mnenje) in tako imenovanimi neodvisnimi spremenljivkami, kot so spol, starost in veroizpoved ali celo raven izobrazbe, dohodek in poklic, prikrivajo celoten sistem odnosov, ki konstituirajo pravo načelo specifične prednosti /.../. Najbolj neodvisna od 'neodvisnih' spremenljivk prikriva celotno omrežje statističnih odnosov, ki so implicitno navzoči v njenem odnosu s katerimkoli mnenjem ali katerokoli prakso.

V današnjem kompleksnem svetu ni enostavno razločiti vzročne spremenljivke od odvisne in potem statistično ovrednotiti zveze med njima. Abbott (2001) v svoji kritiki podobno poudarja, da večina statističnih pristopov predpostavlja linearno realnost, ki arbitrarno ločuje med učinki in vzroki v času ('before and after' model) in zanika dejansko procesualno in rekurzivno naravo družbenega. Iz teh razlogov in v nasprotju z mnogimi kvantitativnimi študijami, ki so sledile Bourdieujevi

Distinction,[163] se v disertaciji vračamo k uporabi geometrične analize podatkov, katere ključna izhodiščna premisa je, da ni sprejemljivo privzemati kakršnekoli vnaprejšne predpostavke o naravi podatkov (kot je denimo ločevanje med neodvisno in odvisno spremenljivko). Ideja je, da podatki govorijo sami zase. MCA kot sofisticirana eksplorativna metoda ponuja vpogled v organizacijo polja okusov in praks, tako da skozi opredelitev odnosov med temi kategorijami odkriva skrite strukture na podatkih (to je ključne delitve in vzorce) na način, da ne zanika njihove vzajemne povezanosti v realnem svetu.[164]

5.2.2 EPISTEMOLOŠKE ZAGATE PRI RAZISKOVANJU KULTURNEGA KAPITALA

Kljub prednostim izbrane metode za analizo podatkov, ki smo jih izpostavili zgoraj, pa na tem mestu na kratko problematiziramo anketno metodo zbiranja podatkov kot tisto, ki naj bi z beleženjem empirične realnosti enostavno ponujala dostop do habitusov. Okus kot tak ni oddvodljiv oz. ločljiv od konteksta, pač pa je nekaj, kar obstaja samo v posamičnih instancah izbiranja in presojanja, prek katerih nam je tudi dostopen. Holt (1997b, 115) trdi, da gre anketne odgovore respondenta razumeti kot 'ideološke konstrukte, artikulirane za retorične namene anketne situacije, ne kot nemediirano reprezentacijo habitusa'. To pomeni, da nam lahko preference, ki jih izražajo respondenti, povedo več o tem, kako se želijo pozicionirati v prostor kulture, kot o tem, kaj jim je dejansko všeč. 'Izražene preference respondentov nam povedo več o tem, kam se znotraj televizijskega polja želijo umestiti, saj svoje gledanje povezujejo z žanri ali programi, ki imajo v širši kulturi višji ugled, in jih tako ločujejo od tistih, ki so običajno zaničevani kot neresni ali označeni za vulgarne,' svari Bennett (2006, 18), ko preiskuje TV-okuse. A takšna premišljena uskladitev estetskih izbir za žanre ali kulturne objekte, ki imajo višji ugled v širši kulturi, in njihovo razlikovanje od tistih žanrov ali objektov, ki se jih rutinsko obsoja kot neresne ali vulgarne, je prav tako informativna. Z vidika strategij razlikovanja se zdi takšno ločevanje celo irelevantno. Deklarirana preferenca, četudi se razlikuje od dejanske oz. habitualne v praksi, prav tako deluje distinkcijsko in nosi družbeno diferenciacijsko vlogo. Bolj kot to, ali je izbira respondentov v anketi avtentična, bi nas torej moralo zanimati, ali anketiranci podobno razumejo vsebine žanrov, po katerih jih sprašujemo (kakšna glasba denimo spada v določen žanr). O tem v anketi ne moremo biti

[163] Odmevno delo Petersona in Kerna (1996) o kulturnem omnivoru in številne študije, ki so temu delu sledile (večina je objavljena predvsem v znanstveni reviji *Poetics*), so temeljile predvsem na obdelavi podatkov s standardnimi statističnimi postopki, ki so se v prvi vrsti pozitivistično ukvarjali s prepoznavanjem učinkov neodvisne spremenljivke na odvisno, zlasti s pomočjo uporabe regresijske analize.
[164] Z vpeljavo suplementarnih spremenljivk v konstruirano polje, kot bomo videli v analizi, lahko MCA uporabimo tudi v pojasnjevalne namene.

prepričani, prav tako kot ne moremo biti gotovi, ali ljudem, ki se izjasnjujejo, da določene zvrsti glasbe ne marajo, ta glasba resnično ni všeč ali zanjo le še niso slišali.

Anketa, pravi Bourdieu (1984/2010, 462), poteka, kot da bi že vnaprej rešila temeljni problem politike, to je vprašanje o pretvorbi izkušenj v diskurz, o prevodu neformuliranega in nezavednega etosa v logos, logični izraz tega etosa. Za korigiranje te težave smo vse kulturne 'iteme', prakse in stališča poskušali postavili v tako retorično obliko, ki jo morajo imeti, da bi postali pripoznani kot ključne pozicije v simbolnih bojih, ki se odvijajo na številnih kulturnih poljih. Torej v svoji praktični obliki, ki izhaja iz vsakdanjega izkustva ali popularnega diskurza. Selekcijo ustreznih kulturnih 'itemov' smo dosegli s pomočjo analitičnih predpostavk o tem, katere kulturne razlike imajo kontekstualno največji učinek na družbeno diferenciacijo v našem prostoru. S tem smo v anketi z zahtevo po opredeljevanju za že ponujene, že artikulirane pozicije repondente sicer odrešili same formulacije, a predpostavili, da z izbiro pozicije vendarle pristajajo na predpostavko, ki konstituira ponujeno pozicijo oz. da s tem pritrjujejo shemi vrednotenja in delovanja, ki to kulturno izbiro pogojuje.

Bolj kot v anketi sprašujemo generično, manjše so izražene razlike in bolj so nam te tudi nerazumljive. S konkretizacijo smo vprašanja postavili v situacijski kontekst posameznikove izbire in akcije. Odgovori respondentov bodo namreč vedno do neke mere odvisni od stopnje splošnosti, s katero se mu vprašanja postavljajo. Parkin ugotavlja (1973, 93–95), da je verjetno, da bodo študije stališč delavskega razreda, ki temeljijo na vprašanjih, postavljenih na splošen, ne situacijski način, ugotovile razredni konsenz o vrednotah, ker bo na takšni generalni ravni prav dominantni sistem vrednot tisti, ki bo respondentom ponudil moralni referenčni okvir. Nasprotno bodo študije, ki opredeljujejo posebne družbene kontekste prepričanja in delovanja ali ki se zanašajo na dejanske vedenjske indice, verjetno našle več dokazov za razredno diferenciran sistem vrednot. Člani podrejenih skupin so omejeni na sprejemanje prevladujočega moralnega okvira kot abstraktne in morda nekoliko idealizirane različice realnosti, a hkrati njihovi življenjski pogoji težijo k temu, da v dejansko živetih situacijah oslabijo zavezujočo moč tega dominantnega moralnega sistema. Iz te napetosti med abstraktnimi ideali in situacijskimi omejitvami Parkin izpeljuje tezo o dveh referenčnih okvirih (abstraktnem in situacijskem). Ne glede na to, da tezo izpeljuje na primeru nižjih razredov, poudarja, da ‘člani vseh družbeni razredov verjetno pogosto razlikujejo med abstraktnimi vrednotami in konkretnimi situacijami’ (1973, 95). Iz tega razloga smo namesto situacij, ki bi zahtevale čisto abstraktne ocene posameznikov, v anketi težili tudi h konkretnim

družbenim situacijam, ki zahtevajo izbiro konkretnih kulturnih objektov ali akcij.[165] Predpostavljali smo, da se bodo prek odgovorov na takšna specifična vprašanja razlike med razredi jasneje izkazovale.

V tem kontekstu splošnega in konkretnega se soočamo tudi s problemom žanrov. Anketa žanre kot kategorizacije kulturnih oblik privzema kot dane in samoumevne in ne problematizira same vsebine žanrskih oznak in njihovih meja.[166] Toda argument kulturnih študij (glej npr. Frow 1996) je, da so ti zgodovinsko dinamični, da se nenehno razvijajo in spreminjajo ter so predmet hibridizacije. Da bi se izognili tem težavam, smo se odločili, da v analizi ob všečnosti žanrov hkrati uporabimo merjenje všečnosti konkretnih TV-oddaj, glasbenih in slikarskih del. 'Meri kulturne objekte na nivoju specifičnosti, ki dovoljuje sklepanja o utelešenih okusov,' je tudi eden temeljnih napotkov Holta (1997b, 117–118) za anketno raziskovanje potrošnih praks. Preferenca za oddajo Odmevi je zagotovo bolj zanesljiv podatek kot splošna žanrska preferenca za informativne oddaje. Ne samo da se s tem vsaj poskušamo izogniti normativno zaželenim odgovorom pri skupinah z manj kulturnega kapitala (ki bi verjetno deklarativno preferirale TV-žanre z višjo legitimnostjo, ne bi pa izbrali konkretnih 'itemov' znotraj tega žanra), takšna konkretizacija vprašanj o preferencah za kulturne objekte, bodisi konkretne glasbene komade/skladbe ali specifične TV-oddaje, hkrati omogoča upoštevanje notranje hierarhizacije popularne kulture (na osi visoko-nizko) in s tem prepoznavo estetskih razlik med kulturnimi objekti, ki so sicer uvrščeni v isti žanr – na primer razliko med domačo humoristično serijo Čista desetka in ameriškim 'sitcomom' Seinfeld (glej tudi Luthar 2012).

5.3 KULTURNI ZEMLJEVID IN DELITVE V SLOVENIJI

Kulturni zemljevid ali polje kulturnih praks predstavlja vizualizacijo distribucije in vzorcev kulturnih praks v slovenski družbi. V skladu s tradicijo teorije prakse, ki je bila uvodoma že predstavljena, kulturne prakse razumem kot rutinirane oblike vedenja, ki sestojijo iz številnih elementov, ki so med seboj neločljivo povezani: oblik telesnih aktivnosti, form mentalne dejavnosti, stvari in načinov njihove uporabe, predrefleksivnega znanja v smislu razumevanja, veščin, stanja emocij in motivacije ipd. (glej Reckwitz 2002a, 249). 'Praksa – način kuhanja, potrošnje, dela,

[165] Za ponazoritev, dober primer takšne konkretizacije družbenih situacij izbire je primer, ko v anketi navajamo oddaje v parih, respondente pa sprašujemo, katera od njiju bi ga bolj pritegnila: *Festival slovenske popevke* ali podelitev *emmyjev*, oddaja *Piramida* ali *The Tonight Show with Jay Leno*, podelitev *oskarjev* ali tekmovanje *Miss Universe Slovenije*.

[166] O problematizaciji glasbenih žanrov s hkratno analizo žanrskih kategorij in konkretnih glasbenih del v istem prostoru glej na primer Savage in Gayo (2011), ki med drugim ugotavljata, kako meje žanra klasične glasbe v percepcijah posameznikov izvzemajo sodobne klasične skladatelje, medtem ko pa vključujejo 'mainstream easy listening' glasbo, kot je glasba Franka Sinatre.

preiskovanja, način, kako skrbeti zase ali za druge itd. – tvori tako rekoč 'blok', obstoj katerega je nujno odvisen od obstoja in posebne medsebojne povezanosti teh elementov in ki ga ni mogoče zreducirati na kateregakoli od teh posameznih elementov,' poudarja Reckwitz (prav tam, 249–250).[167] Zaradi te nerazdružljive enotnosti kulturnih praks smo poskušali v analizo vključiti več njihovih vidikov, natančneje: 1) kulturne navade (dejanska participacija v kulturi), 2) kulturne okuse (estetske preference), 3) znanje (znanje jezikov, poznavanje kulturnih 'itemov' ipd.), 4) lastništvo kulturnih dobrin (knjig, glasbenih albumov, umetniških slik …).

Kulturna participacija in kulturni okus sta v raziskavah kulturne potrošnje dve prevladujoči meri kulturnega kapitala, ki pa sta največkrat v analizo zajeti posamezno, ločeno druga od druge. Nekateri argumenti v analizah predpostavljajo primarnost okusa, saj naj bi ta predstavljal kategorijo, ki je bolj rafinirana in natančnejša od praks, ki so vselej omejene z dostopnostjo, odvisne od življenjske faze in mnogokrat bolj rezultat finančnih kot kulturnih virov (glej npr. Peterson in Simkus 1992, Silva 2006a, Peterson 2007). Spet drugi (npr. Van Rees in dr. 1999, Chan and Goldthorpe 2007) se zavzemajo za participacijo kot javno manifestacijo družbenih meja in poudarjajo, da je aktivna udeležba bolj pomembna pri spodbujanju družbenega vključevanja/izključevanja kot same kulturne preference. Ob tem dodajajo, da je participacija oblika družbene akcije, ki govori o predanosti in zavezi posameznika, medtem ko je okus le njegova izjava. Toda Katz-Gerro in Yaish (2012) svarita pred bodisi izključnim naslanjanjem na participacijo na eni ali na okuse na drugi strani, saj okus in participacija nista izmenljiva, pač pa komplementarna indikatorja utelešenega kulturnega kapitala. Sploh v teoriji prakse, ki posameznika razume kot nosilca praks, to je hkrati vedenjskih vzorcev in načinov razumevanja, poznavanja in želja (Warde 2005), sta nerazdružljivost in komplementarnost okusov in praks še posebej poudarjeni. Izhajajoč iz tega za naš pristop predlagamo integrativno analizo obojega.

Naš primer tako predstavlja eksplorativno analizo kulturnega prostora v Sloveniji. Išče sistematične vzorce kulturnih praks in estetskih preferenc, pri katerih želi osvetliti predvsem posebnosti lokalnega prostora in časa ter problematizirati specifična neujemanja oz. kulturne disonance kot vrste neskladnosti, ki se v konstruiranem kulturnem prostoru izkazujejo. S poudarkom na lokalnem kontekstu, v katerem se vršita uprizarjanje in vzdrževanje simbolnih meja, nas zanima sledeče: 1) proučiti organiziranost kulturnega prostora okusov in praks: delitve med njimi in vzorce povezovanja; 2) analizirati družbeno strukturiranost kulturnih vzorcev: povezati ključne delitve na

[167] Prakse (Praktik), kot so opredeljene zgoraj, razlikuje od siceršnjega koncepta prakse (Praxis) v ednini, ki označuje celotno človeško delovanje (v opoziciji do 'teorije' ali na splošno razmišljanja). Kot piše Warde (2005, 133), četudi Bourdieuja zanima mnogo elementov t. i. Praktik, prakse ne koncipira kot koordinirane entitete, pač pa poudarja predvsem pomen Praxis.

polju kulture z objektivnim položajem posameznikov (sociodemografskimi spremenljivkami) in 3) v tem kulturnem prostoru pojasniti skupinjenje posameznikov v specifične razredno-kulturne formacije kot distinktivne interpretativne skupnosti.

V MCA vključujemo 111 vprašanj, kar nanese 305 aktivnih kategorij, na podlagi katerih konstruiramo kulturni prostor praks in preference.[168] Področje analize kar se da razširjamo, tako da vključujemo različna kulturna polja (glasbo, film, likovno umetnost, literaturo, množične medije, prostočasne dejavnosti …) in znotraj njih pokrivamo širok spekter kulturnih okusov in praks. To nam omogoča, da se kar se da približamo ideji 'kulturnega profila' oz. življenjskega stila posameznika in tako beležimo vzorce praks med polji na eni strani in razlike v praksah znotraj posameznega polja na drugi strani, saj vse razumemo kot resurse, ki izgrajujejo posameznikov življenjski stil.

Z MCA želimo odkriti sistematične vzorce okusov in praks, pri čemer pa praks s področja visoke kulture (gledališče, muzeji, leposlovje) ne ločujemo od praks s področja popularne kulture (TV-oddaje, filmi) in področja vsakdanjega življenja (šport, obiskovanje restavracij, počitnice), pač pa vse hkrati zajemamo v analizo, saj vsako posebej razumemo kot vir distinkcij in simbolnega razlikovanja. Danes se namreč pomemben del praks distinkcije in družbenega distanciranja pomika prav na polje popularne kulture in kulture vsakdanjega življenja. Kot piše Lutharjeva (2012, 20), analize kulturne potrošnje in njene družbene distribucije ne gre več utemeljevati na binarnem nasprotju med visoko in popularno kulturo, pač pa na distinkciji med visoko in popularno estetiko oz. na uporabi t. i. estetske dispozicije (tudi na področju pop kulture in vsakdana). Ob tem izhajamo s stališča, da se delitve na polju legitimne kulture in vsakdanjega življenja empirično ne izvršujejo ločeno oz. neodvisno druga od druge, pač pa je v realnosti razredov oboje verjetno v homologiji in enako pomembno pri vzpostavljanju bližine/razdalje med posamezniki.[169] To, v kateri trgovini kupujemo ali kam gremo na počitnice, je z vidika distinkcije danes prav toliko funkcionalno kot to, katero glasbo poslušamo ali katere filmske žanre zavračamo. Eden ključnih Bourdieujevih argumentov je namreč, da se generativne sheme habitusa aplicirajo na različnih poljih potrošnje s preprostim mehanizmom transferja. Potemtakem principi, ki generirajo okuse posameznika, denimo na polju literature, utemeljujejo njegove preference tudi na vseh drugih kulturnih poljih. Ta

[168] Izključene so bile kategorije 'ne vem', 'drugo' in kategorije z nizkimi frekvencami (manj kot 5 %).
[169] S tezo o homologiji med družbenimi pozicijami in prostorom življenjskega stila Bourdieu trdi, da je določen življenjski stil skupen vsem, ki si delijo relativno homogene pogoje eksistence. Poudarja (1984/2010, 507), da je bila zasnova njegovega vprašalnika v *Distinction* 'utemeljena na domnevi o enotnosti okusov'. Gre za predpostavko, da se družbeni razredi med seboj razlikujejo glede na različne, a enotne in notranje koherentne sete okusov.

mehanizem se po Bourdieuju (1984/2010, 169) manifestira v sistematični enotnosti, ki jo lahko odkrivamo v vseh vidikih posameznikovega okusa:

> Sistematičnost je najti v *opus operatum*, ker je *modus operandi*. Mogoče jo je najti v vseh lastnostih – in lastnini – s katerimi se posamezniki in skupine obkrožajo, v hišah, pohištvu, slikah, knjigah, avtomobilih, žganih pijačah, cigaretih, parfumih, oblekah in v praksah, skozi katere manifestirajo svojo distinkcijo, v športih, igrah, razvedrilu, samo zato, ker je v sintetični enotnosti habitusa, to je unificirajočem, generativnem principu vseh praks (prav tam, 169).

5.3.1 DISTRIBUCIJA IN VZORCI KULTURNIH PRAKS V PROSTORU

Bourdieu (1987, 3) pravi, da je naloga znanosti konstruirati prostor, ki nam omogoča, da pojasnimo največje možno število razlik med posamezniki, ali – kar je enako – da določimo glavne principe diferenciacije, ki so potrebni ali zadostni, da z njimi pojasnimo totaliteto značilnosti, ki jih opazujemo v skupini posameznikov. Kot vedno pri intepretaciji MCA je naša prva naloga identificirati osi, ki strukturirajo nastali prostor.[170] Osi so latentne strukture, ki opisujejo opozicije na podatkih, tako rekoč nekakšne skupne strukturirajoče dimenzije, ki jih podatki odkrivajo. Kot take predstavljajo ključne principe diferenciacije med posamezniki oz. tisto, kar jih deli. Kot se je izkazalo, moramo za opis konstruiranega prostora vzeti vsaj tri osi, ki skupaj pojasnjujejo 85 % skupne variance na podatkih (kriterij je 80 %).[171] Prva os, ki je tudi najpomembnejša, pojasni 62 %, druga dodatnih 15 %. Tretja in četrta os pojasnita zelo malo dodatne variance in statistično nista bistveno pomembni (tretja pojasni še dodatnih 8 %, četrta 4%), zato ju v nadaljevanju le na kratko omenjamo, iz nadaljnje analize pa izpuščamo. Če torej za opis prostora vzamemo prvi dve osi, ti kumulativno skupaj pojasnita skoraj 80 % celotne variance na podatkih in tako dobro opišeta porazdelitev okusa in praks v tem večdimenzionalnem prostoru (glej prilogo A).

Če najprej pogledamo prvo os na sliki 1. Rezultat MCA je zemljevid, na katerem so posamezne kategorije kulturnih praks in okusov predstavljene kot točke v dvodimenzionalnem prostoru dveh osi. Vsaka točka predstavlja povprečno pozicijo skupine posameznikov, ki si delijo prakso, ki je označena z labelo. Bližina med točkami predstavlja podobnost med kulturnimi praksami oz. respondenti, ki so se za te prakse opredelili – če bi vsi respondentom, katerim so všeč telenovele,

[170] Analiza je bila opravljena v programu SPAD 7.4.
[171] Z interpretacijo *eigenvalues* (deleža pojasnjene variance, ki pove, koliko celotne variance na podatkih pojasnjuje posamezna os) ocenimo, koliko osi moramo upoštevati za dovolj dober opis konstruiranega kulturnega prostora. Ker so *eigenvalues* dokaj konservativna informacija, iz njih po Benzécrijevi formuli izračunamo *modified rates* (Benzécrijev popravek).

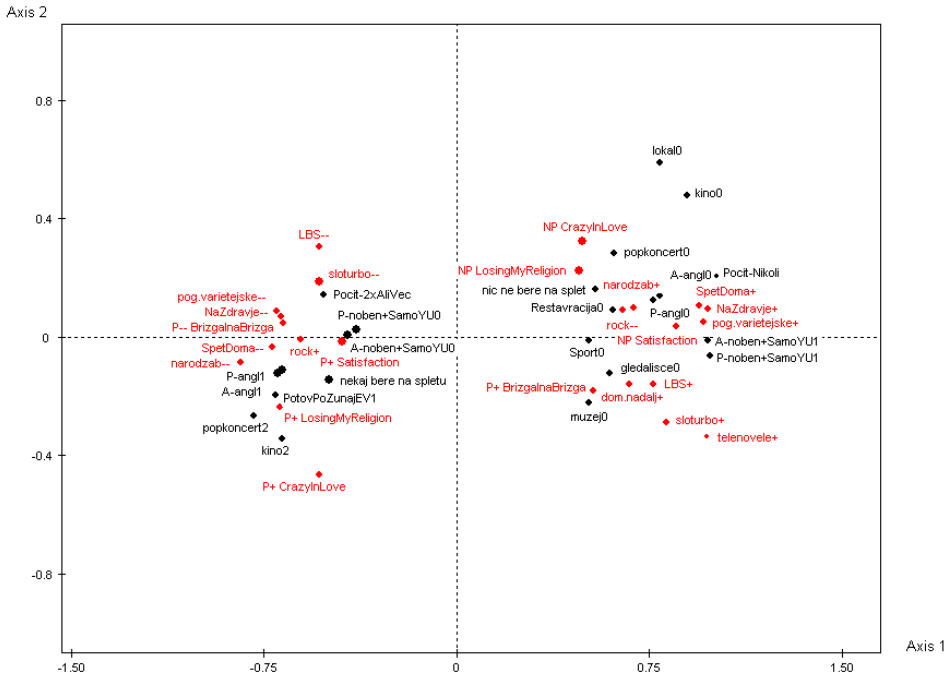
izrazili tudi preference za narodno-zabavno glasbo, bi kategoriji všečnost telenovele in všečnost narodno-zabavne glasbe na zemljevidu prekrivali druga drugo, bili bi ena sama točka v geometrijskem prostoru. Ali drugače, odgovori, ki se pogosto pojavljajo skupaj, bodo v prostoru blizu drug drugega, medtem ko bodo tisti, ki se nikoli ali le redko pojavijo skupaj, pozicionirani daleč drug od drugega. Zaradi številčnosti kategorij, vključenih v analizo, je v prostor narisanih le 10 % tistih, ki so za os najpomembnejše oz. ki najbolj prispevajo h konstrukciji osi in jo tako vsebinsko tudi najbolj določajo (za vse ostale kategorije, ki nadpovrečno prispevajo k pozitivnemu in negativnemu polu osi glej prilogo B).[172] Po Benzécriju (1992, 405) intepretacija osi pomeni ugotoviti, kaj je skupnega, na eni strani, med vsemi elementi, umeščenimi na desni strani izhodišča osi, in na drugi strani med vsem, kar je zapisano na levi; ter jedrnato in natančno izraziti kontrast (ali opozicijo) med dvema skrajnostma. Ugotovimo lahko, da prva os opisuje razločno opozicijo med lokalnim na desnem polu in globalnim na levem polu. Na desnem polu prve osi se nahajajo izrazite preference za domače TV-oddaje (*Spet doma*, *Na zdravje*, *Lepo je biti sosed*) in pogovorno-varietejske oddaje ter prav tako izbira narodno-zabavne glasbe in zavračanje rocka (reprezentativna je tudi jasna všečnost komada *Brizgalna brizga*). Ta pol določa tudi poudarjeno nepoznavanje tujih popularnih glasbenih komadov (*Loosing my religion, Crazy in Love ter Satisfaction*) in neznanje angleščine (sem se umešča zgolj znanje jezikov nekdanje Jugoslavije, ki pa je odgovor, ki ga lahko ob neznanju tujih jezik razumemo kot izhod v sili). Na levem polu osi je situacija obratna, tega definira zavračanje domačih TV-oddaj (*Spet doma*, *Na zdravje*, *Lepo je biti sosed*) in narodno-zabavne glasbe, vključno z *Brizgalno brizga*, ter poznavanje in všečnost tuje popularne glasbe. Temu se pridružuje aktivno znanje angleščine, branje na spletu, počitnice dvakrat na leto in potovanja po ali zunaj Evrope kot pojmovanje dobrega življenja.

Čeprav bi lahko trdili, da desni pol osi, to je pol lokalne kulture, za razliko od levega opredeljuje tudi precejšnja pasivnost oz. neaktivnost (ne hodijo ne v lokal ne kino ne na popkoncert ne v restavracijo ali muzej, prav tako nič ne berejo na spletu in v lanskem letu niso bili niti enkrat na počitnicah), moramo biti pri takšni intepretaciji vendarle previdni. Ta pol osi vsekakor izkazuje manjši kulturni angažma, a tega moramo interpretirati v kontekstu polj, ki smo jih pokrili z anketo. Tovstna kulturna neangažiranost namreč ne pomeni nujno tudi neaktivnosti na splošno. Po marsikateri aktivnosti, ki je verjetno pomemben del življenjskega sveta teh ljudi, v vprašalniku nismo spraševali, predvsem o prostočasnih dejavnostih, ki so vezane na dom in lokalno skupnost: to je sosedska in sorodstvena družabnost, obiski na domu, ročna dela, križanke, delo okrog hiše,

[172] Pri interpretaciji posamezne osi si pomagamo s prispevki kategorij (*contribution*) - mero, kako pomembna je posamezna kategorija pri konstrukciji posamezne osi oz. koliko variance določene osi pojasni. Os določajo tiste kategorije, ki imajo nadpovprečni prispevek. Glede na te kategorije os (oz. pola osi) nekako smiselno poimenujemo.

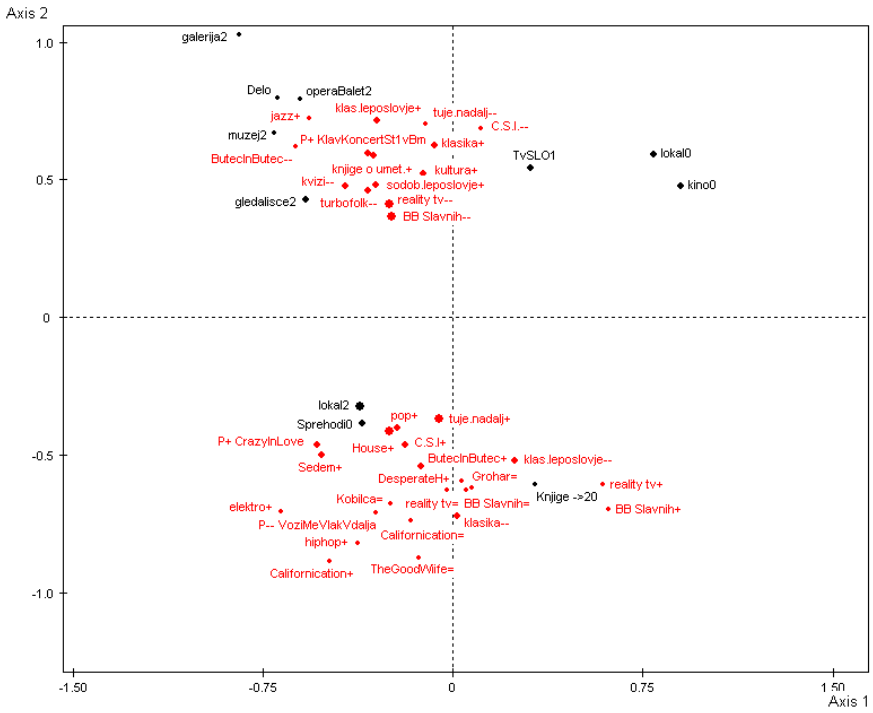
vrtnarjenje, planinska, lovska, gasilska društva ipd. To pomeni, da čeprav so ljudje na tem polu t. i. lokalne kulture lahko distancirani od formalne javne kulture, to še ne implicira tudi njihove družbene izključenosti. Njihovo aktivnost lahko opredeljujejo nadvse bogate lokalne, neformalne in predvsem na sorodstvu utemeljene vezi, ki v naš instrument niso bile vključene v tolikšnem obsegu. Njihov dom v večini primerov postane središče družabnega življenja in prostočasnih aktivnosti. Zdi se torej, da prva os deli med tistimi, ki svoje prakse in okuse vežejo predvsem na domače okolje in dom, in tistimi, ki jih bolj aktivno in svetovljansko usmerjajo v formalno javno kulturo in svet.

Slika 5.1: Prva os levo-desno (kategorije, ki najpomembneje prispevajo h konstrukciji prve osi)[173]



[173] Labele kategorij smo zapisovali po zgledu Bennett in drugi (2009). Okusi so obarvani rdeče, prakse črno. Okuse označujemo + (like), -- (dislike), = (indifferent). Kombinacije poznavanja in všečnosti (npr. pri glasbi) pa kot: *P+Brizgalna Brizga* (poslušal in bilo všeč*), P-* (poslušal in ni bilo všeč*), NP* (ni poslušal). Prisotnost prakse pa označujemo z 0 ali 1 (ne ali da), npr. ukvarjanje s športom kot *sport0, sport1*. Pogostost prakse beležimo z 0 (nikoli), 1 (1x letno), 2 (od več kot 1x letno do vsaj 1x tedensko), npr. *kino0, kino1, kino2.*

Slika 5.2: Druga os spodaj-zgoraj (kategorije, ki najpomembneje prispevajo h konstrukciji druge osi)



Če bi za prvo os lahko trdili, da jo dokaj uravnoteženo določajo tako prakse kot okusi, pri drugi osi primarno diferencira okus, distinkcije tu organizirajo predvsem preference (k poloma osi največ prispevajo kategorije okusa, ki so na zemljevidu obarvane rdeče).[174] Druga os izrisuje opozicijo med sodobno/popularno kulturo na spodnjem polu in klasično/etablirano visoko kulturo na zgornjem polu. Slednjo določa jasna navezava na tradicionalne oblike legitimne visoke kulture, predvsem na literaturo (preference za klasično in sodobno leposlovje, knjige o umetnosti) in umetnost (tudi kultura kot televizijski žanr z visoko legitimnostjo), ter pogosta participacija v programih institucij legitimne kulture (redni obiski gledališča, opere ali baleta, muzeja, galerije). Poleg klasične glasbe je na tem polu mogoče najti tudi jazz. To dopolnjuje jasna opredelitev za javno televizijo in časopis Delo ter izrazito zavračanje nekaterih popularnih TV-formatov (resničnostne televizije, kvizov), turbofolk glasbe in določenih konkretnih artefaktov komercialne kulture (filma *Butec in butec*, *Big Brotherja slavnih*, *Na kraju zločina C.S.I.).* Spodnji pol, obratno, opredeljuje averzija do klasične glasbe, a naklonjenost elektro, hiphop in pop glasbi. Na tem polu je večina kulturnih 'itemov' del popularne kulture, predvsem TV-oddaj in nadaljevank, tako visoke popularne (*Californication*) kot nizke komercialne kulture (resničnostni šovi, *Butec in butec*). Tej poziciji lahko dodamo še redno obiskovanje lokalov in odsotnost sprehodov.

[174] Statistike kažejo, da približno polovico variance prve osi pojasnjujejo kategorije okusa (53,3 %) in približno polovico kategorije praks (46,2 %). Pri drugi osi pa okus prevzema pomembnejšo vlogo, ko pojasnjuje kar 71,1 % variance osi, kategorije praks le 28 %.

Tretje in četrte osi vizualno ne bomo posebej predstavljali, saj statistično nista tako zelo pomembni (pojasnjujeta le dodatnih nekaj odstotkov skupne variance na podatkih), a ju na tem mestu omenjamo le toliko, ker pomembno odkrivata nekoliko bolj nepredvidljive delitve (za kategorije, ki nadpovprečno prispevajo k polom teh dveh osi ponovno glej prilogo B). Tretjo os strukturira na eni strani popolna averzija in nenaklonjenost kulturi na splošno (dejansko izključevanje vsega) in na drugi strani previdno zavzemanje pozicij na določenih 'itemih' ob sicer večinoma indiferentnih odgovorih. Ko poskušam razumeti, kaj je za takšnimi odgovori, kakšno opozicijo lahko prepoznamo v tem, se mi zdi, da je temeljna delitev, ki razmejuje te ljudi, posameznikova suverenost pri izbiri kulturnih praks, sodbah okusov ter eksperimentiranju s kulturnimi žanri. Ta suverenost pa je pogojena z znanjem. Znanje je temelj za 'kulturno samozaupanje', pišejo Bennett in drugi (2009, 71). Zavračanje vsega po vrsti kot nekakšna defenzivna drža je lahko indikator neznanja, izraz umanjkanja kompetenc in s tem popolne negotovosti pri estetskem presojanju. Znanje in z njim samozaupanje je tisto, kar dejansko diferencira med tistimi, ki menijo, da imajo pravico, da presojajo ali zavzemajo stališča, in zato samozavestno in sproščeno podajajo sodbe, in tistimi defenzivnimi posamezniki, za katere se zdi, da se počutijo nadvse neprijetno v kulturnih poljih, za katera menijo, da jim ne pripadajo. To se med našimi anketiranci kaže kot suverenost v upravljanju s kulturnimi klasifikacijami na eni strani in popolna negotovost na drugi.

Četrte osi nekako ne gre niti smiselno poimenovati, se pa na enem polu nizajo nenavadne kombinacije okusov in praks v poseben kulturni vzorec, ki bi ga vendarle izpostavili. Mogoče bi lahko govorili o fenomenu, značilnem za tranzicijski slovenski prostor. Kulturno namreč pričajo o spoštovanju čudnega nabora elementov iz različnih kulturnih diskurzov: povsem domačijske folk kulture na eni strani (turbofolk glasbe, domačih TV-oddaj), ki je značilna za nižji kulturni kapital, široko diferencirane popularne kulture in hkrati avantgardnega eksperimentiranja v umetnosti (NSK, Hirst), ki pritiče višjemu kulturnemu kapitalu. Takšne izbire se utemeljujejo na različnih diskurzih oz. shemah in s tem omnivorno prečijo ustaljene kulturne meje.[175] Takšna hibridna

[175] Ko govorimo o kulturnih diskurzih oz. shemah, govorimo o kriterijih, na katerih so osnovane sodbe. Po Frithu (1991, 106–107) naj bi kulturne sodbe in izbire organizirali trije diskurzi: 1) umetniški/art diskurz – ideal kulturne izkušnje je transcendenca, umetnost je sredstvo, ki zagotavlja dvig nad raven vsakdanjega, zapustiti telo, zanikati pomen zgodovinskega časa in geografskega prostora; 2) ljudski/folk diskurz – ideal kulturne izkušnje je integracija; ljudske oblike kot sredstva, ki zagotavljajo umestitev (v prostor, sezono, skupnost); 3) pop diskurz – ideal kulturne izkušnje je zabava, pop zagotavlja rutinizirane užitke, bolj intenzivne, kot so vsakdanji, a vendar vpeti v njegove ritme, in legitimirane čustvene zadovoljitve, igra želje in discipline. Kot posebej poudarja Frith (1991, 106), ti diskurzi ne opisujejo ločenih umetniških svetov, niti ne različnih razrednih odnosov do umetnosti, pač pa so, nasprotno, vsi v igri pri vseh kulturnih praksah in dejansko proizvajajo drug drugega. Piše (prav tam), da so ideologije umetniškega in ljudskega folk diskurza v enaki meri zapuščina romantike in so bile pozneje ob pojavu množične zabave oboje tudi na novo

kulturna mešanica ruralno-urbanega, lahko bi rekli tudi ‘r-urbanega’ omnivornega okusa, je nadvse presenetljiva, jo pa prepoznavajo tudi raziskovalci v srbskem kulturnem prostoru kot ‘paradoksalno, fokloristično postmoderno’ subkulturo (glej Cvetičanin 2007, 204). Špekuliramo, da bi bili družbeni nosilci takšne kulture okusa lahko druga generacija tistih, ki so se v procesih pospešene urbanizacije preselili iz vasi v mesta, so mlajši, a ostajajo med nižjimi poklicnimi skupinami. V drugem in manj verjetnem primeru bi šlo lahko tudi za alternativce-intelektualce, ki prek zavestne nekoherence odgovorov zgolj ironizirajo raziskovalno situacijo samo ali dejansko jemljejo balkansko in domačijsko kulturo subverzivno oz. kot provokacijo in jo na ta način vključujejo v svoj siceršnji intelektualni okus (alternativni omnivorni okus za popularno in visoko kulturo).

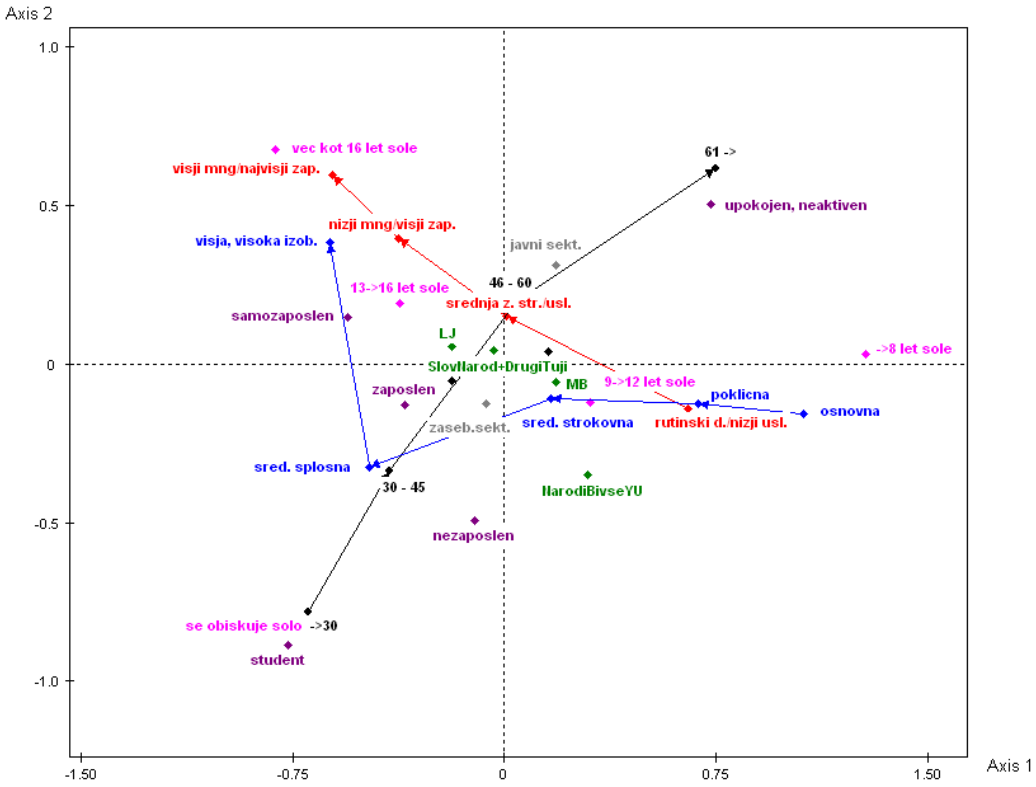
5.3.2 DRUŽBENA ORGANIZIRANOST KULTURNIH DELITEV

V nadaljevanju se osredotočamo samo na prostor prvih dveh osi (*factorial plane 1–2*), ki sta kot principa kulturne diferenciacije tudi najpomembnejši. Interpretacija skupinjenja kulturnih indikatorjev in njihovih kategorij nas je namreč pripeljala do zaključka, da lahko ključni delitvi na polju kulturnih praks v Sloveniji opišemo z opozicijo med poloma globalnega in lokalnega/domačega (1. os) ter med klasično/visoko in sodobno/popularno kulturo (2. os). Ti opoziciji skupaj pojasnjujeta skoraj 80 % variance podatkov in tako pomembno strukturirata odnose v tem polju. V prostor teh dveh osi lahko kot neodvisne vrišemo suplementarne kategorij, ki prostora ne definirajo in tako ne spreminjajo, nastali prostor življenjskih stilov le povežejo z družbenimi položaji (razred, spol, starost ipd.). Te potemtakem obravnavamo kot strukturne faktorje, s katerimi preverjamo družbeno strukturiranost kulturnih delitev in vzorcev v nastalem prostoru.

---

redefinirane. Govorimo lahko o nejasno ločenih in prekrivajočih se optikah, skozi katere lahko ‘beremo’ kulturo. Schulze (1995) v svojem delu *Die Erlebnisgesselshaft* kot temelj za oblikovanje kulturnih izbir podobno identificira tri sheme, ki nekako sovpadajo s Frithovo diferenciacijo treh diskurzov. Poimenuje jih visokokulturna shema (*Hochkulturschema*), trivialna shema (*Trivialschema*) in shema vznemirjenja (*Spannungsschema*). Čeprav so bili historični pogoji utemeljitve treh kulturnih diskurzov oz. shem, o katerih govorita Simon Firth in Gerhard Schulze, zagotovo drugačni od razmer v Sloveniji in je naše okolje v svojem kulturno-zgodovinskem razvoju precej specifično (vsaj v primerjavi z ZDA ali Zahodno Evropo), bomo vendarle domnevali, da je delovanje teh treh diskurzov v smislu zagotavljanja koordinat, kaj vrednotiti v kulturi, prepoznavno tudi v našem prostoru. O treh kulturnih shemah glej tudi van Eijck in Lievens (2008).

Slika 5.3: Strukturni faktorji v prostoru prvih dveh osi (globalno levo-lokalno desno, popularno spodaj-klasično zgoraj)



Kot je razvidno s slike 5.3, starost na primer jasno določa drugo os, kar je pričakovano. To pomeni, da nam lahko generacijske razlike pomagajo pojasnjevati razlike med preferencami za klasično kulturo na eni strani in popularno kulturo na drugi strani. Starostne skupine se lepo porazdeljujejo vzdolž druge osi, starejši se umeščajo na zgornji tradicionalni oz. etablirani pol kulture, mlajši na spodnji, bliže popularni kulturi. Glede etnične pripadnosti lahko ugotovimo, da se narodi nekdanje SFRJ nahajajo v desnem spodnjem kvadrantu, na preseku lokalne in popularne kulture, Slovenci in drugi tujci pa sicer v levem zgornjem, a so precej blizu središča zemljevida, kar pomeni, da niti ne izstopajo. Kulturna potrošnja povprečnega Slovenca je le rahlo bliže klasični in globalni kulturi. Očitna je tudi razlika med mestoma Ljubljana in Maribor. Če se kulturne prakse povprečnega Mariborčana vežejo predvsem na lokalno, domačijsko kulturo, so Ljubljančani v prostoru svetovljanske globalne kulture. Pozicija zaposlenih v javnem sektorju govori o tem, da jim je bliže klasična kultura, medtem ko se zasebniki umeščajo na popularni pol. Ustavimo se še pri izobrazbi in poklicnih razredih. Izbrazba očitno strukturira prvo os (delitev med lokalnim in globalnim) vse do srednje splošne izobrazbe. Precej jasna je namreč razlika med srednjo splošno in srednjo strokovno izobrazbo, kjer se prva umešča na polje globalnega, druga pa podobno kot še nižje izbrazbene skupine (poklicna in osnovna izobrazba) ostaja na polju lokalne/domačijske kulture.

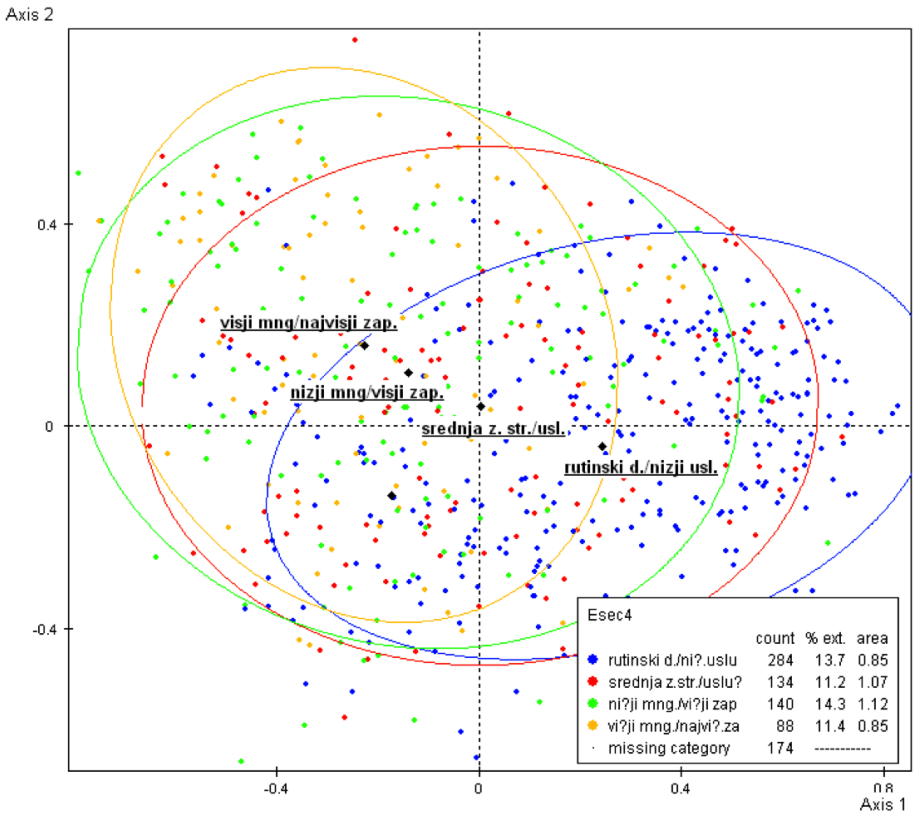
Naprej pa razlikovanje med srednjo splošno in višjo oz. visoko izobrazbo prevzame druga os in z njo delitev na popularno in klasično kulturo, prva je bliže srednji, druga višji izobrazbi. Razlike glede na izobrazbo torej potekajo po obeh oseh. Kot kaže, pa sta obe osi organizirani tudi glede na poklicne razrede, kar govori o tem, da lahko delitve tako na prvi kot drugi osi pojasnjujemo tudi z razlikami med poklicnimi razredi: to so spodnji razred (rutinski delavci in nižji uslužbenci), spodnji srednji razred (srednja zaposlitvena struktura, uslužbenci), srednji razred (nižji menedžerji, strokovnjaki), višji srednji oz. zgornji razred (višji menedžerji, najvišje zaposlitvene kategorije).[176]

Poglejmo si natančneje razpršenost poklicnih razredov v konstruiranem kulturnem prostoru (globalno levo-lokalno desno, popularno spodaj-klasično zgoraj) s pomočjo pregleda oblaka posameznikov (slika 5.4). Oblak posameznikov predstavlja konkretne pozicije posameznih respondentov glede na njihove odgovore pri vprašanjih, ki so vključeni v analizo in konstrukcijo prostora (točka v polju je zdaj posameznik, ne kategorija). Vrisane koncentracijske elipse označujejo razpršenost posameznikov v prostoru glede na poklicne razrede. Elipsa zajema porazdelitev 86 % točk posameznikov okrog kategorije (*mean-point* ali povprečne pozicije poklicnega razreda). Gre torej za območje, na katerem je skoncentrirana večina posameznikov, ki pripada določeni poklicni skupini. Pri intepretaciji elips gledamo disperzijo oz. razpršenost elips v prostoru, prekrivanja med njimi in nagnjenost elips v smeri osi. Inspekcija tega pokaže, da so poklicni razredi posameznikov precej razpršeni v prostoru življenjskih stilov, a njihova disperzija ni niti popolna niti naključna. Kot je razvidno, obstaja precejšnje prekrivanje ali sovpadanje kulturnih preferenc in praks med sosednjimi razredi (glej preseke elips), a zelo malo tega med skrajnimi skupinami. To pomeni, da kulture poklicnih razredov vendarle niso jasno ločene in zamejene in da zato ne moremo govoriti o povsem izoliranih kulturah, ki bi bile historično trdno pripete na specifične celotne poklicne razrede, pač pa poklicnorazredne kulture težijo k temu, da se križajo in se v praksah in okusih tudi prekrivajo.[177]

[176] Za temeljito razlago konstrukcije ESEC poklicnih razredov (*European socio-economic classification*) glej Harrison in Rose (2006). Ta kategorizacija temelji na eni danes najbolj uveljavljenih shem poklicev, to je Goldthorpova razredna shema, ki je dobila precejšnjo podporo v empiričnem raziskovanju v mednarodnem merilu.

[177] Podobno trdi Hall (v Frow 1995, 105), ko pravi, da ni povsem izoliranih kultur, ki bi bile zgodovinsko pripete na specifične celotne razrede oz. razredne frakcije; razredne kuture se na istem polju simbolnega boja križajo in prekrivajo.

Slika 5.4: Razpršenost poklicnih razredov v polju kulturnih praks



Pomembna informacija, ki žal tukaj zaradi narave podatkov umanjka, je intepretacija zabeleženih kulturnih praks in okusov. Anketna metoda po navadi prezre posebne okoliščine delovanja in tako ne upošteva pogojev, v katerih posamezniki trošijo ta ali oni kulturni objekt, kot tudi ne motivacij oz. razlogov, ki spremljajo določeno prakso. Na ta način mnogokrat enači prakse ali okuse, ki pa v svojem bistvu nikakor niso ekvivalentni. Isti vzorec potrošnje lahko služi kot osnova za različne življenjske stile, če se pojavlja v različnih družbenih kontekstih, pojasnjuje Holt (1997a, 339).[178] Rezultati anketnih raziskav so torej problematični do te mere, kolikor obravnavajo, da potrošniki vse prakse in vse svoje preference izražajo v enakem obsegu, pod enakimi pogoji in z enakimi motivi. Tako višji in nižji poklicni razredi (z višjim in nižjim kulturnim kapitalom) denimo berejo šund literaturo, kar anketa povsem ustrezno zabeleži, a je njihov odnos do nje verjetno precej

[178] Holt (prav tam) navaja primer: 'kozmopolitizem' svetovljanskih okusov bo verjetno manj izrazit med tistimi, ki živijo na urbanih območjih, kjer je svoje okuse mogoče zadovoljivo izraziti v praksah vsakodnevne potrošnje v krogu drugih, ki delajo enako, in za razliko od tistih, ki imajo bolj ozke okuse (ta simbolna meja je veliko manj poudarjena). Namesto tega je bolj verjetno, da bo v družbi drugih svetovljanov prišlo do tega, da bodo vlogo simbolnega razmejevanja prevzele precej finejše razlike med temi svetovljanskimi okusi. Namesto biti svetovljan bodo distinkcijo prevzeli načini, kako biti svetovljan: hoditi v etnične restavracije in se udeleževati umetniških razstav ali biti poznavalec evropskih in afriških kulturnih form ali izražati kozmopolitizem skozi raziskovanje in poznavanje eksotičnih krajev ipd.

različen. Prvi jo smatrajo za zgolj počitniško, 'kamp' branje na plaži, drugim se morda zdi, da berejo pomembno leposlovje. Potrošni objekti tako nudijo zadosti pomenske svobode, da jih lahko različne kolektivitete razumejo na različne načine. Potrošniki si nikoli ne prisvajajo kulturnih objektov, ki pripadajo različnim kulturnim registrom (od najbolj zabavne do resne literature, od najbolj komercialnih do 'čistih' oblik glasbe, od low-brow do high-brow TV-komedij) na popolnoma enak način.

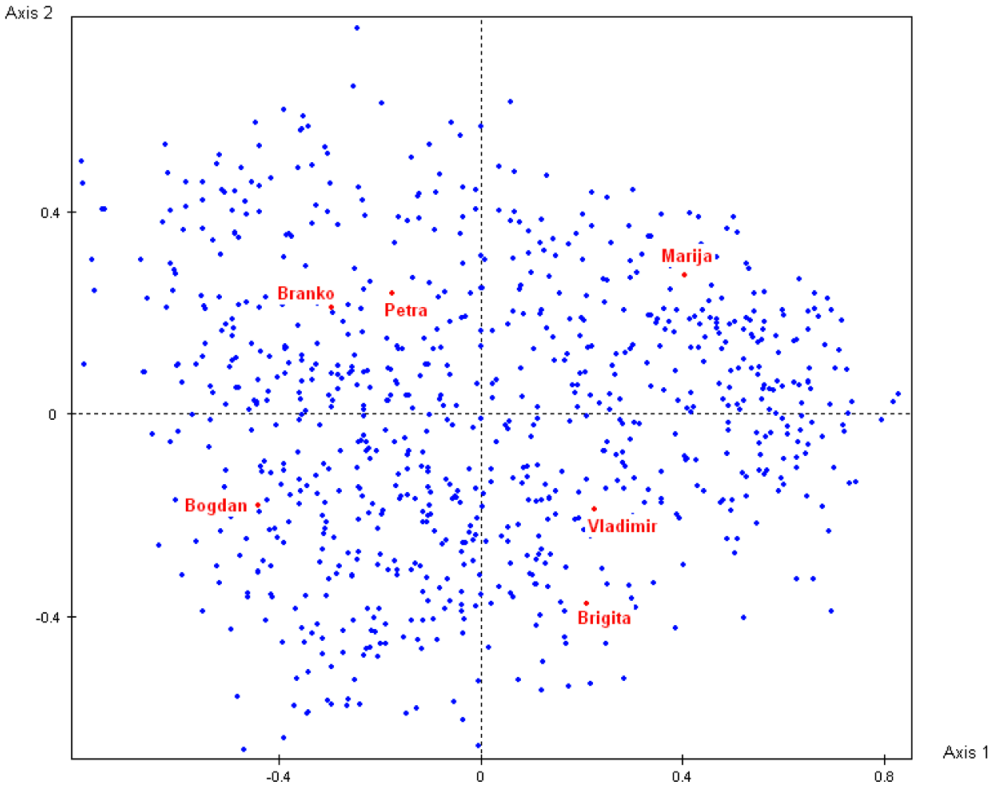
Pri tem je pomembno poudariti, če se navežemo na Holta (1997a, 339), da so te relacijske razlike redko del posameznikovega refleksivnega razumevanja njegovih potrošnih praks. Gre bolj za nekakšno praktično znanje oz. veščino, ki je potrebna, da se spretno vključujemo v prakse in ocenjujemo okuse drugih. Tako da ponavadi posameznik ne zna opisati abstraktnih načel, ki služijo kot podlaga njegovim sodbam in dejanjem, saj se ta vrsta diskurzivnega znanja redko zahteva v konkretnem delovanju. Prepoznava te distinkcije med praktičnim in diskurzivnim znanjem ima pomembne metodološke posledice, kot poudarja Holt (prav tam). Neposredno spraševati ljudi po družbenih pomenih njihovih potrošnih praks najverjetneje ne bo prineslo ustreznih podatkov. Namesto tega moramo raziskovalci te relacijske razlike preiskovati in jih poskušati razumeti na podlagi utemeljenih razprav o okusih, preferencah in dejanjih posameznika na ravni vsakdanjega življenja, to pomeni v vsakokratnih aktualizacijah habitusa v specifičnih situacijah, in tako interpretirati njihove kolektivne pomene in družbenoklasifikacijske posledice.

Možnost izrisa oblaka posameznikov v analizi MCA pa kljub temu omogoča, da ne prezremo t. i. 'ontološkega' posameznika (glej sliko 5, imena posameznikov v kulturnem prostoru prvih dveh osi so izmišljena). Če izbranih posameznikov v okviru projekta žal nismo posebej dodatno intervjuvali, naj nam globlji vpogled v kompleksnost življenjskega sveta enega od njih, poimenujmo ga Bogdan, ponudi spodnja ilustrativna zgodba, ki jo sestavlja izbor podatkov, ki smo jih pridobili z anketo. Njegove izbire so same po sebi seveda nerazumljive, pomen dobijo šele v odnosu do izbir drugih. Pozicija na zemljevidu kulturnega polja (slika 5) izdaja, da gre v primeru Bogdana za reprezentativnega predstavnika spodnjega levega kvadranta, čigar kulturne prakse in okusi se srečujejo na preseku globalne in popularne kulture.

> ***Bogdan,*** *Ljubljančan, rojen leta 1978, ki še vedno obiskuje fakulteto. Oče po poklicu natakar, mama frizerka. Ne bere dnevnega časopisa, niti na spletu ne. Med TV-kanali najpogosteje gleda FOX Life, njegovo najljubše spletno mesto pa je razvedrilni portal izklop.com. Če bi moral izbirati med Festivalom slovenske popevke in podelitvijo emmyjev, bi raje gledal emmyje. Zagotovo bi gledal film Spielberga, verjetno pa ne bi gledal film Almodovarja. Pozna avtorja romana Gospa Bovary, ne pa tudi avtorja Kralja na Betajnovi. 10 evrov je zanj primerna cena za roman. Za svoje zadovoljstvo je prebral približno 20*

knjig v zadnjem letu, okvirno toliko knjig ima tudi doma. Če bi imel na razpolago višek denarja, bi ga najraje zapravil za potovanja in avtomobil. Večje nakupe hrane opravlja v Mercatorju. Slab okus zanj na področju obleke predstavlja slab material oblačil. Med številnimi gospodinjskimi aparati doma nima sušilnega stroja. Ima pa delnice in vikend ali še eno stanovanje. Ni veren. Svoje zdravje ocenjuje kot dobro. Ukvarja se z atletiko in avto-moto športom. Od restavracij bi najraje izbral McDonald's. K sebi domov na večerjo povabi prijatelje na manj kot vsake tri mesece. Je lastnik ali solastnik 65 m^2 velikega stanovanja, v katerem živi skupaj s še tremi člani gospodinjstva. Ko gre za kvaliteto bivališča, so mu zelo pomembni kvalitetna gradnja, informacijska opremljenost in čim manjše motnje iz okolice. Če bi izbiral, bi najraje živel v večjem mestu. Sam sebe vidi kot pripadnika srednjega razreda, med političnimi strankami mu je najbližja SNS.

Slika 5.5: Primeri pozicij posameznih anketirancev na kulturnem zemljevidu življenjskih stilov



Takšen usmerjen pogled na konkretnega posameznika prevprašuje stopnjo konsistentnosti in koherence med njegovimi kulturnimi praksami in okusi. Zabeležena pluralnost in mestoma očitna neusklajenost Bogdanovih izbir postavljata izziv tradicionalni tezi o homologiji družbenega prostora in predpostavki o 'koherenci izbirnih sorodnosti', kot bi Bourdieujevo teoretsko pozicijo poimenovala Silva (2006b). Ta predpostavlja skladnost posameznikovih izbir, ki jih lahko identificiramo na različnih poljih in ki so posledica prevoda določenih pogojev eksistence v specifičen življenjski stil, življenjske stile pa razume kot praktične aktualizacije simbolnih dimenzij

razrednih odnosov. Če Bourdieu pri opredeljevanju posameznikovega znanja, participacije in okusa usmerja pozornost predvsem na vlogo družinskega porekla in izobraževalnega aparata, Silva (2006b, 1184) v svoji študiji poudarja viden pomen posameznikove življenjske faze, družbene in prostorske mobilnosti, partnerskega odnosa in fizične kondicije, kar precej razširja Bourdieujev okvir strukturne vzročnosti. Reducirati okus posameznika na nič več kot okus njegovega razrednega položaja bi bilo po njenem preveč omejujoče in poenostavljeno. Medtem ko je družina izvora zagotovo pomembna, so posamezniki v življenjskem poteku izpostavljeni multiplim socializacijam (družina, šola, vrstniki, kulturne institucije). Tudi pogoji za prenos starševskega kulturnega kapitala se razlikujejo. Prav tako lahko prijateljski odnosi in partnerska razmerja spodbujajo drugačne in heterogene prakse, kar ustrezno spreminja kulturno koherenco oz. izbirne sorodnosti subjekta.[179]

Kulturna polja, ki so za neko osebo še posebej pomembna, bodisi literatura ali šport, imajo kulturne posebnosti in glede na okoliščine zahtevajo konkretne specifične kompetence, ki so za posameznika nadvse relevante, a jih ni mogoče v celoti posplošiti. Lahire (2008, 174) v tem kontekstu govori o 'disonantnih kulturnih profilih'. Kot pravi (prav tam, 174), jih je mogoče deloma pojasniti s situacijami, ki vključujejo družbeno mobilnost (posameznik nima enakega družbenega položaja kot njegovi starši), izobraževalno mobilnost (posameznik nima enake akademske ravni kot njegovi starši ali pa je svoj kapital povečal po vrnitvi na študij) ali poklicno mobilnost (sprememba položaja posameznika v poklicni hierarhiji). Takšne oblike individualne mobilnosti, bodisi v majhnem ali velikem obsegu, se pogosto odražajo v raznolikosti kulturnih praks in preferenc glede na njihovo stopnjo legitimnosti, saj posamezniki, ki so jih doživeli, zasedajo različne položaje znotraj družbenih, kulturnih in poklicnih hierarhij in so kot rezultat tega prišli v stik z različnimi socializacijskimi sferami in akterji, raznovrstnim institucionalnim izobraževanjem in diskurzi. Soočeni so s kulturnimi registri in vešči postanejo kulturnih kodov, ki so drugačni od tistih, do katerih so imeli dostop pred tem. Iz tega razloga sledove svoje heterogene socializacije in včasih izrazito protislovne izkušnje ohranijo v obliki dispozicij različnih jakosti.

Podobno je s primerom Bogdana. Njegov specifičen položaj 'nekje vmes' (je otrok staršev delavskega razreda, oba imata poklicne šole, sam pa obiskuje fakulteto) lahko pojasni kar nekaj nekonsistentnosti v njegovih izbirah. Na primer, rad bi potoval, a hkrati ne bere nobenega časopisa, prav tako pa se počuti blizu konservativni in nacionalistični stranki SNS; med restavracijami bi izbral McDonald's, omeni tudi razvedrilni portal z računalniškimi igricami, ob tem pa prebere kar

[179] Več o dinamiki med pari in o vplivu partnerja na kulturne prakse posameznika tudi v Silva in Le Roux (2011).

20 knjig na leto in pozna avtorja Gospe Bovary. Zdi se, da z izobrazbo pridobljeni kulturni kapital pri njem ne prepiše v celoti dosedanjih dispozicij družinskega ozadja in bi tako v njegovem primeru lahko prej govorili o 'razdvojenem' kot enotnem habitusu (glej tudi Reay 2010), ki je notranje kontradiktoren in fragmentiran. Učinek tega na kulturne prakse pa dodatno krepita še generacijska pripadnost in spol.[180]

5.4 KULTURE OKUSOV KOT INTERPRETATIVNE SKUPNOSTI

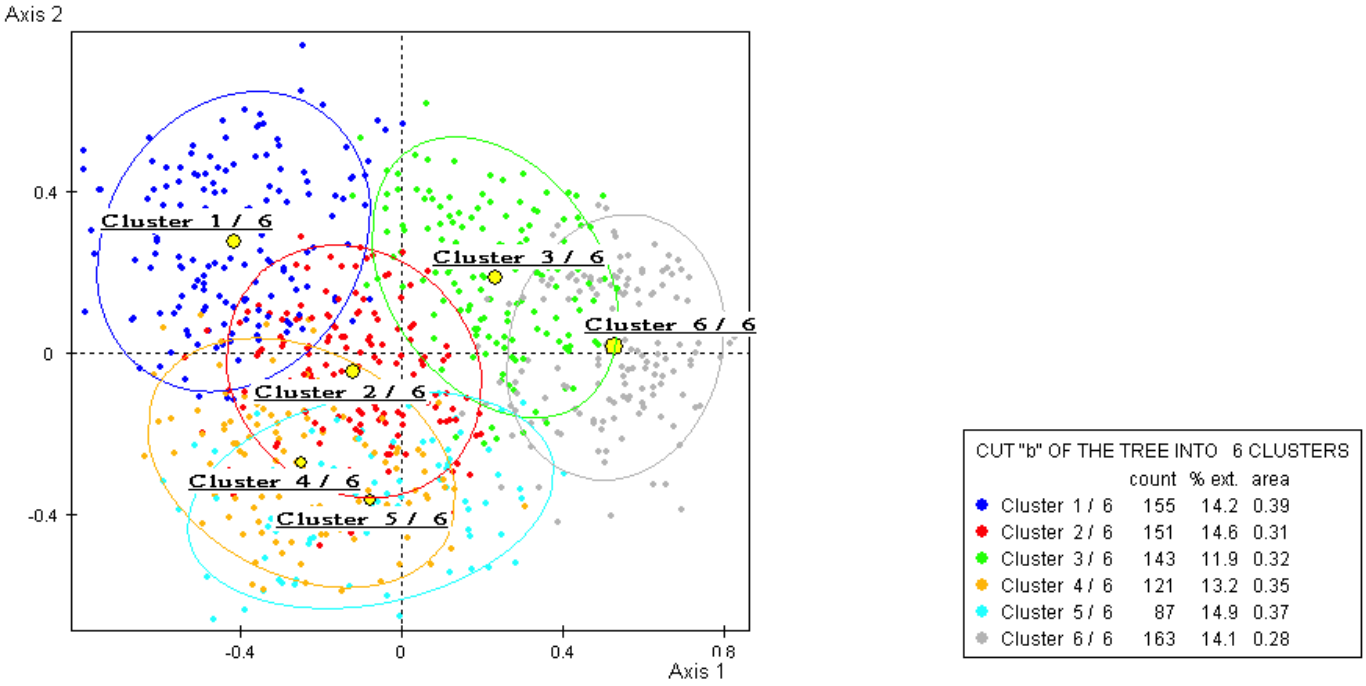
V nadaljevanju predstavljamo tipologijo kulturnih profilov. Ustvarili smo jo s pomočjo metode hierarhičnega razvrščanja v skupine na podlagi spremenljivk, ki so bile vključene v konstrukcijo kulturnega zemljevida, torej z integracijo metode razvrščanja in MCA. Uporaba MCA ne izključuje drugih statističnih metod, poudarjajo Rouanet in drugi (2004), toda te metode po njihovem ne bi smele biti privzete zgolj primerjalno, pač pa bi morale biti integrirane v geometrijsko predstavitev MCA, ki mora ostati fokus interpretacije, če želimo slediti Bourdieujevemu pristopu.[181] Cilj je bil na osnovi že konstruiranega polja praks in okusov razviti tipologijo skupin, ki bi čim bolje zaobjela kompleksnost tega kulturnega prostora in predstavila sistematičnost kulturnega značaja vsake posamezne skupine. Najbolj optimalno grozdenje oz. skupinjenje posameznikov je bilo glede na dendrogram v šest skupin – vsaka s specifičnim kulturnim značajem glede na spremenljivke, ki smo jih vključili v analizo MCA.[182] Metoda prav tako omogoči mapiranje pozicij šestih skupin v prostoru kulturnih praks in okusov (na oseh globalno-lokalno, popularno-klasično) tako, da posameznike obarva glede na skupino, ki ji pripadajo (glej sliko 5.6).

Prepoznavamo torej šest 'kultur okusov', ki jih po Gansu (1999, 92) lahko opredelimo v smislu podobnih vrednot in estetskih standardov. Trditev, da se različni sklopi estetskih standardov in vrednot izkazujejo v različnih kulturah okusov Gans (prav tam, 93–94) osnuje na ideji o 'estetskemu pluralizmu', s katerim želi zaobiti dihotomijo med estetskim in neestetskim.[183] Tudi mi želimo prepoznati raznolikost estetik v našem prostoru. V tem kontekstu lahko govorimo tudi o šestih 'interpretativnih skupnostih' (Fish 1980) ali posebnih 'pomenskih sistemih' (Parkin 1973), ki tako rekoč simbolno razmejujejo posamezna 'področja' kulturnega prostora. Domnevamo, da

[180] Glej npr. Bradley (1996) o prelomljenih identitetah in interaktivni dinamiki različnih dimenzij stratifikacije: razreda, spola, starosti in etnične pripadnosti.
[181] Integracijo razvrščanja v skupine in analize MCA nam omogoča uporabljeni program SPAD.
[182] Skupine so bile oblikovane glede na podobnost na vseh merjenih kulturnih lastnostih, tako da so znotraj ene skupine enote, ki so si med seboj kar se da podobne, skupine same pa so si med seboj čim bolj različne.
[183] Toda že s poimenovanjem različnih kultur okusov oz. estetik, kot jih prepoznava v ameriškem prostoru, te jasno hierarhizira. Ločuje med petimi: visoko kulturo, višjo srednjo, nižjo srednjo, nižjo in kvazifolk nižjo kulturo (prav tam, 95).

prakse akterjev iste skupine izkazujejo sorodnost, ki je 'produkt transferja istih shem delovanja iz enega polja v drugega' (Bourdieu 1984/2010, 168). Respondenti se porazdeljujejo v naslednje kulture okusov: (1) izrazito tradicionalno elitno skupino z visoko količino ekonomskega in kulturnega kapitala, ki konzumira predvsem visoko kulturo, zelo selektivno pa tudi visoko, nekomercialno popularno kulturo (155 enot), (2) alternativno elito oz. kulturne omnivore, ki v svoji potrošnji prečijo meje med visoko in popularno kulturo (151 enot), (3) konvencionalno, *middle-brow* kulturo okusa, ki jo opredeljuje pretenzija za kanonizirano visoko kulturo, vezano predvsem na nacionalne klasike, in skrb za konformnost (143 enot), (4) urbani okus, ki je primarno okus mladih za globalno popularno kulturo, predvsem glasbo in TV-žanre (121 enot), (5) potrošnike komercialne množične kulture oz. komercialni okus, ki ni toliko razredno pogojen, kot je generacijsko (87 enot) ter (6) domačijski okus oz. ljudska folkloristična kultura nižjih poklicnih razredov (163 enot).[184]

Slika 5.6: Mapiranje šestih kulturnih profilov v konstruiranem prostoru praks in okusov (na oseh globalno-lokalno, popularno-klasično)



[184] Primerjaj recimo s petimi kulturnimi tipi, ki jih sicer s povsem drugačno metodo in analizo drugih kulturnih spremenljivk na istih podatkih odkriva Lutharjeva (2012).

5.4.1 ŠEST KULTURNIH PROFILOV IN NJIHOV DRUŽBENI ZNAČAJ

Poglejmo si vsak kulturni profil posebej in njegovo družbeno ozadje (glej tabelo 1, nad krepko črto so kulturne kategorije, ki so pozitivno in statistično povezane s posamezno skupino (t-test), pod njo pa demografske kategorije, ki se s posameznim kulturnim profilom povezujejo in tako razkrivajo njegov družbeni značaj). Za lažjo predstavitev umeščenosti različnih kulturnih profilov v polje kulture dodajamo tudi shematiziran prikaz polja na sliki 7 v nadaljevanju.

1) Tradicionalni elitni okus

Tradicionalni elitni okus opredeljuje velik obseg ekonomskega kapitala (dohodek gospodinjstva na družinskega člana je več kot 1000 evrov), ki generira svobodo od materialnih pogojev eksistence. Njihov okus se dviguje nad vsakdanjo materialnost in konstituira 'legitimni okus', ki se potrjuje v institucijah visoke kulture. Ta skupina redno obiskuje muzeje, galerije, gledišče, opero in balet. Hkrati je zanje značilno, da pri vizualni umetnosti vrednotijo tako sodobno umetnost (Warhol) kot kanonizirano klasiko oz. realistično umetnost (Grohar). Bennett in drugi (2009, 114) poudarjajo, da poznavanje in naklonjenost ne zadoščata za opredelitev položaja posameznika v zelo posvečenih poljih, kot je tudi polje vizualne umetnosti, kjer imajo same prakse precej večjo težo. Participacija namreč predstavlja kontekst za izkazovanje oblik javnega vedenja kot standarda obnašanja vljudnih, prefinjenih in kultiviranih, in to nikjer ne drži bolj kot v polju vizualne umetnosti. Distinktivnost tega kulturnega profila se za razliko od drugih skupin veže tudi na objektivirani kulturni kapital, to je na lastništvo številnih knjig, originalnih glasbenih albumov in umetniških del. Polje vizualne umetnosti je med bolj restriktivnimi, zato je intenzivnost participacije v tem polju, ki se kaže bodisi z obiski institucij visoke kulture bodisi z lastništvom izvirnih slikarnih del, zelo pomembna za vzdrževanje družbenega položaja posameznika. Tej aktivni participaciji se pridružujejo tudi preference za klasično leposlovje in klasično glasbo. Precej selektivno si klasični elitni okus prisvaja tudi popularno kulturo, vedno le oblike visoke, torej nekomercialne popularne glasbe, ki se izkazuje v preferencah za jazz, etno, alter rock. Na drugi strani pa ta kulturni tip opredeljuje tudi precejšnja izvzetost iz televizijske kulture (nimajo preference niti za novice ali informativni TV-program, berejo le časopis Delo) in izrazito zavračanje komercialne in domačijske kulture (konkretno resničnostne televizije, turbofolk glasbe, oddaje *Na zdravje*). Kulturni profil se v kulturnem zemljevidu (slika 6 in 7) umešča v zgornji levi kvadrant, ki ga določata globalna kultura in klasični okus.

Ta kultura okusa je pogostejša med višjimi poklicnimi skupinami, to je v višjem in višjem srednjem razredu, in v srednji starostni kategoriji (46–60 let). Z njo se bolj kot z drugimi kulturami okusov

povezujejo tudi samozaposleni. Člani te skupine imajo višjo oz. visoko izborazbo in so tudi potomci očetov višje ali visoke izobzrazbe, tako da pri njih podedovani kulturni kapital šteje prav toliko, če ne več kot pridobljeni. Družinski kulturni kapital ima namreč to prednost, da so njegovi pogoji prenosa bolj prikriti in tako lahko deluje kot simbolni kapital, ko namesto kot kapital postane prepoznan kot legitimna kompetenca. Klasični elitni okus je potemtakem tesno vpet v družbeno reprodukcijo višjih razrednih položajev.

2) Omnivorna kulturna potrošnja ali alternativni elitni okus

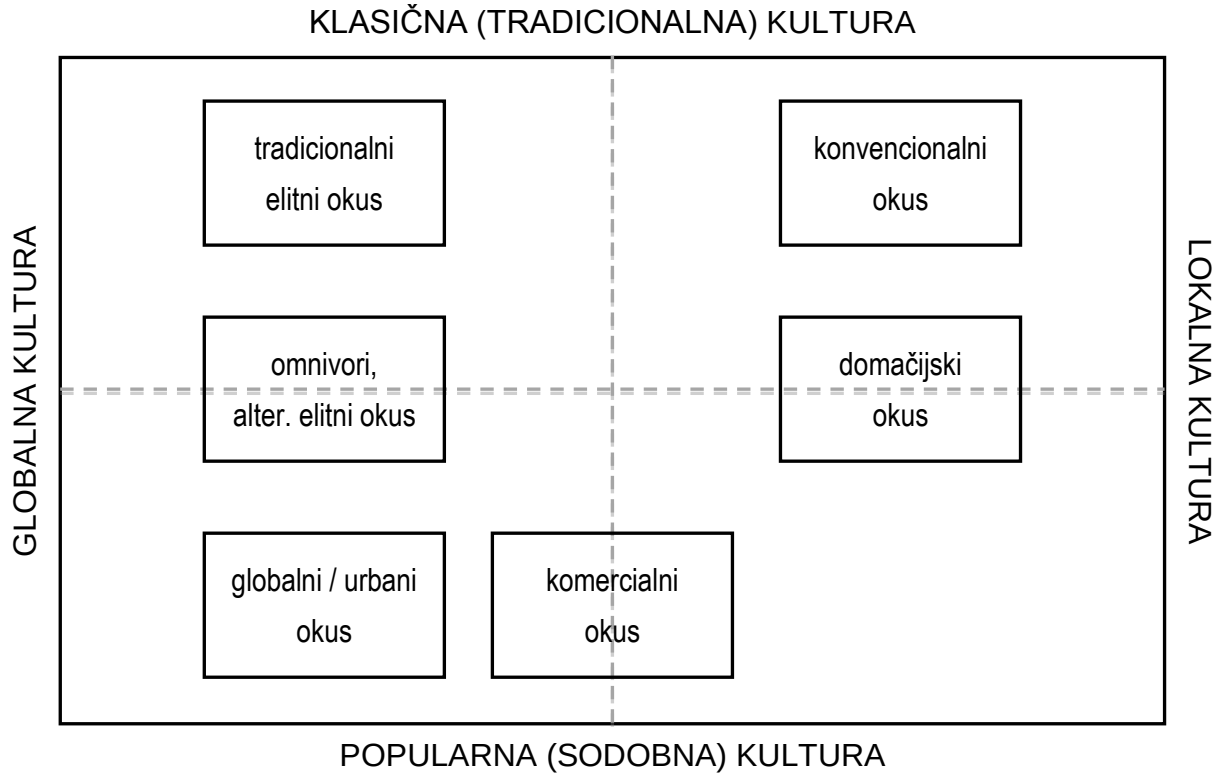
Alternativni elitni okus, kot sem ga poimenovala, v svojih deklariranih preferancah preči meje med visoko in popularno kulturo. Raznovrstnost kulturne potrošnje prikazuje tudi osrednji položaj te skupine na kulturnem zemljevidu (slika 6), ki svoje izbire in prakse privzema iz vseh štirih kvadrantov kulturnega prostora, opredeljenega na osi lokalno-globalno in popularno-klasično. V svoji potrošnji ta skupina kombinira žanre visoke in nizke legitimnosti, denimo pri literarnih žanrih preferira tako sodobno leposlovje kot psihološke priročnike, pri televizijski žanrih pa dokumentarni in informativni progam z visoko legitimnostjo (*Odmevi*) in tuje nadaljevanke z nižjo (*House M.D.*). Predpostavljamo pa lahko, da ta alternativna elita konzumira popularno kulturo na precej drugačen način kot nižji razredi. Kot pravi Holt (1998, 9), pripadniki nižjih razredov po navadi ‘berejo’ kulturne tekste dobesedno in referencialno (sklicujoč se na njihovo lastno življenje), medtem ko je branje pripadnikov višjih razredov bolj sofisticirano in kritično interpretativno. To pomeni, da četudi oboji denimo berejo psihološke priročnike, je to, kar diferencira med njimi, odnos do kulturnega teksta oz. sam način potrošnje. Široka naklonjenost popularni kulturi (popularnim filmom – *Prvinski nagon*, popularni glasbi – preference za pop in rock ter obiskovanje pop koncertom, popularnim TV-programom – PopTv in KanalA) pri tem profilu soobstaja v isti realnosti kot naklonjenost visoki kulturi (ki se kaže v pogostem obiskovanju opere in baleta, muzeja, gledališča in v všečnosti slikarskega kanona – konkretno Van Gogha in Kobilce). Kot pišeta Lutharjeva in Kurdija (2011, 991), ‘omnivori 'trošijo' popularno kulturo na specifičen način in kljub temu preferirajo kulturo, ki je v danem historičnem trenutku kategorizirana kot legitimna’. Če sicer visoko vrednotijo kanonizirano klasiko, pa se nosilci tega okusa za razliko od tradicionalne elite odmikajo od primerkov sodobne umetnosti, ki jih negativno vrednotijo (Warhol, Liechtenstein). Zgovorno je tudi, da se na mnogih kulturnih 'itemih' niti ne izjasnjujejo, tako bi njihove indiferentne odgovore (npr. na polju glasbe za narodno-zabavno glasbno, hiphop, etno, jazz) lahko razumeli kot obliko tolerance do različnih kulturnih oblik, ki ne želi izključevati.

Kljub izraziti tendenci k omnivornosti in toleranci do žanrov različnih legitimnosti pa ostajajo

določene meje pri teh potrošnikih jasno začrtane. V svojem sicerjšnjem ‘kulturem eklekticizmu’ nekaterih meja skupina nikoli ne prestopi. Tako denimo jasno zavrača ne samo sodobne oblike umetnosti, kot smo že omenili, pač pa tudi nekatere stigmatizirane komercialne žanre popularne kulture (telenovele) in domačijske oddaje domače produkcije tipa *Na zdravje*. Warde in drugi (2008, 164) zato opozarjajo na omejeno naravo omnivornega kulturnega okusa, ko ugotavljajo, da tudi pri očitnih omnivorih, ‘vztrajne oblike diskriminacije in zavračanja določenih oblik popularne kulture (resničnostne televizije, hitre hrane, elektronske plesne glasbe) kažejo, da je odprtost omnivora le delna in kvalificirana’. V tem kontekstu bi lahko govorili tudi o ‘mitu kulturnega omnivora’ (glej npr. Warde in drugi 2007).

Znotraj dominantnega razreda Bourdieu ločuje med tem, čemur pravi meščanski hedonizem, in tem, kar poimenuje aristokratski asketizem. Gre za praktični prevod materialnih pogojev v simbolne distinkcije, saj razliko med enim in drugim pogojuje kompozicija kapitala posameznih frakcij dominantnega razreda (prvi z višjim ekonomskim kapitalom, drugi s kulturnim kapitalom). To distinkcijo bi lahko ustrezno preslikali tudi na naši dve že opisani elitni skupini. Prvi tradicionalni elitni okus, ki je relativno bogat v ekonomskem kapitalu, namreč opredeljuje nekakšna hedonistična estetika luksuza in prestižnih aktivnosti (dvakrat ali večkrat na leto gredo na počitnice, lani so bili na počitnicah zunaj Evrope, blizu so jim jadranje, tenis ali golf, njihovo koncepcijo dobrega življenja pa predstavljajo potovanja po in zunaj Evrope). Tudi kulturni omnivori oz. predstavniki alternativne elite gredo dvakrat ali večkrat na leto na počitnice, a glede na asimetrijo med visokim kulturnim kapitalom in nizkim ekonomskim bogastvom, ki opredeljuje njihovo pozicijo, predvidevamo, da jih asketska estetika skromnosti in čistosti ne vodita v eksotična letovišča igrat golf, pač pa na primer na izlet z avtom do Dunaja in obisk Albertine, 'backpacking' po francoski Provansi ali 'hiking' s prijatelji po Islandiji. Če bi reprezentativnega predstavnika prve elite primerno poosebljal denimo direktor ali višji menedžer z visokim ekonomskim kapitalom, drugega najbolje opisuje učitelj. Člani alternativne elitne skupine imajo prav tako višjo ali visoko izobrazbo, a nimajo toliko ekonomskega kapitala. So podobne starosti ali celo nekoliko mlajši od klasične elite (starostna skupina 30–45 in 46–60). Če se prvi kulturni tip (klasični elitni okus) tako umešča v višji razred, se drugi (alternativni elitni) v višji srednji razred. Prav tako je njegova družbena pozicija, za razliko od predstavnika klasične elite, običajno drugačna od položaja njegovih staršev (njegov oče ima v povprečju le poklicno izborazbo).

Slika 5.7: Shematiziran prikaz polja kulturnih okusov



3) Malomeščanska sredinska kultura in konvencionalni okus

V zgornjem desnem kvadrantu kulturnega zemljevida (slika 6 in 7), to je na presečišču lokalne in klasične kulture, se nahaja konvencionalni okus. Gre za sredinsko povprečen okus, ki ga opredeljujejo ‘spodobni’ ali ‘varni’ okusi. Konvencionalni okus si sposoja zunanje znake kulturne legitimnosti in se v našem primeru opira predvsem na nacionalni kanon. Določa ga jasna navezava na tradicionalne oblike legitimne visoke kulture (slikarstvo in klasična glasba). Pripadniki te skupine pri likovni umetnosti zavračajo ‘sodobno umetnost’ (v našem vprašalniku npr. Hirst, NSK, Lichenstein), visoko pa vrednotijo kanonizirano klasiko (Grohar, Van Gogh, Kobilica) in s tem realistično umetnost. Konvencionalna umetnost kanoniziranih klasikov je zanje edina prava umetnost. Bourdieu (1984/2010, 331) odnos malomeščanstva do kulture opisuje kot ‘nediferencirano čaščenje’ visoke kulture, ki vodi k ‘skrbi za konformnost, ki inducira tesnobno iskanje avtoritet in modelov ravnanja in vodi v izbiro varnih in potrjenih izdelkov (kot so klasiki in nagrajenci)’. Kulturno avtoriteto nosilci konvencionalnega okusa tako pogosto iščejo v knjižnih klubih (Radway 1990), prav tako so verjetno vsakoletni abonenti narodnih gledališč.

Hkrati se poskušajo upirati vsemu, kar je stigmatizirano kot vulgarno (turbofolk, pop glasba, hiphop). Zdi se, da so konzumenti konformistične sredinske kulture ali bolje rečeno ta 'wanna-be'

elita razdvojeni med tistim okusom, ki jim je bližji (npr. preferenca za psihološke priročnike, narodno-zabavno glasbo, tudi oddajo *Na zdravje),* in okusom, ki se jim zdi bolj ustrezen (preference za klasično glasbo in Groharjeva slikarska dela). Po Bourdieuju je ta skupina sicer precej naklonjena visoki kulturi, kar izkazuje predvsem s statusnimi rituali, a se v njej ne počuti najbolj domače, pač pa v prvi vrsti negotovo. Gre za situacijo, ko je nosilec tega okusa ujet v vmesnih območjih družbenega prostora in tako njegov set dispozicij razkriva vrzel med prepoznavo distinkcijske vloge visoke kulture in znanjem o njej. Bennett in drugi (2009, 234) so v intervjujih z ljudmi tega družbenega položaja denimo podobno ugotavljali, da ti o poslušanju klasične glasbe hkrati govorijo kot o užitku in določeni stopnji nelagodja. Ta okus potemtakem ne zna igrati igre kulture, bi jo pa želel. Kulturo jemljejo preveč resno, piše (Bourdieu, 1984/2010, 330-311), da bi bili v odnosu do nje distancirani in sproščeni, kar bi kazalo na njeno resnično poznavanje. Si pa prisvajajo določene znake legitimne kulture oz. del visoke kulture, ki tako ‘v družbeno ritualnem in estetskem smislu funkcionira kot konformistična 'sredinska' kultura’ (Luthar in Kurdija 2011, 986). Pretenzija po visoki kulturi jih tako umešča na zgornji pol druge osi, to je pol klasične kulture.

Hkrati je sredinska kultura izrazito lokalna kultura (kar pojasni njeno umeščenost na desni pol prve osi): veže se predvsem na, kot smo omenili, nacionalne klasike umetnosti, opredeljuje pa jo tudi neznanje tujih jezikov, počitnice v Sloveniji, obiski sorodnikov in sprehodi v naravi. Sredinski oz. konvencionalni okus konkretno najbolj opredeljujejo neznanje angleščine, ne obiskovanje kina in preference za narodno-zabavno glasbo, ki se ji pozneje sicer z nekoliko manjšo težo pridružuje tudi klasična glasba. Nosilci tega okusa gledajo informativni program (izpostavljajo *Poglede Slovenije* in *Odmeve*), ne pa tudi dokumentarnega. S svoje družbene pozicije ‘vmesnosti’ svoje izbire utemeljujejo predvsem z ‘uveljavljenim’, vodi jih tako rekoč iskanje varnosti skozi konformizem. S tem lahko deloma pojasnimo njihovo na trenutke tudi paradoksno naslanjanje tako na ljudski diskurz v izbiri določenih 'itemov' (npr. narodno-zabavne glasbe ter oddaje *Na zdravje*) in hkrati na umetniški diskurz (preference za klasično glasbo in slikarstvo).

Middle-brow povprečen okus – lokalni okus s pretenzijo za kanonizirano visoko kulturo – je pogostejši med spodnjim srednjim razredom in srednjim razredom. Povezuje se tudi s srednjimi stopnjami izobrazbe. Ta okus je bliže starejšim starostnim skupinam in upokojencem ter tistim v javnem sektorju. Gre za bralce *Večera* in *Dnevnika*. Če je tradicionalna elita izrazito bolj ljubljanska, pa je sredinska kultura bolj zastopana pri prebivalcih Maribora.

4) Urbani okus mladih ali globalni okus

Globalni ali urbani okus je okus mladih (starih do 30 let), ki imajo dokončano srednjo splošno izobrazbo, a se kot študenti še izobražujejo. Prav tako je ta okus bolj moški. Njihova potrošnja je primarno usmerjena v globalno popularno kulturo (glej pozicijo skupine na kulturnem zemljevidu na sliki 6 in 7), pri čemer njihov profil opredeljujejo predvsem preference na področju glasbe in tv kulture. Poslušajo predvsem tujo popularno glasbo (elektronska glasba najbolj določa ta profil, tudi hiphop) ter gledajo tuje tv kanale in tuje nadaljevanke. Temu komplementarna je v polju glasbe in televizijske kulture tudi njihova distanca do vse slovenske produkcije (zavračanje tako informativnih kot pogovorno-varietejskih oddaj) na eni strani in vseh oblik visoke kulture na drugi strani (klasična glasba, Grohar, knjige o umetnosti).

Urbani okus razumem kot globalni v smislu, da so si okusi pripadnikov tega kulturnega profila verjetno podobni v vseh urbanih območjih na svetu. Od vseh skupin, ki jih tu opisujem, so člani te skupine najbliže tistemu, kar bi lahko označiti ‘mladinska subkultura’. Kultura urbane mladine v našem prostoru je specifična v tem, da predstavlja ne samo modno posnemanje globalnih trendov, temveč tudi odgovor na pospešeno urbanizacijo. Njihove kulturne izbire in prakse jasno kažejo težnjo po distanciranju mladine od lokalnega domačijskega okolja (ruralnega ali premalo urbaniziranega okolja) in hkrati željo po izkazovanju pripadnosti svetovnemu kulturnemu modelu. Če v britanskem kulturnem prostoru mladinske subkulture izhajajo predvsem iz delavskega razreda, je po mnenju Cvetičanina (2007, 201–202) matična kultura urbanih subkultur v prostoru nekdanje Jugoslavije kultura srednjih razredov.

Njihovo kulturno participacijo najbolje opišejo pogosti obiski kina, pop koncertov in druženje v lokalu. Pojmovanje dobrega življenja pa se za to skupino nanaša na biti na spletu (biti 'online') in druženje s prijatelji v mestu. Ni presenetljivo, da se s tem kulturnim tipom pomembno povezuje aktivno znanje angleščine. Za razliko od drugih skupin to skupino določa tudi najvišje število glasbenih albumov v elektronski obliki, kar jezikovni kompetenci tega kulturnega tipa dodaja tudi tehnološko kompetenco. Ta profil za ustrezno potrošnjo in dekodiranje kulturnih objektov zahteva nekatere področno specifične kompetence: znanje tujega jezika, tehnološko kompetenco, specifične oblike družabnosti (npr. 'partyji' ob elektronski glasbi), znanje o glasbenih podzvrsteh in podobno. Gre za neke vrste subkulturni kapital, ki pa v praksah simbolnega razlikovanja zunaj področja mladinske subkulture verjetno nima posebne vrednosti.

5) Komercialni okus

Ta skupina je med vsemi najmanjša, predstavlja le desetino vzorca respondentov. V primerjavi z ostalimi petimi okusi je komercialni okus najmanj distinktiven okus. Gre za okus, ki je najmanj družbeno-ekonomsko opredeljen, saj ni jasno povezan s katerim od poklicnih razredov ali izobrazbeno stopnjo, kar pomeni, da je ta kultura okusa bolj ali manj enakomerno porazdeljna med poklicnimi in izobrazbenimi družbenimi kategorijami. Edino, kar lahko povemo o družbenem značaju komercialnega kulturnega tipa, je to, da gre za tipično mlajšo skupino (ta okus se povezuje predvsem s starostno skupino do 30 let). Kulturne preference tega profila tako bolj določa generacijska, ne toliko poklicnorazredna pripadnost. Ta kulturni profil pa zajema tako mlajše, ki šolo še obiskujejo, kot tudi tiste, ki so že zaposleni (med njimi pa je bolj značilen za tiste, ki so zaposleni v zasebnem sektorju).

Komercialni tip je potrošnik komercialne množične kulture oz. nizke popularne kuture, ki se jasno distancira od visoke kulture in visoke popularne kulture. Izkazuje očitno naklonjenost ljubezenskim romanom, komercialnemu popu in drugim domačijskim komercialnim glasbenim žanrom (turbofolk, slovenski turbofolk) ter komercialnim TV-serijam (*C.S.I.*, *Big Brother slavnih*). Ne hodi v galerije, a rad zahaja v komercialna gledališča, kot je denimo Špas teater. Med filmi so mu všeč komercialni (npr. *Sedem*), ne pa tudi avtorski (*Dvoriščno okno*).

Ta profil postane zanimiv na točki, ko ne izraža preference za nekatere konkretne TV-nadaljevanke, kljub temu da jasno preferira celoten žanr TV-nadaljevank. *The good wife*, *The Tudors* in *Outnumbered* so izjeme, do katerih je komercialni profil indiferenten. Če si pomagamo z Bennnettom (2006, 10), gre v naštetih primerih nadaljevank za to, kar on poimenuje 'nova drama' in 'nova komedija', ki danes prevzemata distinkcijsko vlogo med mladimi in višje izobraženimi in sta po svoji legitimnosti bliže t. i. 'resni' televiziji kot popularnim formatom.[185] Komercialni profil zavrača tudi glasbene žanre z visoko legitimnostjo (klasika, jazz, etno), klasično leposlovje in kanonizirano vizualno umetnost (Kobilca). Omejeno je tudi njegovo lastništvo kulturnih dobrin, saj doma nima prav veliko knjig in glasbenih albumov.

Potovanja po Sloveniji označujejo pojmovanje dobrega življenja, ki se statistično povezuje s komercialnim okusom. Takšno koncepcijo laže razumemo v kontekstu drugačnih razumevanj tega, kaj je dobro življenje. Komercialni tip je potem nekje vmes med tistimi, ki jim 'good life' pomeni biti doma (glej domačijski okus) ali se sprehajati po bližnji okolici (glej sredinski okus), in tistimi,

[185] Tu se razlika v odgovorih, če sprašujemo po konkretni nadaljevanki znotraj žanra ali splošno po žanru, najbolj očitno pokaže. Kot je razvidno, so žanri pogosto presplošna oznaka, ki ne prepoznava razlik v estetikah posameznih kulturnih artefaktov, ki pripadajo istemu žanru.

ki jim to predstavljajo potovanja po svetu (glej elitni okus). Če je potrošnja mladih urbanih potrošnikov predvsem globalno usmerjena, komercialni potrošniki v svojih izbirah enakomernejše posegajo na oba pola osi lokalno-globalno (slika 6 in 7). Trošijo tako domače kot tuje kulturne artefakte, a vendar, kot rečeno, le tiste nizke, komercialne množične kulture.

6) Domačijska/folkloristična kultura okusa

Tako imenovana folkloristična kultura okusa je trdno zasidrana v lokalnem, ki je njen ključni označevalec (druga os/delitev med popularnim in klasičnim je niti ne opredeljuje toliko). Lahko ji rečemo tudi domačijska oz. ljudska kultura. Domačijski tip je skupina z malo ekonomskega in malo kulturnega kapitala, ki ima glasbeni okus omejen na narodno-zabavno glasbo in slovenski turbofolk, torej na domačijske komercialne žanre. Njihov okus za glasbo je dober pokazatelj njihovega okusa na splošno oz. njihovih splošnejših kulturnih dispozicij. Te se tesno vpenjajo tudi v televizijsko kulturo. Zdi se, da je polje TV-kulture njihovo primarno polje, saj se v druga, kot bomo videli, kaj prida niti ne vključujejo. V polju TV-kulture pa se izbor domačijskega tipa pričakovano omejuje le na oddaje lokalne produkcije, ki zadevajo predvsem folkloristično zabavo (oddaje tipa *Spet doma*, *Na zdravje*) in po komunikacijskem etosu temu sorodne telenovele in domače serije (*Lepo je biti sosed*). Takšno vezanost okusa na domačo folkloristično kulturo lahko razumemo v kontekstu, da ti posamezniki ne govorijo nobenega tujega jezika z izjemo jezikov nekdanje Jugoslavije. Vse, kar le malo diši po tujem (z izjemo telenovel), odklanjajo, recimo tudi pop, rock in jazz glasbo, mnogih zanje očitno preveč eksotičnih glasbenih žanrov (kot sta metal, etno) pa niti ne poznajo. Prav tako še niso slišali za nekaj najbolj populariziranih tujih TV-serij zadnjega časa, kot sta *Zdravnikova vest (House M.D.)* ali *Razočarane gospodinje*. Ob tem se distancirajo tudi od artefaktov visoke kulture (klasično leposlovje) in participacije v njej (ne obiskujejo na primer muzejev).

To pa niti ni presenetljivo, saj domačijski kulturni profil opredeljuje tudi siceršnja izrazita pasivnost. Člani te skupine redko zapustijo dom in okolico, ne gredo niti v lokal ali restavracijo, kaj šele, da bi šli na počitnice. Kar zanje pomeni živeti dobro življenje, je tesno vezano na dom in domače okolje. Njihovo pojmovanje dobrega življenja namreč opredeljujejo aktivnosti, kot so biti doma in gledati TV ali se ukvarjati z domačimi opravili, obiskovanje sorodnikov in sprehodi v naravi v okolici doma ali izleti v slovenske hribe.

Domačijski okus je okus nižjega razreda, ki ga opredeljujeta tako najnižji kulturni kot najnižji ekonomski kapital. Povezuje se z najnižjima stopnjama izobrazbe (osnovno in poklicno izobrazbo) ter nizkimi dohodki gospodinjstva na člana gospodinjstva. Ekonomske potrebe oz. nenehna skrb za

praktične vidike materialne eksistence se tako po Bourdieuju ukoreninijo v ‘okusu za nujnost’ (1984/2010, 375), ki poudarja vsebino pred formo, neformalno pred formalnim in čutno pred intelektualnim. Če bi nosilce tega okusa vprašali po razlogih za izbor oddaje *Lepo je biti sosed*, bi izbiro verjetno pojasnili z utemeljitvijo, da je ta serija nadvse sproščujoča in zabavna, kar se jim po napornem delavniku najbolj prileže. Bolj kot druge kulture okusov je ta povezana z upokojenci oz. najstarejšo starostno skupin (nad 61 let). Podobno kot sredinska konvencionalna kultura je tudi domačijska kultura bolj mariborska kultura. To pomeni, da je opisani ljudski pasivni kulturni tip, kot bi ga lahko tudi imenovali, bolje zastopan pri prebivalcih Maribora kot Ljubljane.

(1) tradicionalni elitni n=155 (18,9%)	(2) alter. elitni/ kulturni omnivori n=151 (18,4%)	(3) konvencionalni/ middle-brow n=143 (17,4%)	(4) urbani n=121 (14,8%)	(5) komercialni n=87 (10,6%)	(6) domačijski n=163 (19,4%)
Galerija2	Popkoncert1	A-ang0	Elektronska+	P+DowntownTrain	Pog.varietejske+
Sloturbofolk--	Nekaj bere na spletu	Kino0	Narodzab--	TheGoodWife=	SpetDoma+
Muzej2	P+Satisfaction	Narodzab+	Klasika--	TheTudors=	NaZdravje+
Gledališče2	P+LosingMyReligion	Hiphop--	E-glasbAlbumi 51->	Outnumbered=	A-ang0
Klas.leposlovje+	P+My Way	Sprehodi1	Kino2	JesenskaPripoved+	A-noben+samoYU1
Bere tujo revijo	OperaBalet1	Pop--	A-ang1	P—KlavKoncertSt1vBmo	Narodzab+
P-BrizgalnaBrizga	Dokumentarni+	Odmevi+	Pog.varietejske--	Hiphop+	Muzej0
A-ang1	Psih.priročniki+	Warhol--	TvSLO0	Tubofolk+	LBS+
OperaBalet2	Narodzab=	PogledиSlovenije+	SpetDoma--	Sedem+	Dom.ndalj+
Pog.varietejske--	Pop+	Klasika+	C.S.I.+	E-glasbAlbumi->20	Sloturbo+
Jazz+	Telenovele--	Etno--	Odmevi--	House+	Lokal0
Delo	Etno=	Kobilca+	NaZdravje--	Ljub.romani+	Popkoncert0
Dom.nadaljevanke--	Muzej1	VanGogh+	GOODLIFE:SprijatVmestu1	ButecInButec+	Pocit-Nikoli
Prebral 3 ali več knjig	Sod.leposlovanje+	Liechtenstein--	Lokal2	Kobilca--	Telenovele+
P+KlavKoncerSt1VBmol	Rock+	Sport0	Hiphop+	Klasika--	Restavracija0

Turbofolk--	House+	Pocit-SLO	Grohar--	C.S.I.+	Kvizi+
Pocit-2xAliVec	VanGogh+	Psih.prirocniki+	KnjigeOumet.--	Sloturbo+	PogledSlovenije+
Orig.CD21->	PopTV+KanalA1	NSK--	Sedem+	TujeNadalj+	Preverjeno+
RealityTv--	Gledališče1	Pocit-1x	GOODLIFE:BitiNaSpletu1	MidsommerMurders+	Turbofolk+
NaZdravje--	Kobilca+	Grohar+	Klas.leposlovje--	Knjige->20	Kuharske+
Knjige51->	Hiphop=	GOODLIFE:ObiskiSorodn	Sod.leposlovje--	Popkoncert2	Rock--
Klasika+	Kino2	Turbofol--	Popkoncert1	Klas.leposlovje--	House/ne poznam
Etno+	Liechtenstein--	NaZdravje+	Tuje.nadaljevanke+	DvoriscnoOkno--	DesperateHousew/ne pozna
SlikDela=2aliVec	Galerija1	Dokumentarni--	House+	Jazz--	Odmevi+
KnjigaMeneBriga+	NaZdravje--	Informativni+	TujiTVkanali1	GOODLIFE:PotPoSLO1	Metal/ne poznam
Grohar+	Odmevi+	P+MyWay	Californication+	Telenovele+	Etno/ne poznam
PocitZunajEV	Pocit-2xAliVec		LBS--	BB Slavnih+	GOODLIFE:BitiDomaTV
alterRock+	Warhol--		Kahlo--	Galerija0	Jazz--
GOODLIFE:PotPoZunajEV	Prvinski nagon+			Pop+	GOODLIFE:Sprehodi
Warhol+				SpasTeater1	GOODLIFE:ObiskiSorodnikov
Informativni--					Pop--
TujiTVKanali1					Alterrock--
JadranjeTenisGolf1					GOODLIFE:DomaOpravila1
					Klas.leposlovje--

IZOB. višja, visoka	***IZOB. višja, visoka***	***IZOB. srednja strokovna***	***IZOB. srednja splošna***		***IZOB. osnovna, poklicna***
več kot 16 let šole		***9–12 let šole***	***še obiskuje šolo***	***še obiskuje šolo***	***->8 let šole, 9–12 let šole***
ESEC nižji mng./višji zap.	***ESEC nižji mng./višji zap.***	***ESEC rutinski d./nižji uslu***			***ESEC rutinski d./nižji uslu.***
ESEC višji mng./najviš.z.		***ESEC sred. zap.str./uslužb.***			
samozaposlen		***upokojen, neaktiven***	***študent***	***zaposlen***	***upokojen, neaktiven***
Ljubljana		***Maribor***			***Maribor***
DOH.GOSP./ČL. nad 1000					***->300, 301–500***
STAR. 46–60	***STAR. 30–45, 46–60***	***STAR. 61->***	***STAR. ->30***	***STAR. ->30***	***STAR. 61->***
IZOB. OČETA višja, visoka	***IZOB. OČETA poklicna***				
			moški		***ženska***
		javni sektor		***zasebni sektor***	***javni sektor***
		Večer+Dnevnik			***Slovenske novice+Žurnal24***
		SAMOUVRS. nižji srednji			

Tabela 5.1: Karakterizacija šestih kulturnih profilov

Nad krepko črto so kulturne kategorije, ki so pozitivno in statistično povezane s posamezno skupino (t-test) (tabela ne prikazuje vseh, le nekaj za interpretacijo najpomembnejših), pod njo pa demografske kategorije (odebeljeno in v kurzivi), ki se značilno povezujejo s posameznim kulturnim profilom in tako razkrivajo njegovo družbeno ozadje.

5.4.2 KRAJŠA RAZPRAVA O RAZREDNO-KULTURNIH FORMACIJAH

Okusi so 'praktična afirmacija neizogibne razlike', zapiše Bourdieu (1984/2010, 49). Kulture okusov, kot jih prepoznavamo, temeljijo na načelih diferenciacije, ki so se izkazala za najbolj pomembna v realnosti slovenskega prostora. To sta delitvi na osi globalno-lokalno in popularno-klasično, ki sta sposobni najbolje pojasniti čim večje število razlik med posameznimi akterji.[186] Konstrukcija prostora praks in okusov nam je tako služila kot osnova za razvrščanje v skupine in za tipologijo različnih kulturnih profilov, ki so sicer analitični konstrukti, pa vendar konstrukti, utemeljeni v realnosti. Prek merjenja relativne distance med posamezniki smo združevali posameznike v kulture okusov na način, da so si posamezniki v isti kulturi v svojih praksah in okusih kar se da podobni, hkrati pa so si posamezne kulture okusov med sabo čim bolj različne. Z drugimi besedami, na ta način smo zagotovili največjo možno razlikovanje med posameznimi kulturami okusov v njihovi največji možni homogenosti.

Analiza je pokazala, da obstajajo sistematični vzorci kulturnega okusa in praks (znotraj različnih kulturnih polj in med njimi), ki so bolj ali manj povezani z razredom. To, o čemer govorimo, ko govorimo o šestih kulturah okusov, so potemtakem svojevrstne razredno-kulturne formacije. Gre za relativno trajne in stabilne skupnosti, ki jih opredeljuje semantična enotnost praks, ta pa zagotavlja razmeroma koherenten življenjski stil. Ob tem moramo poudariti, da niso nujno vse kulturne distinkcije hkrati tudi razredne distinkcije. Če med razredi gotovo bistveno diferencirata glasba in vizualna umetnost, pa delitve v nekaterih drugih poljih niso toliko organizirane po razrednih linijah (pri športu in televiziji denimo pomembno razlikujeta starost in spol). Nekatera polja so torej bolj strukturirana od drugih, nekatere prakse v svojem bistvu bolj razredne oz. razlikovalne od drugih.[187] Pa vendar, na splošno lahko rečemo, da poklicni razred pomembno strukturira posameznikove prakse, okuse in kulturne kompetence, to pa še posebej drži na robovih družbene lestvice. Kot kažejo rezultati, ekonomski in kulturni kapital generirata jasne razlike v kulturnih praksah in okusih tistih, ki se nahajajo na skrajnih koncih njune distribucije:

[186] Interpretacija konstruiranega kulturnega zemljevida od nas hkrati zahteva določeno mero zadržanosti tudi zato, ker je mapiranje okusov in praks v družbenem prostoru v nekem smislu vselej artefakt same metode, rešitev je namreč odvisna od posameznih kategorij, ki jih v analizo vključujemo. Če denimo prevladujejo vprašanja določenega tipa, potem je verjetno, da bo porazdelitev točk v prostoru in izračun statistik artefakt te prevlade (glej Bennett in drugi 2009, 264).

[187] Če smo natančnejši, vsaka praksa sama po sebi sicer ni nujno razredno razlikovalna, je pa tak vedno način njenega dekodiranja ali interpretiranja, ki je v principu strukturiran skozi razredni položaj. A to s kvantitativno analiza distribucije praks v družbenem prostoru zanemarimo.

elitni in alternativni elitni oz. omnivorni okus sta povezana z najvišjimi poklicnimi razredi (tistimi z največ kapitala), domačijski okus pa se pokriva z najnižjimi poklicnimi skupinami na dnu družbene lestvice. Medtem pa sta očitno manj učinkovita pri kulturni diferenciaciji na vmesnih območjih družbenega prostora, kjer gre najti kar tri okuse: konvencionalni, urbani in komercialni okus. Sploh urbani in komercialni okus z razredom nista izrazito povezana, še najmanj družbeno pogojen je komercialni okus.

V sredini družbenega prostora so kulturne razlike tako manj poudarjeno in manj eksplicitno povezane s poklicno razredno klasifikacijo. Da je prav na vmesnih ali srednjih položajih družbenega prostora nedoločenost oz. nejasnost zveze med praksami in družbenimi položaji največja, piše tudi Bourdieu (1987, 12). Temu primerno je potem prostor, ki ostaja odprt za strategije simbolnega razlikovanja, ki bi zapolnile to zvezo, tam tudi največji. Domnevamo lahko, da so zaradi tega strategije distinkcije v tem prostoru še posebej pomembne in da se prav srednji razredi najmočneje ukvarjajo s kulturnimi distinkcijami in dobičkom, ki jim ga te prinašajo. S tega vidika je tudi razumljivo, pravi Bourdieu (prav tam), zakaj je to območje družbenega univerzuma zagotovilo Goffmanu posebej primerno okolje za proučevanje različnih oblik uprizarjanja sebstva, skozi katere akterji poskušajo konstruirati svojo družbeno identiteto. Težko bi torej govorili o visoko integriranih in enotnih, kaj šele izključujočih se vzorcih kulturnega obnašanja po posameznih poklicnih razredih, saj se ti mnogokrat v praksah in okusih prekrivajo. Zaradi tega se zdi vlogo razredov v kulturni diferenciaciji bolj smiselno razumeti na način, kot to predlagajo Bennett in drugi (2009, 252), in sicer kot ‘polja sil’, znotraj parametrov katerih se posamezniki lahko razlikujejo, a so z njimi vendarle tudi omejeni. Po njihovem mnenju tako prefinjene osebne razlike v kulturni potrošnji vedno oscilirajo okoli jedra razrednega vzorca.

Poleg tega moramo kulture okusov, ki smo jih prepoznali, razumeti kot družbeno-zgodovinske konstrukte (Holt 1997a). To so ideografski fenomeni, kot kolektivitete jih strukturira določena družbeno-zgodovinska konfiguracija. Analitična perspektiva polja, ki smo jo privzeli tudi v premišljenem izboru metode za analizo podatkov, poudarja, da so razredno-kulturne formacije v procesu nenehnega izpodbijanja. Njihov položaj zahteva stalno pogajalsko vzdrževanje – zato so zanje tako pomembni (interakcijski) rituali, ki vedno znova jasno reproducirajo (sicer nestalne in vse prej kot vnaprej očitne) meje posamezne skupine. Konstruiran kulturni prostor simbolnih delitev in z njim obstoj šestih razredno-kulturnih formacij moramo potemtakem razumeti kot

zgolj v času zamrznjen posnetek sicer dinamičnega polja. To je posnetek vedno znova vzpostavljajoče se empirične realnosti, ki se obnavlja in vzdržuje (lahko pa tudi modificira) z vsakokratno kulturno izbiro ali preferenco posameznika. Simbolne meje, ki se v tem prostoru izkazujejo, so po tej logiki historično specifične ter kontekstualne. So 'plamen, katerega robovi so v nenehnem gibanju', kot bi jih opisal Bourdieu (1987, 13).

5.5 SEMANTIČNA KOMPLEKSNOST IN SUBTILNOST DISTINKCIJ

Ko prepoznavamo različne razredne kulture, se ukvarjamo skoraj izključno s tistim, kar med njimi najbolj razlikuje. Tudi naša konstrukcija šestih ločenih kultur okusa kot idealnotipskih formacij ima kot vsaka tipologija za posledico, da se nesorazmerno osredotoča le na tiste prakse in okuse, ki najbolj natančno razlikujejo določeno kulturo okusov od drugih in s tem najbolj jasno opredeljujejo njeno relativno pozicijo v družbenem prostoru, četudi imajo pogosto te prakse same po sebi manjši pomen v aktivnostih te kulture (gledano v celoti ostalih praks). Da bomo konkretni, si sposodimo primer Davida Halle (1993) iz njegove študije domačih umetniških zbirk med Američani. Halle ugotavlja, da čeprav je okus za abstraktno umetnost med vsemi razredi res najbolj izrazit prav med izobraženimi višjimi razredi, je ta pri njih le manjšinski okus, saj ti razredi sicer v večjem obsegu delijo naklonjenost *middle-brow* formi pokrajin, torej okusu, ki si ga delijo z ostalimi razredi.[188]

Ni treba posebej poudarjati, da kljub prepoznanim razlikam obstajajo številni vidiki kulturnega življenja, ki so skupni ljudem različnih družbenih položajev. Le redke kulturne okuse in prakse danes v celoti monopolizirajo določeni razredi. To je jasno tudi iz prekrivanja poklicnih razredov na zgornjem kulturnem zemljevidu (glej sliko 4). Bennett in drugi (2009, 252) denimo navajajo, kako so določene oblike športa, igre na srečo in okus za popularno glasbo kot nekdanje monopole delavskega razreda sprejeli srednji razredi, utrjeni v prepričanju, da je 'odprtost do različnosti' plemenita. A to ne odpravlja distinkcije kot take. Govori le o tem, da se strategije

[188] Podobno v svoji študiji kulture in razreda v britanskem prostoru ugotavljajo Bennett in drugi (2009, 27): medtem ko se okus za umetnost višjih strokovnjakov od drugih poklicnih skupin najbolj izrazito razlikuje po visoki stopnji všečnosti za impresionizem (21 odstotkov jih je to zvrst umetnosti navedlo kot najbolj všečno v primerjavi z le 6 odstotki polkvalificiranih in nekvalificiranih delavcev), višji delež te poklicne skupine (41 odstotkov) pravzaprav preferira pokrajine, okus, ki si ga delijo s 44 odstotki polkvalificiranih in nekvalificiranih delavcev.

simbolnega razlikovanja spreminjajo oz. izražajo na drugačne načine, ne pa da tudi izginjajo.[189] Distinkcija živi dalje ravno v prefinjeni kombinaciji siceršnje tolerantne in omnivorne inkluzivnosti na eni strani in na drugi strani rabe ostrih razmejevanj in hierarhij znotraj posameznih žanrov in zvrsti, ki niso več prezirane in obsojane. Posebej ilustrativen primer tega je razdelava okusa za narodno-zabavno glasbo ene od informatork iz etnografske študije: '*Instrumentalna narodno-zabavna glasba še, kakšni Avseniki mogoče v avtu, drugi pa nikakor ne.*' Kulturne razlike še vedno, četudi manj neposredno in bolj subtilno, vzdržujejo razredne razlike. Družbena funkcija okusa se tako ohranja, je pa razmerje med razredom in kulturo danes tudi v slovenskem prostoru manj očitno in veliko kompleksnejše. Četudi prakse in okusi niso enostavno zgolj izvedljivi iz družbeno-ekonomskega položaja posameznika in je ta odnos mnogo bolj kompleksen, v slovenskem prostoru ugotavljamo obstoj sistematičnih vzorcev okusov in praks v šestih jasno ločenih kulturah okusov, ki so povezane tudi s poklicnorazredno klasifikacijo.

Razred torej ohranja vlogo v strukturiranju kuturnih praks in okusov, saj organizira najbolj primarne kulturne delitve pri nas (glej nazaj sliko 3). Najmočnejše delitve se v slovenskem prostoru kažejo skozi razliko med globalno in lokalno kulturo (lahko bi torej rekli znotraj notranje diferencirane popularne kulture) in se ne utemeljujejo v prvi vrsti na delitvi med popularno in visoko kulturo, saj se je ta delitev po podatkih izkazala za sekundarno delitev manjšega pomena. Diferencirana potrošnja (lokalne in globalne) popularne kulture je postala ključni vir strategij simbolnega razlikovanja pri nas. Cvetičanin in Popescu (2011, 445) postavljata tezo, da v družbah, ki so bile na neki točki v zgodovini 'pozahodnjačene' – bodisi prek kolonizacije (npr. Indija, Mehika ali Alžirija) ali prek dejavnosti svojih elit (na primer v Srbiji, Romuniji, Rusiji ali pri nas) –, obstajata med globalno in lokalno kulturo nenehna napetost in boj za status legitimne kulture. V teh družbah je, kot pravita, ta delitev pomembnejša od tiste med visoko in popularno kulturo, kar potrjujejo tudi naši rezultati. Opozarjata (prav tam), da ne gre samoumevno enačiti visoke kulture in legitimne kulture, pač pa je treba legitimno kulturo identificirati šele v analizi dinamike kulturnega polja, ki je določenemu nacionalnemu kontekstu specifično. Ta ni sociološko dana sama po sebi, pač pa konstruirana v konkretni zgodovini konkretne družbe in pogojena s specifičnimi formacijami vrednotenja, izobraževalnim

[189] Lutharjeva in Kurdija (2011, 1000) pišeta, da so spremembe v strategijah simbolnega razlikovanja rezultat spreminjanja razmerij v produkciji, distribuciji in potrošnji množične/populrane kulture in visoke kulture ter splošnega poblagovljenja.

sistemom in kulturno produkcijo določenega prostora in časa.

Četudi razred ostaja osrednji dejavnik strukturiranja kulture, ne smemo prezreti, da odnos med njima večkrat kvalificirajo tudi druge družbene značilnosti. Starost in spol sta se ob razredu izkazala kot še posebej pomembna stratificirajoča principa. Se pa učinek spola ali generacije najmočneje izkazuje prav v okusih nižjih poklicnih skupin. Tam tako spolna kot starostna diferenciacija podpirata oz. ojačujeta razredne razlike. Kot se je izkazalo v analizi, je domačijski okus najnižjih poklicnih skupin tako izrazito bolj ženski okus in hkrati tudi okus najstarejših.

Družbeni razredi so v sodobnosti precej prepleteni in prehodi med njimi niso tako jasno začrtani kot včasih, zato tudi marsikatera praksa ne deluje tako tipično kot komunikator posameznikovega položaja. Četudi se nemara zdi, da v sodobnih pluralnih družbah prihaja do kulturne deklasifikacije (diMaggio 1987, 452) in nasploh do razdruževanja zveze med razrednim položajem in kulturnimi praksami (in s tem do destrukturiranja okusov in praks), je treba prej govoriti o semantični kompleksnosti in subtilnosti kulturnih distinkcij kot razrednih distinkcij, ki pogosto uidejo prvemu pogledu in so pravzaprav rezultat ravno njune tesne prepletenosti. Zdi se, da razredi zgolj spreminjajo strategije simbolnega razlikovanja v pogojih, ko dobički iz potrošnje visoke kulture zaradi nejasne diferenciacije med visoko in popularno kulturo niso več izraziti, hkrati pa kulturna sovražnost oz. izključevanja na podlagi okusov in praks prav tako niso več ustrezen in učinkovit način distinkcije. Kulturne distinkcije danes še vedno, čeprav se izražajo na drugačen način oz. v spremenjeni obliki – torej ne tako očitno in veliko bolj kompleksno kot v francoski družbi 60. let –, tudi v slovenskem prostoru pomembno označujejo in vzdržujejo družbene delitve. Le pravila, ki so temelj za vzpostavljanje simbolnih meja med razredi, so se spremenila.

Da bi torej razumeli, kako se v spremenjenih pogojih sodobnih družb kulturni kapital organizira in kako ostajajo kulturne prakse še vedno konstitutivne za razredne meje, se zdi v prihodnje ustrezno: 1) raziskovanje okusov čim bolj razširiti v vsakdanje življenje in na tudi manj vidne življenjskostilne izbire, torej na področja, ki se zdijo mogoče z vidika simbolnega boja za zdaj še obrobna, kot je denimo materialna kultura domov (razred in kultura za zaprtimi vrati), hkrati pa simbolne meje primarno analizirati skozi naracije posameznikov (glej npr. Woodward 2001, 2003); 2) ovrednotiti vlogo nacionalno specifičnih oblik kulturnega kapitala v kontekstu globalizacije in prepoznati, da na eni strani odnos med razredom in kulturo danes vedno bolj

prevzema tudi transnacionalne značilnosti, na drugi strani pa poznavanje nacionalnih kultur kot specifičnih oblik življenja ostaja pomembna lastnost kulturnega kapitala v vse bolj svetovljanskem okolju (glej npr. Hage 1998); in 3) prepoznati, da je toleranca sicer postala načelo dobrega okusa – omnivornost kot vir prestiža vedno bolj nadomešča t. i. kulturno sovražnost (glej npr. Warde 2011) –, je pa običajno tudi precej jasno omejena. Predpostavljamo, da lahko skozi te točke temeljiteje osmislimo protislovje med povečevanjem družbene neenakosti na eni in tem, kar se zdi sploščanje kulturne hierarhije, na drugi strani.

6 ZAKLJUČEK: O SIMBOLNIH MEJAH EGALITARNE DRUŽBE

‘Razred opredeljuje prav toliko percepcija razreda kot njegov dejanski obstoj,’ zapiše Bourdieu (1984/2010, 485). Doktorsko delo, ki se tukaj izteče v sklepne misli, jemlje to neločljivo prepletenost materialnega in simbolnega za izhodišče in se loteva raziskovanja mikropolitike razrednih distinkcij v slovenskem prostoru. Reckwitz (2002b, 195) opozarja, da se je družbena teorija v zadnjih letih v veliki meri preoblikovala v kulturno teorijo, ki razume urejenost družbenega sveta kot posledico simbolnih struktur in s tem družbeni red reducira na dematerializirane simbolne rede. V različnih teoretskih pristopih se je družbeno tako sistematično redefiniralo kot kulturno na način, da se danes zdi, da ‘materialno funkcionira kot suplement, kot element, dodan nečemu, kar je celota že samo po sebi: to je kulturi’ (prav tam). Teorija prakse, v kateri se delo teoretsko utemeljuje, pa je nasprotno zmožna zapopasti odnos in neločljivo povezanost med kulturnim in materialnim na način, ki ni ne kulturalističen ne materialističen.

Izhajajoč iz omenjene teoretske pozicije doktorsko delo skozi tri ravni analize razkriva različne, a dopolnjujoče se dimenzije empirične realnosti razreda v slovenskem prostoru. Analizo tekstov oz. govorico o razredu kombinira z etnografsko študijo na eni strani in multikorespondenčno analizo distribucije kulturnih praks, torej makropodatkov, zbranih z anketnim vprašalnikom, na drugi. Posameznikove rutine kot tudi tekste in njihovo govorico obravnava kot konkretizacije praktičnega razumevanja, ki organizira posamezne družbene prakse, in s tem kot mesto, kjer se družbeni red vzpostavlja in reproducira.

Teksti ‘sidrajo’ prakse na način, da predstavljajo konstantno referenčno točko znotraj njih. V tem smislu jih razumemo kot del ‘praktične aktualnosti družbenega življenja’ (Postill 2010, 20) in v disertaciji razkrivamo 1) formulaičnost uprizarjanj delavcev v intervjujih skozi biografije trpljenja in odrekanja ter izkazovanja distinktivne ponižnosti, 2) literarno udejanjanje sodb in akta vrednotenja, s tem ko prepoznavamo, kako skozi konservativno moralno kritiko slovenski sodobni roman smeši snobizem in materializem malomeščanov, in 3) potlačitev razreda v družabni kroniki revij na račun t. i. praktične nacionalnosti, ki v osnovi zadeva simbolično ohranjanje skupnosti, in njegovo reartikulacijo skozi izkazovanja dostojne ženskosti. Disertacija

na primerih ponazarja, kako zgodbi o razredu vedno znova spodleti, da bi bila povedana. Družbena neenakost se rutinirano predstavlja v prvi vrsti kot moralno vprašanje. Tovrstna govorica o razredu pa udejanja, ne da bi nujno izrecno opisovala, naravo skupnosti in družbene odnose, ki jih ustvarja. Gradi razumljivost praks vsakdanje eksistence. S tega vidika v analizi tekstov pravzaprav odgovarjamo na vprašanje, katere strategije diferenciacije lokalni kulturni imaginariji v našem okolju sploh omogočajo. Jezik ustvarjanja simbolnih meja v vsakdanjem govoru namreč vselej usmerjajo razpoložljivi kulturni resursi, ponujeni s strani nacionalnih zgodovinskih tradicij in še posebej medijev. Ti vzdržujejo in reproducirajo specifična razumevanja, praktična vedenja in želje, ki tvorijo jedro vsakdanjih praks, tudi praks distinkcij.

Specifičnost strategij simbolnega razlikovanja in razrednih razmerij, kot jih prepoznavamo v etnografski študiji skupnosti na periferiji (denimo prevlado moralnih meja, antiintelektualizem, defenzivnost pri razrednem samoumeščanju, interakcije, ki se utemeljujejo v podobi omejenih dobrin in redistributivni etiki, antipodjetniško držo ipd.), gre potemtakem razumeti v prvi vrsti v odnosu do historično in lokalno specifičnih kulturnih imaginarijev, neločljivo povezanih s kulturno in ekonomsko zgodovino družbe, v katerih se posameznikovo vzpostavljanje distinkcij napaja. Prakse distinkcije v kontekstu postsocialistične transformacije, kot smo pokazali, opredeljuje nenehno pogajanje med tržnim individualizmom na eni in radikalnim egalitarizmom na drugi strani. Kot taka nudita temeljni okvir, skozi katerega se artikulirajo ideje o odnosu med materialnim (blaginjo) in moralnim (vrednostjo), kar se izkazuje tudi v vsakodnevnih interakcijah in sodbah posameznikov. Trčenja ‘starih’ in ‘novih’ racionalnosti oz. moralnih redov pa v svojem prepletu oblikujejo multiple, včasih protislovne praktične čute in tako sočasno strukturirajo nove skripte za praktično delovanje posameznikov. Doktorsko delo je prispevalo k prepoznavi kompleksnosti in nenehnega prevpraševanja ‘logike vrednosti’ oz. vzpostavljajočih se družbenih hierarhij, ki izhajajo iz takšnega prepleta različnih moral, namesto da bi egalitarizem in individualizem kot ključni ideji za razumevanje obravnav družbenega razlikovanja v našem okolju enostavno obravnavalo skozi dihotomijo.

Kot izkazujejo primeri strategij simbolnega razmejevanja v vsakdanjem govoru iz etnografske študije, kulturne meje, ki se rišejo na osnovi izobrazbe, kulturnih preferenc ali znanja, zaradi tradicije egalitarizma in prevlade moralnih meja pri ljudeh niso toliko poudarjene. Še več, vzpostavljati delitve na osnovi znanja ali hierarhij okusa se zdi nelegitimno, medtem ko so moralni pojmi biti pošten in toleranten pomembnejši od kulturne sofisticiranosti ali družbeno-

ekonomskega uspeha. Kot ključni vložek se v lokalnih klasifikacijskih bojih kažejo tudi investicije v lastno moralo, pomembnost kulturnih in družbeno-ekonomskih kriterijev presojanja pa je večkrat celo eksplicitno zanikana. Z izjemo antiintelektualizma, ki ga lahko razumemo kot obratno kulturno diskriminacijo in pravzaprav kot del 'egalitarnega sindroma' postsocialističnih družb (Županov 2011), so kulturni kriteriji presojanja v govoru manj izraziti in se običajno podrejajo moralnim, ki so primarni. O prevladi moralnih meja priča tudi spoznanje, da se ob tem, ko se ustvarjajo družbeno-ekonomske meje, skoraj praviloma obenem vzpostavljajo tudi moralne. Gre torej za dopolnjujoči se, v praksi pogosto sočasni obliki razmejevanja v odnosu do istih družbenih položajev ali polov moči. Tovrstna izrazita prevlada diskurzivnega izključevanja na osnovi morale je presenetljivo najizrazitejša tudi v frakcijah, ki so bogatejše v kulturnem ali ekonomskem kapitalu. Ker se morala izkazuje za najpomembnejšo strategijo simbolnega ustvarjanja meja ne glede na kapital posameznika, pravzaprav ne moremo govoriti o čistih 'klasifikacijskih bojih' v Bourdieujevem smislu, saj pri ustvarjanju meja ni mogoče prepoznati neposrednega spopada med družbenimi skupinami oz. nosilci različnih kapitalov, ki bi vsak s svoje strani spodbujal višje vrednotenje le-tega kot legitimnega 'principa dominacije'. Spasićeva in Bireševa (2012) poudarjeno moraliziranje in vedno večjo pomembnost investicij v osebno moralno integriteto pojasnjujeta z nenadnimi spremembam v vzorcih družbene reprodukcije, ki so v postsocialističnih družbah povzročili zmedo klasifikacijskega sistema in s tem boj za opredelitev legitimnih principov hierarhizacije. Lahko bi rekli, da sta se pomen morale in vloga etičnih vrednot v strategijah razmejevanja bistveno okrepili v tako imenovani 'krizi dezorientacije' tranzicijskih družb (Patico 2008, 50), ki je spodbudila, da so ljudje interpretacije spremenjene družbene realnosti iskali predvsem v etiki in morali.

Ob tem prepoznavamo, da se interakcije in odnosi v proučevani skupnosti utemeljujejo v podobi omejenih dobrin (Foster 1965) in redistributivni etiki, ki ju gre pripisati dediščini agrarne tradicije in prištevati h ključnim komponentam egalitarnega sindroma, ki še danes značilno opredeljuje vrednote postsocialističnega prostora. Sklepamo lahko, da je prevlada egalitarnih in antielitističnih moralnih sentimentov pri ljudeh do neke mere tudi odmev strukturne pozabe in konstrukcije enotnega moralnega reda oz. 'krepostne preprostosti Slovencev', ki se sistematično gradi v javnem diskurzu skozi moralna (ne)odobravanja in tako uokvirja vprašanja družbenih neenakosti pri nas, kot smo prikazali v analizi tekstov. Egalitarni komunikativni etos medijske govorice, ki imaginira družbeno enotnost, ima v slovenskem prostoru kot osrednji ideološki okvir tematizacije družbenih razlik danes gotovo pomembno vlogo pri osmišljanju neenakosti in

strategij posameznikovega vsakdanjega delovanja. Zdi se, da tako rekoč splošno in vsenavzočo neoliberalno potlačitev razrednega vprašanja skozi individualizacijo in psihologizacijo družbenih razlik pri nas posebej krepi še konstantna referenca na tradicionalni skupnostni egalitarizem.

Četudi iz naše študije izhaja, da kulturne delitve v vsakdanjem govoru pri strategijah simbolnega razmejevanja in diskurzivnega izključevanja predvsem zaradi tradicije egalitarizma in prevlade moralnih meja niso toliko poudarjene niti v frakcijah, ki so bogatejše v kulturnem kapitalu, pa v zadnjem poglavju, ki mikrointerpretativno raven etnografske študije dopolnjuje s statistično analizo distribucije kulturnih praks in okusov v družbenem prostoru, ugotavljamo, da v slovenskem prostoru vendarle empirično obstajajo jasne in sistematične razlike v vzorcih kulturnih okusov in praks (znotraj različnih kulturnih polj in med njimi), ki so v večji ali manjši meri povezane s poklicnorazredno klasifikacijo. Identificirali smo šest specifičnih estetik oz. relativno ločenih 'kultur okusov' (Gans 1999) kot posebnih razredno-kulturnih formacij, ki jih opredeljuje semantična enotnost praks. S tem smo pokazali, da se kulturne razlike kot razredne distinkcije ohranjajo, le način, na katerega se artikulirajo, je danes postal kompleksnejši in subtilnejši.[190] Razlik v kulturnih preferencah in kompetencah tako ni mogoče več povzeti zgolj z opozicijo med visoko in nizko kulturo. Distinkcijska vloga visoke kulture ni več primarna v utemeljevanju formacij razrednih kultur, pač pa je ključna predvsem vpetost v raznovrstne kulturne prakse na ravni vsakdanjega življenja nasploh. Temeljna simbolna delitev, ki organizira številna kulturna polja pri nas, ni delitev med popularno in klasično kulturo, ki je šele sekundarnega pomena, pač pa pravzaprav delitev med globalno in lokalno kulturo – povedano z opažanjem Hladnik Milharčiča (2012), 'eni hodijo po zelje, drugi po mango'. Diferencirana potrošnja notranje hierarhizirane popularne kulture je postala ključni vir strategij simbolnega razlikovanja pri nas. Cvetičanin in Popescu (2011, 445) postavljata tezo, da v družbah, ki so bile na neki točki v zgodovini 'pozahodnjačene' – bodisi prek kolonizacije (npr. Indija, Mehika ali Alžirija) ali prek dejavnosti svojih elit (na primer v Srbiji, Romuniji, Rusiji ali pri nas) –, obstajata med globalno in lokalno kulturo nenehna napetost in boj za status legitimne kulture. V teh družbah je, kot pravita, ta delitev pomembnejša od tiste med visoko in popularno kulturo, kar potrjujejo tudi dobljeni rezultati. To opozarja, da ne gre samoumevno enačiti visoke kulture in

[190] Obenem prepoznavamo, da je prav na vmesnih ali srednjih položajih družbenega prostora nedoločenost zveze med praksami in družbenim položajem (kot ga merimo s poklicnim razredom) največja. Temu ustrezno je prostor za strategije simbolnega razlikovanja, ki bi to zvezo zapolnile, tu največji, kar pa implicira, da se prav srednji razredi najbolj strateško in intenzivno ukvarjajo s kulturnimi distinkcijami ter tako kapitalizirajo na njihovi klasifikacijski vlogi in družbeni funkcionalnosti.

legitimne kulture, pač pa je treba legitimno kulturo identificirati šele v analizi dinamike kulturnega polja, ki je določenemu nacionalnemu kontekstu specifično. Ta ni sociološko dana sama po sebi, pač pa konstruirana v konkretni zgodovini določene družbe in pogojena s specifičnimi formacijami vrednotenja, izobraževalnim sistemom in kulturno produkcijo prostora in časa.

Skozi analizo razrednih (dis)identifikacij smo ponazorili radikalni obrat v načinu, kako danes deluje razred prek individualiziranega hierarhičnega razlikovanja. Med drugim smo poudarili, da razredni procesi sicer res postajajo bolj implicitni in s tem vedno manj vidni, a učinki razreda v življenju posameznikov niso zato nič manj močni. Ali drugače, če se kolektivne razredne identitete izkazujejo za šibke, pa posamezniki še naprej opredeljujejo svojo identiteto na način, ki vključuje relacijske primerjave s člani različnih družbenih razredov. Njihove naracije so tesno vpete v individualizirano hierarhično diferenciacijo, s tem ko v govoru jasno vzpostavljajo družbeno distanco do tistih nad njimi in pod njimi. Razredne identifikacije so torej relacijske, ne več kategorične; govorimo lahko o spremenjenem načinu delovanja razreda skozi procese individualizacije (tudi diskurz sredinjenja). Ugotovitve potrjujejo zaključke Savagea in sodelavcev (2010), ki govorijo o izraziti ambivalenci razrednih identitet. Ljudje na splošno prepoznavajo, da živijo v nadvse razslojeni družbi, tovrstna prepoznava neenakosti pa spodbuja nekakšno defenzivnost in previdnost pri lastnem družbenem umeščanju. Zdi se, da takšna ambivalentnost potemtakem ni toliko rezultat posameznikove zmede ali nevednosti, pač pa se pravzaprav aktivno proizvaja (prav tam, 72). Če so se naši informatorji pri samouvrščanju sicer poskušali distancirati od neposrednih razrednih kategorizacij, pa so se obenem dobro zavedali obstoja in učinkov ‘politik klasifikacij’ v vsakdanjem življenju. Umanjkanje neposredne razredne zavesti in eksplicitnih kategoričnih razrednih identifikacij ne pomeni, da svojega razrednega položaja ne občutijo – ta je posredovan skozi številne situacijske emocionalne intimnosti in druge implicitne, a za to nič manj močne učinke razreda v konkretnih vsakdanjih interakcijah, kot so občutki nepripadanja, neustreznosti ter manjvrednosti in prezira v odnosu do drugih.

Disertacija izhaja iz predpostavke, da se družbena hierarhija nenehno vzpostavlja in potrjuje na način, da se neformalno skozi najintimnejše vidike družbenosti vzpostavlja statusni red kot struktura odnosov zaznane (in do neke mere uveljavljene) superiornosti in inferiornosti med posamezniki. Na primeru žensk in njihovih rutiniranih izkazovanj dela in odnosa do dela na

mikronivoju vsakdanjih interakcij smo ponazorili, kako se ženske selektivno povezujejo in sebe razlikujejo od drugih ter se strateško uprizarjajo z namenom potrjevanja lastne vrednosti in statusa v razmerju do drugih. Če opazujemo mikrosituacije vsakdanjih interakcij v lokalnem okolju, ne moremo govoriti o tem, da se posamezniki različnih družbeno-ekonomskih položajev strinjajo o preddoločeni statusni hierarhiji ali kakorkoli izkušajo takšno že vnaprej določeno razvrstitev. Ne moremo torej trditi, da se v teh bolj ali manj rutiniranih uprizarjanjih dela vzpostavlja in reproducira jasna in nedvoumna statusna hierarhija. Bolje je govoriti o vedno znova vzpostavljajočem se 'situacijskem redu prevlade' (Collins 2000, 40), pri čemer ne obstajajo kategorije posameznikov, ki so dominantne ali dominirane vnaprej in se temu primerno vedejo, pač pa je vsakokratna prevlada izrazito situacijska, vezana na konkretno interakcijo v teku – kot taka pa izhaja iz svojevrstne konfiguracije določenega trenutka. Delati razred tako vključuje nenehni boj za razredni status, statusne zahteve pa se vzpostavljajo v vsakokratni interakciji. Skozi vsakdanje interakcije se posamezniki tako kontinuirano pogajajo za svoj položaj v statusnem redu skupnosti, ki ni nikoli povsem zavarovan in zagotovljen.

Razredna stratifikacija je podvržena vsakokratnemu situacijskemu pogajanju, kot smo ponazorili tudi na primeru statusnih zahtev skozi uprizarjanje ženskega dela v skupnosti. Razredne identifikacije so izrazito situacijske in kontekstualne. Učinki razreda v življenju posameznikov pa se s tem, ko razredni procesi postajajo vedno bolj implicitni in manj vidni, niso oslabili. Razmišljanje skozi družbeno-ekonomske razlike na makronivoju za analizo sodobnih družbenih neenakosti potemtakem ne zadošča. Pomembno je razumeti, kako se abstraktne makrodistribucije resursov artikulirajo v vsakdanjem delovanju in prevajajo v distribucijo dejanskih prednosti in priložnosti v konkretni situaciji. Prednost, zabeležena na makroravni, za posameznika ni nujno vedno tudi prednost na mikroravni konkretnih situacij vsakdana in obratno. To seveda ne pomeni, da (agregirani) makropodatki o distribuciji različnih resursov oz. kapitalov nimajo nobene vrednosti; govori le o tem, da tovrstni podatki sami po sebi ne posredujejo dovolj natančne slike družbenih realnosti, če niso interpretirani v kontekstu konkretnih situacij. Razred se namreč dela, živi in izkuša na mikroravni vsakdanjih interakcij. Za razumevanje tovrstne situacijske stratifikacije bi torej potrebovali teorijo mehanizmov mikrosituacijske prevlade, kot predlaga Collins (2000).

Za razliko od konvencionalnega strukturnega pristopa smo v naši študiji želeli osvetliti procesno naravo družbene diferenciacije in spremljati konstrukcijo razreda v vsakdanji interakciji. Študije,

utemeljene v teoriji prakse, ukinjajo mikro-makro distinkcijo sociološkega pogleda, ne ločujejo strukture od delovanja, pač pa gradijo na intersubjektivni naravi družbenega reda in zagovarjajo, da družbene strukture obstajajo le v obliki delovanja. 'Družbeni odnosi in kulturna razumevanja, ki te odnose utemeljujejo, obstajajo le v toliko, v kolikor posamezniki poustvarjajo in pristajajo nanje v interakciji z drugimi,' pravi King (2000, 429). Doprinos tega izhodišča je v tem, da omogoča razumevanje razreda v dinamičnem in relacijskem smislu oz. kot nekaj, kar se kontinuirano in sistematično 'dela' oz. gradi skozi odnose z drugimi. Kar je še pomembneje, pri tem ne zapostavlja refleksivnih in kreativnih vidikov prakse in njihove vloge pri organiziranju družbenih odnosov. Te vidike, ki bi jih sicer ob popolni podreditvi našega konceptualnega okvira Bourdieujevemu konceptu habitusa izgubili, lahko proučujemo le z vrnitvijo k praksi.[191] Z vidika prakse potemtakem habitualna, predrefleksivna izbira ni nič bolj družbeno funkcionalna kot reflektirana, zavestna. Povedano drugače, z vidika distinkcije bourdieujevsko ločevanje med avtentično izbiro, utemeljeno na utelešenem praktičnem čutu, in neavtentično izbiro, pri kateri gre za zavestno oz. načrtno strategijo izkazovanja pripadnosti določeni skupini, ni relevantno. Posamezniki se skozi sleherno interakcijo vedno znova pogajajo o družbenih odnosih z drugimi in na ta način skozi vsakdanje delovanje proizvajajo in vzdržujejo družbeno hierarhijo. Privzeta pozicija nikakor ne pomeni, da zanikamo materialno osnovo razredov, kar bi nam nemara kdo očital; poudarja le, da je ne moremo obravnavati ločeno od simbolnih vidikov razlikovanja, saj to dvoje soobstaja v isti realnosti. Razreda ne moremo razumeti, če ga ne obravnavamo kot interakcijskega dosežka, ki izhaja iz procesov diferenciacije in strategij distinkcij, te pa lahko analiziramo le v njihovi lokalni in historični specifičnosti.

V procesih detradicionalizacije družbe so meje med družbenimi miljeji sicer izgubile tradicionalne poteze, a sama pomembnost vzpostavljanja simbolnih meja skozi vsakdanje delovanje se je v sodobnih družbah z manjšo stopnjo strukturne stabilnosti s tem pravzaprav okrepila. Klasifikacijski boji danes temeljijo na subtilnejših statusnih tekmovanjih v ožjem družbenem prostoru in na šibko organiziranih oz. predvsem neformalnih interakcijskih ritualih vsakdanjega življenja, ki morajo simbolne meje med družbenimi skupinami vedno znova obnavljati in utrjevati. In prav razumeti 'semantiko' sodobnega simbolnega razmejevanja – to je

[191] O kritiki habitusa kot nezdružljivega s teorijo prakse glej King (2000). Ta Bourdieuju priznava zasluge za nastavke teorije prakse, a piše, da s konceptom habitusa Bourdieu zdrsne nazaj v objektivizem, ki ga s to teorijo želi preseči. Za zagovor koncepta prakse v odnosu do koncepta polja glej tudi Warde (2004).

boja za pomen, okus in moralno odličnost na mikroravni vsakdanjih interakcij –, pomeni v osnovi razumeti institucionalizacijo novih okvirov neenakosti.

7 LITERATURA

Abbott, Andrew. 2001. *Time Matters: On Theory and Method*. Chicago: University of Chicago Press.

Abdi, Hervé in Dominique Valentin. 2007. Multiple Correspondence Analysis. V *Encyclopedia of Measurement and Statistics*, ur. Neil Salkind, 1–13 . Thousand Oaks (CA): Sage.

Adam, Frane in Matej Makarovič. 2001. Tranzicijske spremembe v luči družboslovnih analiz. *Teorija in praksa*, let. 38 (3): 373–385.

Alexander, Jeffrey C. 2004. Cultural Pragmatics: Social Performance Between Ritual and Strategy. *Sociological Theory* 22 (4): 527–573.

Anderson, Elijah. 1976. *A Place on the Corner*. Chicago: University of Chicago Press.

Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities*. London: Verso.

Ang, Ien in Joke Hermes. 1991. Gender and/in Media Consumption. V *Mass Media and Society*, ur. James Curran and Michael Gurevitch, 307–328. London: Edward Arnold.

Armstrong, Nancy. 1987. *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*. Oxford: Oxford University Press.

Baszanger, Isabelle in Nicolas Dodier. 1997. Ethnography: Relating the Part to the Whole. V *Qualitative Research: Theory, Method and Practice,* ur. David Silverman, 9–34. London: Sage.

Bauman, Zygmunt. 2001. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity Press.

Beck, Ulrich, Anthony Giddens in Scott Lasch. 1994. *Reflexive Modernisation: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press.

Bennett, Tony. 2006. Distinction on the Box: Cultural Capital and the Social Space of Broadcasting. *Cultural Trends*, 15(2–3). Dostopno prek: http://www.uws.edu.au/__data/assets/pdf_file/0006/185865/Bennett_DistinctionOnTheBox_ICS_Pre-Print_Final.pdf (12. marec 2012).

Bennett, Tony, Michael Emmison in John Frow. 1999. *Accounting for Tastes: Australian Everyday Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bennett, Tony, Mike Savage, Elizabeth Silva, Alan Warde, Modesto Gayo-Cal in David Wright. 2009. *Culture, Class, Distinction*. New York: Routledge.

Benzécri, Jean-Paul. 1992. *Correspondence Analysis Handbook.* New York: Marcel Dekker.

Bergmann, Jörg R. 1993. *Discreet Indiscretion: The Social Organization of Gossip*. New York: Aldine de Gruyter.

Bernik, Ivan, 1992. *Dominacija in konsenz v socialistični družbi*. Ljubljana: FDV.

Bernik, Ivan in Martina Trbanc. 2005. Avtoportret višjega srednjega sloja: izjemnost in konformnost. *Teorija in praksa* 42 (1): 65–86.

Bird, Elizabeth S. 1992. *For Enquiring Minds: A Cultural Study of Supermarket Tabloids*. Knoxville: The University of Tennessee Press.

--- 2003. *The Audience in Everyday Life. Living in a Media World*. New York: Routledge.

Biressi, Anita in Heather Nunn. 2004. The Especially Remarkable: Celebrity and Social Mobility in Reality TV, *Mediactive* 2: 44–58.

--- 2005. *Reality TV: Realism and Revelation*. London: Wallflower Press.

Blatnik, Andrej. 2005. Romani našega življenja ne bodo spremenili našega življenja. Spremna beseda. V *Popravki*, Jonathan Franzen, 693–712. Ljubljana: Študentska založba.

Bottero, Wendy. 2004. Class Identities and the Identity of Class. *Sociology* 38 (5): 985–1003.

--- 2005. *Stratification. Social Division and Inequality*. New York, London: Routledge.

Bourdieu, Pierre. 1980/2002. *Praktični čut I.* Ljubljana: Studia Humanitatis..

--- 1984/2010. *Distinction: A Social Crtique of the Judgmenet of Taste*. London in New York: Routledge

--- 1986/2005. The Biographical Illusion. V *Identity: A Reader*, ur. Paul de Gay, Jessica Evans in Peter Redman, 299–305. London: Sage.

--- 1986. The Forms of Capital. V *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ur. John G. Richardson, 241–258 New York, Greenwood Press.

--- 1987. What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups. *Berkeley Journal of Sociology* Vol. 32, 1–17.

--- 1990. *The logic of Practice.* Cambridge: Polity Press.

--- 1993. *Sociology in Question*. London: Sage

--- 1996. *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. Stanford, California: Stanford University Press.

--- 1998. *Practical Reason: On the Theory of Action.* Stanford University Press, Stanford, CA.

Bourdieu, Pierre in Loïc J.D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.

--- 2003. Neoliberalni novorek: zabeležke o novi planetarni vulgati. *Družboslovne razprave* XIX (43): 57–63.

Bourdieu, Pierre, Roger Chartier in Carlo Ginzburg. 2011. *Sociologija, zgodovina, književnost*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Bradley, Harriet. 1996. *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*. Cambridge: Polity Press.

Brainerd, Elizabeth. 1998. Winners and Losers in Russia's Economic Transition. *The American Economic Review* 88 (5): 1194–1116.

Breen, Richard. 2005. Foundations of a Neo-Weberian Class Analysis. V *Approaches to Class Analysis*, ur. Erik Olin Wright, 31–50. Cambridge: Cambridge University Press.

Brooks, David. 2000. *Bobos in Paradise: The New Upper Class and How They Got There*. New York: Simon & Schuster Papaerbacks.

Brown, Jeffrey A. 2005. Class and Feminine Excess: The Strange Case of Anna Nicole Smith. *Feminist Review*, no. 81: 74–94.

Brubaker, Rogers. 1985. Rethinking classical theory: the sociological vision of Pierre Bourdieu. *Theory and Society* 14(6): 745–75.

Brubaker, Rogers and Frederick Cooper. 2000. Beyond 'Identity'. *Theory and Society* 29: 1–47.

Burr, Vivien. 1995. *An introduction into Social Constructionism*. London: Routledge.

Butler, Judith. 2001. *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*. Ljubljana: Škuc.

Cahill, Kevin in Lene Johannessen. 2007. *Considering Class: Essays on the Discourse of the American Dream*. Berlin: LIT Verlag.

Carey, John. 1992. *The Intellectuals and The Masses: Pride and Prejudice Among the Literary Intelligentsia, 1880-1939*. London: Faber & Faber.

Certeau, Michael de. 2007. *Iznajdba vsakdanjosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Chan, Tak W. in John H. Goldthorpe. 2007. Data, Methods and Interpretation in Analyses of Cultural Consumption: A Reply to Peterson and Wuggenig. *Poetics* 35: 317–329.

--- 2010. Social Status and Cultural Consumption. V *Social Status and Cultural Consumption*, ur. Tak Wing Chan, 1–28. Cambridge: Cambridge University Press.

Chaney, David. 1986. A Symbolic Mirror of Ourselves: Civic Ritual in Mass Society. V *Media, Culture and Society: A Critical Reader*, ur. Richard Collins, James Curran, Nicholas Garnham, Paddy Scannell, Phillip Schlesinger in Colin Sparks, 247–263. London: Sage.

Charlesworth, Simon J. 2000. *A Phenomenology of Working Class Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

Claessens, Nathalie in Alexander Dhoest. 2010. Comedy Taste: Highbrow/Lowbrow Comedy and Cultural Capital. *Participations* 7 (1): 49–72.

Clark, Terry Nichols in Seymour Martin Lipset. 1991. Are Social Classes Dying? *International Sociology* 6 (4): 397–410.

Cloke, Paul, Paul Milbourne in Chris Thomas. 1997. Living Lives in Different Ways? Deprivation, Marginalization and Changing Lifestyles in Rural England. *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*, Vol. 22, No. 2: 210–230.

Collins, Jim. 1989. *Uncommon Cultures: Popular Culture and Post-Modernism*. New York: Routledge.

Collins, Randall. 1992. Women and the Production of Status Culture. V *Cultivating Differences: Symbolic Boudaries and the Making of Inequality*, ur. Michele Lamont in Marcel Fournier, 213–231. Chicago: The University of Chicago Press.

--- 2000. Situational Stratification: A Micro-Macro Theory of Inequality. *Sociological Theory*, Vol. 18, No. 1: 17–43.

Corner, John.1991. The Interview as Social Encounter. V *Broadcast Talk*, ur. Paddy Scannell, 31–47. London: Sage.

Couldry, Nick. 2010. Theorising Media as Practice. V *Theorising Media and Practice*, ur. Birgit Bräuchler in John Postill, 35–54. New York: Berghahn Books.

--- 2011. Class and Contemporary Forms of 'Reality' Production or, Hidden Injuries of Class 2. V *Reality Television and Class*, ur. Helen Wood in Beverley Skeggs, 33–44. Hampshire: Palgrave MacMillan.

--- 2012. *Media, Society, World: Social Theory nad Digital Media Practice*. Cambridege: Polity Press.

Crompton, Rosemary. 1993. *Class and Stratification: An Introduction to Current Debates*. Cambridge: Polity Press.

Cross, Steve in Jo Littler. 2012. Celebrity and Shadenfreude: The Cultural Economy of Fame in freefall. V *Cultural Studies and Finance Capitalism: The economic Crisis and After*, ur. Mark Hayward, 113–135. New York: Routledge.

Crossley, Nick. 2001. *The Social Body. Habit, Identity, Desire*. London: Sage.

Crow, Graham. 2002. Community Studies: Fifty Years of Theorisation. *Sociological Reserch Online* 7 (3). Dostopno prek: http://www.socresonline.org.uk/7/3/crow.html (8. september 2013).

--- 2008. Recent Rural Community Studies. *International Journal of Social Research Methodology*, 11 (2): 131–139.

Cvetičanin, Predrag. 2007. *Cultural Needs, Habits and Taste of Citizens of Serbia and Macedonia.* Niš: Committee for Civic Initiative.

--- 2012. Bourdieu's Theory of Practice. V *Social and Cultural Capital in Serbia*, ur. Predrag Cvetičanin, 25–52. Niš: Centre for Empirical Cultural Studies of South-East Europe.

Cvetičanin, Predrag in Mihaela Popescu. 2011. The Art of Making Classes in Serbia: Another Particular Case of the Possible. *Poetics* 39: 444–469.

Černigoj-Sadar, Nevenka. 1991. Socialni položaj, materialni standard in način preživljanja prostega časa. *Družboslovne razprave*, VIII (12): 52–65.

Čok, Mitja in Ivica Urban. 2007. Distribution of Income and Taxes in Slovenia and Croatia. *Post-Communist Economies* 29 (3): 299–316.

Day, Gary. 2001. *Class*. London in New York: Routledge.

Devine, Fiona. 1998. Class Analysis and the Stability of Class Relations. *Sociology* 32(1): 23–42.

Devine, Fiona in Mike Savage. 2000. Conclusion: Renewing Class Analysis. V *Renewing Class Analysis*, ur. Rosemary Crompton, Fiona Devine, Mike Savage in John Scott, 184–199. Oxford: Blackwell.

Devine, Fiona, Mike Savage, John Scott in Rosemary Crompton, ur. 2005. *Rethinking Class: Culture, Identities & Lifestyle.* New York: Palgrave Macmillan.

DiMaggio, Paul. 1987. The Classification in Art. *American Sociological Review*, Vol. 52, No. 4: 440–455.

Douglas, Mary. 1996. *Thought Style. Critical Essays on Good Taste*. London: Sage.

Dragoš, Srečo in Vesna Leskošek. 2003. *Družbena neenakost in socialni kapital*. Ljubljana: Mirovni inštitut.

Duncan, Cynthia M. 1996. Understanding Persistent Poverty: Social Class Context in Rural Communities. *Rural Sociology* 61: 103–124.

Edensor, Tim. 2002. *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Oxford: Berg.

Eder, Klaus. 1993. *The New Politics of Class: Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Society.* London: Sage.

Edgell, Stephen. 1993. *Class: Key Concepts in Sociology*. London, New York: Routledge.

Ehrenreich, Barbara. 1989. *Fear of Falling: The Inner Life of the Middle Class.* New York: Pantheon Books.

Eijck, van Koen in John Lievens. 2008. Cultural Omnivorousness as a Combination of High-Brow, Pop and Folk Elements: The Relation between Taste Patterns and Attitudes Concerning Social Integration. *Poetics*, 36 (2-3): 217–242.

Elias, Norbert. 2000. *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations.* Cambridge, MA: Blackwell.

EUROSTAT. *Inequality of Income Distribution*. Dostopno prek: http://ec.europa.eu/eurostat/tgm/table.do?tab=table&plugin=0&language=en&pcode=tsdsc260 (3. junij 2015).

Fish, Stanley. 1980. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press.

Fiske, John. 2004. Televizijska kultura: Branja poročil, bralci poročil. V *Medijska kultura: kako brati medijske tekste*, ur. Breda Luthar, Vida Zei in Hanno Hardt, 147–179. Ljubljana: Študentska založba.

Flere, Sergej in Miran Lavrič. 2005. Družbene neenakosti in terciarno izobraževanje na Slovenskem. *Teorija in praksa*, 42 (4–6): 730–743.

Flere, Sergej in soavtorji. 2005. *Družbeni profil študentov: Poročilo o rezultatih raziskave v letu 2005*. Maribor: ŠOS. Dostopno prek: http://www.fmf.uni-lj.si/storage/8869/2006-02-profil-studentov-2005.pdf (20. november 2015).

Foster, George M. 1965. Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist*, 67 (2), 293–315.

Fox, Pamela. 1994. *Class Fictions: Shame and Resistance in the British Working-Class Novel, 1890-1945*. Durham: Duke University Press.

Frith, Simon. 1990. What is Good Music? *Canadian Universities Music Review* 10: 92–102.

--- 1991. The Good, the Bad, and the Indifferent: Defending Popular Culture from the Populists. *Diacritics*, Vol. 21, No. 4: 102–115.

Frow, John. 1982. The Literary Frame. *Journal of Aesthetic Education* 16 (2): 25–30.

--- 1995. *Cultural Studies and Cultural Value*. Oxford: Oxford University Press.

--- 2006. *Genre: The New Critical Idiom*. Routledge, London.

Gans, Herbert J. 1999. *Popular Culture and High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste.* New York: Basic Books.

Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

Gilmore, Michael T. 1994. Hawthorne and the Making of Middle Class. V *Rethinking Class: Literary Studies and Social Formations*, ur. Wai Chee Dimock in Michael T. Gilmore, 215–238. New York: Columbia University Press.

Goddard, Cliff. 1997. Cultural Values and 'Cultural Scripts' of Malay (Bahasa Melayu). *Journal of Pragmatics* 27: 183-201.

---, ur. 2006. *Ethnopragmatics. Understanding Discourse in Cultural Context.* Berlin in New York: Mouton de Gruyter.

Goddard, Cliff in Anna Wierzbicka. 2004. Cultural Scripts: What are They and What are They Good For? *Intercultural Pragmatics* 1–2: 153–166

Goffman, Ervin. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday Anchor Books.

Goldthorpe, John H. in Gordon Marshall. 1992. The Promising Future of Class Analysis. *Sociology* 26: 381–400.

Gripsrud, Jostein, Jan Fredrik Hovden in Hallvard Moe. 2011. Changing Relations: Class, Education and Cultural Capital. *Poetics* 39: 507–529

Hafner Fink, Mitja. 1994. *Sociološka razsežja razpada Jugoslavije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Hage, Ghassan. 1998. *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*. New York: Routledge.

Hall, John R., ur. 1997. *Reworking Class*. Ithaca: Cornell University Press.

Halle, David. 1993. *Inside Culture: Art and Class in the American Home*. University of Chicago Press, Chicago.

Harindranath, Ramaswami. 2005. Ethnicity and Cultural Difference: Some Thematic and Political Issues on Global Audience Research. *Participations* 2 (2). Dostopno prek: http://www.participations.org/volume%202/issue%202/2_02_harindranath.htm (13. marec 2010).

Harrison, Eric in David Rose. 2006. *The European Socio-economic Classification (ESeC) User Guide*. Colchester: University of Essex. Dostopno prek: https://www.iser.essex.ac.uk/files/esec/guide/docs/UserGuide.pdf (2. februar 2012).

Hayward, Keith in Majid Yar. 2006. The 'Chav' Phenomenon: Consumption, Media and the Construction of a New Underclass. *Crime Media Culture* 2 (1): 9–28.

Herzfeld, Michael. 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State.* New York: Routledge.

Hladnik Milharčič, Ervin, 2012. Življenje z dvema evroma na dan. *Dnevnik* (5. oktober). Dostopno prek: https://www.dnevnik.si/1042555685/slovenija/1042555685 (30. Oktober 2012).

Holt, Douglas B. 1997a. Postructuralist Lifestyle Analysis: Conceptualizing the Social Patterning of Consumption in Postmodernity. *The Journal of Consumer Research* 23 (4): 326–350.

--- 1997b. Distinction in America? Recovering Bourdieu's Theory of Tastes from its Critics. *Poetics* 25: 93–120.

--- 1998. Does Cultural Capital Structure American Consumption? *Journal of Consumer Research* 25: 1–25.

Hooks, Bell. 2000. *Where We Stand: Class Matters*. London, New York: Routledge.

Iglič, Hajdeja in Anton Rus. 2000. From Elite Reproduction to Elite Adaptation: The Dynamics of Change in Personal Networks of Slovenian Elites. *Družboslovne razprave* XVI (32–33): 181–197.

Illouz, Eva. 2010. *Hladne intimnosti: oblikovanje čustvenega kapitalizma*. Ljubljana: Krtina.

Jambrek, Peter, Niko Toš in skupina. *Razredna bit sodobne jugoslovanske družbe, 1987*. Datoteka podatkov. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij [izdelava], 1987. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Arhiv družboslovnih podatkov [distribucija], 1999. Dostopno prek: http://www.adp.fdv.uni-lj.si/opisi/kb87/povezana-gradiva/ (21. november 2015).

Jenkins, Richard. 1996. *Social Identity*. London: Routledge.

Jontes, Dejan. 2011. Razred v popularnih televizijskih žanrih. *Teorija in praksa* 48 (4): 968–481.

--- 2012. Hierarhije televizijskih okusov in razredne distinkcije. *Družboslovne razprave,* XXVII, 71: 63–81.

Kaplan, David in Benson Saler. 1966. Foster's 'Image of Limited Good': An Example of Anthropological Explanation. *American Anthropologist* 68 (1): 202–206.

Katz-Gerro, Tally in Meir Yaish. 2012. *Cultural Capital: Between Taste and Participation*. Dostopno prek: http://csrn.camden.rutgers.edu/pdf/9-2_katz.pdf (13. oktober 2013).

Kendall, Diana. 2002. *The Power of Good Deeds: Privileged Women and the Social Reproduction of the Upper Class.* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

--- 2005. *Framing Class: Media Representations of Wealth and Poverty in America*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Kennedy, John G. 1966. 'Peasant Society and the Image of Limited Good': A Critique. *American Anthropologist* 68 (5): 1212–1225.

King, Anthony. 2000. Thinking with Bourdieu Against Bourdieu: A 'Practical' Critique of the Habitus. *Sociological Theory* 18 (3): 417–433.

Kingston, Paul. 2000. *The Classless Society*. Stanford: Stanford University Press.

Klinar, Peter. 1979a. *Poglavja iz razredne in slojevske strukture družbe*. Ljubljana: FSPN.

--- 1979b. O življenjskem stilu družbenih slojev na Slovenskem (II). *Teorija in praksa,* let. 16, št. 2: 196–215.

--- 1981. *O življenjskem stilu Slovencev.* Ljubljana: Raziskovalni inštitut FSPN.

Kmecl, Matjaž. 1996. *Mala literarna teorija*. Ljubljana: Založba M & N.

Kogovšek, Tina. 2005. Zanesljivost in veljavnost v kvalitativnem in kvantitativnem raziskovanju. *Teorija in praksa* 42 (1): 256–278.

Kramberger, Taja. 2003. Od *Joining the Club* h grotesknosti slovenske adaptacije na neoliberalizem. *Družboslovne razprave* XIX (43), 77–95.

Kramberger, Anton in Vasja Vehovar. 2000. Regime Change and Elite Dynamics in Slovenia During the 1990s: What Can the Elite Reproduction Rates Tell us. *Družboslovne razprave* XVI (32–33): 143–180.

Laclau, Ernesto. 2005. *On Populist Reason*. London and New York: Verso.

--- 2008. Articulations and the Limits of Metaphor. V *A Time for the Humanities: Futurity and the Limits of Autonomy,* ur. James J. Bono, Tim Dean in Ewa Plonowska Ziarek, 61–84. New York: Fordham University Press.

Laclau, Ernesto in Chantal Mouffe. 1987. *Hegemonija in socialistična strategija: k radikalni demokratični politiki*. Ljubljana: Partizanska knjiga.

Lahire, Bernard. 2008. The Individual and the Mixing of Genres: Cultural Dissonance and Self-Distinction. *Poetics* 36, 166–188.

Lamont, Michèle. 1992. *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*. Chicago in London: The University of Chicago Press.

Lamont, Michèle in Marcél Fournier. 1992. Introduction. V *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, ur. Michèle Lamont in Marcél Fournier, 1–17. Chicago: The University of Chicago Press.

Lawler, Steph. 1999. Getting Out and Getting Away: Women's Narratives of Class Mobility. *Feminist Review* 63 (Autumn): 3–24.

--- 2005. Introduction: Class, Culture and Identity. *Sociology,* Volume 39 (5): 797–806.

Lazic, Mladen in Slobodan Cvejic. 2011. Post-Socialist Transformation and Value Changes of

the Middle Class in Serbia. *European Sociological Review* 27 (6): 808–823.

Le Roux, Brigitte in Henry Rouanet. 2004. *Geometric Data Analysis: From Correspondence Analysis to Structured Data Analysis*. Dordrecht: Kluwer.

--- 2010. *Multiple Correspondence Analysis*. London: Sage.

Lednik, Štefan. 1994. *Mežica 1994: o podobi in preteklosti kraja ob njegovi 840-letnici.* Mežica: samozaložba.

Liechty, Mark. 2002. *Suitably Modern: Making Middle-Class Culture in a New Consumer Society.* Princeton: Princeton University Press.

Lobe, Bojana. 2006. Združevanje kvalitativnih in kvantitativnih metod – stara praksa v novi preobleki. *Družboslovne razprave,* XXII, 53: 55–73.

Lowenthal, Leo. 1932. *On Sociology of Literature*. Dostopno prek: http://www.marxists.org/reference/archive/lowenthal/1932/literature.htm (3. januar 2014)

--- 1948. *On Sociology of Literature.* Dostopno prek: http://www.marxists.org/reference/archive/lowenthal/1948/literature.htm (3. januar 2014)

--- 1984. *Literature and Mass Culture: Communication in Society, Volume 1*. New Brunswick and London: Transaction Books.

Luthar, Breda. 2001. *Življenjski stili v medijski družbi 2001* [datoteka podatkov]. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, Inštitut za družbene vede, Center za raziskovanje družbenega komuniciranja [izdelava], 2001. Ljubljana: Arhiv družboslovnih podatkov [distribucija], januar 2006. Dostopno prek: http://www.adp.fdv.uni-lj.si/opisi/stili01/ (23. november 2015).

--- 2008. *Proizvodnja slave: politika v popularni kulturi*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

--- 2012. Popularna kultura in razredne distinkcije v Sloveniji: simbolne meje v egalitarni družbi. *Družboslovne razprave,* XXVII, 71: 13–37.

--- 2014. Kulturne meje in razredni položaji: Ljubljana, Maribor. V *Kultura in razred*, ur. Breda Luthar, 11–28. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Luthar, Breda in Slavko Kurdija. 2011. Razred in kulturne distinkcije. *Teorija in praksa* 48 (4): 982–1003.

Luthar, Breda, Slavko Kurdija, Dejan Jontes, Brina Malnar, Blanka Tivadar, Tanja Kamin in Tanja Oblak. 2011. *Medijska potrošnja, razred in kulturna stratifikacija: končno raziskovalno poročilo s sumarnikom.* Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Luthar, Breda in Andreja Trdina. 2011. Političarke v popularnih medijih. V *Ženske na robovih politike*, ur. Milica Antić Gaber, 275–296. Ljubljana: Sophia.

Lynd, Robert and Helen Lynd. 1929/1957). *Middletown: A Study in Modern American Culture*. New York: Harvest.

Mahony, Pat in Christine Zmroczek. 1997. *Class Matters: 'Working-Class' Women's Perspective on Social Class*. New York: Taylor & Francis.

Makarovič, Jan. 1984. *Družbena neenakost, šolanje in talenti*. Maribor: Založba obzorja.

Maunder, Andrew. 2000. 'Monitoring the Middle-Classes': Intertextuality and Ideology in Trollope's 'Framley Parsonage' and 'Cornhill Magazine'. *Victorian Periodicals Review* 33 (1): 44–64.

McLeod, Julie in Rachel Thompson. 2009. *Researching Social Change: Qualitative Approaches*. London: Sage.

Mendez L., María Luisa. 2008. Middle-Class Identities in a Neoliberal Age: Tensions between Contested Notions of Authenticity. *The Sociological Review*, 56 (2): 220–237.

Meyer, Heinz-Dieter. 2000. Taste Formation in Pluralistic Societies: The Role of Rhetorics and Institutions. *International Sociology* 15 (1): 33–56.

Meyrowitz, Joshua. 2008. Power, Pleasure, Patterns: Intersecting Narratives of Media Influence. *Journal of Communication* 58: 641–663.

Mojić, Dušan. 2012. Means of Getting Ahead in Post-Socialist Serbia. Perceptions and Preferences of Young People. *SOCIOLOGIJA 54 (*2): 303–314.

Montgomery, Martin. 1991. *Out of Tune*: A Study of a Discouse Genre. V *Broadcast talk*, ur. Paddy Scannell, 138–177. London: Sage.

Morley, David. 2009. Mediated Class-ifications: Representations of Class and Culture in Contemporary British Television. *European Journal of Cultural Studies* 12 (4): 487–508.

Mosse, George L. 1985. *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. New York: Howard Fertig.

Neckel, Sighard. 1996. Inferiority: From Collective Status to Deficient Individuality. *The Sociological Review* 44 (1): 17–34.

Neetens, Wim. 1988. Politics, Poetics and the Popular Text: The Ragged Trousered Philanthropists. *Literature and History* 14 (1): 81–89.

Ngai, Sianne. 2005. *Ugly Feelings.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nunn, Heather in Anita Biressi. 2010. 'A Trust Betrayed': Celebrity and the Work of Emotion. *Celebrity Studies* 1 (1): 49–64.

Orazem, Peter F. in Milan Vodopivec. 1995. *Winners and Losers in Transition: Returns to Education, Experience, and Gender in Slovenia*. Dostopno prek: http://www-

wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/IW3P/IB/1994/08/01/000009265_3970716141610/Rendered/PDF/multi_page.pdf (15. maj 2015).

OXFAM. 2015. *A Europe for the Many, Not the Few*. 206 Oxfam briefing paper. Dostopno prek: http://policy-practice.oxfam.org.uk/publications/a-europe-for-the-many-not-the-few-time-to-reverse-the-course-of-inequality-and-575861 (20. februar 2016).

Pakulski, Jan. 1993. The Dying of Class or of Marxist Class Theory? *International Sociology* 8 (3): 279–292.

--- 2005. Foundations of a Post-Class Analysis. V *Approaches to Class Analysis*, ur. Erik Olin Wright, 152–179. Cambridge: Cambridge University Press.

Pakulski, Jan in Malcolm Waters. 1996. *The Death of Class*. London: Sage.

Palmer, Gareth. 2005. The Undead: Life on the D-List. *Westminster Papers in Communication and Culture* 2 (2): 37–53.

Parkin, Frank. 1973. *Class Inequality and Political Order: Social Stratification in Capitalist and Communist Societies.* Frogmore: Granada Publishing Limited.

Pascale, Celine-Marie. 2008. Common Sense and the Collaborative Production of Class. *Cultural Sociology* 2: 345–367.

Patico, Jennifer. 2008. *Consumption and Social Change in a Post-Soviet Middle Class*. Stanford: Stanford University Press.

--- 2009. Spinning the Market: The Moral Alchemy of Everyday Talk in Postsocialist Russia. *Critique of Anthropology* 69 (2): 205–224.

Payne, Geoff in Clare Grew. 2005. Unpacking 'Class Ambivalence': Some Conceptual and Methodological Issues in Accessing Class Cultures. *Sociology* 39 (5): 893–910.

Peterson, Richard. 1992. Understanding Audience Segmentation: From Elite and Mass to Omnivore and Univore. *Poetics*, 21 (4): 257–282.

--- 2007. Comment on Chan and Goldthorpe: Omnivore, What's in a Name, What's in a Measure? *Poetics* 35 (4–5): 301–305.

Peterson, Richard and Albert Simkus. 1992. How Musical Tastes Mark Occupational Status Groups. In *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, ur. Michèle Lamont in Marcél Fournier, 152–168. Chicago: University of Chicago Press.

Peterson, Richard in Roger Kern. 1996. Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore. *American Sociological Review* 61 (5): 900–907.

Pikalo, Jernej. 2012. Metaphor Change and Persistence: Comparative Analysis of Political Metaphors in Slovenia and Yugoslavia. *Journal of comparative politics* 5 (2): 82–96.

Piketty, Thomas. 2014. *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge, Eng: The Belknap Press of Harvard University Press.

Poovey, Mary. 1984. *The Proper Lady and the Woman Writer: Ideology as Style in the Works of Mary Wollstonecraft, Mary Shelley, and Jane Austen.* Chicago: The University of Chicago Press.

Portmann, John. 2000. *When Bad Things Happen to Other People*. London: Routledge.

Postill, John. 2010. Introduction: Theorising Media and Practice. V *Theorising Media and Practice,* ur. Birgit Bräuchler in John Postill, 1–32. New York: Berghahn Books.

Pušnik, Maruša. 2001. Etničnost in pripovedi življenjskih zgod(b)ovin. *Teorija in praksa* 38(1): 87–102.

--- 2011. *Popularizacija nacije: Komuniciranje, nacionalizem in proizvodnja mej*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Radway, Janice. 1990. The Scandal of the Middlebrow: The Book of the Month Club, Class Fracture and Cultural Authority. *South Atlantic Quarterly* 89 (4): 703–736.

Reay, Diane. 1997. Feminist Theory, Habitus and Social Class: Disrupting Notions of Classlessness. *Women's Studies International Forum* 20 (2): 225–233.

--- 1998. Rethinking Social Class: Qualitative Perspectives on Class and Gender. *Sociology* 32 (2): 259–275.

--- 2010. From the Theory of Practice to the Practice of Theory. V *Cultural Analysis and Bourdieu's Legacy: Settling Accounts and Developing Alternatives,* ur. Elizabeth Silva in Alan Warde, 75–86. New York: Routledge.

Reckwitz, Andreas. 2002a. Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing. *European Journal of Social Theory* 5 (2): 243–263.

--- 2002b. The Status of the 'Material' in Theories of Culture: From Social Structure to Artefacts. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 32 (2): 195–217.

Regionalni razvojni program za Koroško razvojno regijo 2014–2020. Dostopno prek: http://www.slovenjgradec.si/media/uploads/files/17_RRP%20Koroska%202014-2020_2_osnutek_03072014_poslan_MGRT.pdf (23. julij 2015).

Rener, Tanja in Mirjana Ule. 1998. Back to the Future: Nationalism and Gender in Post-socialist Societies. V *Women, Ethnicity and Nationalism: The Politics of Transition*, ur. Rick Wilford and Robert L. Miller, 104–114. London in New York: Routledge.

Rosen, Ellen I. 1987. *Bitter Choices: Blue-collar Women In and Out of Work*. Chicago: University of Chicago Press.

Rothenbuhler, Eric W. 1998. *Ritual Communication: From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*. London: Sage.

Rouanet, Henry, Werner Ackermann in Brigitte Le Roux. 2004. *The Geometrical Analysis of Questionnaires: The Lessons of Bourdieu's La Distinction*. Dostopno prek: http://www.math-info.univ-paris5.fr/~lerb/publications/LessonDistinction.html (4. marec 2012).

Rubin, Lillian. 1976. *Worlds of Pain*. New York: Basic Books.

Rus, Vojan. 1985. O nekaterih posebnostih socialne strukture jugoslovanske družbe in morale. *Anthropos*, št. I–II: 46–64.

Sacks, Harvey. 1984. On Doing 'Being Ordinary'. V *Structures of Social Action: Studies in Conversational Analysis*, ur. J. Maxwell Atkinson in John Heritage, 413–429. Cambridge: Cambridge University Press.

Said, Edward. 1994. *Culture & Imperialism*. London: Vintage.

Savage, Mike. 2000. *Class Analysis and Social Transformation*. Oxford: Oxford University Press.

--- 2005. Working-Class Identities in the 1960s: Revisiting the Affluent Worker Study. *Sociology* 39 (5): 929–946.

Savage, Mike, Gaynor Bagnall in Brian Longhurst. 2001. Ordinary, Ambivalent, Defensive: Class Identities in Northwest of England. *Sociology* 35 (4): 875–892.

--- 2005. *Globalization and Belonging*. London: Sage.

Savage, Mike in Karel Williams. 2008. Elites: Remembered in Capitalism and Forgotten by Social Sciences. V *Remembering Elites*, ur. Mike Savage in Karel Williams, 1–24. Malden in Oxford: Blackwell Publishing.

Savage, Mike, Elizabeth Silva in Alan Warde. 2010. Dis-identification and Class Identity. V *Cultural Analysis and Bourdieu's Legacy: Settling Accounts and Developing Alternatives*, ur. Elizabeth Silva in Alan Warde, 60–74. New York: Routledge.

Savage, Mike in Modesto Gayo. 2011. Unravelling the Omnivore: A Field Analysis of Contemporary Music Taste in the United Kingdom. *Poetics* 39: 337–357.

Sayer, Andrew. 2005. *The Moral Significance of Class*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scannell, Paddy. 1991. Introduction: The Relevance of Talk. V *Broadcast Talk*, ur. Paddy Scannell, 1–13. London: Sage.

--- 1996. *Radio, Televison and Modern Life. A Phenomenological Approach*. Oxford: Blackwell.

--- 2000. For-Anyone-As-Someone Structures. *Media Culture Society* 22 (1): 5–24.

Scannell, Paddy in David Cardiff. 1991. *A Social History of British Broadcasting, vol. 1*,

1922–1939: Serving the Nation. Oxford: Blackwell.

Schatzki, Theodore R. 1996. *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge: Cambridge University Press.

--- 2001. Introduction: Practice Theory. V *The Practice Turn in Contemporary Theory*, ur. Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina, and Eike von Savigny, 10–23. London: Routledge.

Scheer, Monique. 2012. Are Emotions a Kind of Practices (And is That What Makes Them Have a History?) A Bourdieuian Approach to Understanding Emotion. *History and Theory* 51 (2): 193–220.

Schrager Lang, Amy. 1994. The Syntax of Class in Elizabeth Stuart Phelps's *The Silent Partner*. V *Rethinking Class: Literary Studies and Social Formations*, ur. Wai Chee Dimock in Michael T. Gilmore, 267–285. New York: Columbia University Press.

Schulze, Gerhard. 1995. *Die Erlebnisgesellschaft: Kunstsociologie der Gegenwart*. Frankfurt: Kampus.

Scott, Alister, Alana Gilbert in Ayele Gelan. 2007. *The Urban-Rural Divide: Myth or Reality?* Dostopno prek: http://www.macaulay.ac.uk/economics/research/SERPpb2.pdf (11. februar 2015).

Sennett, Richard in Jonathan Cobb. 1972. *The Hidden Injuries of Class.* New York: Vintage.

Silva, Elizabeth B. 2006a. Distinction through Visual Art. *Cultural Trends* 15 (2–3): 141–158.

--- 2006b. Homologies of Social Space and Elective Affinities: Researching Cultural Capital. *Sociology* 40 (6): 1171–1189.

Silva, Elizabeth, Alan Warde in David Wright. 2009. Using Mixed Methods for Analysing Culture: Cultural Capital and the Social Exclusion Project. *Cultural Sociology* 3 (2): 299–316.

Silva, Elizabeth B. in Brigitte Le Roux. 2011. Cultural Capital of Couples: Tensions in Elective Affinities. *Poetics* 39 (6): 547–565.

Skeggs, Beverley. 1997. *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.

--- 2001. The Toilet Paper: Femininity, Class and Mis-Recognition. *Women's Studies International Forum* 24 (3–4): 295–307.

--- 2004. *Class, Self, Culture*. London: Routledge.

--- 2010. The Moral Economy of Person Production. *Sociologia: Revista do Departamento de Sociologia da FLUP, Vol. XX: 67–84.*

Skeggs, Beverley in Helen Wood. 2008. The Labour of Transformation and Circuits of Value 'Around' Reality Television. *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies* 22 (4): 559–572.

Skeggs, Bev, Nancy Thumim in Helen Wood. 2008. 'Oh Goodness, I am Watching Reality Shows': How Methods Make Class in Audience Research. *European Journal of Cultural Studies* 11 (5): 5–24.

Skjøtt-Larsen, Jakob. 2012. Cultural and Moral Class Boundaries in a Nordic Context: Findings from a City in Denmark. *European Societies* 14 (5): 660–683.

Sobchack, Vivian. 1999. Toward a Phenomenology of Nonfictional Film Experience. V *Collecting Visible Evidence*, ur. Jane M. Gaines in Michael Renov, 241–254. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Southerton, Dale. 2002. The Boundaries of 'Us' and 'Them': Class, Mobility and Identification in a New Town. *Sociology* 36 (1): 171–193.

Spasić, Ivana in Ana Birešev. 2012. Social Classifications in Serbia Today between Morality and Politics. V *Social and Cultural Capital in* Serbia, ur. Predrag Cvetičanin, 139–158. Niš: Centre for Empirical Cultural Studies of South-East Europe.

Stanovnik, Tine in Miroslav Verbič. 2012. *The Distribution of Wages and Employee Incomes in Slovenia, 1991–2009 (Working Paper No. 60).* Ljubljana: Inštitut za ekonomska raziskovanja.

Storey, John. 2003. *Inventing Popular Culture: From Folklore to Globalization*. Oxford: Blackwell.

Stupan, Ana, Blaž Mesec in Stane Obranovič. 1967. *Televizija in kulturne aktivnosti: raziskovalno poročilo*. Informativni bilten št. 24. Ljubljana: Inštitut za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani.

Svašek. Maruška. 1997. Gossip and Power Struggle in the Post-communist Czech Art World. *Focaal - European Journal of Anthropology* 29: 101–122.

--- 2006. Postsocialist Ownership: Emotions, Power and Morality in a Czech Village. V *Postsocialism: Politics and Emotion in Central and Eastern Europe*, ur. Maruška Svašek, 95–104. New York in Oxford: Berghahn.

Swafford, Kevin R. 2005. Performance Anxiety, or the Production of Class in Anthony Trollope's 'The Claverings'. *The Journal of the Midwest Modern Language Association* 38 (2): 45–58.

Swartz, David. 1997. *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu.* Chicago: The University of Chicago Press.

Swidler, Ann 2001. What Anchors Cultural Practices. V *The Practice Turn in Contemporary Theory*, ur. Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina, and Eike von Savigny, 84–101. London: Routledge.

Škerlep, Andrej. 1998. Razred in okus - Bourdieujev pojem habitusa. Č*asopis za kritiko znanosti* 26 (189): 31–46.

Thompson, Edward P. 1966/1963. *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage Books.

Tiran, Jernej. 2015. Urbano proti ruralnemu: (Nov) razcep v slovenskem političnem prostotu. *Teorija in praksa* 52 (1–2): 271–290.

Trdina, Andreja in Andreja Vezovnik. 2014. Moralne meje: razred in strukturiranje polja vrednot in političnih stališč. V *Kultura in razred*, ur. Breda Luthar, 31–66. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Trifunović, Vesna. 2011. *Post-Socialist Transformation and New Forms of Identification in the Serbian Society.* Dostopno prek: http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Articles/82b4b56f1fc647bdbc0c4cbfb070543c.pdf (16. maj 2015).

Turk Niskač, Barbara, Simona Klaus in Saša Starec. 2010. Urbano življenje ob kmetijah ali ruralno življenje ob stolpnicah? Dilema jasne ločnice med urbanim in ruralnim. *Urbani izziv* 21 (1): 32–41.

Turner, Bryan S. in June Edmuns. 2002. The Distaste of Taste: Bourdieu, Cultural Capital and the Australian Postwar Elite. *Journal of Consumer Culture* 2 (2): 219–240.

Tyler, Imogen in Bruce Bennett. 2010. 'Celebrity Chav': Fame, Femininity and Social Class. *European Journal of Cultural Studies* 13 (3): 375–393.

Uršič, Matjaž in Marjan Hočevar. 2007. *Protiurbanost kot način življenja*. Ljubljana: FDV.

Van Dijk, Wilco W., Jaap W. Ouwerkerk, Sjoerd Goslinga in Myrke Nieweg. 2005. Deservingness and Schadenfreude. *Cognition and Emotion* 19 (6): 933–939.

Van Dijk, Wilco W., Jaap W. Ouwerkerk in Sjoerd Goslinga. 2009. The Impact of Deservingness on Schadenfreude and Sympathy: Further Evidence. *The Journal of Social Psychology* 149 (3), 290–292.

Van Rees, Kees, Jeroen Vermunt in Marc Verboord. 1999. Cultural Classifications Under Discussion Latent Class Analysis of Highbrow and Lowbrow Reading. *Poetics* 26: 349–365.

Veblen, Thorstein. 1899/2005. *Conspicuous Consumption*. London: Penguin Books.

Verdery, Katherine. 1999. Fuzzy Property: Rights, Power, and Identity in Transylvania's decollectivization. V *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist*

World, ur. Michael Burawoy in Katherine Verdery, 53–81. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.

Virno, Paolo. 1996. The Ambivalence of Disenchantment. V *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, ur. Paolo Virno in Michael Hardt, 12–33. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Vodopivec, Nina. 2006. Postsocialistična transformacija: Zaključki, prelomi in kontinuitete. V *KULA posebna izdaja: Tito-stara ikona v novih kontekstih. Prispevki s seminarja Roaming Anthropology IV Nova Gorica, 27. april – 1. maj*, ur. Miha Kozorog, 14–27. Ljubljana: Slovensko etnološko in antropološko združenje KULA.

Vončina, Marijan. 2011. *Mežica skozi čas. Fotografski album*. Mežica: Občina Mežica.

Vrabič Kek, Brigita. 2012. *Kakovost življenja v Sloveniji*. Ljubljana: Statistični urad RS.

Wacquant, Loïc J. D. 1989. Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu. *Sociological Theory* 7 (1): 26–63.

Wanner, Catherine. 2005. Money, Morality and New Forms of Exchange in Postsocialist Ukraine. *Ethnos* 70 (4): 515–37.

Warde, Alan. 2004. *Practice and Field: Revising Bourdieusian Concepts*. CRIC Discussion paper No 65. Manchester: University of Manchester, Centre for Research on Innovation & Competition. Dostopno prek: http://www.researchgate.net/profile/Alan_Warde/publication/238096928_Practice_and_field_revising_Bourdieusian_concepts/links/54106f0a0cf2d8daaad3ce88.pdf (30. november 2015).

--- 2005. Consumption and Theories of Practice. *Journal of Consumer Culture* 5 (2): 131–153.

--- 2011. Cultural Hostility Re-considered. *Cultural Sociology* 5 (3): 341–366.

Warde, Alan, David Wright in Modesto Gayo-Cal. 2007. Understanding Cultural Omnivorousness: Or, the Myth of the Cultural Omnivore. *Cultural Sociology* 1 (2): 143–164.

--- 2008. The Omnivorous Orientation in the UK. *Poetics* 36 (2): 148–165.

Warner, William Loyd in Paul Sanborn Lunt. 1941. *The Social Life of a Modern Community (Yankee City Series, Book 1).* New Haven: Yale University Press.

Weber, Max. 1922/1978. *Economy and Society*. Berkley: The University of California Press.

Weininger, Elliot B. 2005. Foundations of Pierre Bourdieu's Class Analysis. V *Approaches to Class Analysis*, ur. Erik Olin Wright, 82–118. Cambridge: Cambridge University Press.

West, Candace in Sarah Fenstermaker. 1995. Doing Difference. *Gender and Society* 9 (1): 8–37.

Wierzbicka, Anna. 1985. Diferent Cultures, Diferent Languages, Diferent Speech Acts: Polish

vs. English. *Journal of Pragmatics* 9, 145–178.

Williams, Raymond. 1992. *The Long Revolution*. London: The Hogarth Press.

--- 2005. *Navadna kultura*. Ljubljana: ISH.

Williamson, Milly. 2010. Female Celebrities and the Media: The Gendered Denigration of the 'Ordinary' Celebrity. *Celebrity Studies* 1 (1): 118–120.

Willis, Paul. 1977. *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. New York: Columbia University Press.

Woodward, Ian. 2001. Domestic Objects and the Taste Epiphany. *Journal of Material Culture* 6 (2): 115–136.

--- 2003. Divergent Narratives in the Imagining of the Home amongst Middle-Class Consumers: Aesthetics, Comfort and the Symbolic Boundaries of Self and Home. *Journal of Sociology* 39 (4): 391–412.

Woodward, Ian in Michael Emmison. 2001. From Aesthetic Principle to Collective Sentiments: The Logics of Everyday Judgements of Taste. *Poetics* 29: 295–316.

Wouters, Cas. 2007. *Informalization: Manners and Emotions Since 1890*. London: Sage.

Wright, Erik Olin, ur. 2005. *Approaches to Class Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yodanis, Carrie L. 2002. Producing Social Class Representations: Women's Work in a Rural Town. *Gender & Society* 16 (3): 323–344.

--- 2006. A place in Town: Doing Class in a Coffe Shop. *Journal of Contemporary Ethnography* 35 (3): 341–366.

Young, Elizabeth. 1992. Vacant Posssession: Less than Zero – A Hollywood Hell. V *Shopping in Space: Essays on America's Blank Generation Fiction*, ur. Elizabeth Young in Graham Caveney, 21–42. New York: Grove Press.

Zaviršek, Darja. 1987. *Zgodba o Josipdolu (antropološka študija).* Ljubljana: Republiška konferenca ZSM Slovenije, Center za mladinsko prostovoljno delo.

Zavisca, Jane. 2005. The Status of Cultural Omnivorism. A Case Study of Reading in Russia. *Social Forces* 84 (2): 1233–1255.

Zelizer, Viviana A. 2001. *Economic Lives: How Culture Shapes the Economy*. New Jersey: Princeton University Press.

Županov, Josip. 2011. Hrvatsko društvo danas – kontinuitet i promjena. *Politička misao* 48 (3): 145–163.

STVARNO IN IMENSKO KAZALO

A

Alexander, 99, 257, 260
Anderson, 98, 119, 165, 257
antiintelektualizem, 60, 135, 136, 250
avtentičnost, 77, 84, 87, 99, 163

B

Bennett, 13, 18, 40, 41, 49, 83, 100, 102, 103, 154, 169, 202, 204, 212, 218, 221, 231, 235, 243, 244, 245, 257, 274
Bernik, 24, 60, 85, 258
biografija, 84, 118
Bird, 62, 102, 258
Biressi, 72, 181, 258, 268
Bottero, 15, 21, 23, 24, 25, 27, 43, 50, 51, 52, 155, 157, 159, 258
Bourdieu, 14, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 38, 39, 44, 45, 47, 55, 65, 72, 80, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 92, 93, 95, 122, 140, 156, 172, 173, 174, 176, 178, 179, 189, 200, 201, 205, 206, 207, 211, 212, 216, 227, 230, 233, 234, 235, 243, 244, 245, 249, 255, 258, 259, 261, 264, 265, 270, 271, 273, 274, 275
Bradley, 49, 54, 229, 259
Breen, 24, 28, 259
Brubaker, 27, 29, 38, 44, 51, 52, 55, 259
Burr, 72, 259
Butler, 12, 259

C

Collins, 22, 31, 106, 156, 165, 169, 171, 172, 254, 255, 260
Couldry, 62, 64, 97, 105, 108, 260
Crompton, 13, 14, 21, 261
Crossley, 36, 39, 41, 261
Crow, 112, 261
Cvetičanin, 123, 207, 222, 246, 252, 261, 273

D

Devine, 12, 21, 24, 51, 261
DiMaggio, 129, 261
disidentifikacija, 13, 155
dohodkovna neenakost, 57

E

Edensor, 31, 100, 262
Eder, 42, 175, 262
egalitarizem, 60, 138, 146, 199, 250, 252
  radikalni egalitarizem, 7, 10, 60, 61
egalitarni sindrom, 61
ekonomski kapital, 44, 83, 128, 207, 239
Elias, 262
elite, 59, 89, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 107, 142, 193, 205, 232, 233, 265, 269

F

Foster, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 251, 263, 265
Frith, 221
Frow, 82, 200, 213, 224, 257, 263

G

Gans, 229, 252, 263
Goffman, 67, 68, 263
Goldthorpe, 13, 165, 203, 215, 260, 263, 269
Gripsrud, 263

H

habitus, 37, 38, 39, 40, 41, 55, 87, 119, 181
Hafner Fink, 24, 57, 77, 263
Hage, 99, 107, 248, 263
hierarhija, 6, 9, 17, 26, 30, 115, 172, 180, 209, 253
Holt, 18, 32, 46, 47, 110, 121, 129, 171, 202, 205, 212, 225, 226, 232, 244, 264
homologija, 202

I

individualizacija, 159, 163, 164, 180
individualizem, 13, 199, 250
inferiornost, 173, 174, 177, 180
interakcijski pristop k stratifikaciji, 7, 10, 16, 22
interakcijski rituali, 30, 31

K

Kendall, 14, 97, 101, 171, 265
Klinar, 24, 48, 265
kompleksna brezrazredna neenakost, 42
kulture okusov, 230, 239, 243, 244
kulturna sovražnost, 200, 247
kulturni kapital, 7, 10, 19, 28, 44, 45, 46, 47, 83, 87, 110, 123, 125, 126, 129, 164, 169, 171, 201, 205, 206, 207, 221, 229, 231, 232, 244, 247
kulturni skripti, 75
kulturni zemljevid, 207

L

Laclau, 14, 82, 106, 265, 266
Lahire, 41, 228, 266
Lamont, 12, 28, 132, 138, 140, 190, 202, 260, 266, 269
Lawler, 42, 161, 266
Le Roux, 210, 228, 266, 270, 272
literarni okvir, 79
logike vrednosti, 187, 188, 189, 250
Lowenthal, 77, 84, 96, 266
Luthar, 2, 3, 18, 46, 49, 56, 59, 61, 67, 76, 98, 106, 107, 108, 121, 132, 184, 190, 201, 203, 204, 205, 208, 209, 214, 230, 232, 235, 246, 262, 267, 274

M

meritokracija, 184
moralne meje, 133, 139, 140
Morley, 12, 268
multikorespondenčna analiza, 210

N

Neckel, 159, 173, 174, 177, 179, 180, 268
Nunn, 72, 181, 258, 268

O

obsesija o privatniku, 60
okus, 6, 7, 9, 10, 18, 19, 46, 55, 87, 88, 89, 93, 101, 103, 118, 125, 129, 138, 142, 160, 163, 165, 177, 178, 197, 200, 205, 214, 220, 222, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 244, 245, 246, 247, 256, 273
omnivornost, 18, 232, 233, 240, 248

P

Pakulski, 5, 8, 12, 42, 53, 54, 55, 56, 268
Parkin, 213, 229, 268
Patico, 141, 188, 193, 194, 198, 251, 269
Peterson, 18, 203, 215, 260, 269
Piketty, 269
podoba omejenih dobrin, 60, 143, 144, 148, 150, 151
popularna kultura, 204
Postill, 33, 37, 62, 63, 249, 260, 269
praksa, 7, 10, 35, 36, 40, 63, 68, 89, 97, 109, 146, 163, 182, 183, 201, 206, 209, 243, 247, 257, 258, 262, 264, 265, 266, 267, 269, 274
  teorija prakse, 5, 8, 15, 16, 33, 37, 181
praktična nacionalnost, 100, 107
protislovni populizem, 108

R

razmejevanje, 129, 141, 168, 252
razred, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 15, 16, 17, 21, 27, 28, 29, 31, 38, 41, 42, 43, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 61, 64, 76, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 91, 96, 102, 107, 110, 112, 113, 115, 129, 140, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 172, 178, 179, 180, 200, 202, 206, 207, 208, 209, 222, 224, 233, 243, 247, 248, 253, 254, 267, 274
  in simbolno, 28, 29, 30, 31, 46, 49, 114, 129, 140, 159, 165, 167, 173, 201, 208, 230
  kot individualiziran proces hierarhičnega razlikovanja, 5, 8, 16, 44
  in razredni procesi, 6, 9, 157, 253, 254
  in učinki drugih oblik neenakosti, 5, 8, 16, 44, 56
Reay, 13, 21, 38, 40, 155, 229, 270
Reckwitz, 15, 33, 34, 35, 36, 37, 64, 214, 249, 270
redistributivna etika, 60, 144, 146
roman, 81, 82, 84, 90, 93, 95, 97, 226, 249
ruralno, 7, 10, 19, 25, 129, 171, 274
rutine, 5, 8, 15, 36, 249

S

Savage, 12, 18, 21, 43, 49, 50, 51, 52, 109, 112, 127, 152, 153, 154, 156, 157, 158,

160, 186, 202, 203, 210, 213, 257, 261, 271
Sayer, 12, 13, 84, 271
Scannell, 63, 102, 260, 268, 271
Schatzki, 15, 33, 34, 35, 271, 273
Sennett, 173, 272
Shadenfreude, 181, 182, 183, 184, 185, 261
Silva, 15, 202, 215, 227, 228, 257, 270, 271, 272
simbolne meje, 7, 10, 209, 248, 256, 267
Skeggs, 12, 13, 49, 50, 103, 154, 155, 157, 162, 164, 260, 272
socialni kapital, 123, 124, 126, 128, 207, 262
spol, 21, 23, 31, 54, 55, 56, 82, 103, 210, 211, 222, 229, 243, 247
sredinjenje, 159
status, 28, 32, 56, 59, 76, 79, 107, 114, 118, 129, 130, 132, 143, 147, 162, 165, 166, 169, 170, 171, 172, 189, 195, 246, 252, 254, 268
  statusne zahteve, 6, 7, 9, 10, 17, 115, 166, 171, 172, 254
Storey, 28, 30, 44, 201, 273
stratifikacija, 22, 23, 49, 53, 54, 186, 209, 254, 267

T

Thompson, 21, 116, 119, 267, 273

U

uprizarjanje, 5, 8, 16, 32, 35, 65, 67, 71, 74, 88, 90, 166, 215, 254

V

Veblen, 85, 96, 274
vrednote, 40, 48, 61, 67, 74, 82, 92, 150, 166, 167, 187, 188, 198, 208, 251

W

Wacquant, 14, 65, 123, 179, 259, 275
Warde, 32, 33, 36, 37, 40, 202, 203, 214, 215, 233, 248, 255, 257, 270, 271, 272, 275
Weber, 28, 275
Weininger, 28, 29, 30, 38, 45, 55, 207, 275
Willis, 175, 179, 276
Woodward, 18, 201, 248, 276
Wright, 13, 42, 203, 257, 259, 268, 272, 275, 276

Y

Yodanis, 119, 166, 168, 172, 276

Z

Zaviršek, 134, 276
Zelizer, 276
ženskost, 103
življenjski stil, 49, 87, 93, 124, 129, 160, 178, 216, 227, 243
Županov, 60, 61, 136, 146, 147, 150, 191, 251, 276

PRILOGE

PRILOGA A: Delež pojasnjene variance po oseh

NUMBER	EIGENVALUE	PERCENTAGE	CUMULATED	MODIFIED EIGENVALUES	MODIFIED RATES	CUMULATED MODIFIES RATES
1	0,1390	7,5000	7,5000	0,017206	0,617281542	0,617281542
2	0,0731	3,9400	11,4500	0,004183	0,150055098	0,76733664
3	0,0553	2,9800	14,4300	0,002182	0,078279806	0,845616446
4	0,0423	2,2800	16,7100	0,001129	0,040486499	0,886102945
5	0,0342	1,8400	18,5600	0,000646	0,023181807	0,909284752
6	0,0289	1,5600	20,1200	0,000403	0,014453387	0,923738139
7	0,0239	1,2900	21,4100	0,000226	0,008100354	0,931838493
8	0,0229	1,2300	22,6400	0,000196	0,007048931	0,938887423
9	0,0216	1,1700	23,8100	0,000161	0,005791307	0,944678731
10	0,0206	1,1100	24,9200	0,000137	0,004907925	0,949586656
11	0,0201	1,0800	26,0000	0,000125	0,004493632	0,954080287
12	0,0196	1,0600	27,0600	0,000114	0,004097604	0,958177891
13	0,0190	1,0300	28,0900	0,000102	0,003646481	0,961824372
14	0,0184	1,0000	29,0800	0,000090	0,003221659	0,965046032
15	0,0176	0,9500	30,0300	0,000075	0,002696145	0,967742177
16	0,0173	0,9300	30,9700	0,000070	0,002511133	0,97025331
17	0,0171	0,9200	31,8900	0,000067	0,002391444	0,972644754
18	0,0169	0,9100	32,8000	0,000063	0,002274678	0,974919431
19	0,0164	0,8900	33,6900	0,000056	0,001995548	0,976914979
20	0,0162	0,8800	34,5700	0,000053	0,00188901	0,978803989

PRILOGA B: Vse kategorije, ki nadpovprečno prispevajo k posamezni osi

AXIS 1 IDEN - LABEL	COOR. -	CONTR.	IDEN - LABEL	COOR. +	CONTR.
m2 - A-angl1	-0,70	**1,7**	m1 - A-angl0	0,79	**1,9**
m2 - P-angl1	-0,68	**1,6**	m2 - A-noben+SamoYU1	0,98	**1,9**
m1 - narodzab--	-0,84	**1,5**	m1 - P-angl0	0,77	**1,8**
m1 - SpetDoma--	-0,72	**1,3**	m1 - kino0	0,90	**1,8**
m1 - pog.varietejske--	-0,70	**1,3**	m3 - pog.varietejske+	0,96	**1,8**
m3 - kino2	-0,68	**1,3**	m3 - NaZdravje+	0,98	**1,8**
m1 - NaZdravje--	-0,68	**1,2**	m2 - P-noben+SamoYU1	0,99	**1,8**
m2 - P-- BrizgalnaBrizga	-0,67	**1,2**	m3 - SpetDoma+	0,95	**1,7**
m3 - popkoncert2	-0,79	**1,1**	m3 - NP Satisfaction	0,86	**1,5**
m2 - PotovPoZunajEV1	-0,71	**1,1**	m3 - narodzab+	0,69	**1,4**
m1 - P+ LosingMyReligion	-0,69	**1,1**	m1 - Pocit-Nikoli	1,01	**1,3**
m3 - rock+	-0,61	**1,0**	m1 - popkoncert0	0,61	**1,2**
m1 - sloturbo--	-0,54	**1,0**	m1 - lokal0	0,79	**1,2**
m2 - nekaj bere na spletu	-0,50	**0,8**	m3 - LBS+	0,77	**1,1**
m1 - P+ Satisfaction	-0,45	**0,8**	m3 - sloturbo+	0,81	**1,1**
m1 - A-noben+SamoYU0	-0,43	**0,8**	m3 - dom.nadalj+	0,67	**1,0**
m3 - galerija2	-0,84	**0,7**	m3 - NP LosingMyReligion	0,48	**0,9**
m2 - bere tujo revijo	-0,83	**0,7**	m1 - P+ BrizgalnaBrizga	0,53	**0,9**
m3 - gledalisce2	-0,58	**0,7**	m1 - nic ne bere na splet	0,54	**0,9**
m1 - P+ CrazyInLove	-0,54	**0,7**	m1 - gledalisce0	0,60	**0,9**
m1 - LBS--	-0,53	**0,7**	m1 - Restavracija0	0,61	**0,9**
m3 - Pocit-2xAliVec	-0,52	**0,7**	m1 - rock--	0,65	**0,9**
m1 - P-noben+SamoYU0	-0,39	**0,7**	m3 - telenovele+	0,97	**0,9**
m1 - Preverjeno--	-0,88	**0,6**	m3 - NP CrazyInLove	0,49	**0,8**
m3 - alterRock+	-0,86	**0,6**	m1 - muzej0	0,51	**0,8**
m3 - muzej2	-0,71	**0,6**	m1 - SpasTeater0	0,45	**0,7**
m1 - P+ DowntownTrain	-0,62	**0,6**	m3 - Pogledi Slovenije+	0,51	**0,7**
m2 - TujiTVkanali1	-0,55	**0,6**	m2 - Sport0	0,51	**0,7**
m3 - Sedem+	-0,52	**0,6**	m1 - PotovPoZunajEV0	0,36	**0,6**
m1 - kuharske--	-0,51	**0,6**	m3 - NP MyWay	0,58	**0,6**
m1 - dom.nadalj--	-0,49	**0,6**	m3 - kvizi+	0,59	**0,6**
m2 - Restavracija1	-0,40	**0,6**	m1 - galerija0	0,36	**0,5**
m1 - Sport1	-0,39	**0,6**	m1 - operaBalet0	0,37	**0,5**
m3 - lokal2	-0,37	**0,6**	m3 - reality tv+	0,59	**0,5**
m2 - Mladina1	-1,20	**0,5**	m3 - iinformativni+	0,31	**0,4**
m1 - informativni--	-0,81	**0,5**	m3 - Preverjeno+	0,31	**0,4**
m3 - E-glasbAlbumi 51->	-0,74	**0,5**	m3 - turbofolk+	0,43	**0,4**
m1 - Pogledi Slovenije--	-0,71	**0,5**	m3 - kuharske+	0,44	**0,4**
m3 - operaBalet2	-0,60	**0,5**	m3 - LjubSkoziZelodec+	0,49	**0,4**
m3 - SpasTeater2	-0,59	**0,5**	m2 - ObiskiSorodnikov1	0,55	**0,4**
m3 - jazz+	-0,57	**0,5**	m3 - BB Slavnih+	0,62	**0,4**
m1 - LjubSkoziZelodec--	-0,48	**0,5**	m2 - BitiDomaTV1	0,79	**0,4**
m3 - Orig.CD 21->	-0,41	**0,5**			**40,8**
m1 - novice--	-0,69	**0,4**			
m3 - Delo	-0,69	**0,4**			
m1 - Odmevi--	-0,68	**0,4**			

m3	- elektro+	-0,68	**0,4**
m1	- ButecInButec--	-0,62	**0,4**
m3	- etno+	-0,57	**0,4**
m2	- hiphop=	-0,54	**0,4**
m1	- kvizi--	-0,43	**0,4**
m2	- A-DrSvetJeziki1	-0,42	**0,4**
m1	- Sprehodi0	-0,36	**0,4**
m3	- PrvinskiNagon+	-0,34	**0,4**
m2	- prebral 3 ali vec kn	-0,33	**0,4**
			39,6

AXIS 2		COOR.	CONTR.			COOR.	CONTR.
IDEN	- LABEL	-		IDEN	- LABEL	+	
m1	- klasika--	-0,72	**2,1**	m3	- klas.leposlovje+	0,71	**2,0**
m3	- ButecInButec+	-0,54	**1,6**	m3	- klasika+	0,63	**1,9**
m3	- hiphop+	-0,82	**1,5**	m3	- galerija2	1,03	**1,9**
m3	- DesperateH+	-0,63	**1,2**	m3	- operaBalet2	0,79	**1,6**
m3	- C.S.I+	-0,46	**1,1**	m3	- jazz+	0,72	**1,4**
m3	- Californication+	-0,89	**1,0**	m1	- lokal0	0,59	**1,3**
m3	- BB Slavnih+	-0,70	**1,0**	m1	- P+ KlavKoncertSt1vBm	0,60	**1,3**
m2	- Grohar=	-0,59	**1,0**	m2	- TvSLO1	0,54	**1,2**
m1	- klas.leposlovje--	-0,52	**1,0**	m1	- reality tv--	0,41	**1,1**
m3	- Sedem+	-0,50	**1,0**	m1	- turbofolk--	0,46	**1,1**
m1	- P+ CrazyInLove	-0,46	**1,0**	m1	- kvizi--	0,48	**1,1**
m3	- House+	-0,41	**1,0**	m3	- knjige o umet.+	0,59	**1,1**
m2	- TheGoodWiifee=	-0,87	**0,9**	m3	- muzej2	0,67	**1,1**
m3	- elektro+	-0,71	**0,9**	m1	- tuje.nadalj--	0,70	**1,0**
m2	- P-- VoziMeVlakVdalja	-0,71	**0,9**	m3	- Delo	0,80	**1,0**
m2	- reality tv=	-0,63	**0,9**	m1	- BB Slavnih--	0,36	**0,9**
m2	- BB Slavnih=	-0,62	**0,9**	m1	- kino0	0,48	**0,9**
m3	- reality tv+	-0,61	**0,9**	m3	- kultura+	0,52	**0,9**
m2	- Californication=	-0,74	**0,8**	m3	- sodob.leposlovje+	0,48	**0,8**
m2	- Kobilca=	-0,68	**0,8**	m1	- C.S.I.--	0,69	**0,8**
m1	- Knjige ->20	-0,61	**0,8**	m3	- NP CrazyInLove	0,32	**0,7**
m1	- Sprehodi0	-0,39	**0,8**	m2	- Sprehodi1	0,32	**0,7**
m3	- tuje.nadalj+	-0,37	**0,8**	m3	- gledalisce2	0,43	**0,7**
m3	- lokal2	-0,32	**0,8**	m1	- ButecInButec--	0,62	**0,7**
m3	- E-glasbAlbumi 51->	-0,59	**0,7**	m1	- House--	0,65	**0,7**
m3	- pop+	-0,40	**0,7**	m1	- P+ VoziMeVlakVdaljav	0,26	**0,6**
m1	- jazz--	-0,33	**0,7**	m3	- Grohar+	0,27	**0,6**
m1	- TvSLO0	-0,29	**0,7**	m1	- hiphop--	0,31	**0,6**
m2	- NakupVtujini1	-1,13	**0,6**	m3	- Knjige 51->	0,31	**0,6**
m2	- Outnumbered=	-0,85	**0,6**	m1	- Liechtenstein--	0,33	**0,6**
m2	- TheTudors=	-0,84	**0,6**	m1	- dom.nadalj--	0,35	**0,6**
m2	- telenovele=	-0,69	**0,6**	m1	- PopTv+KanalA0	0,36	**0,6**
m2	- LBS=	-0,49	**0,6**	m2	- P-DrSvetJeziki1	0,36	**0,6**
m3	- turbofolk+	-0,39	**0,6**	m1	- popkoncert0	0,28	**0,5**
m3	- kino2	-0,34	**0,6**	m1	- DesperateH--	0,38	**0,5**
m2	- DvoriscnoOkno=	-0,77	**0,5**	m2	- bere tujo revijo	0,54	**0,5**
m1	- Odmevi--	-0,53	**0,5**	m3	- NP BrizgalnaBrizga	0,59	**0,5**
m3	- NP	-0,49	**0,5**	m3	- NP LosingMyReligion	0,22	**0,4**

VoziMeVlakVdaljav					
m2 - dom.nadalj=	-0,44	**0,5**	m1 - LBS--	0,30	**0,4**
m2 - VanGogh=	-0,42	**0,5**	m2 - A-DrSvetJeziki1	0,30	**0,4**
m3 - kvizi+	-0,38	**0,5**	m1 - pop--	0,35	**0,4**
m1 - kultura--	-0,34	**0,5**	m3 - KnjigaMeneBriga+	0,48	**0,4**
m1 - knjige o umet.--	-0,32	**0,5**	m2 - ObiskiGledKoncertov1	0,60	**0,4**
m3 - PrvinskiNagon+	-0,29	**0,5**			**37,1**
m1 - galerija0	-0,26	**0,5**			
m2 - BitiNaSpletu1	-0,81	**0,4**			
m2 - P-- KlavKoncertSt1vB	-0,77	**0,4**			
m2 - P-- LosingMyReligion	-0,75	**0,4**			
m3 - TheGoodWiife+	-0,59	**0,4**			
m3 - Hirst+	-0,47	**0,4**			
m2 - ToSoGadi=	-0,46	**0,4**			
m1 - Orig.CD ->10	-0,38	**0,4**			
m2 - SN+Zurnal24	-0,36	**0,4**			
m3 - NP MyWay	-0,36	**0,4**			
m2 - kvizi=	-0,34	**0,4**			
m2 - sPrijateljiVmestu1	-0,33	**0,4**			
m1 - sodob.leposlovje--	-0,32	**0,4**			
m3 - JesenPripoved+	-0,31	**0,4**			
m1 - operaBalet0	-0,23	**0,4**			
m1 - P-DrSvetJeziki0	-0,22	**0,4**			
m3 - NP KlavKoncertSt1vBm	-0,22	**0,4**			
		43,1			

AXIS 3	**COOR.**	**CONTR.**		**COOR.**	**CONTR.**
IDEN - LABEL	**-**		**IDEN - LABEL**	**+**	
m1 - informativni--	-1,12	**2,3**	m1 - P+ DowntownTrain	0,59	**1,3**
m1 - Preverjeno--	-1,02	**2,0**	m3 - gledalisce2	0,46	**1,1**
m3 - NP VoziMeVlakVdaljav	-0,85	**1,9**	m2 - KnjigaMeneBriga=	0,61	**1,1**
m1 - novice--	-0,92	**1,7**	m2 - SlikDela=2 ali vec	0,40	**1,0**
m1 - gledalisce0	-0,51	**1,7**	m2 - pog.varietejske=	0,52	**1,0**
m1 - TheGoodWiife--	-0,84	**1,2**	m3 - SpasTeater2	0,53	**1,0**
m1 - KnjigaMeneBriga--	-0,55	**1,2**	m2 - TheTudors=	0,94	**1,0**
m1 - kultura--	-0,47	**1,2**	m2 - Outnumbered=	0,95	**1,0**
m1 - Outnumbered--	-0,77	**1,1**	m3 - operaBalet2	0,53	**0,9**
m1 - Odmevi--	-0,71	**1,1**	m2 - NaZdravje=	0,57	**0,9**
m1 - pog.varietejske--	-0,41	**1,1**	m2 - TheGoodWiifee=	0,80	**0,9**
m1 - TheTudors--	-0,78	**1,0**	m3 - ljub.romani+	0,38	**0,8**
m3 - elektro+	-0,67	**1,0**	m1 - P+ KlavKoncertSt1vBm	0,41	**0,8**
m1 - DesperateH--	-0,49	**1,0**	m2 - SpetDoma=	0,47	**0,8**
m3 - NP MyWay	-0,48	**1,0**	m2 - Californication=	0,63	**0,8**
m1 - sodob.leposlovje--	-0,44	**1,0**	m2 - telenovele=	0,70	**0,8**
m1 - kuharske--	-0,42	**1,0**	m3 - PrvinskiNagon+	0,31	**0,7**
m1 - SpetDoma--	-0,41	**1,0**	m3 - JesenPripoved+	0,36	**0,7**
m1 - ljub.romani--	-0,40	**1,0**	m3 - sodob.leposlovje+	0,40	**0,7**
m1 - VanGogh--	-0,84	**0,9**	m3 - novice+	0,26	**0,6**
m1 - Grohar--	-0,80	**0,9**	m3 - knjige o umet.+	0,39	**0,6**
m1 - Kahlo--	-0,48	**0,9**	m2 - dom.nadalj=	0,41	**0,6**

m2	- BitiNaSpletu1	-1,01	**0,8**	m2	- DesperateH=	0,42	**0,6**
m1	- House--	-0,61	**0,8**	m3	- DvoriscnoOkno+	0,46	**0,6**
m1	- MidsomerMurders--	-0,51	**0,8**	m3	- Odmevi+	0,24	**0,5**
m1	- klas.leposlovje--	-0,41	**0,8**	m4	- Vecer+Dnevnik	0,28	**0,5**
m1	- LjubSkoziZelodec--	-0,39	**0,8**	m2	- kvizi=	0,33	**0,5**
m1	- klasika--	-0,39	**0,8**	m2	- knjige o umet.=	0,34	**0,5**
m1	- operaBalet0	-0,28	**0,8**	m2	- PotovPoSLO1	0,39	**0,5**
m1	- JesenPripoved--	-1,07	**0,7**	m1	- P+ VoziMeVlakVdaljav	0,18	**0,4**
m3	- E-glasbAlbumi 51->	-0,53	**0,7**	m1	- P+ MyWay	0,19	**0,4**
m1	- Pogledi Slovenije--	-0,51	**0,7**	m3	- ToSoGadi+	0,20	**0,4**
m1	- narodzab--	-0,37	**0,7**	m3	- iinformativni+	0,21	**0,4**
m1	- LBS--	-0,33	**0,7**	m1	- P+ BrizgalnaBrizga	0,22	**0,4**
m1	- knjige o umet.--	-0,32	**0,7**	m2	- P-DrSvetJeziki1	0,24	**0,4**
m1	- NaZdravje--	-0,31	**0,7**	m3	- klasika+	0,26	**0,4**
m1	- SpasTeater0	-0,30	**0,7**	m1	- P+ CrazyInLove	0,26	**0,4**
m1	- psih.prirocniki--	-0,33	**0,6**	m3	- psih.prirocniki+	0,27	**0,4**
m1	- muzej0	-0,28	**0,6**	m3	- kuharske+	0,28	**0,4**
m1	- ToSoGadi--	-1,09	**0,5**	m2	- sodob.leposlovje=	0,28	**0,4**
m1	- dokumentarni--	-0,61	**0,5**	m3	- klas.leposlovje+	0,30	**0,4**
m1	- tuje.nadalj--	-0,44	**0,5**	m3	- DesperateH+	0,31	**0,4**
m1	- ne bere casopisa	-0,42	**0,5**	m3	- kultura+	0,32	**0,4**
m1	- Pocit-Nikoli	-0,40	**0,5**	m2	- rock=	0,32	**0,4**
m1	- kvizi--	-0,29	**0,5**	m2	- LjubSkoziZelodec=	0,38	**0,4**
m1	- dom.nadalj--	-0,28	**0,5**	m3	- KnjigaMeneBriga+	0,43	**0,4**
m3	- NP KlavKoncertSt1vBm	-0,23	**0,5**	m2	- DvoriscnoOkno=	0,57	**0,4**
m1	- PrvinskiNagon--	-0,70	**0,4**				**30,0**
m3	- alterRock+	-0,44	**0,4**				
m1	- C.S.I.--	-0,40	**0,4**				
m1	- sloturbo--	-0,22	**0,4**				
m3	- NP DowntownTrain	-0,17	**0,4**				
			45,6				

AXIS 4		**COOR.**	**CONTR.**			**COOR.**	**CONTR.**
IDEN	**- LABEL**	**-**		**IDEN**	**- LABEL**	**+**	
m3	- Warhol+	-0,78	**2,2**	m1	- NSK--	0,45	**2,0**
m3	- NSK+	-0,65	**2,0**	m1	- Warhol--	0,38	**1,7**
m3	- Hirst+	-0,76	**1,8**	m2	- SpetDoma=	0,60	**1,6**
m3	- Liechtenstein+	-0,56	**1,8**	m1	- Liechtenstein--	0,40	**1,4**
m3	- DvoriscnoOkno+	-0,69	**1,6**	m2	- pog.varietejske=	0,49	**1,2**
m3	- kultura+	-0,53	**1,6**	m2	- BB Slavnih=	0,53	**1,1**
m3	- TheGoodWiife+	-0,92	**1,5**	m2	- popkoncert1	0,43	**1,0**
m3	- BB Slavnih+	-0,65	**1,5**	m2	- Pogledi Slovenije=	0,43	**0,9**
m3	- knjige o umet.+	-0,53	**1,5**	m2	- Kahlo=	0,33	**0,8**
m3	- pog.varietejske+	-0,47	**1,4**	m2	- SpasTeater1	0,37	**0,8**
m3	- SpetDoma+	-0,47	**1,4**	m2	- sloturbo=	0,43	**0,8**
m3	- alterRock+	-0,69	**1,3**	m2	- C.S.I=	0,44	**0,8**
m3	- telenovele+	-0,62	**1,3**	m1	- P+ MyWay	0,21	**0,7**
m3	- Outnumbered+	-1,12	**1,2**	m2	- klas.leposlovje=	0,33	**0,7**
m2	- P-- LosingMyReligion	-1,02	**1,2**	m2	- LBS=	0,40	**0,7**
m3	- TheTudors+	-0,84	**1,2**	m2	- DesperateH=	0,41	**0,7**

m3 - Kahlo+	-0,39	**1,2**
m3 - metal+	-0,85	**1,1**
m3 - KnjigaMeneBriga+	-0,59	**1,1**
m3 - reality tv+	-0,51	**1,1**
m3 - NP MyWay	-0,41	**1,0**
m3 - turbofolk+	-0,35	**0,9**
m2 - P-- DowntownTrain	-0,92	**0,8**
m3 - Pocit-ZunajEV	-0,86	**0,8**
m3 - Californication+	-0,59	**0,8**
m3 - etno+	-0,44	**0,8**
m3 - JesenPripoved+	-0,35	**0,8**
m2 - P-- CrazyInLove	-0,62	**0,7**
m3 - galerija2	-0,46	**0,7**
m3 - hiphop+	-0,42	**0,7**
m3 - NaZdravje+	-0,35	**0,7**
m3 - MidsomerMurders+	-0,34	**0,7**
m1 - psih.prirocniki--	-0,33	**0,7**
m2 - P-- MyWay	-0,72	**0,6**
m2 - P-- KlavKoncertSt1vB	-0,68	**0,6**
m2 - TheTudors=	-0,63	**0,6**
m2 - ObiskiGledKoncertov1	-0,53	**0,6**
m3 - muzej2	-0,40	**0,6**
m3 - jazz+	-0,35	**0,6**
m3 - kvizi+	-0,34	**0,6**
m3 - LjubSkoziZelodec+	-0,32	**0,6**
m3 - popkoncert2	-0,31	**0,6**
m3 - kuharske+	-0,28	**0,6**
m3 - C.S.I+	-0,25	**0,6**
m1 - Kobilca--	-0,63	**0,5**
m3 - Delo	-0,43	**0,5**
m3 - elektro+	-0,40	**0,5**
m2 - Kobilca=	-0,39	**0,5**
m1 - Pocit-Nikoli	-0,34	**0,5**
m3 - sloturbo+	-0,30	**0,5**
m1 - PopTv+KanalA0	-0,25	**0,5**
m1 - SpasTeater0	-0,21	**0,5**
m2 - Mladina1	-0,59	**0,4**
m2 - P-- Satisfaction	-0,56	**0,4**
m1 - Preverjeno--	-0,41	**0,4**
m1 - ButecInButec--	-0,35	**0,4**
m2 - bere tujo revijo	-0,35	**0,4**
m2 - VanGogh=	-0,29	**0,4**
m2 - Warhol=	-0,27	**0,4**
m1 - P+ DowntownTrain	-0,27	**0,4**
		52,9

m1 - telenovele--	0,21	**0,6**
m1 - knjige o umet.--	0,25	**0,6**
m4 - Vecer+Dnevnik	0,26	**0,6**
m2 - gledalisce1	0,31	**0,6**
m2 - operaBalet1	0,37	**0,6**
m2 - kultura=	0,25	**0,5**
m1 - kuharske--	0,26	**0,5**
m2 - reality tv=	0,35	**0,5**
m3 - NP KlavKoncertSt1vBm	0,16	**0,4**
m2 - Pocit-drugjeEV	0,17	**0,4**
m1 - alterRock--	0,18	**0,4**
m3 - psih.prirocniki+	0,22	**0,4**
m1 - P+ LosingMyReligion	0,22	**0,4**
m1 - LjubSkoziZelodec--	0,25	**0,4**
m2 - etno=	0,27	**0,4**
m2 - turbofolk=	0,28	**0,4**
m2 - Knjige 21->50	0,29	**0,4**
m2 - informativni=	0,31	**0,4**
		25,4