

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Blažka Čas

**Skupno delovanje v omreženi družbi -
primer Transforme.**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2016

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Blažka Čas

Mentorica: izr. prof. dr. Maruša Pušnik

**Skupno delovanje v omreženi družbi -
primer Transforme.**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2016

Staršema za podporo v letih študija in vztrajnost v čakanju.

Ivi, Luku, Mateju, Maticu in Tisi za odprtost, iskrenost in zaupanje.

Žigu za ustavljanja.

Neži in Kaji za pike na i.

Mentorici dr. Maruši Pušnik za strokovno podporo in nasvete.

*Ter mojemu dedku Petru, vztrajnemu sledilcu mobilnih tehnologij, za pomežike in popotništvo
v minevanju.*

Hvala.

Kot nihče izmed nas v resnici ne obstaja brez množice neopaznih sil, ki nas pogojujejo drug z drugim in nas na tisoče spregledanih načinov oblikujejo, tako je v vsaki zapisani črki te naloge odtis delcev srečevanj, besed, dotikov, vonjev in okusov, ki so se v teh letih sprehodili z mano, skozi mene in mimo mene.

Skupno delovanje v omreženi družbi – primer Transforme

Moderno družbo zaznamujejo procesi modernizacije, osrednji del katere je proces individualizacije. Osvobajanje življenjske določenosti in rahljanje tradicionalnih družbenih struktur posamezniku nalagajo svobodno upravljanje z lastnim življenjem in samoodgovornost za odločitve, v pogojih vpetosti v delovanje trga in institucij. Modernizacija je omogočena skozi tehnološki napredek, katerega pomemben del predstavljajo informacijsko komunikacijske tehnologije. V prepletenosti tehnološkega razvoja in prestrukturiranja družbe nove tehnologije omogočajo posameznikom individualno dosegljivost in povezljivost. Prostor družbenega delovanja posameznika se širi preko fizične realnosti, hkrati pa prisotnost tehnoloških artefaktov spreminja družbena okolja in delovanje posameznikov v njih. V nalogi raziskujem skupno delovanje na primeru skupine Transforme, v kateri omreženi posamezniki iščejo individualno izraznost preko skupnega delovanja. Kako se v opisanih pogojih individualizma in okoljske ter kognitivne nasičenosti s tehnološkimi artefakti vzpostavlja skupno delovanje? Ali nove tehnologije pospešujejo razgradnjo kolektivnih vezi in atomizacijo ali omogočajo več povezljivosti? Sožitje individualnih in skupnostih tendenc v Transformi nakazuje, da se te medsebojno ne izključujejo, v kolikor skupina posamezniku dovoljuje lastno svobodo in prosto odmerjanje sodelovanja v skupnem. Nadalje, razvoj prenosnih tehnologij vzpostavlja pogoje povezane prisotnosti (odnose nosimo s sabo) in omogoča so-navzočnost 'tukaj in zdaj' ter 'tam in zdaj'. Prisotnost medosebnih vezi je omogočena skozi tehnologije, te pa postajajo neločljiv del vsakdana in praks povezovanja ter delovanja. S sociabilno programsko opremo je središčna vloga posameznika v zasebnih skupnostih postala še vidnejša. Skupinska izmenjava besed, slik, simbolov na spletu ustvarja skupen informacijski svet skupine, obenem pa ta neprestano prehaja v fizično realnost in s tem sooblikuje identiteto skupine ter postavlja pod vprašaj tradicionalne koncepte skupnosti.

Ključne besede: individualizacija, informacijsko-komunikacijske tehnologije, skupno delovanje, sociomentalno okolje.

Collective action in the network society – the case study of Transforma

Modern society is characterized by processes of modernization, the central part of which is the process of individualization. While life determinacy and traditional social structures are being loosened, individuals have to manage their lives and take full responsibility for their decisions. Although we are condemned to freedom, our individual life paths remain influenced by market and depend on the institutions. The process of modernization itself was initiated by the technological progress, which also affected the development of information and communications technologies. New technologies allow individual accessibility and connectivity and thus combine technological progress and social changes in modern societies. Individuals are reaching over physical reality into a different social space, while the presence of technological artefacts is changing physical environments together with the way that individuals function inside these environments. In my thesis, I am researching collective action in the case study of the group Transforma. In Transforma, members are exploring the ways to express themselves individually through collective work. I am interested in how the collective action is established under the conditions of individualism and the environmental and cognitive saturation with technological artefacts? Do new technologies encourage collective bonds to break and thus atomize us or do they enable more connectivity? The coexistence of individual and collective tendencies in Transforma indicates that these are not mutually exclusive, as long as the individuals are allowed enough freedom inside the group to freely choose the level of their participation. Furthermore, the development of portable

technologies enables coexistence of 'here and now' with 'there and now' and is creating conditions for connected co-presence (we carry our relations with us). Individuals have to manage their personal networks, relations and self-image – they are placed at the center of their communities, which can be seen in the use of social network sites, such as Facebook. The online exchange of words, pictures, and symbols creates a shared information world of the group. Thus all that has been shared online or offline is constantly travelling between virtual and physical reality, helping to shape the group's identity and questioning the traditional concepts of the community.

Key words: individualization, information and communications technologies, collective action, sociomental environment.

KAZALO

1 UVOD	7
2 TRANSFORMA SKOZI RAZISKAVO	15
3 IZHLAPEVANJE TRDNOSTI IN POSAMEZNIK V NOVIH DRUŽBENIH POGOJIH .	19
3. 1 Konec tradicionalne družbe in industrializacija	20
3. 2 Družbeno-kulturna pogojenost (individualnega) prilaščanja smisla	25
3. 3 Novo mesto znanja v postmoderni družbi	37
4 TEHNOLOGIJE KOT DRUŽBENI KONSTRUKT	40
4. 1 Informacijsko komunikacijske tehnologije in časovno-teritorialne spremembe	43
4. 2 Delovanje preko mej časa in prostora.....	47
4. 3 Tehnologije v prostoru in ustvarjanje sociomentalnih prostorov	52
5 MED FIZIČNO IN VIRTULNO POVEZLJIVOSTJO	57
5. 1 Posameznik v odnosu z drugimi	61
5. 2 Skupnost ali skupek posameznikov? Sociabilnost in skupno delovanje.	66
5. 3 Skupne prakse sociomentalnega in fizičnega povezovanja ter delovanja	77
6 SKLEP.....	90
7 LITERATURA.....	96
PRILOGA: MANIFEST TRANSFORME.....	105

1 UVOD

Ena izmed očitnih vlog radikalnega intelektualca je, da počne prav to: da si ogleda tiste, ki ustvarjajo alternative, zmožne preživetja, poskuša razumeti, katere bi morda lahko bile širše implikacije tega, kar (že) počnejo, nato pa te ideje ponuditi nazaj, ne kot recepte, temveč kot prispevke, možnosti, darove. /.../ In kakor kaže /.../, bi moral imeti tak projekt dva vidika ali, če hočete, momenta: etnografskega in utopističnega, vpeta v nenehen dialog (Graeber 2013, 14).

V lanskem letu (2015) sem dva meseca živela v ekološki skupnosti v francoskih Pirenejih. Poleg specifičnega načina dela in prehranjevanja - solarnega kuhanja, kompostnih stranišč, reciklaže, neuporabe avtomobila in kuhinjskih tehnologij – kar je pomenilo tudi neuporabo hladilnika, je tovrstno življenje zahtevalo tudi konstantne debate o strukturi dela, organizaciji dneva in tudi pogovore o počutju posameznika. Vsak teden je bil tako en dan poseben sestanek, namenjen deljenju osebnih čustev in počutja v skupini. Obiskovalci, ki so ostali samo po teden ali dva, so se na teh sestankih pogosto pritoževali, da so pričakovali večere ob ognju s kitaro in petjem in da so bili razočarani, ko smo redni prebivalci po skupni večerji včasih večere izkoristili za individualno delo, študij, pogovor. Posebej, ker je ta individualen čas pogosto vključeval računalnike. Tako je »uporaba računalnika« ne le nasprotovala podobi skupnosti, ki so jo iskali nekateri obiskovalci, temveč delovala kot razočaranje in dokaz, da je s to skupnostjo nekaj narobe, ker »prave« skupnosti tega ne poznajo. Podobno percepcijo izdaje sem na začetku opazila pri sebi, ko sem nekoč pozabila v žepu telefon in mi je med večerjo vibriral. Avtomatično sem prekinila zvezo in upala, da nihče ni opazil mojega zdrsa. Pričakovanje, da živeti (bolj ali manj) v naravi in z naravo v skupnosti obenem pomeni popolno predanost skupnemu in odpoved sodobnim tehnologijam, je seveda iluzorno. Podobno kot percepcija konstantnega smehljaja v skupnem delu in razkroj individualnega. V kakršne koli povezave, bodisi partnerske ali poslovne, stopamo definirani s kulturo, okoljem, tradicijo. V pogojih modernizacije in individualizacije se sicer lahko zavestno odrečemo individualni svobodi in tehnološkimi artefaktom in zaživimo v drugačnih pogojih, vendar slednje vseeno pomeni, da izhajamo iz specifičnega prostora in časa – da obstaja kontekst, ki mu nasprotujemo in se mu odrekamo.

Koncepti skupnosti in skupnega delovanja se v veliki meri vežejo na pretekle družbene oblike, predvsem manjših, lokalnih skupnosti. Posledično je teoretsko premišljevanje skupnosti mnogokrat nostalgичno ali pa kot tako označeno. V grobem teoretsko prepoznavanje trganja družbenih vezi in osamosvajanja posameznikov, katerih glavna naloga postaja

konstrukcija identitete, imidža, biografije na najboljši možni način, sočasno orisuje izginevanje skupnostnih vezi. Posameznikom tako na poti do lastnih ciljev družba predstavlja bodisi oviro bodisi pomagalo znotraj specifičnega individualnega interesa. Kot pravi Bauman, vse besede imajo pomen, vendar nekatere vsebujejo tudi specifičen občutek – ena takih je skupnost (2001, 1). Da besedo skupnost zaradi njenih pomenov občutimo kot nekaj dobrega (denimo kot varen, prijeten prostor), morda za slovenski prostor velja hkrati kot velja, da sama beseda nosi tudi bolj negativno konotacijo ujetosti v skupinski ideološki marš in teptanje individualnosti.

Posebej individualnost, pretrganje tradicionalnih vezi in s tem relativna osvobojenost posameznika do izgradnje lastne življenjske poti in identitete je tista točka, ki pomembno vpliva na preoblikovanje sodobnih družb. Želja po vodenju lastnega življenja in odgovornost za lastno srečo kliče po tehtanju stare dileme naravnega stanja človeka in družbene pogodbe. Obenem pa tehnološki napredek omogoča manjšanje sveta in s tem (potencialno) briše meje med državami, celinami, kulturami. Čas in prostor dobivata z novimi tehnologijami nove razsežnosti, kjer prostor stopa izven geografske lokacije in povezuje posameznike ne glede na omejitve njihovih fizičnih entitet, s tem pa postaja ločen tudi od časa. Slednji – mehansko odmerjen, določen in omejen – se dviguje v svoji lastni instituciji znotraj družbeno določenih okvirjev – sekund, minut, ur, dneva, koledarjev, let itd. Obenem informacijsko-komunikacijske tehnologije osvobodene posameznike povezujejo in vežejo med sabo v omrežene točke v prostorih. Posamezniki tako postajajo generatorji, proizvajalci in prevodniki nepregledne množice informacij. Oddaljevanje posameznikov kot samostojnih omreženih enot hkrati pomeni večjo odvisnost od informacij in prepletenost v globalni informacijski sistem, ki ga producirajo. Medtem ko postajamo vedno bolj neprekinjeno povezani preko raznolikih komunikacijskih tehnologij in na drugi strani težimo k vedno večji avtonomnosti, se ustvarjajo novi pogoji skupnega delovanja in zamišljanja skupnosti.

S terminom omrežene družbe želim zajeti širšo perspektivo mreženja, ki ni le posledica omreženosti preko informacijsko-komunikacijskih tehnologij (IKT), temveč kaže na strukturne spremembe po industrijski revoluciji, ki so predhodne samemu razvoju novejših IKT. Kot sta zapisala Wellman in Hampton (1999, 1), živimo v dobi »preobrata v paradigmi, ne le v načinu, kako doživljamo družbo, temveč še bolj v načinu, kako so ljudje in institucije povezani. Gre za obrat od življenja v "majhnih škatlah" (Reynolds v Wellman in Hampton 1999, 1) do življenja v »omreženih družbah«. V želji razlikovati med obema načinoma mreženja, mi bo omreženo družbo predstavljalo mreženje kot širšo značilnost modernih

družb, mehkega razbijanja lokalnih identitet in zmanjševanja povezovanja na podlagi geografske bližine. Že pred pojavom »računalniško posredovanega komuniciranja, je namreč postalo jasno, da ko definiramo skupnosti kot skupek neformalnih vezi sociabilnosti, podpore in identitete, gre redko za sosedske solidarnosti ali celo za gosto pletene skupine sorodstva ali prijateljev« (Wellman v Wellman in Hampton 1999, 1–2). Ker svet funkcionira v omrežjih, moramo tudi skupnosti iskati v omrežjih, ne v skupinah (Wellman 2001, 227). Kajti, družbena omrežja omogočajo »posameznikom oblikovanje vezi in povezav z drugimi« in zagotavljajo strukturo skupnostim (Chayko 2008, 88). Iskanje skupnosti na lokalnih ravneh in skupinah, torej osredotočenje na teritorij in zanemarjanje vloge družbenih odnosov in institucij, je v obdobju odnosov v spletnih okoljih še bolj zgrešeno kot prej.

Tehnološki napredek, globalizacija in spremenjeni pogoji življenja spreminjajo posameznike in družbo kot celoto. Želim poudariti, da moj namen ni romantično klicanje po vrnitvi nazaj okoli skupnega ognja. Namen te naloge je pretresti samo premiso individualiziranih posameznikov in deloma tudi status skupnosti, v smislu ustvarjanja in deljenja skupnega pomena. Pri tem se lahko vprašamo, ali tisto, kar delimo, ostaja isto? Kaj se dogaja z medsebojno povezavo, ko je tehnološko podprta? Smo povezani še bolj (zaradi konstantnosti povezave) ali manj? Kot opozarja Richard Sennet (v Beck, 2001, xviii), edini ostanek gradnikov skupnosti v pozno moderni družbi ostaja deljenje intimnosti, ki pa je zreducirano na kratkočasna, fragmentirana čustva. Kot nadaljuje, tako govorimo o skupnostih deljenih skrbi, sovraštva, anksioznosti, vendar vse v okvirih momentalnega in fragmentiranega združevanja osamljenih, individualnih strahov. V času, ko se prakse družabnosti prepletene odvijajo online in offline, obenem pa spletu odmerjamo vse več (prostega) časa, lahko pod vprašaj postavimo status ograjenega posameznika, ki vedno več stvari želi deliti z vedno večjo množico (nevidnega) občinstva. Potreba po prepoznavanju, potrditvi identitete se zdi, postaja v zrelativiziranem svetu vedno močnejša. Preoblikovana družabnost tako dobiva nov status in individualizirano obliko. Obenem nove komunikacijske tehnologije vzpostavljajo pogoje za medosebno povezljivost, ki nas kot posameznike postavljajo v središča personaliziranih skupnosti (Wellman 2001, 238). Preko pretrganih družbenih vezi se tako pletejo nove, ki morda ne ponujajo več iste oblike varnosti, umeščanja posameznika in določanja družbene vloge, kljub temu pa postavljajo norme idealom sreče, ljubezni, videza, pogledov itd.

Spletna družabnost tako po eni strani odpira prostor za izražanje tudi notranjega sveta (in družbene refleksije), vendar omenjena momentalnost obenem pogosto zbanalizira deljenje

intimnosti na vsčečkanje ali različne emojkote. Seveda obstajajo spletni prostori družabnosti, ki omogočajo bolj diskusijsko in globljo razpravo, vendar ostajajo omejeni zaradi razpršenosti in omejenosti na specifične vloge posameznika. Na tem mestu želim poudariti, da vzrok omenjenega ne gre pripisati uporabi novih tehnologij, saj so spremembe del širših družbenih sprememb. Kot meni Bahovec, postmoderni relativizem onemogoča globino srečevanja, »saj zanika potrebo po skupni globini in ostaja osredotočen na površino« (2005, 171).

V nalogi raziskujem skupno delovanje pod specifičnimi pogoji omrežene družbe, prevladujoče družabnosti na spletu. Delovanje v skupnosti ne pomeni nujno pretopitev posameznikov v enoten organizem, ki sčasoma preraste svoje gradnike. Potrebno se je namreč zavedati, da posamezniki, ki gradijo skupnostne strukture, danes izhajajo iz istih družbenih pogojev ideologije, ki preferira individuume in zahteva prevzem osebne odgovornosti. Zanimalo me bo torej, na kakšen način (če sploh) strukturna pozicija individuuma, iz katere izhajamo, lahko deluje skupnostno oziroma preko individualističnih tendenc. Skupno delovanje v tem kontekstu pomeni skupen cilj, konstrukcijo pomena skozi dejansko, fizično ustvarjanje in obenem prepoznavanje svobodne volje posameznika in obrambe njegove avtonomnosti.

Nove komunikacijske tehnologije postajajo vedno pomembnejši del vsakdanjosti, dožemanja samih sebe in drugih, še več, rečemo lahko, da postajajo v enaki meri del nas, kot mi postajamo del njih z samo uporabo in sooblikovanjem njihovega spreminjanja. Umeščenost v samo družbo oziroma družbena konstruiranost rab in pomenov tehnologij pa opravičuje teoretsko zastavitev naloge, v kateri si želim preko razumevanja sprememb v post industrijskem obdobju orisati posameznike, njihovo povezovanje in osmišljanje skupnega delovanja in potenciala skupnosti (nenazadnje tudi pretresanje samega termina skupnosti in njegovo dekonstrukcijo in rekonstrukcijo v drugačnih družbenih pogojih), ki je tesno prepleteno z rabo informacijsko-komunikacijskih tehnologij, saj je kakršno koli medsebojno povezovanje danes nujno v večji ali manjši meri omogočeno preko informacijsko-komunikacijskih tehnologij.

V nalogi mi bo osnovno celico moje raziskave predstavljala Transforma, »gibanje in platforma za povezovanje podobno mislečih, s ciljem skupnega delovanja« (Transforma – Facebook¹). Ključnega pomena za gibanje/platformo je, kot lahko preberemo na njihovem spletnem mestu, samoorganizacija in avtonomna produkcija, »oboje v smislu opolnomočenja

¹ Sociabilna programska oprema v osnovi razvita leta 2004 za povezovanje študentov Harvarda.

ljudi na lokalnem nivoju« (Ibid.). Transforma je bila formirana v skupini prijateljev na viški gimnaziji v Ljubljani. Kot je povedal² eden izmed intervjuvancev, ki je bil takrat (leta 2010) tudi del skupine pobudnikov:

Bla je neka manjša skupina, prijateljska družbica, ki je to štartala. Js sm dal mal pobudo, ker sm bil na nekem festivalu na Slovaškem, ki je bil mal podoben. Pa sem tam dobil idejo, da bi delali nek festival /.../. Se mi zdi, da je bla takrat neka specifična situacija, tko koker politična in na splošno nek specifičen filing je bil 2010, pa potem 2011. Pa, a Maji so bli leta 2013, konec sveta? /.../No vem, ko je blo 2011 /.../ Occupy gibanje, je blo to, da se bo neki nardilo zdej /.../. Se mi zdi, da takrat je blo tko, da se je kriza mal začela, pa da se je vidl, da ne bo zdej konec /.../. Takrat je bla Grčija zlo aktualna, pa pol pa cel nek ta filing, da se neki aktivističnega počne, da se nekak želi neki spremit.

V nasprotju z začetki Transforme, je ta sedaj, tako meni intervjuvanec, stvarnejše zastavljena. Pozicija, iz katere so tako izhajali na začetku, ima izrazito družbeno aktivističen naboj:

/.../ kok bomo zdej mi tuki ful spremitili, al pa kok bomo mi zdej tuki koker nek nov štart delali iz stvari, da bomo tko zavzel neko od zuni pozicijo. Pa bomo tko okej /.../ stvar ni čist okej, družba je za spremitjat. In na kakšen način /.../ skonstruirat neko skupino, ki bi /.../ delala ta tabor kot eno stvar. Pač čist tko zarad tega, da neki delamo, al pa da mam nek projekt, ki ga lahko štartamo iz nič, ker smo pač neki froci tam. Ampak je bil pa odzadi ful neki filing, da bi se, tko velikopotezno neki spremitjal, no.

Zaradi slednjega lahko zasnovo Transforme uokvirimo kot političen projekt, vendar »na nek gimnazijski način« kot opozarja intervjuvanec. Začetna ideja je bila tako ustvariti tabor, podoben manjšemu festivalu na Slovaškem, ki ga je obiskal intervjuvanec, ki je bil za razliko od velikih množičnih festivalov, »uporabniku prijazen«, »da si se počutu safe« in da je bil tudi cenovno ugoden. Na prvem taboru so na ta način program sestavljali z vabljenjem določenih ljudi, kot se spominja drug intervjuvanec, ki je bil tudi na prvi Transformi: »vabl se je neke ljudi, ki so bli zlo /.../ za neko stvar, ki so bli zlo v neki prepričani, se mi zdi, da smo manj v neki točno določenega prepričani, koker so bli oni«. Transforma danes poleg spremenjenega tabora, kjer program ni več ustvarjen vnaprej, temveč ga sooblikujejo prisotni, deluje na različnih nivojih. Tabor je le njen del. Za mnoge izmed intervjuvancev ne osrednji, tako je, meni Andraž, »cel projekt Transforme neki, ker ni samo tabor, kar izhaja iz tabora, ampak, kar je usmerjeno v neko delovanje«. Podobno meni Jan: »Men, ko ti rečeš

²Vsi izseki iz intervjujev so v nalogi izpisani natanko tako kot so bili izgovorjeni. Zaradi želje ohraniti avtentičnost pripovedi sem ohranila tudi sleng, popačenke in narečne besede. V primeru izpuščenih besed (denimo medmetov itd.) je to označeno. Zaradi lažje preglednosti sem pri izsekih iz intervjujev uporabljala poševno pisavo.

Transforma, si js predstavljam, to da mi bezamo po Rogu, pa se pripravljamo na tabor. Sploh ne tega, da sem dejansko tam«. In tudi: »Ne vem, men je tabor nek dost ne tolik važn del /.../ In js pač predvidevam, da govorima o skupini, ki se odloči delovat, mislim konkretno Transforma«

Pri tem je potrebno v grobem omeniti osnovna načela delovanja³ in organizacije: neprofitnost, nehierarhičnost (kar pomeni tudi odsotnost vodstvene strukture), absolutna odprtost članstva, neinstitucionalna zaznamovanost (niso formalno oblikovani kot skupina – denimo društvo, zavod itd.), finančna neodvisnost (brez financiranja s strani vladnih razpisov ali sponzorjev), demokratična struktura odločanja. Zaradi same organizacijske strukture Transforme in deklariranega skupnega delovanja kot cilja bo izhodišče moje analize odnos posameznik – skupnost ter potencialna umeščenost komunikacijskih tehnologij znotraj tega odnosa. Pri tem pa bi, kot omenjeno, želela pretesti tudi samo sintagmo skupnosti.

Nadalje me bo zanimalo, kako se pomen Transforme gradi skozi online in offline delovanje, povezovanje sodelujočih. Ker je cilj gibanja/platforme, kot omenjeno, skupno delovanje, želim analizirati, v kolikšni meri je to podprto s strani fizičnih in spletnih mrež(enj).

Naloga bo vsebovala etnografsko raziskavo, saj menim, da lahko na ta način dobimo globlji uvid v kompleksnost obravnavanega problema. Pred teoretsko razpravo želim opredeliti vidike Transforme, ki bodo izpostavljeni. Zaradi želje soočenja fizičnega in elektronsko posredovanega povezovanja, tkanja medosebnih in skupnostih vezi, sem pri preučevanem gibanju/platformi izpostavila dva (sicer prepletena) vidika delovanja – (letni) tabor in Facebook skupino (Transforma in Transforum – prej Transforma organizacija). Pri obeh bom zajela tako etskimi kot emskimi vidiki. Zanimalo me bo namreč tudi, na kakšen način se dojemanje Transforme intervjuvancev samih (emski vidik) razlikuje od percepcije Transforme, ki je ustvarjena preko Facebook strani (objav, interesov, načina komunikacije itd.), in spremljanja Transforme ter teoretske umeščenosti, glede na lastno definicijo (etski vidik). Metodološko je raziskava vsebovala nestrukturirane etnografske intervjuje, opazovanje z udeležbo in analizo diskurza. Opazovanje na terenu je pogosto brisalo meje med pozicijo raziskovalca in udeleženca tabora, obenem pa sem že na tabor prišla z določeno idejo o Transformi (glede na spletno dostopne materiale o Transformi in pogovor ob prevzemu karte). Preverjanje etskega

³V letu, ko sem opravljala terenski del raziskave (2014) je bil tabor organiziran preko manjših delovnih skupin. Skupini so se ljudje lahko poljubno priključili, v vsaki izmed njih pa se je prostovoljno javil eden ali dva koordinatorja. Tako je obstajala delovna skupina za kuhinjo, finance, PR, program, prostor itd. Skupine so se tako dobivale tudi na posebnih sestankih, vendar se je bilo možno kadar koli priključiti, podobno so se odločitve ali predlogi skupine posredovali širši skupini preko gmaila ali Facebooka.

in emskega vidika (ki pa ga v nalogi ne izpostavljam posebej) mi je tako služilo kot analitično orodje in varnostni mehanizem, ki mi je omogočal prepoznati morebitne osebne predpostavke. V analizi teženj oziroma potrebe po skupnemu delovanju želim tako upoštevati sodobne oblike povezovanja, ki jih na poseben način oblikuje posameznikova in družbena subjektivnost. Emska perspektiva, kako torej tudi »transformerji« sami doživljajo in reproducirajo pomen Transforme, bo dodana skozi prepoznavanje Transforme kot nosilca pomena, ki se ustvarja in reproducira skozi reprezentacijo in interakcijo med posamezniki v skupnosti. Na ta način gre za analizo odnosa posameznika do Transforme, kako ta prispeva h (kolektivni) konstrukciji pomena ter kakšna je vloga komunikacijskih tehnologij za integracijo v skupnost oziroma ohranjanje interpretativne kohezije.

Preko sinteze analize emskega in etskega vidika bo raziskavo vodila analiza konstrukcije pomena preko skupnega delovanja in povezovanja. Ali se in na kakšen način se konstituira pripadnost Transformi in kakšno vlogo ter vpliv ima pri tem fizična in tehnološko posredovana povezljivost (IKT)?

Zaradi načina raziskovanja mi tabor predstavlja izhodišče raziskovanja. Slednji je s strani Transforme definiran kot »projekt, ki nam omogoča neko izkušnjo skupnega delovanja. Je prostor povezovanja in učenja«. Tabora sem se udeležila od 16. do 26. julija 2014. Takrat sem tudi opravila opazovanje z udeležbo. Po taboru sem se udeležila tudi refleksije tabora (odprte debate o tem, kaj izboljšati in kaj izpustiti, kako delovati v prihodnje) in nepričakovano še manjšega festivala (PUF), ki je bil organiziran zaradi potrebe po pokritju dolga, ki je nastal s taborom. Po začetni analizi izsledkov terenskega dela sem se lotila primerjalnega študija literature. Avgusta 2015 sem opravila še etnografske intervjuje s petimi udeleženci lanskega in letošnjega Tabora. Enoleten odlog in dejstvo, da se v letošnjem letu nisem udeležila tabora, sta mi dala potrebno distanco in zmožnost širšega vpogleda v raziskovalno tematiko. Intervjuvala sem 5 oseb, starih med 18 in 37 let, 2 ženski in 3 moške. Intervjuji so trajali med uro do dveh ur. Za analizo teh si bom pomagala z narativno analizo. Obenem bom analizirala Facebook spletno mesto in ostale dostopne materiale. Podatke, pridobljene s študijo primera v okviru etnografske raziskave, želim vseskozi vpletati v testiranje teorije ter tako podajati sintezo teoretičnega dela z empiričnim.

Metodološko podlago mi bo predstavljala »utemeljena teorija« z izhodiščem v teoriji simboličnega interakcionizma in konstruktivizma. »Konstruktivističen pristop k »utemeljeni teoriji« dopolnjuje perspektivo simboličnega interakcionizma, saj oba poudarjata študij

načinov, na katere so akcije in pomeni konstruirani« (Charmaz in Mitchell 2007, 161). Ta pristop »predvideva obstoj večkratnih realnosti, vzajemno ustvarjanje znanja raziskovalcev in udeležencev raziskave in cilja zagotoviti interpretativno razumevanje študirane sveta« (Ibid.). Fokus je tako na »identifikaciji osnovnega družbenega procesa« (Charmaz in Mitchell 2007, 164). Izhajam iz teoretske predpostavke, da se pomen kulturnih objektov ustvarja v specifičnem družbenem kontekstu, v katerem je ta pomen berljiv oz. razumljen skozi interakcijo med pripadniki. Na ta način, kljub deloma začrtanemu teoretskemu okviru naloge, želim ostati na poziciji, da je polje raziskave neznano, dokler ni raziskano (Rock 2007, 33).

Naloga teži k zapolnjevanju teoretsko zapostavljenih družbenih fenomenov v analizi sprememb povezovanja in odnosov v skupini, v času dominacije sodobnih komunikacijskih tehnologij in avtonomnih posameznikov. Teza, iz katere izhajam, je, da Transforma prepozna potencial skupnega delovanja kot prostor opolnomočenja posameznika. Skupno delovanje je aktivirano skozi samoiniciativo, samoorganiziranost in avtonomno delovanje posameznikov in ne potrebuje nujno koherentnega jedra za obstoj. Še več, odsotnost tega, na simbolni ravni, povezuje. Nadalje menim, da je ključen element Transforminega delovanja fizično povezovanje. Spletno povezovanje ne nudi iste povezljivosti in lahko ponuja le organizacijsko podporo. Pri tem pa se je potrebno zavedati, da je raba informacijsko komunikacijskih tehnologij integrirana v vsakdanje prakse posameznikov. Raba denimo telefona in računalnika tako ne predstavlja posebno družbeno delovanje ločeno od vsakdana, temveč njegov integralni del. Gre za, kot meni Bellova, intimne tehnologije, ob katerih »se počutimo domače« (Bell 2015, 19).

Skupaj z uvodom, literaturo, sklepom in prilogami, naloga vsebuje osem poglavij. V uvodu bom predstavila širši okvir naloge, skupaj z metodološko podlago in predstavitevijo raziskovalnega dela ter tez. Skozi celotno nalogo želim prepletati izseke raziskovalnega dela (opazovanja in intervjujev) in ugotavljati, v kolikšni meri se raziskava prepleta s teorijo in obratno, zato bom v drugem poglavju nekoliko podrobneje predstavila intervjuvance in zasnovo intervjujev. Tretje poglavje orisuje družbene spremembe v pozno moderni družbi – preko sprememb družbenih struktur (detradicionalizacija, fragmentacija), sprememb v subjektivitetah (individualizacija, gradnja identitete) in vzpostavitvi post-industrijske družbe ter vlogi tehnološkega napredka (informatična družba). V naslednjem poglavju so tehnologije umeščene v družbeni kontekst, preko katerega lahko opazimo medsebojno prepletenost tehnologij in družbe. Ločitev časa in prostora kot moderna značilnost (Giddens 1990) je posebej pomenljiva v kontekstu novih tehnologij, ki na novo vzpostavljajo doživljanje

prostora, razdalje in sočasnosti. V tem poglavju želim obenem prepoznati vlogo tehnologij kot materialnih predmetov v prostorih, na kakšen način vstopamo v interakcije z njimi ter kakšne pomene nosijo. Interakcije, v katere stopamo preko novih tehnologij pa konstruirajo tudi sociomentalna okolja (Chayko 2007), okolja ustvarjena iz medsebojne mentalne usmerjenosti in sodelovanja dveh ali več povezanih posameznikov. V petem poglavju se posvečam družbenosti, družabnosti in sociabilnosti v prepletu fizičnega in spletnega okolja. Preko prepoznanja pomembnosti komunikacije za odnose prepletam tendenco k sociabilnosti na eni strani in težnjo po nemotenem iskanju samega sebe na drugi. Torej, težnjo po povezovanju in podporo, ki jo pri tem nudijo informacijsko-komunikacijske tehnologije, ter težnjo po individualnem upravljanju in nadzoru nad povezljivostjo ter s tem tudi ograjenostjo posameznika. Obe težnji oblikujeta sodobno povezovanje posameznikov. Gre za omreženi individualizem, v prvi vrsti je za slednjega značilna povezljivost od osebe do osebe, s tem posamezniki postajajo središča svojih skupnosti, obenem pa na spletu iščemo ljudi s podobnimi interesi in se na ta način povezujemo zgolj deloma preko specifičnih vlog, ki jih kot posamezniki prevzemamo (Wellman 2001). Omenjene personalizirane skupnosti pa z razvojem prenosnih tehnologij tudi same postajajo prenosne skupnosti (Chayko 2007) - domačnost tako ni več vezana na kraj, temveč komunikacijsko okolje, ki je lahko preko tehnologij (po)ustvarjeno neodvisno od prostora in časa (Morley 2007). V zadnjem, sklepnem poglavju želim poleg pregleda izsledkov naloge podati tudi smernice za nadaljnje raziskovanje.

2 TRANSFORMA SKOZI RAZISKAVO

Da je Trans čez, forma kot pač forma. Da je neki, kar je čez formo, neki, kar je v bistvu...Mislim maš dve noter, maš transformo kot spreminjanje, kot neka transformacija, neka sprememba, potem je pa še to, da je. Torej transformo koker sprememba forme, ala pa transformo, koker čez formo, koker da forma sploh ni, da smo kao nek čez. Zdej pa to dvoje skupi mislit, da hkrati, če bi vzel samo en frame, bi reku, okej, je forma, pa bi vzel drug frame, je forma, pa vmes je je transformirala. A ne, ta forma ni ista tej, zarad tega, ker se je vmes transformirala, hkrati pa potem, če bi vzel pa filmček tega, potem pa ni več forme je pa sm čez forma, zarad tega, ker je fora v tem, da se z vsakim fremom spreminja (Andraž).

Opravljeni intervjuji so variirali od nestrukturiranih do pol strukturiranih. Deloma sem se skušala držati zgradbe vprašanj na način, da bi vsak intervju vseboval: prvi stik s Transformo,

motiv za priključitev (kako je bila Transforma predstavljena) in kako se je ta spremenil skozi izkustvo Transforme (kako jo definirajo sedaj), potek organizacije in osebna vloga, struktura tabora, vključenost v skupino, Transforma preko leta, komunikacijski kanali Transforme, spremljanje in objavlanje na Facebooku. Intervjuji so večinoma šli tudi v smer specifičnih odnosov, ki jih sproducira Transforma znotraj tabora in njihovega dometa po koncu tabora, zato sem večinoma vključila tudi vprašanja o specifični pogojev, ki omogočajo »drugačne« medosebne odnose in delovanje. Že med opravljanjem intervjujev so se tako izrisala pomembnejša področja, kar sem označila kot gradnike samoidentitete Transforme: organizacija, medosebni odnosi, prostor, delo in hrana. Vseeno želim poudariti, da neposredno intervjuvanci niso zaznavali enotne identitete Transforme oziroma so se izogibali kakršnemukoli definiranju. Omenjeni elementi pa so ravno tisti, ki vzpostavljajo pogoje delovanja oziroma omogočajo prostor delovanja posameznikom.

Uporabljen imena so zaradi varovanja anonimnosti identitete intervjuvancev izmišljena. Intervjuji so bili izvedeni med 10. avgustom in 12. avgustom 2015. Intervjuvanci so se v tem času vrnili iz Transforminega tabora, obenem pa se je zaradi dolga, ki je nastal z organizacijo tabora, organiziral mini festival Puff. Andraž, Jan in Špela so z ostalimi v tem času intenzivno delali na prenovi prostora Modri kot v Rogu in organizacijo Puffa. Ostala dva intervjuvanca, Maja in Jan, sta bila v tem procesu manj vpletena.

Prvi stik s Transformo je bil pri intervjuvancih vezan na osebna poznanstva (priporočila) in specifična okolja, s katerimi je Transforma povezana, denimo Rog, Metelkova. Z besedami Roka (20 let) gre za prepletenost specifičnih »scen«, *»od tega, kar se dogaja na Metelkovi do tega, kar se dogaja v nekih art scenah«*. Podobna percepcija specifičnosti scen, ki se navezujejo, ali pa v okvirih, v katerih se oblikuje Transforma, je bila zaznana tudi pri ostalih, denimo Špeli (*»če ne poznaš teh scen«*) in Andražu (23 let), *»Nevem, pa to so neke stvari, ki isto delujejo na Metelkovi, so neke stvari, ki delujejo druge v Ljubljani, pa so v nekih aktivističnih vodah al pa samoorganizacija, al pa anarhističnih vodah, al pa isto v nekih spiritualnih vodah, oziroma neke prakse«*. Na ta način, meni, se predvsem preko osebnih poznanstev v Transformo vključuje *»kul folk«*. Iz slednjega bi lahko sklepali, da Transforma deluje v specifičnih tematskih okvirjih, da torej obstajajo »scene«, v katere se umešča.

Prvi intervju sem opravila z Majo (37 let) in je trajal 51 minut. Maji je bil koncept Transforme predstavljen na Anarhističnem knjižnem sejmu v Ljubljani, skozi osebni pogovor ji je bil orisan poteg tabora, pritegnilo jo je zanimanje za sobivanje in soustvarjanje, *»v bistvu*

iz nule zgradit neki s skupino ljudi«. Od takrat je sodelovala na treh taborih in bila deloma vključena tudi v organizacijo in druge aktivnosti preko leta. Poudarila je pomen povezanosti in lažjega vzpostavljanja stikov, Transforma ji asociira na družino, četudi ni odraščala v družini.

Ko sem jo spraševala, če meni, da obstaja teoretska podlaga, ki zaokroža Transformo, je menila, da ja, vendar se ji to zdi *»neoprijemljivo«* in zanjo težko predstavljlivo. *»Ampak js to vidim, kot da je neka platforma... kjer v bistvu, skos se neki kreira, neki nastaja, ni nč tko določenga. Zanimajo jo, kot pravi, »odnosi, pa spremembe, pa povezovanje«*. Odnosi in njihova specifičnost, predvsem na taboru, je bila omenjena s strani vseh intervjuvancev.

Drugi intervju sem opravila s Špelo (18 let) in je trajal 55 minut. Tudi Špela se je seznanila s Transformo preko prijateljev na Metelkovi. Pritegnila jo je želja po taborjenju poleti, kljub temu, da ni razumela koncepta. Kot pravi: *»Nisem čist poštekala, kaj točno je Transforma /.../, tut opis je tak zlo inovativen in če ne poznaš teh scen, v bistvu ne veš čist točno, kaj se bo tam dogajal ...«* Pritegnilo jo je, da gre za *»svobodnjaški tabor, ki se dogaja ob Soči in baje je super, baje je ful muzke in ful delavnic«*. Tabora se je prvič udeležila leta 2014, letos (2015) pa je sodelovala tudi pri organizaciji in delovanju Transforme skozi leto. Obenem so ljudje, ki delujejo pri Transformi postali tudi njena družba, kar velja za vse intervjuvance. Pri tem, da se nekateri bolj, drugi manj srečujejo. Špela je preko Transforme spoznala sorodne *»scene«* in se na ta način vključila tudi v Rog. Po taboru je kot pravi *»poštekala /.../, kaj točno je«,* pritegnili so jo principi organizacije Transforme. Pri teh izpostavi predvsem samoorganizacijo, *»pa da to ni neko društvo, ki to dela, pa da ni to rod tabornikov /.../ ampak, da je vse bolj skupnostno, pa da so neki cilji, ne čist napisani, ampak vsi približn vejo, zakaj se gre«*. Pri tem želim poudariti dve stvari, prva je značilnost same organizacijske strukture – tej so vsi intervjuvanci v pogovorih dali ogromen pomen pri dojemanju Transforme. Drugo stvar, na katero želim opozoriti, pa lahko razberemo iz izjave *»vsii približn vejo, za kaj se gre«*.

Zaznati je implicitno skupno razumevanje tega, *»za kar se gre«*, obenem pa so že omenjeni koncepti organizacije, dela, hrane, odnosov in prostora teme, ki so jih kot pomembnejše izpostavili vsi intervjuvanci, kljub temu, da je bila večina zadržana do definiranja Transforme. Bolj kot to nekateri zaznavajo odsotnost definicije, kot se izrazi Jan: *»Si gradim konceptualno predstavo sproti, si jo vsi gradimo sproti. Nobeden ti ne zna tega predstaviti, al pa ti zna vsak, mislim ni, ni tega koncepta«*.

Jana (22 let) sem intervjuvala kot četrtega, najin pogovor je trajal 1 uro in 8 minut. Podobno kot ostali na začetku ni razumel koncepta, kot pravi: *»Ker men je blo vse to čist novo, na kakšen način oni to delajo. In sem ful dost cajta sm tko bil zraven na sestankih in poslušal, kaj se dogaja«*. Vseeno pa se je začel z družiti z ljudmi na sestankih in se kasneje preko tega tudi aktivneje vključil v delovanje. Kot omenjeno zgoraj, meni, da je predstava o Transformi še vedno v nastajanju, niti manifest po njegovem mnenju ne ujame tega, kar Transforma je: *»Nismo sami sebi jasni«*. Po njegovem mnenju tako ne obstaja enotna definicija oziroma podlaga, saj *»vsak izhaja iz neke svoje in pol nekak, mislim, vsak pač živi neko svoje življenje, pa ma neko svojo ozadje, pač s tem, ko se udejestvuje, pač nekak preusmerja to v neko drugo smer, odpira neka nova vprašanja, nekih drugi dejavnosti se lotevamo, drugačnih načinov organizacije«*. Podobno meni Špela, ki poudarja množstvo pogledov, pomenov Transforme, obenem pa vidi nek skupen okvir: *»po mojem obstaja ogromno teoretskih podlag, glih toliko, kolikor je posameznikov, ki delujejo pri Transformi, al pa whatever Živko Skvotcu, Modrem kotu. Po mojem so ti prostoru samo povezovalni člen vsega /.../. Prostor daje možnost posameznikom, da furajo neke svoje zadeve, ki jih drugač v institucionaliziranih praksah al pa v vsakdanjem življenju /.../ne morejo izrazit«*. Vseeno je kasneje izluščila nekatere tematske usmeritve Transforme: *»sobivanje, pa nekak drugačen način življenja, pa želja, da se ti izraziš (poudarjeno), pa da nekak s svojim doprinosom pomagaš skupnosti, mislim, da je to tak general, common knowledge ala common drive tko«*.

Podobno konceptualno nedefiniranost zaznava tretji intervjuvanec Rok (20 let). Najin pogovor je trajal 1 uro in 44 minut. Rok je kot mlajši brat enega izmed pobudnikov Transforme in s tem prvega tabora s Transformo pasivno seznanjen od začetka. Zadnja tri leta pa tudi aktivno sodeluje skozi leto in pri organizaciji tabora. Začetni koncept Transforme opisuje kot ustvarjanje programa skozi povabljenе ljudi, kot pravi so bila *»tematska področja zlo vezana /.../ na neko politično angažiranost, na sociologijo, na filozofijo«*. Sedaj se program ustvarja *»iz dans na jutro«*, glede na ljudi na taboru, ki so ustvarjalci, predlagatelji in izvajalci programa. Obenem Rok meni, da je bil na začetku tabor morda bolj angažiran, vsaj v smislu ljudi, ki so oblikovali program. Koncept delovanja Transforme, pove, se zrcali v samem izboru imena – kjer črke predstavljajo določeno besedo (Tabor Raznolikosti, Aktivizma, Narave in Svobode), s čimer so, po njegovem mnenju, *»hoteli uokviriti neko polje delovanja«* (ko govori o začetkih delovanja, Rok uporablja trejo osebo množine – sebe ne dojema kot del Transforme takrat, medtem ko o sedanosti opisuje delovanje Transforme v prvi osebi množine). Kasneje se ime kot označevalec konceptov raznolikosti, aktivizma,

narave in svobode manj uporablja oz. sploh ne. Kot omenjeno, intervjuvanci Transforme v prvi vrsti ne enačijo s poletnim taborom, ta je le njen del.

Ko sem Roka spraševala o tem, kako mu je bila Transforma takrat predstavljena, je bil sprva zadržan (*»Ma v bistvu sploh ni bla predstavljena, ker še sami niso vedli, kako bo to zgledlo«*), vendar je kasneje dodal: *»Tko ja, pač delamo tabor, kjer bomo 10 dni, kjer bomo v naravi, kjer se pač zabavalo, kjer nam bo omogočeno to, da poslušamo glasbo, kjer bo omogočeno to, da dodelamo nek program, ki je čist v njihovi domeni«*. Zanimivo je, da je dojemanje Transforme kot prostora omogočanja zaznано pri vseh intervjuvancih. Vendar, pojavlja se vprašanje, kaj je tisto, kar vzpostavlja pogoje omogočanja specifičnega delovanja, organizacije, delovanja, ki ga intervjuvanci dojemajo kot »drugačnega«.

Peti in zadnji intervju z Andražem (23 let) je trajal 1 uro in 27 minut. Andraž je v Transformi prisoten od začetka in je bil v skupini, ki je dala pobudo za oblikovanje tabora, po navdihu festivala na Slovaškem. Kot pravi je na nastanek Transforme močno vplivala politična situacija 2010, 2011. Globalna družbena gibanja, kot je bilo Occupy, finančna kriza je prispevala k občutku, *»da se neki aktivističnega počne, da se nekak želi spremenit«*, kar sedaj zaznava kot *idealistično velikopotezno zastavljeno* zasnovo Transforme. Izhodišče, da je družba potrebna korenite spremembe, kar je sprva Transformi dajalo političen naboj, pa je, menim, pustilo vpliv predvsem na dojemanju Transforme od zunaj in obenem organizacijski strukturi neprofitnosti in avtonomnosti od institucij. Kot meni Andraž, Occupy in okupiranje Borze, danes *»izpade precej smešno«*, na ta način se je skupaj s časom spremenil njegov pogled na Transformo. Vseeno pa, kot omenjeno, je ravno raven organizacije ta, ki se z delovanjem mimo uveljavljenih struktur vseeno umešča v polje družbenega aktivizma, četudi je, kot meni Andraž, bolj *»stvarno zastavljeno«*.

3 IZHLAPEVANJE TRDNOSTI IN POSAMEZNIK V NOVIH DRUŽBENIH POGOJIH

»Svoboda je pomenila pravico (in večino), da se sami oblikujemo. Naenkrat se je človekova usoda – še včeraj objokovana zaradi tiranije ali iz istega razloga godrnjaje sprejeta – v rokah samozavedujočega se človeka pokazala gibka kot glina med prsti večjega kiparja« (Bauman 2016, 25).

Način, skozi katerega analiziramo družbene oblike in kako jih definiramo ter spekter, skozi katerega prepoznavamo njene karakteristike, je močno odvisen od izbire fokusa oziroma pojava, ki ga analizirajo avtorji. Za namene naloge bo pomembnih več sodobnih družbenih pojavov, zato se ne želim omejiti zgolj z enim konceptom. Na ta način bom v teoretskem okvirju izhajala iz teorij informativne in omrež(e)ne družbe, post-industrijske družbe ter teorij post-moderne družbe, reflektivne moderne ter družbe tveganja. Menim namreč, da je za celostno obravnavo tematike pričujoče naloge smiselna integracija več raznolikih (mestoma morda nasprotujočih si) teorij. Poskušala bom zajeti oboje - tehnološko, informacijsko paradigmo prepleteno s spremembami v strukturi občutenja in subjektiviteti. Lenarčič, v navezavi na Castellsa meni, da današnja družbo »opredeljujeta kapitalističen način proizvodnje (iskanje dobička, privatna lastnina, tekmovalnost ipd.) ter informatični model razvoja«, ki »se kaže v tem, da je procesiranje informacij postalo glavna aktivnost, ki pogojuje učinkovitost procesov ostalih družbenih (sub)sistemov (2010, 38). Slednje »pomeni vzpon nove tehnološke paradigme informatizma« (Lenarčič 2010a, 39).

3. 1 Konec tradicionalne družbe in industrializacija

V grobem lahko rečemo, da je tisto, kar označujemo kot prelom, v prvi vrsti prehod iz tradicionalne družbe v moderno⁴ družbo. Proces prehajanja v moderno družbo, modernizacija, označuje družbene spremembe, ki izvirajo iz industrializacije (Macionis in Plummer 2005, 691). Ključna je vloga strojev v produkcijskem procesu, ki pa ni spremenila le pogojev dela in proizvodnje, temveč tudi posameznike in njihov vsakdan (transportni sistem, komuniciranje, domače življenje) (Giddens 1990, 56). Bergman tako med ključnimi posledicami modernizacije izpostavlja zaton manjših, tradicionalnih skupnosti, razširjenje domene osebne odločitve, večanje raznolikosti v prepričanjih, povečanje zavedanja časa ter orientiranost v prihodnost (v Macionis in Plummer 2005, 691).

Bauman definira sodobno družbo kot tekočo, gre za obračun s tradicionalno družbo, s trdnostjo in razbijanjem vsega, »kar vztraja v času in je neobčutljivo za njegov tok« (2002, 8). Posledično prehod iz moderne družbe v postmoderno pomeni dokončen konec Velikih pripovedi, ukinitve referenčnih okvirjev za konstitucijo in osmišljanje osebnih identitet in življenja samega (Griswold 2008, 44–45). Že sam prehod od predindustrijske, tradicionalne k moderni, industrijski družbi zaznamujejo spremembe v družbeni legitimnosti, oziroma odsotnosti totalizirajoče avtoritete v modernih družbah (Debeljak 1989, 38). Vendar so moderno družbo kljub postopnemu zatonu tradicionalnih avtoritet (družina, cerkev itd.), še

⁴ Modernost bo predstavljala »družbene vzorce povezane z industrializacijo« (Macionis in Plummer 2005, 691).

vedno zaznamovale metapripovedi (npr. emancipacija uma in dela, tehnološki napredek ...) z legitimizacijsko močjo (Lyotard 2002, 29–30). Te pripovedi so, podobno kot krščanstvo v prejšnjih obdobjih, predstavljale referenčni okvir za osmišljanje posameznikove in kolektivnih identitet ter, navsezadnje, življenja samega. Četudi je njihova legitimnost temeljila na še neuresničeni prihodnosti, ideji, ki jo je potrebno uresničiti (Lyotard 2002, 29). Ravno te emancipatorne ideje pa implicitno nakazujejo na razsvetljensko vero v Človeka in triumf razuma. Zaradi slednjega so posledice druge svetovne vojne in odkritje številnih koncentracijskih taborišč na kocko postavili tako vero v človeško razumnost, kot v idejo napredka, Lyotard temu trenutku pripisuje uničenje modernega projekta univerzalnosti (Lyotard 2002, 30). Če sta bili »moralna misel in praksa moderne /.../ navdahnjeni s prepričanjem v možnost *ne-ambivalentnega, ne-aporijskega*⁵ *etičnega koda*« (Bauman 2016, 13), postmoderna vzpostavi nezaupanje v takšno možnost (Ibid.). Omenjeni procesi modernizacije se seveda niso ustavili, temveč postajajo radikalnejši in bolj univerzalni (Giddens 1990, 3). Slednje v analitskih pojmih pri nekaterih avtorjih orisuje novo, reflektivno/drugo moderno/postmoderno⁶.

Ne glede na to, ali od tu dalje govorimo o novem obdobju/družbi (npr. postmoderni) ali pa drugačnemu stanju modernosti, se lahko strinjamo, da gre ob tem za točko preloma, v kateri se univerzalnost razdrobi na heterogene pripovedi in potrjevanja. V nietzschejanski terminologiji – z dokončnim uničenjem boga, je vse dovoljeno. Oziroma, še bolj pomenljivo – je vse enako mogoče in nemogoče. Tako je, »ne-aporijska, ne-ambivalentna moralnost oziroma univerzalna in »objektivno utemeljena« etika pravzaprav nemogoča in morda celo *oksimoron*, pojmovno protislovje« (Bauman 2016, 13).

Osvoboditev, samokonstitucija in izbirnost biografije radikalizira družbena, politična, ekonomska in individualna tveganja (Beck 1994, 5). Motor sprememb v tem kontekstu je individualizacija. Slednja pomeni premik od standardizirane, predpisane biografije k izbirni, »do-it-yourself« biografiji (Hitzler v Beck 1994, 15) oziroma, kot jo poimenuje Giddens, »refleksivna biografija« (Ibid.). Tako mora biti sebstvo »refleksivno ustvarjeno« v negotovosti množstva izbir (Giddens 1991, 3). Individualizacija pomeni konec določenim, standardiziranim biografijam, te postanejo samoproducirane, odvisne od odločitev posameznika. »Posamezniki izbirajo svoje življenjske stile v pluralnosti alternativ, vsakega od

⁵Aporijo Bauman (2016, 11) definira kot »protislovje, ki ga ni mogoče preseči in ki se izteče v nerešljiv konflikt«, nanaša pa se na protislovje med avtonomijo racionalnih posameznikov in heteronomijo racionalnega upravljanja, ki »drug brez druge ne moreta; a hkrati ne moreta niti složno sobivati« (Ibid.).

⁶Pri tem se je potrebno zavedati, da ne gre za absoluten prekop v novo epoho, na ta način »živimo simultano v tradicionalnem, modernem in postmodernem svetu« (Macionis in Plummer 2005, 693).

njih lahko opravičijo s svojo osebno izbiro. Moderno sebstvo je pozvano, da ustvari življenje smiselno, s tem da posameznik išče srečo in samouresničenje v svoji individualni biografiji« (Ule 2000, 238). Izbirnost⁷ oz. poljubnost je ena izmed pomembnih karakteristik deformalizirane družbe. V družbi, kjer »življenjsko praktične orientacije niso dane in morajo biti vedno znova individualno vzpostavljene ter legitimirane« (Luthar 1997, 117), se skozi neposrednost posameznika in družbe družbene krize odražajo individualno in njihova družbenost ostaja le še pogojna in posredna (Beck 2009, 110).

Manjši pomen družbenih vlog in konvencij tako vzporedno pomeni osebno odgovornost za sprejete odločitve in življenjske situacije in na drugi strani manjšo sistemsko, družbeno odgovornost (Beck 2009, 108–134). V skrajno diferencirani družbi, so posamezniki povezani v družbo samo deloma, preko določenih aspektov (denimo isti poklic, plačilo davkov itd.). Tako tudi medosebne vezi in s tem odnosi postajajo specializirani – »temeljijo na specializirani vlogah, ki jih ljudje igrajo – ne na celotnih osebah. Ti odnosi so med fragmenti jazov in ne med celotnimi jazi« (Wellman 2001, 244). Kot pravi Bauman, četudi kot posamezniki ostajamo edinstveni in nezamenljivi, smo zamenljivi kot igralci specifične vloge (2016, 22). Slednje odgovornost dela »plavajočo«, saj ta v tem primeru »izhaja iz vloge in ne iz osebe, ki jo igra« (Ibid.). Po drugi strani pa sebstvo ostaja svobodno – stran od igranja vloge, ko sem jaz res jaz, tudi odgovornost ostaja osebna – »svobodno izbiramo, kar se nam zdi vredno prizadevanja« (Ibid.).

Pri Transforminem delovanju pomembno vlogo igrajo odnosi, kjer pa ne gre ne gre le za specifično povezovanje preko določenih aspektov posameznikov, saj je medosebna komponenta ključna za delovanje. Na nek način lahko predvidevamo, da povezovanje posameznikov v Transformi ne temelji na specializiranih odnosih (Wellman 2001), temveč vključuje osebe kot celote. Oziroma z Janovimi besedami: »Vzemimo recimo bend, ko smo bil v bendu, ma isto nek skupen cilj, pač delanje glasbe, ampak je tolk manj obsegajoč /.../. Al pa vsaj men je tolk majhen moment glasba napram vsemu, kar pride v igro, ko govoriš o Transformi, da pač nevem, je uno dolgčas. Čeprav je oboje neka skupina, z nekim skupnim angažmajem«.

Durkheim denimo definira pomenljivo značilnost prehoda k industrijskim družbam – gre za premik od mehanske solidarnosti k organski solidarnosti. V tradicionalnih družbah je bil občutek pripadnosti avtomatiziran, temelječ na skupni morali, ki je združevala posameznike

⁷ »Na nivoju smisla je modernizacija premik od danosti k izbiri« (Berger v Bahovec 2005, 146).

in ustvarjala kolektivno zavest. Moderen tip integracije temelji na organski solidarnosti, kjer družbene vezi izhajajo iz specializacije članov industrijskih družb – zaradi specializacije družbe smo se na ta način prisiljeni zanašati drug na drugega, ne zaradi podobnosti kot zaradi razlikovanja in s tem tudi medsebojne odvisnosti (Macionis in Plummer 2005, 93–94). »Živeti zase« pomeni zahtevo po aktivnem ustvarjanju biografije in prevzemu odgovornosti za poraz ter na drugi strani dela posameznike odvisne od institucij (Beck in Beck-Gernsheim 2001, 23–24). Ta odvisnost implicira »posebno nadzorno strukturo individualnih položajev« (Beck 2009, 110). Ravno slednja pa pomeni odprtost za »(implicitna) politična oblikovanja in usmerjanja« (Ibid.). Tako »referenčna enota, v katero udari strela (brezposelnosti, revščine), ni več skupina, razred, sloj, temveč *tržni individuum* v svojih posebnih okoliščinah« (Beck 2009, 134). Posameznik postane »življenskosvetna reprodukcijska enota družbenega« in obenem neločljivo vpet v družbeno strukturo skozi institucije (Beck 2009, 111). V t.i. institucionaliziranem individualizmu se norme, pravila, ugodnosti nanašajo na posameznike in ne na skupine. Mnoge smernice, bodisi v izobraževalnem sistemu ali trgu dela, tako »vključujejo zahteve, da naj posamezniki vodijo svoje lastno življenje pod grožnjo ekonomske sankcije« (Beck in Beck-Gernsheim 2001, 23–24). »Življenje pod temi pogoji postane *biografsko razreševanje sistemskih protislovij*« (Beck 2009, 201). Odvisnost od trga dela posledično pomeni odvisnost od izobrazbe itd., »individualizacija postane *razvita* forma podružabljanja, ki je odvisna od trga, prava, izobrazbe itd.« (Beck 2009, 194). Življenjski potek posameznika tako, četudi ni več vezan na tradicionalne vezi in forme (družina, razred itd.), postane institucionalno zaznamovan skozi »sekundarne instance« (Ibid.). Te ga, opozarja Beck (Ibid.) »v nasprotju z individualnim samorazpolaganjem, ki se uveljavi kot forma zavesti, naredijo za igračo mode, razmerij, konjunktur in trgov«. Na ta način prakse potrošnje predstavljajo osrednji mehanizem, preko katerega posamezniki osmišljajo svoje življenje in same sebe (Luthar 2002). Posamezniki v novih pogojih pretrganih vezi skupine, razreda, sloja postajajo ranljivejši, slednje je opazno tudi v opravljenih intervjujih, kjer intervjuvanci zaznavajo nemoč individuuma proti strukturam oblasti in trga in obenem vidijo rešitev v zavezništvu, skupnem delovanju: »*Da enostavno mam več potenciala v delovanju, če nas je več na kupu in smo v zavezništvu, al pa v neki skupini*« (Andraž). Skupno delovanje, ki pa ne posega v osebno svobodo in avtonomnost posameznikov: »*kako v bistvu, po želji, po potrebi ustvarjat neke načine obratovanja, za doseganje specifičnih ciljev in potem spet razpasti na posameznike svojimi motivi*« (Jan). Pri tem pa ima ogromen pomen tudi zavesten izstop iz institucionaliziranih oblik delovanja ali podpor delovanja. Vpetost v sistem, ki ga vpeljuje institucionaliziran individualizem, je v primeru Transforme v določenem okviru, zavrtnjen.

Načela delovanja, kot so avtonomnost od institucij, neprofitnost, nehierarhičnost, nelegalnost itd., skušajo omogočiti vzporedno družbeno strukturo, ki ne kontrira nujno ustaljenemu družbenemu redu, temveč vzpostavlja odprto alternativo. Vseeno pa ostaja vprašanje, v kolikšni meri se Transforma vključuje znotraj družbenih struktur – denimo države. Na taboru so potekali tudi simpoziji, skupinske razprave o določeni temi. Na enem izmed njih (o samoorganizaciji) je postalo razvidno, kar sem ugotovila tudi v intervjujih, da se udeleženci počutijo (politično) nemočni. Delovanje posameznika je v trenutnih gospodarskih razmerah onemogočeno. Pri tem je potrebno omeniti, da je večina udeleženih v starosti do 35 let v procesu (ali z že končano) univerzitetne izobrazbe, pa svojega znanja ne morejo udejanjiti: *»Spomnit se mormo, kako delat, kar nam trg ne ponuja kot delo, da nismo vsi kelnarji«*. V razpravi o tem, kaj bi lahko kot skupina počeli (pridelava hrane, zadruga, časovne banke itd.), pride tudi do vprašanja davkov. Pri tem so nekateri mnenja, da od države nimajo nič (*»kaj poleg zdravstva ti še da država?«*), zato se jim zdi nesmiselno plačevati davke. Medtem ko drugi poudarijo, da *»še vedno živiš v nekem svetu z drugimi«* in *»globalno taka skupnost /.../ postane rak družbe«*. Gre torej za vprašanje dolžnosti do širše skupnosti, katere del smo in ali je možno iz nje izstopiti. Obenem pa je sam obstoj nacionalne skupnosti postavljen pod vprašaj: *»A je slovenska država res tvoja skupnost? Meni se zdi važno, da se ustvari manjša skupnost, to da smo Slovenci, to ne funkcionira več, morda gre za ful manjšo skupnost«*. Vprašanje, ki se odpira, je večplastno. Po eni strani kaže na že omenjene spremembe v trdnosti tradicionalnih struktur (mednje spada tudi država in (ne)samoumevnost nacionalnega pripadanja) - smiselna življenjska orientacija in umeščenost niso več dane in samoumevne, temveč morajo biti zavestno izbrane. Na drugi strani pa dilema naslavlja vprašanje pravic in dolžnosti ter vpetosti v določene družbene pogoje in determiniranosti.

Potrebno se je zavedati, da osvoboditev posamezniku ni ponujena kot možnost, temveč smo paradoksalno prisiljeni sprejeti razširitve svobode. Svoboda subjektov je tako »več kot le ideologija. Subjektom je naloženo, da morajo biti svobodni, da konstituirajo svoj obstoj na podlagi rezultatov izbir, ki jih naredijo med množico alternativ« (Ule 2000, 238). Na ta način tudi individualizacija ni odločitev, temveč usoda (Beck 1994, 14). Ta pa predstavlja prej breme kot olajšanje: *»pojavi se občutki negotovosti, povezani z bremenom stalnega izbiranja med raznimi ponudbami«* (Bahovec 2005, 146). Navsezadnje, *»tesnoba izhaja neposredno iz svobode – iz potrebe po soočenju z možnostjo možnosti«* (Kierkegaard v Salecl 2010, 38).

V splošnem individualizacija pomeni »določene subjektivno-biografske aspekte civilizacijskega procesa« (Elias v Beck 2009, 190). Zgodovinsko gledano potemtakem ni nov pojav. Nova pa je trojnost sodobne individualizacije, ta tako vključuje osvoboditev (tradicionalnih družbenih determinacij vezanih na stan, spol, razred itd.), odčaranje (relativizacija norm, morale, verskih dogm; izguba varnosti) in nadzorovanje oziroma reintegracijo (Ibid.). Izbiranje ni poljubno⁸, temveč ostaja normirano in nadzorovano skozi mehanizme standardizacije, ti pa so v veliki meri odvisni od delovanja trga (Beck 2009, 195–196), obenem pa vse bolj globalno pogojeni. Ti. institucionalizirana reflektivnost (Giddens 1991) narekuje okvirje družbenega življenja, tako posamezniki v specifičnih življenjskih okoliščinah (denimo partnerski odnos) operirajo s številnimi dosegljivimi nasveti in normami, ki konstruirajo določeno družbo.

Individualizacija in postavitve posameznika kot osnovne enote družbenega se tako ne izogne procesom standardizacije, čeprav forma zavesti ostane osvobojen posameznik, ki sam usmerja svoje življenje in je na ta način sam tudi zanj odgovoren. Ravno omenjena implicitna standardizacija in odvisnost, prepletena z mantram osebnosti in odgovornosti, orisuje sodobno shizofrenost. Na ta način, ne glede na to da izgradnja identitete, biografije postane naloga posameznika, okvirji osebnega projekta ostajajo institucionalno in kolektivno zamejeni ter vse bolj globalno določeni in tržno odvisni. Standardizacijo pa je tako potrebno razumeti tako v okvirih institucij kot globalizacije⁹.

3. 2 Družbeno-kulturna pogojenost (individualnega) prilaščanja smisla

»Človek kot bitje kulture (in ne zgolj instinkta, narave) se v odnosu z drugimi ne more izogniti vzpostavitvi smiselnih okvirov razumevanja sebe in okolja, v katerega je njegovo življenje vpeto. Ti okviri smisla so sestavni del človekove individualne in skupinske identitete« (Bahovec 2005, 141). Berger in Luckmann smisel definirata kot zavest o odnosu med izkustvi (1999, 12). Če so se v tradicionalnih družbah izkustva umeščala v določene interpretativne okvirje, so v sodobnih družbah izkustva individualno umeščena¹⁰. Slednje pomeni, da »naš čas zaznamuje močno občutena moralna dvoumnost« (Bauman 2016, 23). Ob odsotnosti širšega, absolutnega sistema osmišljanja je namreč tudi smisel na voljo za

⁸ »Kar se zdi individualno in tako raznovrstno kot bi bilo naključno, je podložno principu klasificiranja in umeščanja v družbeni prostor. Ker torej lahko trošimo le v kulturi, so individualne preference ali potrebe lahko oblikovane le na podlagi kolektivnih oblik življenja in niso individualno poljubne« (Luthar 2002, 249)

⁹ Refleksivna modernizacija (Beck, 1994, 14) vključuje dva navidežno nasprotna, a medsebojno povezana procesa integracije (globalizacija) in deintegracije (individualizacija). Osvoboditev na eni strani, tako pomeni nove odvisnosti in prepletenosti tudi na globalni ravni.

¹⁰ Vendar, minimalen konsenz o sistemu vrednot in smislu obstaja v vsaki družbi – že rodimo se v življenjske skupnosti, ki so obenem »skupnosti smisla« (Berger in Luckmann 1999, 20).

osebno prilaščanje, kjer pa se ne nanaša na nič drugega kot lastno izbirnost¹¹, zato sta njegovi legitimnost in trajnost vprašljivi. Kot opozarja Taylor (2000, 35–39), ob odsotnosti horizontov pomena vse individualne izbire izgubijo pomen. Kajti, »svojo identiteto lahko opredelim samo na ozadju stvari, ki so pomembne« (Taylor 2000, 38). Izbiranje samo postaja tipanje v temi in obenem pa vse življenjske izbire postajajo enako (ne)pomembne – izbira izobrazbe je tako enako pomembna kot izbira kosmičev. Kajti, »samoizbira kot ideal ima smisel samo zato, ker so nekatera vprašanja pomembnejša od drugih« (Taylor 2000, 37). Kriterij družbe tako ni več »enotnost, ker vsaka enotnost totalizira, temveč pluralnost različnosti« (Bahovec 2005, 117). Pluralizem pravil, ki legitimizirajo naše odločitve, je povezan z odgovornostjo. Zaradi množstva izbir si po eni strani želimo utehe, ki bi jo ponudila absolutnost določenega pravila delovanja, obenem pa se zavedamo, da bi nas prisila delovanja po določenem principu utesnjevala (Bauman 2016, 23). Posamezniki so tako soočeni s heterogenostjo pripovedi, kriterijev in avtoritet, tako vzporedno z umetnostjo, tudi življenjske usmeritve posameznikov sledijo kulturi »pastiche«.

Tako smo prišli do dveh pomembnih faktorjev, ki imata istosmeren vpliv: padec zaupanja v ideologije ter razmere fragmentarnosti in spremenljivosti ustvarjajo pogoje, v katerih se oblikovanje smisla in orientacij pomembno razlikuje od tega v preteklosti. Ker te okoliščine nastopajo v kontekstu poudarjene individualizacije in pluralizma, ki je po Bergmanu in Luckmannu poglavitni vir tleče krize smisla, ni presenetljivo, da mnogi posamezniki, pa tudi skupine, doživljajo krizo smisla in izgubo ali vsaj nejasnost identitete (v Bahovec 2005, 123).

Konec določenosti biografij in legitimnih referenčnih okvirov smisla vpliva na identiteto posameznikov in skupin. Kajti umeščenost v »naravni kozmični« red je dajala stvarjem in delovanju pomen, svet zunaj redov izgubi vrojen smisel in širino perspektive (Taylor 2000, 8–9). Slednje obenem pomeni osredotočenje na svoje lastno življenje (Ibid.), ki je povezano s procesi individualizacije in pluralizma. Posameznikovo osmišljanje sveta in sebe, kljub osvobojenosti od določenosti legitimacijskih okvirjev in absolutnih avtoritet, ni avtonomno (glej tudi opombo 4). Taylor tako opozarja na osnovno dialoškost človekovega življenja (2000, 32), smo bitja odnosov, skozi katere se naša identiteta lahko izoblikuje. Osmišljanje samega sebe nujno poteka skozi odnose z drugimi – četudi se dojemamo kot avtonomne snovalce lastne identitete, so koncepti, s katerimi se definiramo oziroma vzpostavljamo kot subjekti, odnosni in družbeni (Meyrowitz 1986, 31). Na ta način, da lahko razumemo same sebe in svet okoli nas, moramo osvojiti določene načine izražanja – skozi te se vzpostavljamo

¹¹ »Odločitev za izbiro pa ni sad razumskega premisleka, temveč osebnih občutkov. Občutki so tisti, ki jih postmodernizem ponovno »rehabilitira« (v nasprotju z racionalizmom) in jim pripiše vlogo glavnega akterja pri presoji, kaj je pomembno in vredno« (Pevec Rozman 2009, 23).

same sebe in odnose – obenem pa se sredstev izražanja ne moremo učiti sami od sebe¹². Tako »geneza človeškega duha ni »monološka«, ni nekaj, kar bi vsak opravil sam, ampak je dialoška« (Taylor 2000, 32). Če k temu dodamo če Wittgensteinovo tezo¹³, da jezik določa razumevanje sveta, ugotovimo, da identiteta posameznika obstaja le v odnosu do družbe, kulture, v katerem se vzpostavlja in odnosov, v katere je vpleten. Oziroma, »identiteta je most, ki preči prepad med sebstvom in njegovo družbeno oznako« (Pikalo 2003, 183).

Vseeno bi bilo narobe predvidevati, da je sodobna subjektiviteta zgolj posledica družbenih sprememb, oblikovanje subjekta namreč poteka skozi »tehnike sebstva« (Rose v Luthar 2002, 251). Tehnike sebstva so ene izmed štirih skupin tehnik za samorazumevanje, slednje ljudem tako »omogočijo, da sami ali prek drugih delujejo na svoja telesa in na svojo dušo, na svoje misli in obnašanja ter na svoj način obstajanja, da se transformirajo, zato, da dosežejo določeno stanje sreče, čistosti, modrosti, popolnosti in nesmrtnosti« (Foucault 2007, 262). Gre za vsakdanje prakse, pomembnejši del katerih v sodobnih družbah predstavlja potrošnja (Luthar 2002, 245) in skozi katere se navsezadnje osmišljamo.

Ne le dialoškost vzpostavljanja identitete, temveč tudi sama družbeno kulturna umeščenost (in pogojenost) orisujeta težo sodobnega samorazumevanja, izgradnje samega sebe in iskanja smisla. Kako se zamišljati kot jaz-sam, če so sama orodja, ki mi zamišljanje omogočajo, družbeno vzpostavljena? Četudi je lastna izvirnost »nekaj, kar lahko izrazim in odkrijem samo jaz« (Taylor 2000, 30), »analize mehanizmov moči in njihovega nevidnega uvijanja¹⁴ v subjekt kažejo, da je posameznik dokaj omejen v svojih poskusih za kako povsem novo interpretacijo družbene stvarnosti, za produkcijo novih zgodb o sebi, za formulacijo močnih identitetnih okvirov in programov« (Ule 2000, 239).

Če se navežem na Transformo, tudi na samem taboru, ki je izrazito skupnostno naravnano, že v omenjeni definiciji lahko opazimo, da skupno delovati vseeno daje prednost individualnim pred kolektivnim (oziroma je takšno že samo dojemanje skupnega delovanja). Pomenljiva pa je tudi želja intervjuvancev po izražanju in potrjevanju samih sebe: »*Tko recimo znam kuhat, pa znam prestavljat stvari, pa nosit stvari, pa pucat, pa vse to, ampak js bi neki svojga, svojga. Pč nek svoj potencial bi rada, a veš, dala noter /.../ se želim prav*

¹² Jezik namreč, »ni funkcija govorca, temveč je proizvod, ki ga posameznik pasivno sprejme...Je družbeni del govornice, zunaj posameznika, ta ga sam ne more niti ustvarjati niti spreminjati; obstaja samo po nekakšni pogodbi med člani skupnosti« (de Saussure v Praprotnik 2003, 57).

¹³ Meje mojega jezika, so meje mojega sveta.

¹⁴ »Subjekt uvije, v guba (folds) vse, kar ima značaj kake avtoritete: prepovedi, nasveti, tehnike, male miselne ali čustvene navade, rutine, norme človeškosti, kratka instrumenti, s katerimi se človeško bitje samo konstituira v različnih praksah in odnosih. Ta uvijanja se delno stabilizirajo do te mere, da si ljudje lahko zamišljajo samo sebe kot subjekte svojih biografij« (Rose v Ule 2000, 237).

nekak vključevat bolj, pa v bistvu še bolj zblíževat, več sebe dat /.../ neki mojega notranjega, neka moja lastnost /.../« (Maja).

Iz zgornjega citata je razvidno intervjuvankino prepričanje, da je avtentičen jaz lahko izražen le skozi razkritje notranjega sveta posameznika, ki pa naj bi bil za razliko od fizičnih zmogljivosti neomadeževan zunanjih vplivov in posamezniku resnično lasten. Slednje nakazuje na sodoben obrat posameznika k spoznavanju resničnega sebe preko obračanja navznoter, preiskovanja samega sebe v želji najti edinstvenost in smisel lastnega obstoja. Vendar pa je ravno ta subjektivnost zaznamovana z normami, ki so družbeno oblikovane. Izražanje samega sebe skozi specifične, edinstvene značilnosti, ki pripadajo samo meni, je deloma povezano s sodobnimi težnjami k avtentičnosti. Kot meni Naterer, »vprašanja dualizmov, resnično-neresnično, *true-fake* in avtentično-neavtentično, v globaliziranem in moderniziranem svetu prežemajo vse sfere družbenega življenja, še posebej intenzivno pa se dotikajo mladih« (2011, 95). V prispevku o samo-ekspresivnosti in težavah z avtentično pri mladih¹⁵, v povezavi z raziskavo Mladina 2010, tako ugotavlja, da je »kar mladi pojmujejo kot individualno avtentično samo-ekspresivnost v veliki meri serija kolektivnih standardov, ki jih posameznik skuša ujeti« (2011, 94). Med mladimi, kot tudi med raziskovalci avtentičnosti, sicer ne obstaja splošno sprejeta definicija avtentičnosti. Podobno zadržanost pri formiranju splošnejše definicije sem pri intervjuvancih opazila, ko so govorili o Transformi. Vsi intervjuvanci so namreč v intervjujih poudarjali, da lahko govorijo le zase in da Transforma vsakemu pomeni nekaj drugega:

»Se mi zdi, da smo tko, da je ful težko določiti, kaj počnemo, sami ne vemo čisto kaj počnemo, pa vsak ma čisto ene druge poglede na to kaj počnemo /.../« (Andraž).

»Ja, po mojem obstaja ogromno teoretskih podlag, glih tolko, kolker je posameznikov, ki delujejo pri Transformi, al pa whatever Živko Skvotcu, Modrem kotu /.../« (Špela).

Odsotnost konsenza o avtentičnosti lahko skušamo pojasniti z zgornjimi odstavki o lastni izvornosti, ki jo s tem, ko jo poizkušamo definirati v splošnem orisu izvornosti, obenem zanikamo. Obenem pa kot smo ugotovili, četudi lahko posameznik le sam odkrije in izrazi svojo izvornost, že sam način odkrivanja in izražanja ni družbeno nevtralen. Pomenljivost povezave težav z avtentičnostjo in zadržanostjo pri definiranju Transforme vidim ravno v Transforminem dojetanju absolutne središčnosti posameznika, ki ne dovoljuje definicije, ki

¹⁵Kot je bilo ugotovljeno v omenjeni raziskavi, »na omenjeno samo-ekspresivnost in percepcijo avtentičnosti mladih vplivata v glavnem dve pomembni skupini, družina in skupina, ki se oblikuje okoli prostega časa in virtualizacije« (Naterer 2011, 94).

bi omejevala posameznikovo lastno svobodo pri dojemaju in nenazadnje (ne)delovanju v skupini.

Mislím /.../ ful je dobra ta neka individualnost dojemaja zadeve, pa ful jo hočmo spodbujat, ful se noče nobenih sledilcev /.../ pč hoče se ljudi, ki aktivno soustvarjajo /.../ Mislím tuki /.../ se gre pač v prvi vrsti za pač avtonomnost posameznikov, to je pa neki kar ne moreš dobit od zuni. Sej si lahko skupi /.../ pomagamo, da smo lažje avtonomni, ampak je to ful neka osebna stvar tega, da je pač vsak svoj, da je vsak svoj gospodar, da je vsak sebi najvišja norma, to kar pač si on postavi za normo (Andraž).

Če je vsak sebi najvišja norma oziroma legitimizator norme, kaj potem drži skupino skupaj? Zdi se, da ravno zavedanje avtonomnosti posameznika, torej točka, ki načeloma ločuje, postane točka, ki ustvarja skupino. Kot lahko jasno izberemo iz citata, sledilci niso zaželeni. Podobno Pevec Rozmanova (2009, 23–24) ugotavlja, da je (lahko) posameznik in njegov projekt samouresničenja edina zavezujoča vrednota v postmodernizmu, (v kolikor posameznik to želi). »Posameznik je zavezan edino samemu sebi, zvestobi do samega sebe v iskanju svoje lastne samoizpopolnitve. Na katerem polju vrednot, meril ali nasploh ponudb izbir bo iskal, je popolnoma prepuščeno posamezniku: vsak zase določa, kaj bo sestavljalo njegovo samoizpopolnitev« (Pevec Rozman 2009, 24). Slednje je razvidno tudi iz intervjujev, pomembnosti avtonomnosti, samoiniciativnosti in izražanju samega sebe. Na ta način, če samosvojost postane neodtujljiva pravica posameznika, jo je obenem »nujno izraziti navzven, saj brez zunanje potrditve posameznik ne pride do »izraza« in ostane zgolj na ravni povprečneža« (Pevec Rozman 2009, 24).

Zasledovanje identitete Transforme tako postane kompleksnejše. Izhajajoč iz terenskega dela, se posameznik vzpostavlja kot absolutna vrednota, obenem pa medosebni odnosi in določena zavezanost skupnemu delovanju omogoča samouresničevanje posameznikov. Posebej odnosi so konstitutivnega pomena za intervjuvance, kar lahko le deloma pojasnimo z zgornjima citatoma o pomembnosti zunanje potrditve samosvojesti.

Trajno povezovanje ljudi v t. i. življenjske skupnosti¹⁶ (denimo partnerski odnos)¹⁷, mora poleg določene strukture vsebovati »določen minimum skupnih potez smisla« (Berger in Luckmann 1999, 21), medtem ko »skupnosti smisla sicer lahko v določenih okoliščinah postanejo življenjske skupnosti, a zgradijo in ohranijo se lahko le s pomočjo posrednega

¹⁶ »Za življenjske skupnosti je značilno redno ponavljajoče se, neposredno vzajemno delovanje v trajnih družbenih odnosih. Udeleženci imajo institucionalno ali kako drugače zagotovljeno zaupanje v obstoj skupnosti« (Berger in Luckmann 1999, 20).

¹⁷ Ravno življenjske skupnosti so še danes »pomemben okvir prenosa smiselne orientacije na posameznika« (Bahovec 2005, 147), vendar je ob odsotnosti absolutne smiselne orientacije, tudi ta arbitraren in relativen.

delovanja« (Berger in Luckmann 1999, 22). Sodobni pluralizem posamezniku (in skupinam) ne ponuja referenčne opore njihovih odločitvam, tako morajo ti »računati s tem, da razvijejo mehanizme soočanja z dvema zahtevnima nalogama: biti kos *negotovosti smisla* in *dvomljivosti moralne presoje* (Bahovec 2005, 147). Vendar, kot opozarjata Bergman in Luckmann, kljub pogostejšemu pojavljanju subjektivnih in intersubjektivnih kriz kot posledice strukture modernih družb, moderni pluralizem zavirajo določene okoliščine (1999, 53), med katerimi izpostavljata intermediarne institucije.

V dveh skrajnih, a nasprotnih oblikah, pluralizem lahko rezultira v dveh različnih življenjskih držah, postmodernem relativizmu in fundamentalizmu. Prva zavrača kakršnokoli središčnost, druga pa sprejema zgolj in samo svoje prepričanje in smoter (Bergman in Luckmann 1999, 56). Tretja pot je podpora intermediarne institucije, tam, kjer »podpirajo« male življenjske svetove« /.../, skupnosti smisla in prepričanj ter istočasno izobražujejo svoje pripadnike v nosilce pluralistične »civic society« (Bergman in Luckmann 1999, 59).

Kot menita Bergman in Luckman, so »institucije /.../ namenjene temu, da posameznika razbremenijo nuje po vsakodnevnem izmišljanju sveta in orientacij v njem« (1999, 40). V sodobnih družbah osrednji instituciji – tržno gospodarstvo in demokracija – temeljita na možnosti in nuji izbiranja –, obenem pa so se vzpostavile nove institucije posredništva smisla (Berger in Luckmann 1999, 43–48). Pomembnejši del slednjih so množični mediji.

Berger in Luckmann (Ibid.) v grobem razlikujeta med institucijami na prostem trgu ter tistimi, ki ponujajo smisel manjšim zaprtim skupinam, kot recimo komune. Institucije na prostem trgu dosežejo veliko ljudi, a le površinsko, medtem ko manjše zaprte institucije, delujejo globlje, a imajo manjši (omejen) domet. Dodamo lahko, da institucije na trgu niso konsistentne v smiselnih orientacijah in niti ne želijo biti. V interesu trga sta hipna pozornost in zadovoljstvo uporabnika. Slednje obenem pomeni, da ga/jo je potrebno neprestano zabavati z novim, boljšim, bolj uspešnim programom, nasveti, terapijo do srečnejše, lepše, bolj zdrave prihodnosti. Smiselne orientacije, ki jih ponujajo institucije na trgu, sledijo postmodernemu sprejemanju »kratkotrajnosti, fragmentiranosti, diskontinuitete in 'kaotičnosti'« (Harvey v Bahovec 2005, 122). Obenem so te institucije večinoma osredotočene na določen aspekt življenja, zato jih ne gre zamenjevati za prve institucije, gre za »sekundarne institucije« (Gehlen v Bergman in Luckmann 1999, 50), kar pomeni, da opravljajo »specializirane naloge« (Ibid.). Vlogo posrednika med posamezniki in družbeno uveljavljeni vzorci izkustev in delovanja lahko opravljajo le prve oziroma »intermediarne institucije« (Ibid.), slednje

»proizvajajo in podpirajo smisel v načinu življenja posameznika ter v koheziji življenjskih skupnosti« (Berger in Luckmann 1999, 53)

V omenjeni tretji poti se tako, kljub negativnim posledicam pluralizma, ohrani možnost »smiselne orientacije« (Bahovec 2005, 149). Velik poudarek v tem načinu je v komunikativnem prisvajanju in selektivni predelavi posredovanih ponudb smisla »v sestavine skupnih potez smisla življenjskih skupnosti.« (Bergman in Luckmann 1999, 59) Intermediarne institucije morajo tako podpreti t. i. male življenjske svetove. Berger in Luckmann namreč »vmesno področje med posameznikom in družbenimi makro institucijami delita na mikro raven življenjskih skupnosti in nekaterih skupnosti prepričanj ter mezzo raven intermediarnih institucij višjega organizacijskega reda« (Bahovec 2005, 149). Med slednje spadajo razna družbena gibanja, organizirane skupine itd. Omenjeni ravni sodelujeta pri oblikovanju in posredovanju smiselnih orientacij. Medijsko posredovane ponudbe smisle so tako podvržene dopolnjujočim se komunikacijskim procesom na mikro in mezzo ravni, obenem pa naj bi intermediarne institucije¹⁸ v posredovale med »posamezniki in njihovimi malimi življenjskimi svetovi in makro institucijami /.../ in obratno« (Ibid.). V študiji nemške družbe, ki jo je vodil Luckmann, so tako izluščili tri vrste omenjenih institucij: družino, skupino ekološkega družbenega gibanja in institucij individualnega svetovanja (Ibid.).

V intervjujih, ki sem jih opravila, se pojavlja pomenljiva referenca, ki se nanaša na doživljanje Transforme kot »družine«: »*Se mi zdi, da smo kot ena družina včasih. Tko extended family*« (Špela). Slednje je še posebej zanimivo pri intervjuvanki, ki zase pravi, da ni nikoli živela v družini¹⁹ in da dejansko ne ve, kaj to družina je. Vseeno pa je njena prva asociacija na Transformo družina. Kot pravi, »*je pa zanimiv, da mi asociira na družino, ker js dejansko nisem odraščala v družini in niti nevem kako družina zgloda, ampak predstavljam si, da nekako tko*« (Maja). Družina je, kot ugotavljata Kepler-Seelerjeva in Knoblauch (v Bahovec 2005, 151), »prostor vzajemnega zaupanja« oziroma prostor »skupne refleksije vsebin, ki jih člani želijo komunicirati«. Sodobna družina tako ne predstavlja več prostora prenosa »trdnih moralnih stališč« (Ibid.), temveč je predvsem »komunikacijska skupnost, kjer se pluralne ponudbe orientacije skupaj reflektirajo in posamezniku pomagajo k temu, da se v raznosmernem pluralizmu nekako znajde in orientira« (Ibid.). Slednje potrjujejo raziskave pri nas, saj družina mladim predstavlja prostor »opore, varnosti, ljubezni in udobja« (Ule v Oblak

¹⁸ Vse intermediarne institucije pa seveda niso dobre ali pristne. Pristne intermediarne institucije posameznike ne smejo siliti k »neprostovoljnemu sprejemanju nadrejenih oblik smisla (v Bahovec 2005, 150), temveč morajo omogočati aktivno participacijo pri oblikovanju smiselnih orientacij in vrednot (Ibid.).

¹⁹ Segmenti družine, ki jih prepoznavajo posamezniki so več ali manj prisotni tudi v kasnejši Wuthnowi analizi malih skupin, o katerih bom govorila kasneje.

Črnič 2011, 28), sama vzgoja otrok pa namesto konformizma in konvencionalnosti pri otrocih spodbuja konkurenčni individualizem in reflektivno avtonomnost (Ibid.). Vzporedno s spreminjanjem družbe skozi proces individualizacije, pluralizacije, fragmentacije itd., se spreminjajo tudi formacije družbenih skupin – od najosnovnejših celic denimo družine do večjih družbenih gibanj. Pomenljivo vlogo pri spreminjanju družbenih formacij ima tudi vse večja prepletenost uporabe novih informacijsko-komunikacijskih tehnologij s praksami vsakdanjega življenja. Na ta način, »s tem ko postajajo vsakdanje prakse na mikroravni vse bolj medijsko posredovane, niso več ujete v skupen prostor neposrednega izkustva, temveč so vpete v determinante, ki jih določajo tako tehnološka forma kot tudi mediatiziran diskurz in tehno sistemi, ki jih tovrstne forme delovanja vzpostavljajo, širijo in distribuirajo« (Oblak Črnič 2011, 21–22). Gre za t.i »mediatizacijo vsakdanjega življenja« (Livingstone v Oblak Črnič, 2011, 21).

Naslednji vir smiselnih orientacij, ki ga želim omeniti, so skupine ekološkega gibanja. V zgodovini so družbena gibanja »pogosto vršila vlogo oblikovanja, posredovanja in širjenja novih smiselnih orientacij. Temeljni navdih, motiv in oblikovanje odgovora na določeni družbeni problem so na eni strani člane povezovali v gibanje, po drugi pa so na širšo družbo naslavljali zahteve za upoštevanje njihovih pogledov« (Bahovec 2005, 152). Skupine ekološkega gibanja so predvsem pomembne zaradi naslavljanja vseh vidikov posameznikovega in družbenega življenja, neposrednega delovanja in vpliva na širšo družbo preko »drugačnega življenja članov in delovanja v širšem okolju« (Bahovec 2005, 152). Na ta način se te skupine ne osredotočajo le na ekološka vprašanja, temveč preko iskanja odgovorov na moralna vprašanja in z zasledovanjem specifičnih vrednot blažijo krizo smisla (Christmann v Bahovec 2005, 152). Kot poudarja Bahovec, je odgovornost vključenih v skupino vključevanje v širšo družbo in prostor (Ibid.). Zato so ekološke skupine pristne intermediarne institucije, saj »delujejo kot institucije posredovanja smisla in oblikovanja politične volje v horizontali od 'od spodaj' (od državljana k državljanu) in v vertikali 'od spodaj navzgor' (od državljana k nosilcem odločitev)« (Christmann v Bahovec 2005, 153). Ekološka zavest se danes, po več letih od te raziskave, v večji ali manjši meri dotika identitete večine alternativnih družbenih gibanj, saj postaja vidnejša tudi v javni sferi. Čeprav eksplicitno Transforma ni ekološko gibanje, je prisotna specifična forma zavesti, predvsem z vidika prestrukturiranja družbenega delovanja in medosebnih odnosov. Prvotno željena asociacija tako kot eno izmed ključnih točk prepoznava naravo – ime Transforma je bilo namreč zasnovano kot Tabor Raznolikosti Aktivizma Narave in Svobode. V manifestu (Facebook

Transforma 2014) pa lahko preberemo, da je eden izmed ključnih pojmov permakultura, »mišljen širše od zgolj načina agrikulture, kot prestrukturiranje v smeri trajnostnega družbenega razvoja. Zavračamo koncept gospodarske rasti. Zavzemamo se za zmanjševanje potrošnje in prevpraševanje potreb, za reorganizacijo in reciklažo« (Transforma - Facebook). Med intervjuvanci je sicer prevladovalo mnenje, da manifest za Transformo morda ni več relevanten: *»manifest, ki ga mamó zdej na Facebooku, bi ga blo mogoč smiselno zbrisat /.../ Nevem, če to dejansko rabimo. Mislim statement delaš s tem, ko neki delaš, a veš«* (Rok). Vseeno ta predstavlja pomemben gradnik reprezentacije Transforme, saj je navsezadnje še vedno ključen v predstavitvi Transforme (na Facebook strani manifest služi kot edini opis Transforme). Intervjuvanci pa so bili večinoma mnenja, da če še kaj od manifesta ostaja relevantno za Transformo, je to njen zadnji stavek, fluidnost kot ednina fiksna točka: *»Smo misli sm to pustit. In to bi blo čist v skladu z manifestom tut prejšnjim. Ampak pol nismo, kerrealno nimamo nč drugega, ki bi karkoli povedalo. In še to ni točno, ker nikol ne bo točno in tut ne more bit. Mislim, da ti neko sliko naših polj zanimanj, kje se gibljemo /.../To leto na taboru, je dost folka prebralo opis in je blo ja, js grem«* (Jan)

Po drugi strani pa je eden izmed odgovorov na družbene razmere razširjen pojav malih skupin, ki sicer nimajo osrednje vloge v političnem ali javnem življenju. Posledično do ameriške raziskave leta 1991 niso bile predmet raziskav (Bahovec 2005, 156). Že pri tej raziskavi je njen avtor Wurtnow, male skupine²⁰ označil kot razmeroma trajne oblike druženja, ki so posledica spremenjenih družbenih razmer, migracij, individualnosti, odprtosti biografij itd. (Ibid.). Gre za kombinacijo določene mere »obveznosti zaradi prijateljstva z relativno malo omejitvami individualne svobode« (Wurtnow v Bahovec 2005, 157) kot prilagoditev »sodobni ameriški kulturi, ki poudarja individualno avtonomijo« (Wurtnow v Bahovec 2005, 158). Trditev pa lahko apliciramo na večji del zahodne kulture. Zaradi slednjega lahko Transformo morda deloma umestimo znotraj koncepta malih skupin. Osebna svoboda, je namreč izredno pomembna za posameznike, ki sem jih intervjuvala. Slednje se kaže ne le eksplicitno v navedbah, da sami vedno postavljajo na prvo mesto sebe oziroma individualnost drugih, pred skupino, temveč tudi bolj implicitno v želji po omenjenem nenehnem iskanju in izražanju avtentičnega sebstva. Kot meni Jan: *»Js bi si upal rečt, da težim vedno k temu, da je na prvem mestu js. To je čist neko moje splošno dojevanje sveta, al pa načina, kako se mi zdi, da bi lažje stvari v svetu delovale, če bi vsak gledal prvo samo*

²⁰ Male skupine, v katere so se razvrstili intervjuvanci v omenjeni raziskavi so denimo: podporne skupine, biblične skupine, zakonske skupine, molitvene skupine, terapevtske skupine, skupine za samopomoč, skupine samskih itd. (v Bahovec 2005, 157-158). Iz omenjenega je jasno, da Transforma strogo gledano zaradi svojega obsega in strukture odprtosti tabora, specifične organizacije ni mala skupina. Na tem mestu jo analiziram v okviru malih skupin zaradi lastnosti malih skupin, ki se pojavljajo tudi pri Transformi.

nase in sploh razčistu, kaj on hoče. In pol po drugi strani pa pol ugotovu, da v bistvu sam ne more nč in da v bistvu s tem, ko gleda na druge, gleda na skupnost, v bistvu, gleda na sebe. Seveda moramo slednje razumeti v okviru sprememb pozne moderne, o katerih sem govorila v začetku tega poglavja. Kot opozarjajo nekateri raziskovalci, čeprav družbene spremembe v tem kontekstu omogočajo razcvet predvsem individualnosti in izbirnosti življenjskega poteka ter v določeni meri tudi identitete, slednje obenem pomeni, da bo pomembnost neformalnega povezovanja naraščala (Graham 1998, 698). Osebna identiteta posameznikov bo vedno bolj zaznamovana z neformalnimi odnosi, med katerimi predvsem prijateljstvo pomembno vpliva na vzpostavitev sebstva in individualnosti (Graham 1998, 698–699).

Kot omenjeno na začetku poglavja, sta predvsem Maja in Špela dajali avtentičnosti in izražanju lastne identitete skozi delovanje v Transformi. Pomenljivo je tudi, da je pri obeh zaznati tudi specifičen odnos²¹ do kuhanja: *»tut če nč ne znaš, pol pa kuhaš /.../ Sej to je tut znanje, v bistvu. Že to, da želiš bit enakovreden član ostalim, a ne, pa da želiš nekak pomagat«* (Špela). Tudi v terenskem dnevniku sem popisala izkušnjo, ko so v nekem trenutku v kuhinji tri dekleta rezala zelenjavo, medtem ko je skupina fantov delala kuhinjski pult. Nekdo je ob tem pripomnil: *»to pa ni ni v duhu Transforme.«* Sicer spolne razdelitve vlog na taboru ali v delovanju Transforme ni bilo opaziti, vseeno pa me je opisana situacija zopet znova pripeljala do zavedanja o obstoju implicitnih predpostavk udeležencev in udeleženk o obstoju *duha Transforme*. Ravno ta duh Transforme ponazarja isto stopnjo konsenza, ki sem jo omenjala – z besedami ene izmed intervjuvank *»vsi približn vejo, za kaj se gre«* (Špela). Lahko predvidevamo, da ravno to vključuje tudi dojetanje substance *duha Transforme*, ki ga udeleženci brez težav prepoznavajo in s tem tudi zavračajo, kar v ta *duh Transforme* ne sodi.

Ni odveč poudariti, da se Transformin tabor pomembno razlikuje od denimo taborniškega taborjenja ali, na drugi strani, poletnega festivala. Kot poudari Rok jih od prvih ločuje nehierarhična struktura (slednje posebej poudari tudi Špela) od drugih pa neprofitna naravnost, o čemer sem se pogovarjala s vsemi intervjuvanci. Odsotnost hierarhije v tem primeru prepušča prostor iniciativi in samo-odgovornosti. Kot pravi Rok *»ni tistih, ki vodijo zadevo, ampak je pač vsak dobrodošel, zato da da iniciativa, da izpelje neki. In ja ni te ločnice med mi in oni, al pa te ločnice med tistimi, ki furajo scene al pa tistimi, ki so samo prisotni in pač ubogajo al pa se prilagajajo«*. Slednje razkriva močan večplasten moment Transforme v okviru organizacijske strukture in obenem prepleta individualnega in skupnega. Lastna pobuda in odgovornost posameznika za skupno delovanje nakazujeta analitično

²¹ Pri intervjuvancih moškega spola takšnega pogleda na kuhanje ni bilo opaziti.

pomenljivo potrebo sodobnih individuuumov, da svojo edinstvenost izrazijo Obenem pa oblike delovanje težijo k skupnostnem, kjer pa individuumi niso pretopljeni v skupno, temveč heterogenost omogoča sledenje skupnemu cilji, ki pa ni absoluten ali nad individualnim. Pomembnost individualne avtonomnosti se je pokazala tudi pri omenjeni Wuthnowi raziskavi malih skupin v ameriški družbi leta 1996 in 2002 (Bahovec 2005, 156–159).

Dominanca individualnih tendenc, kot ugotovljeno, ne ogroža kolektivnega, temveč je tisto, kar združuje in je osnova skupnemu delovanju. Upadanje »tradicionalnih povezav ne pomeni upada združevanja, pač pa spremembo v združevanju« (Bahovec 2015, 157). Tako »so sodobne male skupnosti sicer bolj fragmentirane, kot so bili tradicionalni skupnostni okviri. Vendar te ohlapno povezane prostorske skupnosti, ohlapna omrežja prijateljstva, skupnosti enake dejavnosti, neideološke »zamišljene« skupnosti in virtualne skupnosti kombinirajo mero bratstva z malo omejitvami individualne svobode in obrambnega odnosa do tujcev« (Wurthnow v Bahovec 2015, 157). Glede na omenjeno raziskavo male skupine omogočajo posameznikom biti to, kar so, »tudi prizadeti in ranjeni, pa so še vedno sprejeti«, značilno za te skupine je tako »razvijanje odprtega pogovora, medsebojnega opogumljanja posameznikov, kultiviranja zaupanja med člani in do širše družbe, pa tudi sprejemanje različnih pogledov na življenje« (Bahovec 2005, 158). Raziskava je bila narejena na večjem vzorcu ameriške populacije, vseeno pa so značilnosti, ki sem jih opazila pri Transformi in njihovo doživljanje skupnega delovanja v okviru Transforme pomenljivo podobne karakteristikam malih skupin. Če navedem nekaj primerov:

»Ful u bistvu, kar sm js doživela je ful enga razumevanja, sprejetosti, odprtosti, svobode, da lahko z nekom, recimo, da si lahko v družbi al pa si sam, če ti ustreza bit sam, tut v gruči /.../ Prostovoljno je vse, v bistvu samoiniciativno. Pač ja, v bistvu, odgovornost ma vsak sam« (Maja).

»Pa da ma vsak nekaj za ponudit in in vsak delež je res, nevem, spoštovan pa tak, zaželjen /.../ Vsak, ki ma neki za ponudit, lahko to ponudi in ostali mu bodo hvaležni. /.../ Po mojem glih ta individualnost gradi celotno skupnost, mislim ja, kul je, da je vsak čimbolj drugačen, pa da ma /.../ neke svoje poglede na svet, pa da deluje po nekih svojih načelih« (Špela).

V ospredju je torej posameznik, njegova percipirana edinstvenost in avtonomnost ter razmeroma jasni cilji, ki jim sledi. Avtonomni posameznik je tisti, ki se odloči vključiti/izključiti, delovati in prispevati k skupnemu, od njegove samoiniciativnosti je odvisno njegovo delovanje in formiranje odnosov. Zdi se tudi, da je za intervjuvance

prepoznavanje vrednosti posameznika izrednega pomena za Transformo – da torej ta kontekst, okolje omogoča izražanje avtentičnega jaza, kar napeljuje na to, da je ta jaz v družbi potlačen, spregledan. Slednje lahko povežemo z omenjenim Taylorjevim razmišljanjem o pristnosti. Brez univerzalnih kriterijev, s pomočjo katerih bi lahko vrednotil svoj jaz, je ustreznost življenjskih izbir vprašljiva. Posameznik mora tako brez konca preverjati svojo ustreznost, obenem pa zadostiti mantri edinstvenosti²². Za vsako izbiro pa obstaja implicitna predpostavka o potencialnem izboljšanju izbranega, kar vodi po eni strani v občutke konstantne neustreznosti, obenem pa potencialnost boljšega zbuja upanje in napaja potrošniški etos. Kakšni pogoji se torej oblikujejo v okviru Transforme, da jo intervjuvanci dojemajo kot prostor sprejetosti in odprtega izražanja jaza? Zdi se, da je del odgovora v odnosih. Kot pravi Špela, te ljudje v vsakdanjem življenju, *»če nimaš neke zdej res konkretne veščine, al pa nekega znanja /.../, ne jemljejo tok resno in da jim ni dost, to kar si«*. Transforma po njenem mnenju predstavlja nasprotje temu in *»daje nek občutek, da vse, kar ti si, je kul in ti daje priložnost, da se ti naučiš kaj in zveš ful novih stvari«*. Četudi slednje ni cilj Transforme, kot pravi, se zgodi spontano: *»Tko, zraven pride /.../ to, da ti veš ful novih stvari in ful se ti neki odpre in vidiš, kaj drugi počnejo in te mogoče to zanima in jih lahko vprašaš. In je glih ta, ko je skupnost tolik povezana, da res ni problem kogarkoli vprašat karkoli. Da so pogovori ful odprti«*(Špela).

Odnose v kontekstu Transforme so tako intervjuvanci ločevali od odnosov v vsakdanjem življenju. Kot meni Jan, drugačnost odnosa pogojuje dejstvo, da je vzpostavljen v *kontekstu Transforme*, razvidno je, da ta vpliva na specifičnost odnosov znotraj strukture. Običajno so bili ti odnosi opisani kot intenzivni, iskreni, odprti, čisti itd.: *»da se proba ohranjat neka iskrenost, mislim, čisti odnos, ne čisti odnos, to je zdej gadno povedano, ampak tko, da se proba vedet pri čem je, ja ja odprti odnos«* (Jan). Zanimivo je dojetje termina »čisti odnos«, podobno čisto razmerje definira Giddens. Ta se namreč nanaša na »situacijo, kjer dva stopita v družabni stik zaradi stika samega, zaradi tistega, kar lahko vsaka oseba dobi iz daljšega druženja z drugo osebo; in ki traja le, če obe strani menita, da je obojestransko zadovoljivo« (v Bauman 2016, 104).

Tudi Wuthnow (v Bahovec 2005, 158) je v raziskavi pripadnikov malih skupin opazil pogosto izkustvo globokega občutenja soljudi, »kar jim je pomagalo pri reševanju osebnih

²²»Edinskost v množici je poseben fenomen, na katerega igra vse, kar ima opraviti z množično diseminacijo. Fenomen posebnosti Enega izkorišča celotna industrija množične proizvodnje. Njena naloga je, da posamezniku da lažni občutek, da je nekaj posebnega, da je nekaj narejeno točno zanj /.../ človek hoče biti eden, hoče biti nekaj posebnega, pa čeprav ga ravno to dela enega izmed množice« (Pikalo 2003, 176).

težav«. Kot mi je v intervjuju povedala Maja, pogosto na taboru, posebej pa po taboru, opazuje, »kaj v bistvu js delam, pa kako se js počutim, pa na kakšen način vstopam v odnose, za razliko od recimo lanskega leta«. Na ta način, pravi, zasleduje napredek. Obenem pa omenjeno kaže na iskanje povezanosti z drugimi preko samoraziskovanja in refleksije lastne pozicije v odnosih. Kljub intenzivnosti odnosov v skupini, pa so njeni posamezniki odprti do širšega okolja, »v tem smislu male skupine kultivirajo skupnost, ne le s spodbujanjem ljudi, da svoje misli in poglede delijo z nekaj drugimi znotraj njihove skupine, temveč tudi s povezavo članom z drugimi v njihovi soseski, in v motiviranju, da se bolj vključijo v prostovoljna združenja« (Wuthnow v Bahovec 2005, 159). Podobno Maja meni, da postaja skozi delovanje v Transformi bolj odprta in vidi »več sorodnosti z vsakim človekom, več lepega. Bolj razumem to, da ma vsak samo neke svoje stvari, da ni tolk tega ocenjevanja, pa tega dualizma, bad/good pa nevem tko. Ja več sprejemanja. In to mi je pomembno«. Podoben vpliv na odnose ocenjujejo tudi ostali, tudi v smislu mreženja in možnosti delovanja - ena izmed intervjuvank je tako izpostavila, da je preko Transforme spoznala Rog in dobila tam možnost najema lastnega ateljeja in delovanja.

Močna dimenzija Transforme je tudi prevpraševanje delovanja navzven, predvsem zaradi avtonomnosti, neodvisnosti od institucij, kar predpostavlja specifičen način organiziranja in delovanja. Namen tako ni delovati znotraj denimo tabora ali Roga, temveč poiskati trajnostne prakse skupnega delovanja, ki bi tudi finančno preživele. Kot razloži Andraž:

Js mam neko to mnenje tuki, da če gledamo, da je cel projekt Transforme neki, ker ni samo tabor, kar izhaja iz tabora, ampak, kar je usmerjeno v neko delovanje, v neko samoorganizacijo /.../. Da bi bla to neka struktura, al pa neka platforma, ki bi nam omogočala izražanje volje, al izražanje neke moči, neke kreativnosti /.../ In da je to neka stvar, a veš, da je to neka skupnostna infrastruktura, kamor ti prideš z nekim projektom, z neko idejo, z nekim angažmajem in tam dobiš pač podporo. V smislu, da se ti lahko neki ljudje priključijo, da lahko dobiš podporo v smislu prostorov, ki jih mam zdej v Rogu, pa da lahko dobiš podporo v smislu tega, da če je to neka stvar, ki želiš da bi bla za ostale, da lahko preko naših kanalov dobiš neko publiko /.../ Da enostavno mam več potenciala v delovanju, če nas je več na kupu in smo v nekem zavezništvu, al pa neki skupini al pa tko.

3. 3 Novo mesto znanja v postmoderni družbi

Individualizacijski proces je teoretično »produkt refleksivnosti«,²³ v kateri z državo blaginje zavarovani modernizacijski proces *detradicionalizira* življenjske forme, vgrajene v

²³ Kot opozarja Lash, nas refleksivnost ne sme zavesti v prepričanju, da gre za konteplativno dimenzijo druge modernosti, tako refleksivna moderna izhaja iz refleksa in ne refleksivnosti, ta se »sooča s svetom hitrosti in hitrih odločitev« (2001, xi). Kajti, četudi bi si »posameznik nemara želel biti reflektiven, nima ne časa, ne prostora za refleksijo« (Ibid.).

industrijsko družbo (Beck 2009, 234). Država blaginje, ki vzpostavi pogoje za individualizacijo, je nujno prepletena z modernizacijo družbe, ta pa je posledica tehnoloških inovacij. Zgodovinsko gledano so te revolucionarno preoblikovale družbo, tako obstajata najmanj 2 industrijski revoluciji, pravi Castells (2000, 33), prva ob koncu 18. stoletja z izumom parnega stroja, nadomeščanjem ročnih orodij s strojnimi, taljenja rude s koksom in druga sto let kasneje, z izumom elektrike in začetkom komunikacijskih tehnologij. Napredek v tehniki (ter znanosti na splošno) je višal življenjski standard in manjšal svet, vzporedno s tem je vera v znanost zamenjala tradicionalne oblike verovanja.

Če za tradicionalno družbo lahko rečemo, da je pred-industrijska in modernosti pripisujemo oznako industrijska družba, gre post-modernost z roko v roki s post-industrijsko družbo. Osnovno razmerje industrijske družbe med delom in kapitalom v postindustrijski družbi zamenja razmerje med močjo in informacijo (Debeljak 1989, 13). Racionalnost, ki začela prevladovati v moderni dobi, skozi nadaljnjo modernizacijo, prevlado instrumentalnega razuma (Taylor 2010) se sedaj postopno sesuva sama vase, ne da bi pri tem izgubila primat v usmeritvi delovanja posameznikov. Baumanska tekoča moderna je namreč s topljenjem trdnosti (v kateri obliki je bila nekoč tudi znanost) pretopila tudi znanje samo, gre za »krizo statusa znanja v zahodnih družbah« (Lyotard v Storey 2006, 132). Postmodernost zaznamuje nezaupanje do kakršnekoli vseprežemajoče misli, teorije (Lyotard v Kellner 1988, 249). Tako je princip radikalnega dvoma je institucionaliziran, vso znanje pa postane zgolj hipoteza (Giddens 1991, 3). Relativizacija interpretacijskih okvirjev, brez absolutne resnice postaja skrb, ali je določeno znanje pravilno ali ne, odveč - kar šteje je način pretopitve znanja v kulturni in ekonomski kapital (Storey 2006, 132). Na ta način postaja tudi manifest Transforme preveč določujoč, edino, kar obstane, je zadnji stavek manifesta: »Transforma je fluidna, se spreminja, odziva, to je edina fiksna točka« (Facebook Transforma 2014). Kar je bilo večkrat poudarjeno tudi s strani intervjuvancev.

Naslednja novost v post-industrijski družbi je »kodifikacija teoretičnega znanja in njegova centralnost za inovacije« (Bell v Webster 2006, 29). Slednje Webster pojasni s primerjavo izumiteljev nekoč, ki so temeljili na praktičnem raziskovanju in eksperimentiranju brez osnovnega poznavanja teoretske podlage, medtem ko je danes teorija izhodišče za inovacije (Ibid.). Vse, kar počnemo, ustvarjamo, temelji in izhaja iz teoretičnega znanja, ta je tako, »konstitutivnega pomena za način, kako živimo« (Stehr v Webster 2006, 30). Med opazovanjem na taboru sem bila presenečena, da je bila večina prvič soočena s konkretnimi zasnovami in izvedbami praktičnih (fizičnih) projektov – denimo gradnja pulta, gradnja

osrednjega prostora za skupščine itd. Tudi razmeroma osnovnejše večine rokovanja z orodji niso bile samoumevne (npr. kladivo, sekira), kljub temu pa je delo sledilo načelu nehierarhičnosti, četudi bi bilo v nekaterih primerih hitreje, če bi tisti z več izkušnjami prevzeli vodenje procesa. Slednje je bilo opazno tudi v fazi načrtovanja, dober primer je že omenjena gradnja osrednjega prostora za skupščine – šlo je za železno konstrukcijo in tri platna. Ko je bil izbran prostor, se je skupina ljudi, ki so se javili za to nalogo, zbrala in se pogovorila o različnih idejah za gradnjo. Nekateri so tako zgradili majhne modele iz vej in kuhinjskih serviet, kako si predstavljajo ta prostor, kje bi odtekala voda itd. Model se je spreminjal glede na ideje članov skupine, kljub zamudnosti takšnega načina organizacije, so bile vseskozi upoštevane ideje vseh. Nekdo je med delom tako pripomnil: »*Vsi se bojimo hierarhičnosti, ampak mislim, da bi delovne skupine in koordinacija boljše funkcionirala*«. Kot sem že omenila, sem opazila, da se je večina prvič srečala z določenimi opravili, orodji itd., slednje sem omenila enemu izmed intervjuvancev, ki je v tem kontekstu Transformo poimenoval kot njegovega Velikega Brata. V tem smislu je delo na Transformi, ki večinoma, vsaj na začetku, obsega gradnjo infrastrukture tabora eksperimentalno, saj večina udeležencev prihaja iz mest. In tudi to je ena izmed stvari, ki se »omogoča«, v nasprotju z družbo, ki kjer teorija nastopi pred inovacijo – »*Mi smo vsi teoretiki*« (iz skupinske diskusije na taboru).

Ker so se, kot omenjeno, sodobni posamezniki prisiljeni odločati, je ta »svet odločitev, za organizacije in posameznike odvisen (od razpoložljivosti in generiranju natančnih in bogatih informacij« (Webster 2006, 31). Osnovna značilnost post-industrijske družbe je središčnost znanja in informacij. Te tako »postajajo strateški in aktivni viri preobrazbe ter razvoja družbe, enako kot sta bila človeško delo in kapital za industrijsko družbo« (Bell v Lenarčič 2010a, 27). Tako je »informacija najpomembnejši proizvodni izdelek in potrošno blago današnje družbe«. Za namene te naloge bom posvojila Castellsov koncept informatične družbe (Castells 1989; 1996). Koncept »izpostavlja specifično obliko družbene organizacije, ko postaneta procesiranje in transmisija informacij poglobitni vir produktivnosti in moči z omrežno logiko kot temeljnim načinom strukturacije« (v Lenarčič 2010a, 31). Obdobje po koncu 20. stoletja zaznamuje nova tehnološka paradigma, ki jo Castells (1996) imenuje informatizem, nosilec katere so informacijsko komunikacijske tehnologije (Lenarčič 2010a, 39). Nova tehnološka paradigma pa pomeni *družbene* (omrežna družba²⁴), *ekonomske* (globalna informacijska ekonomija) in *kulturne* (kultura »resnične virtualnosti«) spremembe (Ibid.).

²⁴Lenarčič (2010, 2014) pojem Castellsov termin network society prevaja kot omrežna družba, medtem ko ga Šercar (2000) prevaja kot omrežena družba.

Ključno za razumevanje omenjenih družbenih sprememb²⁵ je ravno vloga novih tehnologij, kajti »tehnologija je družba in družba ne more biti razumljena ali reprezentirana brez njenih tehnoloških orodij« (Bijker v Castells 2000, 5). Alvin Toffler predpostavlja tri valove tehnoloških inovacij, ki so odločilno preoblikovale svet: agrikulturno revolucijo, industrijsko revolucijo in informacijsko revolucijo (Toffler v Webster 2006, 23). V nadaljevanju se bom osredotočila predvsem na slednjo, kjer imajo pomembno vlogo ravno informacijske tehnologije - podobno tej, ki so jo v industrijskih revolucijah odigrali novi viri energije (Castells 2000, 30). Vendar bralko oziroma bralca pozivam, da ob razmišljanju o tehnoloških novostih ohrani v mislih, da »je v tehnoloških spremembah le malo spremembe in v novostih le malo novega. Vsaka nova tehnologija v sebi nosi preteklost in večinoma ohranja družbena razmerja ali poglobi pretekle razlike med zmagovalci in poraženci« (Bell 2015, 19). V tej luči je zanimiva teorija ekonomija delitve, ki skuša vzpostaviti drugačne družbene strukture in razmerja ravno s pomočjo novih tehnologij.

4 TEHNOLOGIJE KOT DRUŽBENI KONSTRUKT

Tehnologija je, tako kot družba, družbeni konstrukt, kot pravi Lenarčič, »vlogo tehnologije determinira njena družbena konstrukcija, s čimer mislim predvsem na to, kako je le-ta ustvarjena, uporabljena, interpretirana in prilagojena potrebam uporabnikov« (2014, 45). Lahko govorimo o »kulturni pripravljenosti za tehnološki napredek«, gre za pogoj, da so pred »vsako tehnološko inovacijo ali prilagoditvijo v določenem okolju najprej vzpostavljene kulturna, družbena in ideološka pripravljenost za njen sprejem« (Mumford v Lenarčič 2014, 45–46). V tem kontekstu je pomenljiva Williamsova teorija kulturnih form ali oblik, ki poudarja čas in prostor trošenja določene razmeroma trajne kulturne zvrsti (Vogrinc 2013). Razmišljanje o tehnologiji in družbi je večinoma potekalo med dvema nasprotujočima poloma, vidikom tehnološkega determinizma in vidikom simptomatične tehnologije (Williams 1998, 272–273). Oba vidika obravnavata tehnologijo ločeno od družbe, kulture, ekonomije itd., tehnologija je tako, »bodisi samostojna delujoča sila, ki ustvarja nove načine življenja, bodisi samostojno delujoča sila, ki zagotavlja surovine za nove načine življenja« (Williams 1998, 273). V nasprotju s tem Williams ponuja drugačno interpretacijo. Slednja teži k temu, da bi »v tehnologiji videli nekaj, kar so odkrivali in razvijali tako, da so pri tem že

²⁵ Transformacija kulture in družbenih institucij skozi čas kot posledica izumov, odkritij, mešanja različnih kultur (kot posledice trgovine, migracije, množične komunikacije), konfliktov, idej (MacLionis in Plummer 2005, 688-689).

imeli v mislih določene namene in prakse uporabe. Hkrati bi se interpretacija razlikovala od razumevanja tehnologije kot simptomatične v tem, da bi te namene in prakse videla kot *neposredne*: kot znane družbene potrebe, namene in prakse, pri katerih tehnologija ni obrobna, temveč osrednja stvar« (Ibid.). Kot pravi Williams so tehnološki izumi »stvar družbene in kulturne definicije« (v Luthar in Oblak Črnič 2009, 11). Izraženemu pogledu je blizu teoretični in metodološki okvir Pincha in Bijkerja (v Lenarčič 2014, 46) – družbena konstrukcija tehnologije. Pri omenjenem pristopu gre za vzajemno oblikovanje tehnologije in njenih uporabnikov, družbe, v kateri deluje. Ujemanje tehnoloških inovacij z družbenimi interesi ponazarja tudi Feenbergov pojem »tehnološki kod« (v Luthar in Oblak Črnič 2009, 12). »Tehnološki kod vključuje tako sam tehnološki objekt kot njegove družbene pomene« (Ibid.). Tako tudi Lutharjeva in Oblak Črničeva (Ibid.) v navezavi na Feenberga poudarjata družbeni kontekst uporabe določene tehnologije. Feenberg namreč instrumentalizacijo tehnologije deli na primarno in sekundarno (Ibid.). V primarni govorimo o »aplikaciji tehnološke racionalnosti za razvoj novih tehnologij« (Ibid.). Medtem ko sekundarna predstavlja »bolj praktični nivo vključevanja novih tehnologij v materialno življenje družbe« (Ibid.). »Na sekundarnem nivoju torej pride do nekakšnega procesa konkretizacije tehnologije in tu se tehnologija v celoti vključi v sistem visokega kapitalizma« (Ibid.). Vsaka tehnologija lahko ima »potencialno demokratični potencial« (Ibid.). Življenje določene tehnologije je vedno razdvojeno, na eni strani, gre za načine delovanja, glede na namene tistih, ki so jo razvili, obenem pa raba tehnologije vedno vsebuje nepričakovane nove načine uporabe in delovanja (McKay 2005, 133).

Vključenost tehnologije v obojestranski proces prisvajanja (na eni strani uporabniki integriramo določene tehnologije kot dele vsakdana, na drugi strani se pa preko uporabe vrisujemo v samo tehnologijo in jo preko tega preoblikujemo, soustvarjamo) pomeni, da je tudi njena vloga v preučevani raziskavi večja, kot sem predvidevala. Če sem tako tehnologiji pripisovala predvsem organizacijsko in logistično podporo, lahko sedaj sklepamo, da je njena vloga kompleksnejša in težje ločljiva od »ostalega« družbenega delovanja. Obenem pa je ravno organizacijska in logistična podpora v kontekstu informacijske družbe večplastna. Medijske tehnologije, preko katerih poteka izmenjava informacij, namreč niso nevtralne, temveč imajo specifične lastnosti, ki vplivajo tudi na sporočila. Če sem se v intervjujih o konkretnih internetnih tehnologijah, kot je elektronska pošta ali socialno omrežje Facebook, lahko pogovarjala, je sama raba tehnologije (denimo računalnik, telefon) zaradi svoje samoumevnosti skoraj nevidna. Želim poudariti, da nove tehnologije vedno vstopajo v

specifične družbene kontekste (glej npr. McKay 2005, Oblak Črnič 2011, Moores 2000 itd.), njihova uporaba je močno prepletana s vsakdanjim življenjem in družbenim kontekstom.

S tem v mislih, se vrnimo na tabor. Zanimivo je, da je bila električna energija na samem taboru (do 14 dni, odvisno od udeležencev, ker nekateri niso ostali ves čas) odvisna od generatorja. Prostor in čas za polnjene telefona in računalnika (in s tem uporaba obeh naprav) sta omejena. Za internetno povezavo pa je bilo potrebno iti v bližnje mesto. Na ta način sem zaradi stranske vloge tehnologije na samem taboru spregledala medsebojno sooblikovanje tehnologije in družbe in s tem tudi posameznikov. Kljub omejenosti njihove rabe so udeleženci po večini imeli mobilne telefone na taboru. Že sam obstoj točke za polnjenje je pomenljiv, glede na omejenost električne energije. Potreba po prisotnosti telefona potrjuje objektivno vlogo telefona, ki izvršuje funkcijo kulturne tehnologije, tudi, ko ne »deluje« – brez signala, baterije. Mobilne telefon in podobne materialne objekte, lahko označimo kot »toteme današnjih tehno plemen« (Morley 2007, 297), brez katerih se počutimo negotove, nepopolne in izgubljene. Osebni telefon tako predstavlja posameznikov »virtualni naslov, novo utelešenje njegovega občutka doma« (Morley 2007, 205), je del telesa (ali njegov podaljšek) in statusni, identitetni simbol lastnika (Morley 2007, 205–302).

Transformerji so kot eno osrednjih tem na enem izmed simpoziju (dnevnu srečanju/debati na taboru) izpostavili tehnologije, kot orodje povezovanja in organiziranja. Govora je bilo o forumih, Gmailu in Facebooku, pa tudi o možnosti vzpostavitve svoje spletne platforme. Posebej Jan je prepričan o nujnosti vzpostavljanja svojega medija: *»Čist iz organizacijskega vidika, ker hitreje, mislim, lažje potekajo informacije /.../ne rabiš vsakega posebi al pa na sestankih razlagat stvari, ampak si lahko vsak prebere. Po drugem je pa /.../ za ustvarjanje neke socialne resničnosti, nekega skupnega jezika, ki pol spet omogoča boljše razumevanje posameznikov med sabo, mogoč lažje delovanje«*. Facebook vidi kot omejen predvsem v načinih predstavljanja vsebin in uporabe, a trenutno najbolj ustrezen kajti *»forumi²⁶ so mal tko, 2000 (smeh). Mislim, noben ne hod več na forume, tko da po drugi strani ne vem, zdej iščemo neko podobno stvar koker Facebook /.../Mislim, zaenkrat mamo pač Facebook, pa mejl, većinoma prek tega /.../. Mislim, bi probal tut neko založništvo vzpostaviti, al karkol. Pol pa sčasoma najdit neko open source stvar, podobno Facebooku, ki bi jo pač začel furat«*.

²⁶V neki točki se je skušal vzpostaviti Tranforma forum, ki pa ni nikoli zares zaživel (op. a).

Prepletenost tehnologije z družbo, kulturo, ekonomijo itd. je tako najbolj vidna v primeru informacijsko komunikacijskih tehnologij, kjer »lahko govorimo o odprtih omrežjih, ki so intenzivno povezana z družbeno strukturo, saj se nenehno prilagajajo specifičnim zahtevam uporabnikov oziroma družbenih segmentov« (Lenarčič 2014, 48), obenem pa IKT specifične logike delovanja sooblikujejo družbeno realnost in razvoj družbe (Ibid.). Meja med družbenim in tehničnim je v današnjem času, v primerjavi s preteklostjo, vedno bolj zabrisana, na ta način »družba postaja vse bolj tehnična in tehnologija vse bolj družbena« (Ibid.). Želim torej poudariti, da je tehnologija »integralni del življenja družbe in funkcionira kot ključni prostor kulturne proizvodnje, skozi katero se konstruirajo in izpodbijajo pomeni in identitete« (Luthar in Oblak Črnič 2009, 11).

Na tem mestu pa želim z ozirom na prejšnja poglavja strukturnih sprememb v pozni moderni poudariti, da mi bo v nalogi kritično-konstruktivistični pogled na tehnologijo predstavljal izhodišče te naloge, vseeno pa ne želim spregledati same materialnosti tehnologij. S tem v mislih se vrnimo na informatizem s fokusom na družbe in kulturne spremembe, ki jih prinaša omenjena tehnološka paradigma.

4. 1 Informacijsko komunikacijske tehnologije in časovno-teritorialne spremembe

»Zgodovina tehnologije je zgodovina časovno-prostorskega oddaljevanja, vzpon novih tehnologij se pogosto kaže v družbenem preoblikovanju prostora in časa.« (Fuchs v Lenarčič 2010a, 46) Prostor, kot razsežnost družbenega življenja je z družbo neločljivo povezan (Mlinar 1990, 6). Za življenje v moderni družbi je značilen proces reorganiziranja prostora in časa, ki teče vzporedno s razširitvijo mehanizmov razpuščanja (Giddens 1991, 2). Slednji družbene odnose osvobojujejo vezanosti na določene trenutne lokacije, ti se vzpostavljajo preko širokih časovno-prostorskih razdalj (Ibid.). Za Giddensa (1990, 16–20) je ločitev časa in prostora konstitutivna značilnost modernih družb, saj so v pred modernih družbah ljudje doživljali čas in prostor kot neločljivo povezana. Medtem ko modernost zaznamuje »prazen čas«, razpotegnjen preko prostorov z mehanično in standardizirano odmero časa (časovni pasovi, koledarji itd.) (Giddens 1990, 17–18). Izpraznjenje časa je predpogoj za izpraznjenje prostora, razvoj slednjega lahko razumemo v ločitvi prostora (space) od kraja (place) (Giddens 1990, 18). Kraj »se nanaša na fizične nastavitve družbene aktivnosti kot se nahajajo geografsko« (Ibid.). Kot nadaljuje Giddens (Ibid.) v tradicionalnih družbah lahko govorimo o sovpadanju prostorov in krajev, saj je bila prostorska razsežnost družbenega življenja večinoma pogojena s fizično prisotnostjo, kar za moderne družbe ne velja več. Prostor sedaj ni več vezan na kraj, saj procesi družbene interakcije presegajo sočasno prisotnost, vezano na

kraj, in spodbujajo odnose s fizično odsotnimi drugimi. Kraji tako postajajo vedno bolj »fantazmični« (Giddens 1990, 19), lokalnost gradi tako vidno kot oddaljeni (nevidni) odnosi.

Posledično so odnosi in procesi v današnji družbi vedno bolj prepleteni in soodvisni, intenzivnost procesov globalizacije, neomejenega dostopa do informacij itd. pa posledično pomeni izgubo identitete teritorialnih skupnosti²⁷, saj se skupine in posamezniki znotraj teh vedno bolj osamosvajajo (Mlinar 1990, 31). Po eni strani posameznike in skupine ne določa več teritorij (socialna bližina ali distanca tako ni nuno pogojena s prostorsko bližino ali oddaljenostjo), obenem pa globalizacija postaja vedno bolj vključujoča in neodvisna od teritorija (Ibid.). Vse to kaže, da rigidne strukture zamenjuje fleksibilnejša oblika prostorske organiziranosti, medtem ko se intenzivnejša družbena dinamika pomika od prostora krajev k prostoru tokov (Mlinar 1990, 29–31).

Družbeni procesi tako niso več umešeni le v fizični prostor, prek omrežij v kibernetnem prostoru potujejo tokovi z informacijami, kapitalom, podobami, glasovi, simboli itd. (Lenarčič 2010a, 19). Trček (2003, 13) definira kibernetni prostor kot »virtualno, omrežno, elektronsko posredovani interesni prostor, skratka prizorišče za zagotavljanje različnih formalnih in neformalnih interesnih nagnjen, potreb akterjev, ki potekajo z interakcijo in transakcijo med akterji«. Kibernetni prostor je kraj, kjer poteka tudi telefonski pogovor - pogovor se ne poteka v sami napravi, temveč v kraju med obema napravama (Sterling v Chayko 2008, 22). Osvoboditev od časa in prostora pa, kot omenjeno, ne pomeni, da delovanje posameznikov na spletu izhaja iz identitet neodvisnih od dejanske lokacije, omenjena neodvisnost ni absolutna. Razdalje niso razvrednotene, saj postajamo v stanju, ko smo »vsi povezani v kibernetnem prostoru, neskončno oddaljeni eden od drugega, ko ne komuniciramo« (Jones 1997, 12).

Družbene spremembe se nujno odražajo tudi v prostoru, infrastrukturi, stavbah, vizualni podobi itd. Integracija tehnologij v vsakdanje življenje pa obenem pomeni, da je potrebno zaznati tudi materialnost tehnologij in s tem tudi medijev oziroma »objektni vidik medijev« (Luthar 2010, 60). Innis (v Blondheim 2003, 166) tako deli medije glede na časovno oziroma prostorsko pristranskost. Nekateri mediji so tako uspešnejši v prenosu informacij skozi čas (denimo hieroglifi), drugi pa preko prostora (denimo papir). V historični perspektivi so nove tehnologije manjšale svet z omogočanjem premagovanja daljših razdalj v krajšem času, na ta način je omogočena (boljša) mobilnost ljudi kot tudi informacij. Moderni mediji pomagajo

²⁷Mlinar opozarja, da obenem lahko prihaja do pojave reteritorializacije, zaradi povečevanja občutljivosti za razlike, vendar ima ta drugačne značilnosti kot v preteklosti (1990, 31).

»konstituirati skupnosti... ne v kraju, ampak v prostoru, mobilne, povezane preko velikih razdalj z ustreznimi simboli« (Carey v Moores 2000, 101). Tehnologije za premagovanje časovno-teritorialnih ovir so posledično skrčile svet, gre za proces globalizacije²⁸, v katerem nacionalne meje postajajo »vse bolj porozne« (Mlinar 1990, 32). Večja dostopnost z uporabo IKT na eni strani odpravlja omejenost prostora kot ovire, na drugi pa brezmejnost pomeni njegove izgubo zaščitniške²⁹ vloge (globalizacijski vplivi itd.) (Mlinar v Lenarčič 2010a, 50). Vendar se je pri tem potrebno zavedati, da imajo tudi IKT kot medij-i specifične značilnosti, ki prispevajo k spreminjanju tako družbe kot posameznika. Kot pravi Innis (v Blondheim 2003, 167), je denimo razširitev pisanja in uporabe papirusa v Egiptu oslabilo ozemeljsko nadzorovanje prostora in centralizacijo moči, katere simbol so bile piramide.

Castells (1989) tako meni, da je »informatična družba strukturirana okrog tokov informacij, kapitala, podob, glasov, simbolov in organiziranih interakcij«, ki izražajo prevladujoče procese v vsakdanjem življenju posameznikov (v Lenarčič 2010a, 47). Družbene prakse v informatični družbi se sooblikujejo (in zavzemajo) novo prostorsko obliko - prostor tokov. Gre za materialno organizacijo »časovne delitve družbenih praks, ki potekajo skozi tokove, pri katerih gre za namenske, ponavljajoče se programske sekvenčne izmenjane interakcije med teritorialno oddaljenimi družbenimi akterji znotraj ekonomskih, političnih ter simbolnih družbenih struktur« (Castells v Lenarčič 2010a, 47). Tokovi informacij, zvoka, podob itd. prehajajo preko stebel, infrastrukture, ki »omogoča delovanje tokov« (Urry v Lenarčič 2010a, 48). Zavedati se je potrebno, da ne gre le za kibernetski prostor, ta je le del prostora tokov. Slednji sestoji iz »tehnološke infrastrukture, središč organiziranih izmenjav (pristanišča, letališča, finančna in informacijska središča ipd.) in habitatov družbenih akterjev, ki kakorkoli upravljajo s temi omrežji« (Lenarčič 2010b, 458). Pretirana osredotočenost na simbolno vrednost komuniciranja tako izpušča pomemben del globalizacijskih odtisov v prostoru – gre za zanemarjeno polje študija transporta in razmerij med virtualno in materialno stvarnostjo (Morley 2009, 115). Ob novih tehnologijah se, kot omenjeno, ne vzpostavljajo novi, ideološko neobremenjeni prostori in načini družbenosti, zato je pomembno, kot opozarja Morley (Ibid.) upoštevati točke, kjer se »nove« in »stare« tehnologije prepletajo, na kakšen način se prakse nadaljujejo in prelivajo ena v skozi drugo. »Objekt naše analize tako mora biti definiran kot menjavanje pokrajini diferenciranih oblik virtualne in dejanske povezanosti, v

²⁸ Friedman (2000, 2009) izpostavi tri večja obdobja tega procesa: Globalizacijo 1.0 (1942-1800), globalna integracija je tukaj posledica moči oz. energije, Globalizacijo 2.0 (1800-2000), prekinjena z ekonomsko krizo med vojnama in ustvarjanje globalnega gospodarstva multinacionalk, Globalizacija 3.0 omogoča posameznikom delovanje na globalni ravni (platforma ravnega sveta: združitev osebnega računalnika, optičnega kabla, programske opreme za pretok dela) (Lenarčič 2010a, Ibid.).

²⁹ Obenem pa uporabnikom omogočata boljši nadzor nad družbenimi procesi v vsakdanjem življenju – odložena komunikacija itd.

katerih stari duhovi iz prejšnjih zgodovinskih obdobj še vedno lovijo stranske poti kibernetnega prostora /.../ in kjer je učinkovitost celo najnovejših tehnologij še vedno ultimativno odvisna od materialne infrastrukture« (Ibid.).

V t.i informatični družbi podlaga za organiziranje odnosov postanejo omrežja. (Castells 2000) Ta se oblikujejo fleksibilno in neodvisno od teritorialne določenosti, njihovo vzpostavljanje sledi specifičnim interesom za določene funkcije. (Mlinar 1990, 35) In ravno informacijska tehnologija je tista, ki »omogoča omreževanje kot dinamično samoproizvodno obliko organizacije človekovih aktivnosti« (2000, 6).

Nekateri teoretiki tako menijo, da se z vzponom informacijsko komunikacijskih tehnologij vzpostavlja nov prostor družbenega delovanja, ti. kibernetni prostor, »ageografski in fizično nedoločljiv prostor oziroma kot-da prostor« (Strehovec v Lenarčič 2010a, 47). Lenarčič opozarja, da gre v nasprotju s fizičnim prostorom za »nematerialno entiteto, ki ji posledično ni mogoče določiti fizične lokacije« (Ibid.), obenem pa ima družbeno delovanje v tem prostoru posledice tudi v fizičnem prostoru, kar vpliva na njegovo občutenje kot realnega (Lenarčič 2010a, 47). Na tem mestu želim poudariti, da mi v nalogi kibernetni prostor ne bo predstavljal novega prostora, temveč razširitev prostora družbenega delovanja. Podobno meni Lenarčič, ko pravi, da danes »kibernetnega prostora ni mogoče »več« obravnavati kot začasnega prostora družbenega eksperimentiranja, ki je strogo ločen od fizičnega /.../, ampak kot fizičnemu enakovreden prostor družbenega delovanja« (Lenarčič 2010a, 47). Še več, kibernetni prostor ostaja povezan z določenim prostorom trošenja medija in ga ne smemo obravnavati kot nov družbeni prostor, saj je delovanje v njem vedno vezano na lokalno kulturo in vsakdanje življenje v tej (Miller in Slater v McKay 2005, 130). Pri proučevanju internetnega delovanja je zato pomembno upoštevati kontekst uporabe določenega medija (McKay 2005, 129), saj »kibernetni prostor ni nekaj, kamor gremo z omrežno tehnologijo, temveč to, kako jo živimo« (Nunes v Oblak Črnič in Prodnik 2012, 57). Intervjuvanci aktivnosti na spletu mnogokrat niso zaznali, ali pa je ta tako integrirana v vsakdanje ritualne prakse (denimo uporaba Facebooka), da online in offline skupaj predstavljata enovit medsebojno prepleten prostor družbenega delovanja, kjer se, z Janovimi besedami, ustvarja oziroma udejanja »socialna resničnost« Transforme oziroma »gradi skupen jezik«. Gradnjo skupnega jezika lahko primerjamo s študijami o nadaljevanjih. Dorothy Hobson (v Moores 2000, 147) v raziskavi med ženskimi delavkami v Angliji ugotavlja, da se potrošnja medijske vsebine ni končala pred televizijskim zaslonom, temveč so serije nudile material, ki je bil uporabljen za vsakdanji klepet med delavkami. Medijska vsebina nadaljevanke je služila tudi

kot povod za pogovore o podobnih dramah iz resničnega življenja delavk. Podobno ugotavljajo tudi druge študije. Tukaj lahko vidimo analogijo s Facebookom. Četudi so objave, ki jih preberemo mnogokrat individualno konzumirane in deljene ter doživete preko zaslonov, postanejo pogosto predelane v obliki pogovorov, ali pa v ponovnem skupnem ogledu fotografij, videov, komentarjev itd. v fizični navzočnosti več oseb. Četudi gre načeloma za znanca, torej ne kot v primeru nadaljevanj za nepoznane (fiktivne) osebe, jih v tovrstnih predelavah objav dojemamo podobno kot zvezde lastnih svetlečih filmov. Obenem pa Facebook kot medij poskrbi, da se preko objav, fotografij itd. vzdignemo iz vsakdana in osvetlimo samo določena-izbrana področja sebe in svojega življenja.

Poleg vabil na delovne akcije, objave na straneh Transforme pogosto obsegajo glasbo (kot pravi ena izmed intervjuvank, objavi tisto, kar se ji zdi, da bi zanimalo tudi druge – o specifičnem glasbenem videu, ki ga je objavila, mi je tudi navdušeno pripovedovala), povezave na DIY (naredi si sam) strani, napotke izdelave in povezave na članke, dogodke z bodisi aktualno politično vsebino (npr. Gibanje za Palestino) ali teoretičnimi razpravami (o ne hierarhičnem organiziranju itd.). Velikokrat so objave pospremljene z osebnimi nagovori – zakaj je določena stvar objavljena. Pogosto se objave posebej teoretskih, tematskih člankov, povezav navezujejo na temo sestankov, pogovorov itd. ali pa so kasneje vključene v sestanke, pogovore. Gradnja skupnega jezika tako, ni omejena na internetni prostor, ne le v svojem izvoru (posameznika, ki izhaja iz specifičnega družbenega konteksta), temveč se ta pogosto vrača v fizične prostore in pogovore, predeluje, se spreminja in pogosto prehaja nazaj na splet. Fluidnost Transforme, ki so jo omenjali intervjuvanci, torej ni le specifična karakteristika nikoli končane socialne resničnosti te skupine, temveč kaže na neskončnost gnetenja informacij, ki jih ustvarjamo, delimo, predelujemo, poustvarjamo in, ki s pomočjo novih medijev postaja vidnejša in intenzivnejša.

4. 2 Delovanje preko mej časa in prostora

Vedno večji delež komunikacijskih praks danes poteka preko uporabe računalniške tehnologije, gre za ti. računalniško posredovano komuniciranje (RPK). Slednja vključuje »interaktivne in na tekstu temelječe načine ter medosebno komunikacijo preko svetovnega spleta« (Herring 2004, 27), opisuje torej komunikacijo med ljudmi, »ki je posredovana prek računalnikov, vključenih v računalniško omrežje« (Škerlep 1998). Tehnološki predpogoj RPK sta internet in znotraj tega, (svetovni) splet, kot »najpomembnejša in prevladujoča komponenta interneta« (Thurlow, Lengen in Tomic 2004, 29), vendar gre pri obeh »zgolj« za tehnologijo, RPK se dejansko odvija znotraj kibernetkega prostora (Ibid.), ki sem ga

definirala v prejšnjem poglavju. Asinhrona komunikacija v kibernetnem prostoru skozi uporabo IKT prinaša spremembe v doživljanju časa in/ali prostora, obenem pa se je preoblikoval sam način komuniciranja. Komunikacijske tehnologije večinoma zadovoljujejo pričakovanja na treh področjih – transport, komunikacija in shramba, vsako izmed naštetih je pomembno vplivalo na razvoj RPK (Jones 1997, 3). T.i. ubikvitarna narava entitet, »da se lahko pojavljajo vsepovsod, pri tem pa se njihova uporaba in navzočnost na več lokacijah hkrati medsebojno ne izključujeta« (Mlinar in Trček v Lenarčič 2010a, 28), prinaša specifične posledice za delovanje posameznikov v kibernetnem prostoru. Uletova na primer piše, o manjšem obsegu informacij v elektronskih skupinah. Skupinam, ki za komunikacijo uporabljajo pretežno elektronske komunikacijske kanale (denimo elektronsko pošto itd.) manjkajo komunikacijski ključni, ki so sestavni del neverbalne komunikacije in vplivajo na razumevanje sporočil. Obenem pa izsledki raziskovalcev kažejo, da ko ljudje osvojijo nove medije in ti postanejo integralni del vsakdanjosti, spletne skupine postajajo podobne običajnim (Baron in Kerr v Ule 2009, 428). Eden izmed intervjuvancev je tako Facebook poimenoval kot »intuitiven medij«, navezujoč se na vsakdanjost, intuitivnost njegove (upo)rabe, kar omogoča prenos informacij:

Pri teh medijih je to, da jih ne moreš forsirat /.../ Da nekaj moraš se lepit na medije, ki so intuitivno uporabljeni, v smislu tega, da če bomo zdej mi /.../ nardil neko svojo stran, /.../ ljudje ne bodo šli na njo, ker pač nimajo v svojem vsakdanjem življenju, da grejo vsakdan na neko stran in bo tam manj komunikacije poteklo, ker ljudje ne bodo šli samo zaradi tega nekam. In je pač facebook zarad tega ful uporabn, v smislu tega, da je ful ljudi, ki gremo nekaj vsakdan na facebook in so potem tam /.../ Si nekaj skos lahko v stiku, ker ti facebook tut forsira - na straneh povezanih s Transoformo se je pa to objavlo (Andraž).

Vedno tesnejši preplet vsakdanjih ritmov posameznikov in uporabe različnih tehnologij obenem spreminja vsakdanje rutine (Luthar in Oblak Črnič 2009, 22). Bausinger (v Luthar in Oblak Črnič, 2009, 22) tako poudari, da so »vsakdanje rutine konstruirane okrog naprav, ki postanejo s procesom udomačenja nevidne«. Omenjena intuitivnost uporabe Facebooka, kaže ravno na to, da je praksa »preverjanja« Facebooka postala del vsakodnevnih rutin posameznikov, ki pa se vedno bolj izmika zavestnemu prepoznavanju uporabe tehnologije in postaja bolj ali manj avtomatizirana praksa »skeniranja« informacij.

Nadalje Andraž meni, da je potrebno »kolonizirati« medije, ki že obstajajo, in jih uporabiti v svoj prid, obenem pa prepozna tri ravni komunikacijskega delovanja Transforme, ki se stopnjujejo od najbolj javnega do najbolj zasebnega – Facebook, gmail (google skupina) in

mobilni telefon (klici in sms-i). Facebook je po njegovem mnenju najbolj usmerjen navzven in ima največji domet, medtem ko Gmail omogoča več organizacijskih orodij – koledarji itd. Slednje želijo še več uporabljati v prihodnje, tudi zato, ker je bolj razvidno, kdo je bolj aktivno vključen in kdo manj. Telefon po drugi strani dojema kot najbolj neformalen in omejen (glede širine dometa). Zato se tudi raven »ekskluzivnosti« viša proti mobilnemu telefonu.: *»Koker je že mejl ekskluziven al pa Facebook ekskluziven, ker ga eni nimajo, sam tko da se ta skala ekskluzivnosti viša proti telefonu«*. Vseeno pa meni, da so mobilni telefoni najbolj učinkoviti, saj *»ni tko, okej grem na facebook, ampak mam telefon načeloma v žepu in je to neka najbolj direktna povezava z nekom /.../ Js ga pokličem in on bo najbrž se javu«*. Vseeno pa obstaja, že pri Janu omenjena želja, po vzpostavitvi (programiranju) lastnega orodja, *»ki bi nam ful dobro služlo, ki bi pa blo potem /.../ nekaj uporabno, da bi ga lahko sfural v intuitivno, čeprav ljudem še ni intuiitivno, koker jim je Facebook«*. Lahko razberemo percipirano samoumevnost posedovanja mobilnega telefona in dosegljivosti. Navajenost na mobilni telefon kaže na »individualni in kolektivni red, ki ga posameznik in njegova skupnost živi ob samem ali skozi sam tehnološki artefakt« (Luthar in Oblak Črnič 2009, 22). Mobilni telefon se pomembno razlikuje od drugih medijskih tehnologij za medosebno interakcijo, saj nas naslavlja osebno – kličemo »posameznike in ne lokacije« (Ling 2008, 3). Že uporaba mobilnih telefonov tako spreminja skupnostne vezi od povezovanja posameznikov na neki lokaciji– denimo dom, delovno mesto - do povezovanja ljudi, ne glede na njihovo trenutno lokacijo (Wellman 2001, 238). Dinamika povezljivosti se je »obrnila od krajev /.../ k posameznikom« (Ibid.). Slednji kot središča osebnih skupnosti orisujejo omreženi individualizem (Ibid.). Termin orisuje sociabilnost, ki izhaja iz prostorsko ločenih omrežjih družbenih vezi konstruiranih skozi individualno odločitev in interes ter vzdrževano skozi komunikacijo (Wellman v Barney 2004, 37). Če je sprememba od povezovanja »od vrat do vrat« k povezovanju »od kraja do kraja« pomenila premostitev geografskih omejitev – torej oddaljenosti posameznikov, je bilo še vedno zaznati občutek družbenega konteksta. Na ta način je klicatelj, ki je osebo klical domov, na delovno mesto ali v hotel na morju poznal okviren kontekst v katerem se oseba nahaja. Sprememba v kontaktu med krajem in krajem do povezljivosti od osebe do osebe zmanjša vpliv konteksta (Ibid.), tako klicatelj (oziroma uporabnik interneta, ki želi navezati stik z drugim uporabnikom) nima niti okvirne informacije o lokaciji, situaciji, v kateri se klicani nahaja, če ga ta o tem ne informira. Vseeno kontekst in lokacija vključenih v komunikacijo vplivata na sam potek komunikacije (tema, dolžina itd.) - vprašanje, ki ga pogosto zastavimo v mobilni/internetni komunikaciji, je tako »kje si«, informacija o lokaciji tako sooblikuje dolžino, temo, ton itd. pogovora (Wellman 2001, 239).

V zadnjem času, ko mobilni telefon združuje denimo tudi funkcije računalnika (pregled Facebooka, elektronske pošte itd.), ima nenehna dosegljivost posameznika še večji pomen – obenem pa, kot že omenjeno, mobilni telefon postaja vedno pomembnejši objekt v življenju posameznikov. Mesto tehnologij v delovanju Transforme torej ni zgolj obrobno, temveč je medsebojno prepleteno v enaki meri, kot so s tehnologijo prepleteni Transformerji.

Odpira se vprašanje ali »se je definicija »navzočnosti« ločila od fizičnega kraja in se navezala na družbeno mrežo, ki se razteza onkraj posameznih lokacij« (Rheingold 2004, 5). Vprašljivo torej je, ali nenehna dosegljivost, prisotnost spreminja percepcijo fizične navzočnosti in ali na ta način delovanje na spletu predstavlja podaljšek fizičnemu delovanju? Glede na mojo pozicijo dojemanja razširitve prostora družbenega delovanja v kibernetiski prostor, bi se morda zdelo, da ja. Vendar želim opozoriti, da redefinicija družbenega delovanja ne pomeni destrukcijo fizičnosti. Na ta način omogočanje navzočnosti preko omejitev časa in prostora ta ne nadomešča fizične navzočnosti, kaže pa na nekaj drugega. Tako posledice razširitve navzočnosti ni iskati v koncu pomena fizične navzočnosti »biti z nekom«, temveč v naraščajoči »potrebi« po vsevednosti in vseprisotnosti. Gre za množstvo črk, slik, segmentov informacij o svetu in ljudeh, ki nas obkrožajo (in presegajo) in ki ustvarjajo to »novo« navzočnost. Lisa Stone konstantno stopnjo določenega majhnega deleža pozornosti vsemu okrog nas poimenuje »kontinuirana delna pozornost«, rezultat želje biti povsod, vedno, kjerkoli, kadarkoli (v Chayko 2008, 116).

Ne gre le za vseprisotnost informacij, podob, glasov, ki konstruirajo naša okolja in življenjske rutine, temveč je potrebno prepoznati tudi tehnologije, preko katerih informacije, podobe, glasovi itd. sploh vstopajo v naše domove, ulice itd. Kot ugotavlja McLuhan (v Krajina 2009, 412) »novi mediji niso mostovi med človekom in naravo, so narava«. Zaradi spojenosti z okoljem jih je potrebno proučevati tako kot okolja kot tudi kot objekte v okoljih (Ibid.). Omenjala sem že prepletenost vsakdanjih rutin s tehnologijami, vendar se ne spreminjajo le rutine posameznikov in skupin, temveč se spreminjajo tudi okolja, v katera vstopajo tehnološki objekti. Posebej urbano življenje je prepleteno z medijsko potrošnjo do stopnje, ko medijev kot tudi uporabe le-teh, ne zaznamo več (Krajina 2014, 2) – med hojo brskamo po internetu na mobilnikih, vožnja na ljubljanskih mestnih avtobusih ponuja spreminjajoče se zaslone z informacijami o vremenu, horoskopu, zanimivosti iz sveta slavnih itd. Kot potrjuje Krajina (2014, 2011) posamezniki, ki jih zaslone v urbanem okolju nagovarjajo z množico informacij, ponudb itd., pa prevzemajo različne funkcije. Služijo denimo kot beg pred interakcijo z mimoidočimi, zbiranjem misli itd. Kajti, četudi zaslone med

hojo po mestu lahko informirajo, kam usmeriti pogled in kam ne, zgolj njihova prisotnost ne predpisuje, na kakšen način bodo razumeti in doživeti (Krajina 2014, 6). V raziskavi urbanih zaslonov Zlatan Krajina (2011) ugotavlja, da so načini medijske potrošnje nujno prepleteni z vsakdanjimi ritmi posameznikov. V kolikor je okolje, v katerem se gibljejo, posamezniku znano, zasloni tako služijo različnim namenom in različnim pogledom. Vsi pa so podrejeni mobilnosti posameznika, hipnosti in množici informacij v prostoru (gibanju drugih ljudi, prometu, smerokazom itd.). Facebook lahko podobno vidimo kot prostor, v katerem »obiskovalca« nagovarjajo različne informacije, vendar se informacije nenehno spreminjajo, starejše objave so nadomeščene z novejšimi itd., obenem pa z mobilnim internetom »obisk« Facebooka ni omejen na dom, temveč postaja ena izmed mobilnih praks izkoriščanja »praznega« časa – med hojo na delo, vožnjo z avtobusom itd. Podobno kot zasloni v urbanem okolju, lahko tudi zaslon mobilnega telefona služi kot zatočišče pred interakcijo z ljudmi v prostoru.

Pri tem pa ne gre le za navzočnost ljudi v našem življenju, temveč (predvsem) za potrditev »naše« navzočnosti in vpetosti v socialne mreže. In ravno zaradi neločljivosti kibernetnega in fizičnega prostora je navzočnost množstva informacij tisto, kar konstruira realnost in naše mesto v njej. Slednje lahko povežemo z zahtevo po informacijah in vlogi informacije v času konstantnih odločitev, o čemer sem govorila v prejšnjih poglavjih. Iz intervjujev lahko razberemo, da intervjuvanci pasivno vedno spremljajo informacije na straneh povezanih s Transformo, četudi se v določenih obdobjih ne udeležujejo srečanj, akcij, dogodkov, želijo ostati obveščeni. V veliki meri je to posledica same arhitekture Facebooka, ki omogoča pregled in ažurnost v spremljanju objav oziroma, kot pravi Andraž: *»ti facebook tut forsira - na straneh povezanih s Transformo se je pa to objavlo«*. Na mestu je torej vprašanje, ali bi manj aktivni udeleženci v enaki meri spremljali Transformo, če bi morali denimo vstopiti na specifično spletno mesto. Kot bi se izrazil Andraž, je ravno *»intuitivnost«* Facebooka oziroma njegova integriranost v vsakdanje prakse tista, ki omogoča navzočnost in s tem podpora manj aktivnih Transformerjev. Ravno preden sem opravljala intervju s Špele, se je tako ime ene izmed osrednjih skupin na Facebooku spremenila iz Transforma Organizacija v Trans Forum. Po mnenju Špele zato, *»da ni Transforma Organizacija naslov /.../da je bolj tko ljudsko /.../ da ni nujno, da si ti /.../ del organizacije, ampak si vseeno del Transforme. Že s svojo prisotnostjo se mi zdi, da lahko narediš veliko«*. In ravno pogoji prisotnosti so tisti, ki so s pomočjo novih tehnologij transformirali družbene odnose. Kot potrjuje Leslie Haddon, »niso

nujno sporočila tista, ki pomenijo največ, temveč gesta ostati v stiku, ostati povezan skoraj ves čas« (v Chayko 2008, 116).

4. 3 Tehnologije v prostoru in ustvarjanje sociomentalnih prostorov

»Vstop« v virtualni prostor je vedno manj zaznamovan z določenimi rituali prehoda – pregled elektronske pošte je mnogim prvi jutranji opravke itd., kolikokrat na dan preverimo Facebook in kdaj – saj z mobilnim internetom ostajamo neprekinjeno priključeni. Pripravljenost na vpoklic, mobilizacijo, ki jo prinaša že posedovanje vključene mobilne telefonske naprave in omrežna telefonska povezava (Strehovec 2009, 161) z novimi viri stimulansov, informacij, ki jih lahko sprejemamo z mobilnimi telefoni dobiva nove razsežnosti. »Kjerkoli si z vključenim mobilnim telefonom, nisi več sam, ampak točka v mreži, ki pušča sledove (upravljalcu omrežij, policiji, vojski, prodajalcu mobilnih storitev, delodajalcu)« (Ibid.). Skozi upoštevanje tako materialnega kot simbolnega vidika komunikacije, je pomenljivo upoštevati, ne le kako se s pomočjo IKT medsebojno prepletamo in izmenjujemo informacije v spremenjenih konceptih prostora in časa, temveč tudi, kako fizični prostor napolnjujejo tehnološki predmeti, na kakšen način se naša telesa prilagajajo na njih in kakšne so prakse njihove uporabe v fizičnem prostoru.

Na ta način življenje v/na mreži obenem postaja tudi življenje na preži, kajti »ko je današnji posameznik med gibanjem obdan z napravami, ki mu dobavljajo podatke izvorov, se srečuje z nasičenostjo, z bližino, ki žarči veliko gostoto podatkov in informacij, kar ga postavlja v položaj, ko se mora naglo odločiti, kako bo ravnal z vizualnimi, verbalnimi in zvočnimi vsebinami, ki stopajo v njegovo bližino« (Strehovec 2009, 162). Slednje pa ima ne le posledice v mentalnih procesih posameznika, temveč vpliva tudi na gibanje in delovanje posameznikovih teles v fizičnem prostoru. S tem, ko se posameznik odpira novim prostorom družbenega delovanja, namreč prevzema določene oblike telesnih gibov glede na sprejemanje klicev, iskanje informacij in ostalo interakcijo z mobilno (internetno) tehnologijo. Kot ugotavlja Strehovec je omenjeno gibanje lahko opredeljeno kot kibernetično, »kajti gibalec upošteva (povratne in druge) informacije, ki jih med gibanjem sprejema od mobilnih naprav« (Ibid.). V tej luči je pomenljivo, da so vsi intervjuvanci med časom intervjuja imeli telefon na doseg in v vidnem polju, prav tako so ga tekom intervjuja najmanj enkrat uporabili. Raziskave kažejo, da že sama prisotnost mobilnega telefona lahko vpliva na preusmeritev pozornosti prisotnih v neposrednih interakcijah na ljudi in dogodke zunaj trenutnih družbenih kontekstov (Srivastava v Przybylski in Weinstein 2012, 2). Morda, na podlagi študije ugibata Przybylski in Weinstein (2012, 8), prisotnost mobilnega telefona na podzavestni ravni deluje

kot »simbol, ki aktivira implicitne reprezentacije širših družbenih omrežij, ki posledično izrivajo pogovor iz oči v oči. Možno je tudi, da ljudje oblikujejo individualne in trajne implicitne povezave s telefoni; in taki odnosi, obnašanja in kognicije prekinjajo interakcijo tukaj in zdaj«

V industrijskih družbah je tehnologija začela izpopolnjevati porajajoče kulturne zahteve po življenjskem stilu, ki je mobilni in zaseben (Moore 2000, 96). Slednje lahko orišemo s terminom mobilne privatizacije (Williams 1974/2003, 19) – modernega načina življenja, ki je zahteval mobilnost in osredotočenost na dom. Termin je vezan na radio in televizijo, ki sta spremenila tako okolje doma kot družinsko življenje, obenem pa se je spremenila percepcija premagovanja razdalje. Televizor je tako združeval koncept biti doma in potovati drugam preko televizijskega zaslona (Williams v Morley 2007, 7). Williamsov koncept lahko danes preoblikujemo v privatizirano mobilnost (Spigel v Morley 2007, 200). Domačnost denimo, ni več vezana na dom (lokacijo), saj nam mobilni telefon omogoča, da dom nosimo s sabo (Morley 2007, 224). Na drugi strani pa denimo Bakardijeva termin obrne v »nemobilno socializacijo«, s čimer želi poudariti tendenco posameznikov po povezovanju z drugimi posamezniki in skupinami, brez da bi zapustili lasten privatni prostor (2005, 180). Oba koncepta je pomembno misliti skupaj, saj ne gre za nasprotna procesa, temveč dopolnjujoča se.

Obenem se z mobilnimi tehnologijami spreminja tudi javni prostor. Kot pravi Morley mobilni telefoni, »napolnjujejo javno sfero s *klepetom srca*« (Ibid.), ta bolj kot izmenjavi informacij služi za »vzdrževanje družbenih vezi pripadnosti in odvisnosti« (Morley 2007, 223). Privatizirana mobilnost v javnem prostoru pa obenem pomeni ograjevanje posameznikov od fizičnega prostora in soudeleženih v njem, (navidezni) ščit zasebnosti, ki dopušča prelivanje zasebnega v javno (na primer intimni pogovori po telefonu na javnem avtobusu). Kot v študiji o rabi mobilnih telefonov ugotavlja Ling (2008, 159–164) mobilna komunikacija intenzivira skupinski občutek združenosti (angl. *togetherness*), ki pa obenem izključuje okolje, oziroma tiste posameznike, ki niso del povezane skupine. Na ta način, mobilni telefon povečuje sociabilnost posameznikov, a znotraj omejenega kroga ljudi. Ling to imenuje omejena solidarnost (angl. *bounded solidarity*) (2008, 182). Podobno je uporabo mobilnih telefonov v kontekstu Transforme umestil Andraž – da gre za sicer najbolj direkten dostop do osebe, a najbolj ekskluziven v smislu dosega omejenega kroga ljudi.

V situacijah, predvsem v javnih prostorih, ko obstaja možnost interakcije z neznanci (čakalnice, avtobusne postaje itd.), tako raje izkoristimo čas za dopisovanje s prijatelji, telefonski klic itd. Spremembe v interakciji oziroma »izključujoča vključenost« (Molz 2012, 177) s fizičnim okoljem zaradi posedovanja določene tehnologije, so posebej očitne na potovanjih. Uporaba IKT spreminja popotnike t.i. backpackers v »flashpackers«, gre za prevladujočo prakso posedovanja digitalnih naprav na potovanju in njihove uporabe z namenom vzdrževanja stikov z neprisotnimi prijatelji, družino med potovanjem (Molz 2012, 4), slednje pa vpliva na interakcijo z okoljem in prisotnimi na trenutni lokaciji popotnika. Na potovanjih tako doživljamo potovanje tudi skozi prenosljivost vtisov. Torej, na kakšen način lahko videno in doživeto mediatiziramo – posredujemo družini in prijateljem preko tehnologije. Na enem izmed potovanj mi je denimo prijatelj povedal, da s sočasnimi objavljanimi fotografij na Facebooku samo fotografiranje dobi smisel – ker sam fotografij verjetno ne bo več pogledal, je z objavo na Facebooku upravičil njihov obstoj. Pri tem se odpira mnogo vprašanj, o praksah gledanja, doživljanja in pomnjenja preko fotografij, posebej ob digitalizaciji, kjer število posnetih fotografij postaja brezmejno. Obenem pa se lahko vprašamo, koliko doživetega še zares doživimo skozi zaslone fotografskih aparatov in mobilnih naprav v realnem času, ali pa se doživljanje prenese na kasnejši čas ob ogledu mediatiziranih podob doživetega? Nadalje, kaj pomeni objava, pošiljanje fotografij, besed na denimo Facebooku? Ali doživetje samo še zadošča ali mora slednje biti tudi dokumentirano in deljeno – torej prepuščeno na ogled drugim? Je užitek ob doživetju dokončen šele, ko ga kot takšnega prepoznajo drugi? Vsa ta vprašanja presegajo okvir te naloge, a vendar kažejo na širino transformacij mediatizirane vsakdanjosti in obenem orisujejo posameznika, ki kljub omenjeni želji po ograjenosti in avtonomnosti, znotraj izbranega kroga išče potrditev in odobravanje. Kot je ugotavljal tudi Ling na primeru osebnih telefonov, so znotraj, sicer ožjega in omejenega kroga ljudi, posamezniki celo trdneje povezani (konstantnost klicev, sporočil, klepeta srca itd.). Slednje lahko prenesemo na primer deljenja bolj ali manj intimnih podrobnosti svojega življenja mreži »prijateljev« na Facebooku. Vendar, za razliko od Lingovih izsledkov uporabe mobilnih telefonov in omejene solidarnosti, na Facebooku globina samorazkrivanja ne pomeni nujno večjo bližino in povezanost med »prijatelji«, nakazuje pa lahko na spremembe v ekspresivnosti posameznikov oziroma potrebe po potrditvi in odobravanju, obenem pa spreminja pomen tovrstnega samorazkrivanja.

Potrebno je poudariti, da se pogoji za mobilno domačnost in hkratno ograjenost od fizičnega prostora in interakcij niso vzpostavili šele s pojavom mobilne telefonije. Podobno

izkušnjo so omogočali že walkmani in kasneje osebni stereo sistemi. Predpogoj obojega pa predstavlja individualizacija prostega časa (Morley 2007, 211). Na splošno začetek prakse refleksije, zasebne kontemplacije v samoti, ki nas obenem ločuje od okolja in družbene situacije, v kateri smo, povezujemo z branjem knjig³⁰ (Rybcznski v Morley 2007, 211). Uporaba osebnega mobilnega stereo sistema je tako omogočala ustvarjanje lastnega mehurčka v množici, ki je uporabniku obenem omogočal uspešno upravljanje z notranjimi impulzi (denimo mislimi) in zunanji impulzi (denimo zmanjšanje zvokov prometa) ter estetizacijo izkušnje (Bull v Krajina 2011, 63). Tehnologija tako lahko ponuja zatočišče, v tem primeru s poslušanjem glasbe, ki pomaga vzpostaviti »pregrado med subjektom in zunanjim svetom« (Bull v Krajina 2011, 63). Vendar Krajina opozarja, da mehurček ni zgolj posledica rabe tehnologije, temveč »dosežek navigacije znanih prostorov z užitkom, kjer lahko uporaba osebnega sterea ponuja eno obliko pomoči« (2011, 64). Če pustim ob strani izvor kreacije zasebnih mehurčkov v množici, ostane dejstvo, da obstaja želja po mehurčku, ograjenosti od okolja in spoštovanju »pravice, da nas pustijo pri miru« (Sennet v Krajina 2011, 64). Samoumevnost uporabe osebnih medijskih tehnologij in nenehne komunikacije, interakcije (tudi z zasloni v okolju), posredno zapoveduje posamezniku popolno izkoriščanje časa in mu po drugi strani ne dovoljuje »zapravljanja časa« (Spiegel v Krajina 2011, 68). Tehnologije v prostoru so tako podrejene posameznikovi nuji čim boljše izrabe časa – optimizaciji časa sledi tako transportni sistem kot razvoj mobilne tehnologije, ki omogoča posamezniku upravljanje privatne in službene sfere na poti. Mobilni telefon, opozarja Plant (v Morley 2007, 224), je vzrok in posledica nemirne dobe nenehne mobilnosti, kjer so vsi načrti »pogojni in se lahko spremenijo kadarkoli, zavedajoč, da je življenje nepredvidljivo in noro, ter nekoliko shizofreničnemu tonu sveta, kjer so se ljudje postali spretni pri opravljanju bančništva medtem ko tečejo v parku«. Razvidno je, da so nove tehnologije integrirane v naše vsakdanje prakse na način, da ne moremo govoriti o online in offline delovanju, saj ne le da ne moremo pobegniti pred fizično umeščenostjo v okolje, tudi v primeru popolne statične hibernacije pred računalniškim zaslonom, temveč ostajamo vedno bolj konstantno online prisotni s praksami, ki se nadaljujejo preko fizičnega prostora. Navsezadnje, kot omenjeno že samo posedovanje mobilnega telefona in priključenost na mobilno omrežje, orisuje našo pripravljenost na oddaljeno prisotnost in vpoklic. V študiji uporabe mobilnih telefonov Licoppe (v Ling 2008, 171) uporablja izraz »povezane prisotnosti«, gre za obliko posredovane družabnosti, ki je sestavljena iz »kratkih, pogostih klicev, kjer je vsebina večinoma drugotnega pomena.

³⁰ Privatizacija branja je pomembno vplivala na kulturni razvoj zgodnje moderne in predstavlja »mejnik v zgodovini prostega časa« (Morley 2007, 211). Poleg tega, je tiho branje pomembno vplivalo tudi na razvoj moderne subjektivnosti in razvoja značilno moderne prakse sanjarjenja (Campbell 1998, 16).

Nenehna narava tega toka nerednih interakcij pomaga ustvariti občutek stalne povezanosti – ustvariti vtis, da je vez možno kadarkoli aktivirati in da lahko posameznik kadarkoli izkusi vključenost v odnos drugega« (Ibid.). To vrsto medosebnih povezav Chayko (2007, 375) imenuje sociomentalne –družbeno izmenjavo ali okolje, v katerem občutek povezanosti izhaja iz medsebojne mentalne usmerjenosti in sodelovanja. Lahko gre za branje pisma ali telefonski pogovor, poudarek je na družbenih in kognitivnih kvalitetah tovrstne izmenjave in zato primerno nadomešča izraze kot so virtualne povezave, mobilne povezave itd. (Ibid.). V izmenjavo morata biti vključena dva ali več ljudi, zaradi česar je vez socialna (ali družbena) in obenem izmenjava vključuje določeno stopnjo tehnološke mediacije, ki olajša povezavo in omogoča spoznavanje partnerjev v procesu – kar je mentalni aspekt izmenjave (Chayko 2008, 10). Termin se tako dotika, menim, pogosto spregledanega kognitivnega vidika IKT – torej načina, kako nove tehnologije spreminjajo kognicijo posameznikov (in s tem tudi kolektivno kognicijo) – podobno kot je tiho branje prispevalo k razvoju praks sanjarjenja. V tem smislu so pomenljive študije razlike v pozornosti voznikov, ki se med vožnjo pogovarjajo po telefonu in tistih, ki so udeleženi v pogovor s sopotnikom (npr. National Safety Council 2012). Stanje pozornosti pa je moteno tudi, če voznica ali voznik uporablja opremo za prostoročno telefoniranje - raziskovalci pojav imenujejo nepozornostna slepota (angl. inattention blindness), slepota torej, kljub neoviranemu vidu (Ibid). Spremenjeno dožemanje prisotnosti tako omogoča preklapljanje med pozornostjo. In če je slednje v primeru študentov, ki med predavanji balansirajo med »tukaj in zdaj in med tam in zdaj« (Ling 2008, 161) dojeta kot pogojno uspešno (npr. ne zmoti predavanja in obenem doseže dogovor o kasnejšem srečanju s prijateljem- vseeno pa ostaja vprašanje v kvaliteti slišane in pomnjenja), je v primeru vožnje in pogovora po telefonu, kot kaže omenjena študija, jasno, da je pozornost in prisotnost na tukaj in zdaj močno omejena in okrnjena percepcije ključnih informacij. Na ta način je pomembno, da sociomentalne aktivnosti uvidimo ne le znotraj ustvarjenega komunikacijskega mehurčka dveh ali več oseb, temveč se vprašamo, kaj naša prisotnost tam in zdaj pomeni za prisotnost tukaj in zdaj.

Intervjuvanci sociomentalni povezanosti posameznikov, kot podpornikov Transforme na Facebook strani, ocenjujejo kot pomembno – kot je omenila Špela »že s prisotnostjo narediš veliko«. Tako s prisotnostjo legitimizirajo identiteto Transforme obenem pa s selektivnim izborom lastnih kulturnih preferenc, gradijo svojo identiteto. Slednje izpostavljata tudi Boyd in Ellison (2007, 213), vidnost povezav med posamezniki je ključna za sociabilno programsko opremo. Spremljanje in dosegljivost informacij, koga ima nekdo v svojem naboru

»prijateljev«, skupin itd. je močna komponenta strani kot je Facebook. Kot meni Špela, gre pri objavah, poleg pobud za sestanke, druženje, »za prenos nekih interesov«, sama tako ljudi, ki so ji zanimivi, spremlja tudi na Facebooku, kajti četudi »so ti medosebni odnosi v realnem času bolj pomembni koker /.../ virtualni«, slednji, »spremljajo in držijo vse skupi«. Podobno v svoji študiji uporabnikov Facebooka ugotavljajo tudi Charles Steinfield, Nicole B. Ellison in Cliff Lampe (2007, 1165), četudi spletna interakcija posameznike ne izloča iz fizičnih okolij in interakcij, služi kot podpora tem odnosom in omogoča ohranjanje stikov, ko zaradi spremenjenih življenjskih okoliščin fizično srečanje ni mogoče.

Četudi je prisotnost le pasivna, omogoča, kot opozarja Liccope (v Ling 2008, 171) , da je vez mogoče kadarkoli aktivirati, bodisi v živo ali preko spleta. Brez povezane prisotnosti bi vezi med posamezniki v odsotnosti interakcije razpadle, nove tehnologije pa tako omogočajo, da se interakcija ohranja – denimo na Facebooku spremljamo objave prijateljev, kraje in dogodke, ki so jih obiskali, življenjske prelomnice itd. Ko/če se interakcija po času neaktivnosti obnovi, »nismo zamudili ničesar«. Gre za potencialnost povezanosti, kot meni Andraž, o spremljanju obvestil Transforme na Facebooku in elektronski pošti: »Pč ti maš skupnost, ki jo vidim, da je to nek prostor, čas, ki je ful povezan s tem, da je prav folk pač tam in da so skupaj, ampak da maš tu potem celo neko večjo mrežo povezav, a veš nekih potencialnih ljudi, ki majo to povezavo, da bodo lahko, če bodo zdej prišli zraven ful enostavno bli del skupnosti«. Preko uporabe novih tehnologij, družbene prakse presegajo fizičen prostor in čas, obenem pa že sama uporaba tehnologij spreminja družbeno dinamiko in na ta način preoblikuje odnosne strukture med posamezniki. Družbeno delovanje tako sestoji iz prisotnosti v različnih dimenzijah prostorsosti, ki medsebojno preoblikujejo principe družbenosti ter družabnosti. Ravno slednjemu se želim bolj posvetiti v nadaljevanju: povezovanju, sodelovanju družbenih akterjev ter sociabilnosti.

5 MED FIZIČNO IN VIRTULNO POVEZLJIVOSTJO

»Moramo se počutiti doma v svetu, čutiti, da nismo sami. Celo samo imeti naše prenosne tehnologije s sabo ali na *nas*, nas lahko pomiri.« (Chayko 2008, 117)

Sledili bomo Bahovčevi tezi, da je oseba osnovni nosilec družbenosti, saj so vsi trije vidiki družbenosti (oseba, kultura, družbena struktura) pogojeni z obstojem osebe, četudi kultura in

družba presegata osebo v smislu omejenosti (končnosti) obstoja osebe nasproti njuni (v tem kontekstu) »nesmrtnosti« (Bahovec 2005, 7). Princip je vmesna pot med nominalističnim in organicističnim principom, torej med dvema tradicijama sociologije, pri prvi je družba le agregat posameznikov, pri drugi pa družba determinira posameznika (Bahovec 2005, 7).

Družbenost bom, za namene te naloge, razumela kot »lastnost ljudi, da se organizirajo v skupine (družino, pleme, državo itd.)« (Jerman ur. 1979, 74), pri ne želim razpravo, ali je človek po naravi bolj družbeno ali bolj individualno bitje, pustiti ob strani. V družboslovnem leksikonu, iz katerega je vzeta ta definicija, zanimivo ni definirane družabnosti. Medtem ko SSKJ (Branko Madžarevič ur., 1997, 175) ponuja naslednji razlagi:

družabnost /.../ *lastnost, značilnost družabnega /.../*

družaben /.../ 1. *nanašajoč se na razvedrilo, zabavo/.../ 2. nanašajoč se na medsebojne človeške odnose v določenem okolju, krogu /.../ 3. zastar. Družben /.../.*

drůžben /.../ 1. *nanašajoč se na družbo: a) družben pojav /.../ b) družbeni problemi; družbeni razvoj, standard /.../c) družbeni center /.../ 2. ki je last družbe v okviru ene države /.../*

drůžbenost /.../ 1. *lastnost značilnost družbenega /.../ 2. filoz. medsebojni odnosi ljudi, ki opredeljujejo bistvo človeka kot družbeno bitje /.../*

V tem kontekstu je dobro razdelati še termin sociabilnost, ki se od družabnosti pomembno razlikuje. Beseda sociabilen/a/o (lat. sociabilis), sledeč po Velikem slovarju tujk (ur. Miloš Taves 2006, 1069), izhaja iz latinske besede sociare – združiti, zediniti, spojiti, zvezati in tako orisuje 1. osebo, ki se zna prilagoditi drugemu človeku, družbi in 2. sposobnost združljivosti v skupine. Tako, sociabilnost, za razliko od družbenosti in družabnosti, orisuje potencial, sposobnost posameznika za družbeno vedenje, medtem ko družabnost zajema skupek vedenj, s katerimi posameznik preide od stanja individualnosti do družabnosti (Papacharissi 2011, 316). K sposobnosti za interakcijo, Kuroda pri definiciji sociabilnosti dodaja še željo po interakciji z ljudmi (Kuroda 1965, 141). »Impulz k sociabilnosti« (Simmel 1949, 254) tako predstavlja protipol individualističnim tendencam sodobnih individuumov, obravnavanih v začetku naloge. Posamezniki naj bi se sicer povezovali zaradi specifičnih interesov, potreb, vendar vsebino teh povezovanj spremlja tudi občutek pripadnosti in zadovoljstva povezave z drugimi. Občutek, da je osamljenost posameznika razrešena v skupnostnem, združenju, uniji z drugimi (Simmel 1949, 254–255).

Obravnava družbenega vidika človeškega življenja ima v filozofiji vsaj dva nasprotna pogleda glede na izvor družbenosti. Piscev znotraj obeh tradicij je veliko, zato se razlikujejo tudi njihove teorije in pogledi na posameznika in družbo. V osnovi lahko rečemo, da je za liberalce družbenost zavestna izbira, osnova iz katere izhajajo je »zavedajoč in racionalen posameznik«, medtem ko komunitarni pisci predpostavljajo »nagnjenost k druženju«, osnova teorije je tako posameznik kot družbeno bitje (Challenger 1997, 729). Tako abstraktni individualizem (osnova nekaterim liberalnim političnim teorijam) posameznike kot družbene atome izloča iz družbenih okolij in zanemarja vlogo odnosov ter skupnosti za človekovo identiteto in naravo (Friedmanova 2004, 96). Na drugi strani komunitaristični jaz nastaja v odnosu do družbenih vezi, okolja, kontesta – »njegove identitete zato ne moremo izločiti iz skupnosti in družbenih odnosov« (Friedman 2004, 98). Na ta način se individualnost brez vključenosti v skupnosti niti ne more razviti popolnoma. Podobno je menil Aristotel: človek kot politična žival lahko srečo in samoizpolnitev doseže le v družbi (Magee 2002, 39). Tako novejši komunitaristi bodisi črpajo iz Aristotlove ideje pravičnosti, ki izhaja iz skupnosti, bodisi se naslanjajo na Heglovo percepcijo zgodovinske pogojenosti človeka (Gutmann 2004, 114–115). Vendar se v pogojih sodobnega osvobajanja posameznikov, o katerem sem govorila v drugem poglavju in razbijanjem tradicionalnih funkcij družine, avtoritet, spolnih vlog itd. mnoge izmed komunitarističnih pogledov zdijo nepravilne oziroma celo zatiralske do določenih segmentov prebivalstva³¹. Poleg tega, komunitaristična misel pogosto priotizira neprostovoljne (najdene ali odkrite) skupnosti (denimo sosesko, družino) in izpušča »izbrane skupnosti, še posebno tiste izven tipično izvirne skupnosti družine-soseske-šole-cerkve« (Friedman 2004, 107). Slednje je še posebej pomenljivo v kontekstu sprememb moderne subjektivitete kot tudi spremenjenih pogojev življenja posameznikov in družb. Primer takšnih odnosov, ki sta v komunitaristični tradiciji zanemarjena in temeljita na prostovoljni izbiri, sta prijateljstvo in urbane skupnosti (Friedman 2004, 107–109). Kritiki sodobne medosebne odtujenosti, ki slednjo vidijo tudi v nepoznavanju svojih sosedov, soseske itd. tako izpuščajo pomemben del urbanega življenja – ljubiteljska združenja, aktivistične skupine itd. V določeni meri sem slednje obravnavala že, ko sem govorila o malih skupinah in pomembnosti slednjih za osmišljanje posameznikov. Urbanost tako »bolj spodbuja družbeno vključevanje v subkulture *izbire* kot pa v subkulture okoliščin« (Fischer v Friedman 2004, 111). Na ta način se strinjam s Friedmanovo, da skupnost z modernizacijo družbe ni izgubljena, temveč narašča pomen »skupnosti popolnoma drugega tipa, kot je sklop družina-soseska-cerkev-šola /.../

³¹ Slednje, kot opozarja Lukšič (2004, 224), sicer velja predvsem za stari komunitarizem, ki se je vzpostavil kot protipol individualizaciji in je priotiziral močne socialne vezi tradicionalnih malih skupnosti. Novi komunitarizem naj bi z odgovornimi skupnostmi nasprotoval avtoritarizmom in neenakopravnostim ter postal občutljivejši za posameznika (Ibid.).

Moderni jaz si lahko poišče nove skupnosti, katerih norme in odnosi vzpodbujajo in razvijajo njegovo identiteto in samorazumevanje bolj ustrezno kot njegova neizbrana izvorna skupnost« (Ibid.).

V bolj klasičnem razlikovanju med obema pozicijama Sandel postavi ločnico med tradicijama v osredotočenju na bodisi politiko pravic (liberalizem) bodisi na skupno dobro (komunitarizem) (Avineri in De-Shalit 2004, 7). Kot omenjeno, že v prejšnjih poglavjih posamezniki v Transformi v prvi vrsti skrbijo za omogočanje lastne izraznosti in volje: *»Mislim, to je čist tko za oris, da prvo si ti, ampak je pa tut zlo pomembno na kakšen način gledaš na ostale, in pol celi neki interplayi teh pozij, ampak če je pa /.../ za neko skupno dobro prva stvar, grejo pa stvari sam v kurac«* (Jan). V nasprotju s pričakovanim, glede na samo konstrukcijo tabora kot skupnostne prakse (priprava prostora, obroki, delovanje itd.), skupno dobro ni prioriteta posameznikov, v kolikor ne izhaja iz posameznika. Na ta način, ali se bo v določenem dnevu zgradilo taborni prostor, jedlo kosilo itd. ni samoumevno. Dogodki, skupno delovanje so podrejeni posameznikom in njihovi volji. Samoiniciativnost, ki je bila večkrat poudarjena v intervjujih, obenem omogoča ohranjanje odprte strukture in ohlapnejšemu članstvu navkljub, trdnejšo pripadnost. Slednje lahko zasledimo predvsem v opisih odnosov, občutkih družinskosti, odprtosti itd. Omenjeno bi lahko opredelili kot dokaz narcisoidne in egoistične naravnosti sodobne družbe, vendar menim, da bolj kot to, v tem primeru, kaže na že omenjeni primat izbirnosti, ki pa izhaja iz posameznika. V primeru, ko je neko delovanje prepuščeno izbirnosti volje udeležencev, na ta način postane tudi odgovornost vsakega – na zaradi avtoritete, zapovedi, temveč zaradi posameznikove želje delovati. Navsezadnje je temelj civilne družbe individualizacija, *»saj se le oposamljeni individuum lahko osvobodi do te mere, da se po lastni presoji v skladu s svojim posamičnim interesom združuje z drugimi posamezniki«* (Lukšič 2004, 219). Vseeno pa slednje ne pomeni, da se posameznik odloči le za delovanje, ki povzroča osebno ugodje in zavrača delovanje, ki je neprijetno, a potrebno. Pri tem gre za osebno etiko posameznika, kot meni Špela: *»Lahko tut lenariš, ampak zdej je pa to vprašanje tvoje vesti, a ne, a boš zdej s svojim lenarjenjem kej pripomogel k tej skupnosti pa k taboru, da bo bolj funkcioniral. Zdej, to vprašanje, ki si ga po mojem mora vsak, ki je na Transformi /.../ vprašat, če nikol recimo ne kuhaš, a je pol fer, da /.../ sploh ješ kdaj«*. Avtonomnost in prevzem osebne odgovornosti do oblikovanja lastnih norm in morale je ključna za vključenost v Transformo, kajti *»more pa skos bit ta neka percepcija, da /si/ najprej sam sebi avtoriteta, potem pa lahko sprejemaš še druge avtoritete. Se mi zdi, pa da je ful prisotno, al pa tko logično v družbi na splošno, da se ne prevprašuje*

teh avtoritet. Al pa da ljudje preprosto ne mislijo, da so pa oni zdej sposobni bit svoja avtoriteta. In če ne mislijo tega, pol je men vseen za njih. Nej pač delajo svoje jobe, al pa karkol ž delajo in me to ne zanima zares« (Andraž). Transforma noče slediti nobeni avtoriteti in zapovedovanju, zato je pravično razmerje med prispevanjem k skupnem (denimo kuhanjem) in uživanjem skupnega (denimo prehranjevanjem) prepuščeno posameznikovi vesti, kot pravi Špela. Pri komunitarizmu nasprotno obstaja tendenca h krepitvi osnovnih vrednot (in tudi razlikovanju med njimi – na tiste, ki prispevajo k dobri skupnosti in na tiste, ki ne), »zato zavračajo stališče vrednotnega relativizma in ne priznavajo kot spoštovanja vrednih tistih vrednot, ki vodijo v nasilje nad telesom, med spoloma, zaslužnjevanje ipd.« (Lukšič 2004, 228). Skozi nalogo sem nekajkrat omenila, da kljub temu, da posamezniki kot Transformerji sledijo predvsem sebi in lastnim prepričanjem, lahko opazimo, da obstajajo vrednote, prepričanja, ki so jim skupna. Tako so prepričanja, vrednote posameznikov in tudi njihovi interesi tisti, ki jih pripeljejo skupaj; duh Transforme obstaja na nek način (v vsakem posamezniku) pred Transformo samo. Kot pravi Jan o organizaciji dogodkov čez leto: »ko js sm še vedno gledal na to, da človeka res pritegne uno neki, da ostane tam, zdej mi pa dost ratuje vseeno v tem smislu, da ni to point /.../ Point je to, kar mi počnemo. In če človeka zanima in če se mu zdi to zanimivo nej pride, če ne pa pač ne«. Lahko sklepamo, da do določene mere, kljub poudarjanju individualnosti, posameznike znotraj Transforme vseeno družijo nekatere skupne vrednote, ki so ključne zato, da se posameznik pridruži Transformi. In ki na drugi strani napajajo duh Transforme. V sicer ohlapnejših okvirih, bi podobno kot pri komunitarističnih teorijah lahko to poimenovali »moralna forma zavesti« (Lukšič 2004, 229).

5. 1 Posameznik v odnosu z drugimi

»To je čas za posameznike in njihova omrežja in ne za skupine«. (Wellman 2001, 248)

Izražanje družbenosti poteka skozi medosebno druženje, odnose in komunikacijo (Bahovec 2005, 9). Slednja pa »poteka v prostoru, kjer obstaja določena zaloga vzajemno razumljivih izrazov, gest, znakov, navad, vrednot in simbolov« (Ibid.). V drugem poglavju sem razčlenjevala tendence k individualizaciji družbe in obenem pomenljivost odnosov za identitetno izgradnjo in (samo)osmišljanje. Denimo Ling (2008, 186) ugotavlja, da kljub prevladujoči individualizaciji družbe (in s tem v Durkheimovi konceptualizaciji - prevladi organske solidarnosti nad mehanično solidarnostjo) obstajajo tudi nasprotni težnje. Glede na material, ki ga je avtor preučil, tako sklepa, da denimo »mobilni telefon odpira prostor za neo-mehanično solidarnost« (Ibid). Uporaba IKT vpliva na spremembe v komunikaciji, posredno pa tudi na formiranje, vzdrževanje odnosov oziroma na sociabilnost posameznikov. Lahko

predvidevamo, da se spreminjajo tudi načini doživljanja in pridobivanja socialnega kapitala. Oblike kapitala, poleg socialnega sta posebej pomenljiva še ekonomski in kulturni, je definiral Pierre Bourdieu (1986). Danes obstaja mnogo definicij, če sledimo Bourdieuju (Ibid.) gre za »narejene družbene obveze (povezave), ki so zamenljive, v nekaterih pogojih, v ekonomski kapital in so lahko institucionalizirane v oblike plemiških nazivov« V nalogi bom sledila predlogu Dekkerja in Uslanerja, za katera je socialni kapital v osnovi to, »kako ljudje medsebojno delujejo«, torej gre za »vrednost socialnih omrežij, združevanje podobnih ljudi in premoščanje med različnimi ljudi z normami recipročnosti« (v Claringe 2004). Nekatere raziskave povezav med socialnim kapitalom in uporabo Facebooka pri mladostnikih tako kažejo, da so posamezniki, ki so na Facebooku preživeli več časa ocenjevali višjo raven socialnega kapitala, slednje velja predvsem za šibke vezi širših, a ne plitkih odnosov (Ellison, Steinfiels & Lampe 2007). Isti avtorji so v študiji leto kasneje prišli do zaključka, da sociabilna programska oprema prispeva k gradnji socialnega kapitala. Torej ne da socialni kapital pogojuje uporabo Facebooka, dejansko uporaba Facebooka napoveduje socialni kapital (Ellison, Steinfiels & Lampe 2008).

Povezanost z ljudmi preko sociabilne programske opreme, kakršna je Facebook, pa ne pomeni le mešanja raznolikih močnejši in šibkejših vezi na enem mestu, temveč se mešajo tudi različne vloge, ki jih kot posamezniki nosimo v življenju – denimo sin, direktor, uslužbenec, žena, učenec, učiteljica itd. Slednje so odvisne od družbene situacije, ki orisuje »sklop nenapisanih pravil obnašanja skladnih s situacijo, v kateri smo« (Meyrowitz 1986, 23)– branje pravljic za lahko noč od nas zahteva drugačno vedenje kot branje poročil na televiziji. Podobno bo iz istega dogodka, ki ga opisujemo profesorju ali pa prijatelju nastala drugačna zgodba. Če so pred pojavom elektronskih medijev določene sfere življenja posameznika še lahko ostajale ločene, so sedaj vedno bolj prepletene, s tem pa je tudi upravljanje z jazom postalo zahtevnejše. Meyrowitz tako ugotavlja, da se je spremenil »tradicionalen odnos med fizičnimi okoliščinami in družbeno situacijo« (1986, 7). Novi mediji preko spreminjanja tipologij situacij, ki so dostopne določeni družbeni kategoriji, lahko spremenijo naše dožemanje širših družbenih vlog (Meyrowitz 1986, 52). Tako denimo na spletu lahko prevzamemo različne družbene vloge (mati, profesor, vnuk itd.), vendar so meje dostopnosti določene družbene vloge zabrisane in vključujejo različne, med seboj ne nujno skladne družbene situacije. Slednje je posebej opazno v primeru sociabilne programske opreme, med našimi sledilci ali prijatelji imamo lahko osebe, s katerimi imamo v življenju raznolike odnose (denimo nadrejenega, intimnega partnerja, babico) in v odnosu do katerih

prevzemamo različne vloge in načine komunikacije. Podobno ugotavlja Ling pri uporabi mobilnih telefonov: »uporaba naprave pomeni, da predstavljamo same sebe na dveh glavnih odrih simultano in smo prepuščeni žongliranju med senzibilnostjo dveh občinstev« (2008, 65). Upravljanje z denimo Facebook stranjo sicer dopušča selektivno objavo informacij (da so določene strani vidne samo določenim ljudem oziroma nevidne zgolj določenim), vseeno pa upravljanje z jazom postaja kompleksnejše, posebej z brisanjem mej med javnim in zasebnim oziroma dojemanjem spletnega delovanja kot izrazito zasebnega in prikritega (Facebook stran kot podaljšek osebnosti, lastnina, kjer lahko svobodno izražamo karkoli) in nezavednem puščanju sledi z uporabo IKT. Mreženje, povezovanje s posamezniki preko spleta, zaznamuje neskončno povečevanje stikov. Čas in razdalja, v nasprotju s preteklostjo, ne ogrožata več negovanje odnosa, gre za »vztrajanje preteklosti« (Gergen v Ule 2009, 140), med našimi prijatelji tako ostajajo sošolci v vrtcu, s katerimi morda sploh nimamo fizičnega stika, pa kljub temu spremljamo njegov dopust, novo pričesko, kulinarčne podvige itd. Vzporedno s vztrajanjem preteklosti, Uletova omenja proces pospeševanja prihodnosti. »Oba pojava /.../ vodita do mešanja časovnih perspektiv in do vtisa, da se nam vse, naj bo preteklo, prihodnje ali pravkaršnje, dogaja tako rekoč sedaj« (Ibid.).

Skozi to, lahko predvidevamo, da se s pogoji povezovanja, novimi oblikami druženja, spreminja izražanje družbenosti, saj tehnološka orodja »niso le fizični objekti (ki sicer nosijo družbene pomene) temveč so tudi medij, skozi katerega se ohranja in vzpostavlja družbenost« (Luthar 2010, 65). Slednje Silverstone (v Luthar 2010, 65) imenuje »dvojna artikuliranost tehnologije«. Na drugi strani se lahko vprašamo, ali omogočanje nenehne povezljivosti pomeni tudi večjo potrebo po povezovanju, dosegljivosti in sočasni navzočnosti. Preko konceptov sociabilnosti in socialnega kapitala se bom v nadaljevanju posvetila spletnim skupnostim in sociabilni programski opremi, saj se spletna aktivnost proučevane skupine Transforme odvija predvsem preko Facebooka.

Na začetku poglavja smo omenili Bahčevo tezo (2005, 9) izražanja družbenosti skozi odnose, medosebno druženje in komunikacijo. Opredelitev komunikacije oziroma komuniciranja, iz katere izhajam, pa je pravzaprav širša in na nek način predpogoj za odnose ali medosebno druženje. Ker s pomočjo komunikacijskega procesa »ljudje skupno ustvarjamo in upravljamo socialno stvarnost« (Trenholm in Jensen v Ule 2009, 17), lahko rečemo, da se človekova družbenost izraža skozi komuniciranje. Že sama realnost je tako plod komuniciranja, obenem pa se komuniciranje vedno dogaja znotraj določenega družbenega konteksta, ki nanj vpliva (Ule 2009, 18). Na ta način so tudi odnosi med ljudmi produkt

komuniciranja. Komuniciranje je socialna dejavnost, v kateri se med ljudmi namerno izmenjajo simboli (Ule 2009, 14), kar pa ne pomeni, da je prenos simbolov, pomenov med posamezniki fiksiran. Komuniciranje se ne konča pri prejemniku ali pri sporočilu (Merten v Ule 2009, 19), je »odnosna, dialoška, relacijska stvarnost« (Ule 2009, 20). Dejansko se komuniciranje nikoli ne konča, »ne da se ne komunicirati« (Watzlawick idr. v Ule 2009, 20), torej tudi kadar namerno ne želimo izmenjati pomene, komuniciramo. Predvsem v ameriški teoretski kulturi je prevladoval transmisijski pogled na komunikacijo, slednji se osredotoča na prenos signalov, sporočil preko prostorov (Carey 1992, 15), medtem ko je bil ritualni pogled na komunikacijo zanemarjen in s tem tudi preplet kulture in komuniciranja. Omenjen pogled je povezan s termini deljenja, sodelovanja itd. in je usmerjen proti »vzdrževanju družbe v času, ne na dejanje posredovanja informacije, ampak reprezentacije skupnih prepričanj« (Carey 1992, 18). Oris definicij komuniciranja ponovno pokaže na pomenljivost sprememb v komunikacijskih tehnologijah za posameznika in njegovo okolje. Kot pokazano v prejšnjem poglavju, pa je ritualna vloga komunikacije v dobi prenosnih komunikacijskih tehnologij, posebej na ravni posameznika, še vedno pomembna in vidna. Obenem pa tudi na širši družbeni ravni načini komunikacije in komunikacijske tehnologije pripovedujejo o družbi ter jo obenem sooblikujejo. Naloga tako zavzema bolj ritualen kot transmisijski pogled na komunikacijo. Na ta način vzdrževanje odnosov preko komunikacijskih tehnologij, potrjevanje v (so)prisotnosti in prenosljivosti osebnih omrežij ter nenazadnje mobilnost polj domačnosti ter intimne delujejo znotraj ritualne vloge komuniciranja. Prav tako sama prisotnost tehnoloških artefaktov v prostoru, načini kako preoblikujejo naše gibanje in delovanje in obratno, orisujejo skupna prepričanja sodobne družbe. V angleškem jeziku si besede komunikacija (communication), skupno (common) in skupnost (community) delijo koren, kot pravi Dewey (v Carey 1992, 22) pa imajo še več skupnega. Ljudje živijo v skupnosti na podlagi skupnih stvari (npr. cilji, znanje, prepričanja, vrednote) in te stvari ne morejo biti fizično prenesene, šele preko komunikacije lahko skupnost poseduje te skupne stvari (Ibid.).

Če se sedaj navežemo na komunikacijske prakse v kibernetnem prostoru in na prevod sintagme social network sites, ki se giblje med družabnimi, družbenimi in socialnimi omrežji (Lenarčič 2014). Lenarčič (2014, 67), na podlagi arbitrarnosti prisotne komunikacije med uporabniki, pravi da vse procese, v katerih sodelujemo na spletu, kot uporabniki SNS, ne gre označiti za družabne. Pri tem omeni ključni pogoj za družabnost - komunikacijo oziroma pogovor (po Simmelu in Webbru), ki pri denimo omenjenem všečkanju fotografij manjka.

Posledično predlaga prevod SNS v sintagmo sociabilne programske opreme (Ibid.), čemur bomo v skladu z omenjeno definicijo sociabilnosti tudi sledili. Transformina online aktivnost se kot omenjeno v večji meri dogaja preko Facebooka, ta je bil prepoznan tudi kot del integriranja skupnega pomena gibanja četudi se bolj v organizacijske namene uporablja tudi elektronska pošta in google skupina. O razliki v uporabi omenjenih orodij sem že pisala. Kot integrativni moment je na spletu prepoznano tudi zgolj sledenje skupini, všečkanje fotografij, »občutek« prisotnosti, spremljanja dogajanja. Tako mi tudi *zgolj* všečkanje predstavlja komunikacijsko pomenljivo dejanje. Kot omenjeno v prejšnjih poglavjih, intervjuvanci namreč zaznavajo že samo prisotnost oseb v skupini Transforma (spremljanje objav, občasno vključevanje v komentiranje, všečkanje) kot način, ki posameznikom omogoča lažji prehod med aktivnejšo in pasivnejšo vključenostjo v Transformo. Že samo prisotnost – vztrajanje v virtualizirani mreži Transformerjev – do določene mere komunicira posameznikovo držo do Transforme in ljudi v mreži. Pojavlja se sicer vprašanje, koliko je ta drža reflektirana ali pa gre le za klikanje v prazno. Slednjega v nalogi nisem analizirala, saj bi za tovrstna vprašanja potrebovala drugačen način in obseg raziskovanja.

Boyd in Ellison (2007, 211) definirata sociabilno programsko opremo kot »spletne storitve, ki omogočajo posameznikom (1) izgradnjo javnega ali pol javnega profila znotraj povezanega sistema, (2) artikulacijo seznama drugih uporabnikov, s katerimi delijo povezavo in (3) ogled in prečenje njihovega seznama povezav in tistih, ki jih ustvarjajo drugi znotraj sistema«. Kot opozarjata, je tisto, kar je posebno pri SNS, ne toliko možnost spoznavanja novih ljudi, temveč predvsem omogočanje artikulacije in vidnosti socialnih omrežij posameznika (Ibid.). Večina komunikacije na večjih SNS tako poteka med posamezniki znotraj že obstoječega razširjenega družbenega omrežja (Ibid.). S tem želita poudariti, da se znotraj tovrstnih sistemov večinoma ne dogaja »mreženje« oziroma iskanje novih poznanstev, zato zavračata termin *social networking sites*. Pomenljivost vidnosti povezav znotraj Facebooka sem omenila že v prejšnjem poglavju.

Popularnost SNS kaže na spremembo v organizaciji skupnosti, te so organizirane v osnovi okoli ljudi in ne interesov (četudi še vedno obstajajo in uspevajo tudi spletne strani skupnosti interesov) (boyd in Elison 2007, 219). Če so bili zgodnji diskusijski forumi ali virtualne skupnosti tematsko strukturirani, so SNS kot je recimo Facebook strukturirani kot osebna omrežja, v središče postavljajo posameznika kot centra lastne skupnosti (Ibid.). Kot sem ugotavljala v prejšnjih poglavjih, pa slednje ni omejeno le na Facebook – t. i. omreženi individualizem (Wellman 2001) je značilen za sodobno povezljivost.

5. 2 Skupnost ali skupek posameznikov? Sociabilnost in skupno delovanje.

»Zdej kako se mi dojemamo, a ne. Ali smo samo skupek posameznikov, al smo pač neki več v tem času, ko smo na Transformi? Ja, se mi zdi, da funkcioniramo kot neka skupnost. To je od posameznika dost odvisno. Zdej js lahko govorim zase« (Rok).

Uvodoma sem omenila Baumanov citat o pozitivni konotaciji skupnosti³² – skupnost kot skoraj podoba iz izgubljenega raja, iz katerega smo bili izgnani in po vrnitvi v katerega hrepenimo (Bauman 2001, 3). Gre seveda za nedoživet ideal, ki ga napaja domišljajska podoba o tem, kakršna naj bi ta skupnost bila. V realnosti biti del skupnosti lahko pomeni, da se odpovemo določeni stopnji osebne svobode v zameno za določeno stopnjo varnosti (bodisi fizične ali emocionalne). Ljudje ne moremo biti brez obeh, »varnosti in svobode; ampak ne moremo imeti obeh naenkrat in v količinah, ki se nam zdijo zadovoljujoče« (Bauman 2001, 5). Skupnost lahko definiramo na različne načine, denimo, temelječ na prostoru bivanja, kulturi, religiji, interesih, usmeritvi in tako dalje. Gusfield (v McMillan in Chavis 1986, 8) je razlikoval med dvema glavnima uporabama termina skupnosti (ki pa se med seboj ne izključujeta): teritorialno, geografsko opredelitev (mesto, soveska) in odnosno, ki se ne navezuje na lokacijo, temveč na kvaliteto značilnosti odnosa. Durkheim (Ibid.) je denimo ugotavljal, da so skupnosti v modernih družbah spletene bolj okoli interesov in sposobnosti kot lokacije posameznikov. Po nekaterih definicijah skupina, ki jih združuje interes, ni nujno tudi skupnost. Lash tako ločuje skupnosti od kolektivov, prve delijo skupni pomen, druge pa skupni interes (1994, 114). Sicer podobno kot Durkheim predpostavlja, da tradicionalna družba temelji na skupnostih strukturah, zanjo je značilen Gemeinschaft, medtem ko preprosta moderna vsebuje kolektivne strukture, Gesellschaft. Omenjena termina Ferdinanda Tonniesia ponazarjata različna tipa družbenosti, ki se izražata skozi skupnost ali družbo. V ospredju so nagibi za združevanje in njihova klasifikacija. Tonnies tako razlikuje med dvema nagiboma volje – Wessenwille in Kurwille³³. (Bahovec 2005, 23–24). Bistvena razlika med skupnostjo in družbo je povezanost kljub razlikam v skupnosti in ločenost kljub povezavam v družbi (Bahovec 2005, 28). Modernizacija je tako prelomila z nekaterimi skupnostnimi strukturami, kot so družina, vendar je vzpostavila nove, kolektivne strukture, denimo mehanizme socialne države (Lash 1994, 114). Četudi ta kolektivnost izhaja iz individuuma osvobojenega tradicionalnih vezi, bo modernizacija popolna šele z pretrganjem tudi teh, kolektivnih vezi

³² V nalogi se želim izogniti definiranju Transforme kot skupnosti ali kolektivu, četudi bom v nadaljevanju uporabila nekatere pomembnejše koncepte skupnosti z namenom razumevanja koncepta samega in osmišljanja skozi uporabo IKT in spremembe v družabnosti.

³³Prvo prevajamo kot »celovita, bistvena ali celostna volja« (Bahovec 2005, 24), bistvena lastnost Kurwille pa je izbimost, ki izhaja iz »racionalnega premisleka« (Ibid.). Omenjena nagiba zavesti vodita v dva tipa povezanosti, skupnost in družbo, pri tem pa se ne izključujeta, sta namreč »hkrati prepleteni in se medsebojno pogojeta« (Bahovec 2005, 25).

(Lash 1994, 115). Kar je po tem takem v osnovi ključno za skupnost je deljenje pomena. Slednje je potrebno ločevati od konsenza, ta je dosežen skozi pogajanje in kompromise, skupno razumevanje, ki ga delijo člani skupnosti ni izbojevano, temveč je že tam (Bauman 2001, 10). Podobno Lash odgovarja na vprašanje možnosti obstoja deljenja skupnega pomena ob izpraznjenju pomena samega (1994, 162) v tem, »da ne sprašujemo po ustvarjanju pomena, temveč poiščemo pomen, ki je že tam« (1994, 163). Razumevanje, ki ga delijo člani je izhodišče skupnosti in občutku pripadnosti (Bauman 2001, 10). Vendar to razumevanje, ki ga člani delijo ne more biti artikulirano, saj zavestno razumevanje obenem pomeni njegovo uničenje, kot pravi Bauman (2001, 11–12). Podoben pogled je v intervjuju izrazil Andraž: *»Če bi se hotu betonirat v tem, bi govoru o tem, da smo mi skupnost, skupnost, skupnost, da bi glih s tem zgubu skupnost«*. In ravno to je tudi glavni razlog zakaj je »duh« Transforme, oziroma, *da vsi vejo zakaj se gre*, skozi intervjuje ostal neartikuliran, kajti artikulacija bi pomenila konec deljenju pomena, ta ostaja živ in konstitutiven za skupino, dokler je eksplicitno nedoločen, nezaveden in operira kot naraven.

Izmuzljivost definicije skupnosti napeljuje na odsotnost objektivnih kriterijev za določitev neke skupine kot skupnosti. McMillan in Chavis (1986, 9) tako definirata skupnost (angl. sense of community) skozi štiri elemente: članstvo (občutek osebne povezanosti, pripadnosti), vpliv (občutek pomembnosti, vrednosti za člane), okrepitev (integracija in izpopolnitev potreb članov skozi pridobljeno z članstvom v skupini), medsebojno deljena čustvena povezava (vera in zavezanost članov k skupni zgodovini, skupnim prostorom, skupnemu času in deljenju izkušenj). Občutek skupnosti je tako občutek pripadanja, ki ga imajo člani, občutek, da so člani drug drugemu pomembni in skupna vera, da bodo njihove potrebe zadovoljene skozi zavezanost k vztrajanju v medsebojni povezavi (McMillan v McMillan in Chavis 1986, 9).

Članstvo ima pet atributov, ki skupaj določajo, kdo je v skupnosti in kdo ne, gre za: meje, čustveno varnost, občutek pripadnosti in identifikacije, osebni doprinos k skupnemu in skupen simbolni sistem (McMillan in Chavis 1986, 11). Meje določajo, kdo je član te skupnosti in kdo ne ter obenem zagotavljajo drug atribut članstva – varnost (predvsem čustveno) za razvoj tesnejših in intimnejših vezi med člani (McMillan in Chavis 1986, 9–11), te so v Transformi ohlapno (ne)določene. Dojemanje Transforme kot varnega okolja za samoizražanje je bilo pogosto eksplicitno ali implicitno izraženo v intervjujih, bodisi v smislu formiranja medosebnih odnosov ali odklonskih vedenj. Kar so izpostavili tudi nekateri intervjuvanci in sem zaznala tudi sama, je, da obstaja visoka toleranca do odklonskosti, na ta način so bile osebe z opaznimi psihološkimi težavami sprejete nevtrarno »v kontekstu

Transforme« kot ostali taboreči (isto sem opazila tudi na sestankih in drugih aktivnostih Transforme). Andraž tako izpostavi Transformo kot »neko varno okolje, kjer se spodbuja to, da se gre iz nekih norm v tem smislu. /.../ da se lahko obnašaš čudn, pa je to okej«. Čudno obnašanje kasneje pojasni kot na eni strani obnašanje, ki bi bilo v družbi dojeta kot nenavadno, po drugi strani pa srečevanje z norostjo, kot pravi:

Ena izmed tem, s katerimi smo v stiku je tut norost /.../al pa neka mejna psihična stanja, se mi zdi, da ma ful velik ljudi izkušnje s tem, ko je okrog, al pa sploh v enih letih tabora, so bli eni posamezniki /.../, ko bi lahko reku, da so bli nori, da so mel nevem, izkušnje al z depresijo al s shizofrenijo /.../. In je tut bil nek tak preizkusni kamen /.../, na kakšen način nekak ne obsojat tega, pa probat to /.../ konstruktivno vključevat. Hkrati pa ne delat neke pridige, pa obsojat, pa določat - okej, ti si pa zdeš shizifrenik /.../Se mi zdi, da je na ene posameznike melo to nek pozitiven vpliv /.../. Hkrati pa je tut destabiliziralo nekatere ljudi /.../ Mislim, da je normalnost slaba beseda in da to, tam vsi vemo (Andraž).

Podobno razmišlja Rok, ki meni, da slednje dela Transformin tabor intenziven, ker se ustvarja prostor za ne-normativne stvari. V tem smislu želim opozoriti tudi na zadnji stavek iz omenjenega odgovora Andraža, da je *normalnost slaba beseda in da to, tam vsi vemo*.

Omenjena sprejetost pa je obenem tretji atribut članstva – občutek pripadnosti, mesta v skupini, ki se izraža na primeru Transforme predvsem v lahkosti prehajanja med aktivnim in pasivnim članstvom v skupini. Slednje – prehajanje med aktivno in pasivno vključenostjo - omogočajo tudi informacijsko-komunikacijske tehnologije, v tem primeru predvsem Facebook stran (pa tudi elektronska pošta in sms sporočila), ki informirajo posameznika, ki je trenutno manj aktiven, o aktivnostih skupine. Na ta način ni presenetljivo vedenje intervjuvanke Maje, ki, kot pravi, v zadnjem času ni bila aktivna v Transformi, četudi je pasivno spremljala dogajanje preko sociabilne programske opreme (Facebook) – »*Takrat ko sem pač vidla obvestilo Transforme, /.../ mi ni nič pomenil dejansko. Pč sm prebrala in mi je blo pač tko, zdeš pa to oni počnejo*«. Kot pravi, jo je še zmeraj zanimalo, kaj počnejo, vendar ji je to predstavljalo zgolj informacijo, ni se pa pridružila. Kljub temu, da v tem času ni bila vključena v aktivnosti, se jim je vseeno pridružila za novo leto. Četudi je večina intervjuvancev intenzivno vpeta v delovanje Transforme, sem podobno lahkost v prehajanju med aktivno vključenostjo in pasivnim spremljanjem dogajanja zaznala tudi pri ostalih, bodisi ko so govorili o svoji lastni bodisi o splošni aktivaciji posameznikov. Odmik v bolj pasivno vlogo tako ni imel vpliva na vključenost/sprejetost v skupino, kar je razumljivo, če upoštevamo vrednost, ki ga Transformerji pripisujejo lastni iniciativi, svobodi in avtonomnosti posameznika. Podobno »male skupine z ugodnim razmerjem med stabilnostjo

jedra skupine in odprtostjo za nove člane ter enostavnostjo odhoda iz skupine omogočajo, da so ljudje še naprej mobilni in avtonomni, hkrati pa najdejo okolja sprejetosti« (Bahovec 2005, 160).

Opisano je blizu mnenju Jana o skupinah po potrebi: *»čeprav nimamo neke te ene narative, /.../ jo nekot poskušamo vzpostaviti. Ampak ne kot neko to eno narativo, kot neko dogmo, nek koncept, se prvi, ki bo osmišljala vse, ampak, da smo zmožni se izuriti, pridobiti neke skile, kako v bistvu, po želji, po potrebi ustvarjati neke načine obratovanja, za doseganje specifičnih ciljev in potem spet razpadati na posameznike s svojimi motivi«*. V tem gre za pomemben obrat, skupnost v tem smislu ne potrebuje kontinuitete in občutka preseganja končnosti posameznika – nastaja in razpada po potrebi. Oziroma: *»vzpostavljanje, po želji in po potrebi nekih skupin, nekih celic, na nek način, ki delujejo kot eno za čas tega in da je tam jasno, kaj je namen te začasne skupine, začasne celice in zato ful lažje sodeluje«* (Jan). Kajti, prepoznavanje nemoči posameznika kot individuuma na trgu obenem prepozna sodelovanje, skupino kot možnost opolnomočenja posameznika, ki pa se z vstopom v začasni kolektiv svoji individualnosti ne odpove: *»In zdej je pa tko, da bi mi radi vzpostavili sebe na tak način, da smo zmožni /.../ skupine vzpostavljati po potrebi, ker čim bi pa mi tako skupino začratali pa vzpostavili, da to zdej zdrži, s tem v bistvu začne izgubljati na moči in pol nekak propade v času«* (Jan).

Začasnost skupin je, tako meni, ključna za njeno moč. Povezanost v skupino deluje na ravni parcialnih interesov in je za časa trajanje skupine močna in nekonfliktna, saj s tem, ko zasleduje skupen cilj, ne ogroža posameznikove svobode. Podobno ohlapne vezi so po mnenju nekaterih teoretikov značilne za »virtualne skupnosti«. Skozi pogovor z intervjuvanci in lastno opazovanje na taboru je ena izmed osrednjih točk Transforme samoiniciativnost, vsak posameznik sam določa stopnjo svoje zadolžitve, vpletenosti in posledično, odmerja prispevek k »skupnemu«. Kot je na taboru povedal eden izmed taborečih: *»Ena izmed najlepših stvari na Transformi je, da se stvari kr same naredijo. Recimo prejti baloni še niso bili tu, pol pa kr naenkrat jih je nekdo namontiral«* (iz terenskega dnevnika pogovor o tem, da je nekdo navezal mini balončke na vrvice, da se ne bi kdo spotaknil v temi). Odsotnost avtoritete obenem pomeni večjo samoodgovornost. Kot omenjeno, je stopnja zadolžitve in sodelovanja odvisna tudi od osebne »vesti«. Slednje – osebni prispevek k skupini (občutek, da smo si članstvo zaslužili), pa je tudi eden izmed naslednjih atributov članstva v skupnosti po McMillanu in Chavisu (1986, 9–11). O osebni prispevku k skupini sem že govorila, da temelji na osebni odločitvi, želji, a tudi osebni etiki (razmerje med delom za skupno in

uživanje skupnega). Vseeno pa slednja ni vsiljena posamezniku, temveč ostaja osebna odločitev. Na eni strani enakopravnost vseh in odsotnost avtoritete zahteva posvojitev negativne svobode posameznikov, obenem pa vse troje od posameznika terja refleksijo lastne umeščenosti v skupino. Podobno denimo računalniško posredovana komunikacije omogoča večji nadzor nad odnosi in samopredstavitev (npr. odložena komunikacija), osredotočenost nase pa po drugi strani pomeni tudi bolj reflektirane odnose in lastno identiteto.

Članstvo v Transformi temelji na posamezniku kot »lastni avtoriteti in normi«. Občutek identifikacije oziroma prevzem osebnega pomena Transforme za svojega je ključen za članstvo v skupini. S tem je povezan naslednji omenjen atribut članstva: skupen simbolni sistem (Ibid.). Simbolni sistem skupine sestavlja tudi presečišče osebnih etik posameznikov, zaradi katerih skupina deluje na določen način – v tem primeru samoiniciativno, neavtoritarno, brez hierarhije. Na drugi strani pa sam potek dneva na taboru ali sestanku lahko beremo ritualno oziroma kot simbolni sistem skupine – zajtrk, skupščino, priprava obrokov, gradnja itd.

Naslednji element skupnosti, vpliv, sicer ni v celoti relevanten za mojo raziskavo, saj ga McMillan in Chavis (1986, 11–12) okvirjata znotraj vplivnosti posameznika in potrebe po konformnosti v skupini. Vseeno pa je pomenljivo, da so ravno problemi vpliva(nja) in (ne)moči pogosto omenjeni v intervjujih. Če slednje umestimo v družbeni okvir pozne moderne in nemoči posameznika obsojenega na svobodo in odgovornost v primežu trga in institucij, je pozicija posameznikov, ki v skupini vidijo večjo moč vplivanja, razumljiva. V nasprotju z raziskavami, ki jih omenjata McMillan in Chavis, posamezniki znotraj Transforme ne iščejo toliko osebnega vpliva in moči (na primer položaja vodje itd.) temveč bolj možnost delovanja, vplivanja na družbene in tržne strukture, proti katerim se kot posamezniki počutijo nemočni: *»Ker je gluh to, mislim, na trgu vstopamo kot posamezniki in če pa se neka skupina odloči in pa tko, nekak je usklajena vstopit, pol je ful večja moč skoncentrirana«* (Jan).

In zdej tuki pa vidim potem, ja no, zarad česar pa hočmo sploh uveljavljat moč pa voljo pa, neke te stvari, se mi pa zdi, da je to neki dost temeljnega. /.../ Se mi zdi, da je to ena temeljnih potez človeka, to da ni samo uporabnik nekega okolja, neke savane tam, ampak da /.../ ustvarja sprti svoje okolje/.../ In zdej tuki je ta neka ista stvar, da so tu neke stvari, ki se širijo, koker je recimo nek produkcijski sistem, ki je kapitalizem, ki se je ful širil v zadnjih nekih stoletjih pa so tuki neke večje ribe, katere nam kri pijejo na nek način, al pa ki ful bolj vplivajo na nas, koker pa mi na njih. Mislim, da maš družbo, al pa da maš neke korporacije al pa maš neke kulturne vzorce al pa maš neke vere, al pa maš te ful velike sile, ki ustvarjajo to okolje, v katerem mi pč zdej živimo, tuki zdej specifično - js tuki v Ljubljani. /.../ Gre se pa za vpliv na to okolje, v

katerem živim oziroma - js bi želel imet vpliv na okolje, v katerem bi živel. In potem se zdi, da ga mam sam ful težko, če nas je pa več ga mam pa lažje. In to je v bistvu in tuki je tut zakaj je stvar politična v bazi, čist tko, ker želi vplivat. In to je tut zakaj bi hotu sporočit še ostalim, da smo tuki zarad tega, ker bi hotu sodelovat z njimi (Andraž).

Skozi omenjeno skupno delovanje, ki omogoča vpliv na okolje, lahko zaznamo naslednji element skupnosti – zadovoljevanje potreb članov. Kot pravi Andraž: *»V splošnem bi vidu Transformo kot nekaj, kar se ukvarja s potrebami. Se pravi, da je cel point zakaj to počet, ker pač mam neke potrebe, ki jih zadovoljujemo na tak al pa drugačen načine in da pač se gre za izumljanje načinov zadovoljevanja potreb in da, če se zadovoljujejo potrebe kao skupnostno, je to ful lažje, vzame manj časa, manj keša /.../, bolj energetsko učinkovito je«. Nekateri so tako v intervjujih omenjali konkretne potrebe, ki bi jih želeli zadovoljevati skupnostno – denimo rešitev stanovanjskega problema (stanovanjske zadruga), transporta (deljeno lastništvo nad avtom), prehrane (skupnosten sistem prehrane, menze). *»Da se gre pol za skupnostno infrastrukturo, ki si je ne lastimo privatno, ampak je stvar pač kolektiva al pa je skupna znotraj organizacije, platforme /.../ Kar pa je pač individualno, je pa to, da mam individualen dostop do te skupne infrastrukture«* (Andraž). Vseeno pa slednje ne pomeni zreduciranost na uporabnike določene infrastrukture, saj je ključno, da posamezniki soustvarjajo okolje, v katerem delujejo. Gre za prepletenost konceptov ne-lastniškega odnosa, torej kolektivne lastnine, na eni strani in koncepta aktivnega soustvarjanja prostora - individualnega doprinosa k delovanju in sami strukturi v okviru, katere posameznik deluje.*

Vir potreb pa so tudi vrednote (McMillan in Chavis (1986, 13) – skupnost, ki želi zadovoljiti potrebe svojih članov mora deliti določene skupne vrednote. O slednjem sem na primeru Transforme že govorila. Zadnji omenjeni element skupnosti medosebna čustvena povezava temelji na skupni zgodovini, v kateri pa ni nujno, da so člani bili udeleženi, vendar se z njo identificirajo (Ibid.). Delitev čustvene povezave je ključna za skupnost. Za vzpostavitev in ohranjanje slednje je ključno, da skupnost nudi članom pozitivne načine medosebne interakcije, udeležnost v skupnih dogodkih, možnosti prispevati k skupnemu in izkusiti duhovno povezavo med člani (McMillan in Chavis 1986, 14). V intervjujih so poleg odnosov, ki so jih zaznavali kot čiste, iskrene itd., izstopalo nekaj dogodkov iz tabora in drugih dogodkov čez leto, ki so jih omenjali intervjuvanci. Pogosto je šlo za skupno delo, ki samo po sebi ni bilo prijetno (denimo kopanje kompostne jame), ki pa je prerastlo v skupnostni dogodek (z igranjem in plesom), ki je postal izredno pomemben za prisotne na taboru. Do določene mere so tovrstni dogodki prevzeli vlogo rituala, saj gre za dogodke, ki so

jih omenjali vsi intervjuvanci, posebej v kontekstu ustvarjene energije skupine. Če sledimo Lingu, ki se upira na Durkheimovo definicijo rituala, se ritualna interakcija zgodi, »ko ljudje, ki sodelujejo v situaciji medsebojno prepoznajo skupno razpoloženje dogodka« (2008, 45). Ritual ima kohezivno vlogo za skupino, posameznike veže na skupino preko kolektivne energije ustvarjene v situaciji in prepoznane med udeleženci. V primeru Transforme je, kot omenjeno, ritualno vlogo pogosto prevzelo skupno delo, bodisi znotraj tabora ali pa preko letnega delovanja Transforme (priprave festivala, čiščenja Modrega kota). Posebej močno so učinkovali dogodki kot denimo opisano kopanje kompostne jame ali pa reševanje skupnih šotorov, opreme pred nevihto. Lahko rečemo, da bodisi gre za izredne dogodke, kjer je zaradi zunanjih okoliščin (močne nevihte) bilo potrebno nastopiti kot skupina, bodisi za dogodke, ki so v osnovi sicer naporni (kopanje jame), ko se je ustvarilo vzdušje praznovanja (petje in ples in izmenično kopanje) s skupnim ciljem in veseljem v sodelovanju pri procesu. Podobnih omenjenih dogodkov je bilo s strani intervjuvanih veliko, vse pa gradijo skupni elementi: samoiniciative pri vključenosti, prepoznavanje skupnega ustvarjanja in osebnega doprinosu in relativno enoten cilj sodelujočih. Podoben vpliv je imela priprava hrane, kot pravi Andraž, je slednje pomembno, ker so okrog hrane »strukturirani dnevi« in »strukturirane skupnosti«. Oziroma, »uživamo neke stvari, al pa ko dajemo neke stvari vase /.../ ko se stvari uživajo, ma to ful veliko simbolno vrednost in se mi zdi, da je hrana nek ful močen ritual«. Tako se, po njegovem mnenju, stopi »na nek drug nivo z ljudmi, če se je iz skupnega lonca«. Podobno se opazila tudi na terenu, priprava, uživanje hrane je, ne glede na skupino (ker se je ta spreminjala glede na to, kdo je želel sodelovati pri tem opravilu), bila nabita s kolektivno energijo. Slednje je blizu Collinsovi (v Ling 2008, 74) definiciji rituala kot »mehanizmu medsebojno usmerjenih čustev in pozornosti proizvajajoč trenutno deljeno realnost, ki tako generira solidarnost in simbole članstva v skupini«. Na taboru je bila tako pogosto izrečena fraza »*sharing is caring*« (deliti pomeni, da ti ni vseeno), posebej ob skupnem delu v kuhinji in ostalih opravilih. Včasih je tako preraščala v moto skupine do te mere, da je mestoma postajala skupna šala.

Podobno kot hrana, meni Andraž, učinkujejo psihedelične droge, četudi imajo te »*drugačno strukturno pozicijo kot hrana*«. Meni, da gre za sfero, ki ima moč povezovanja posameznikov, v nasprotju z alkoholom in tobakom, po njegovem mnenju psihedeliki lahko transformirajo posameznike preko mistične izkušnje, obenem »*majejo neke konstrukte v glavi, ki so kao trdni*«, na ta način odpirajo nove prostore, z novimi možnostmi za razvoj družbe kot take. Podobnega mnenja so bili tudi ostali udeleženci intervjujev. Denimo, po koncu intervjuja s

Špelo sem jo vprašala, če bi želela kaj dodati in je želela govoriti o pomenu skupnostne izkušnje z drogami, s poudarkom na vzpostavitvi okolja, kjer se je počutila varno in je imela možnost se priključiti ali ne. Podobno so ugotavljali ostali intervjuvanci. Izkušnja z drogami je pogosto učinkovala kot duhovna povezava, ne samo zaradi deljenja skupne izkušnje, temveč zaradi potenciranja izkušnje povezanosti z ljudmi, ki so jo doživljali na taboru (vseeno pa droge eksplicitno niso dojemali kot ključne za Transformin tabor):

Ja, mislim, da ti zares vidiš, kakšni so ti odnosi, mal bolj potencirano, a ne in da jih pol tut mal bolj razumeš /.../ Js sm se recimo res čutla povezano z nekimi določenimi ljudmi in ta povezanost ni zdej kr minla /.../ Se mi zdi, da me je samo ta LSD opozoril na to, kakšne so zares dinamike te skupine, al pa kakšni so moji odnosi do teh ljudi, pa kako funkcioniramo skupi, pa mal sem poštekala in sebe in ostale mogoče. Povezanost je skos, pol jo pa ti sm bolj opaziš, mogoče (Špela).

Za obstoj skupnosti kot sociološke entitete in ne zgolj skupka posameznikov Bahovec navaja dva minimalna pogoja. V vsaki skupnosti se izražajo osebni, kulturni in strukturni vidiki povezanosti. Ljudje se čutijo povezane zaradi neke notranje, lahko rečemo simbolne vezi, ki jo sprejemajo za del svoje identitete. Vsebina vezi ima za posameznike poseben pomen, je vrednota, ki pomembno vpliva na njihovo življenje. Deluje kot povezovalno jedro, združevalni (kondenzacijski) princip. Vsaka skupnost oblikuje družbeno omrežje, komunikacijsko povezan prostor, do katerega posamezniki čutijo pripadnost. (Bahovec 2005, 13).

Če napisano apliciram na primer gibanja Transforme, smo ugotovili, da so vezi simbolne pripadnosti ohlapnejše in da posamezniki ohranjajo individualno avtonomijo. Kljub temu pa, lahko prepoznamo to simbolno vez v »kontekstu Transforme«, o katerem govorijo posamezniki skozi intervjuje. Kontekst, ki konstruira in reproducira določene odnosne strukture in na ta način skozi izgradnjo identitete Transforme, posredno vpliva tudi na posameznike, ki ta kontekst potrjujejo. Kot odnosi je tudi prostor pomemben vidik Transforme. Družbeno delovanja sooblikuje prostor, obenem pa delovanje akterjev poteka v prostoru, katerega specifike vplivajo na delovanje. Kot omenjeno v četrtem poglavju sta družba in prostor neločljivo povezana: »po mojem je ta prostor kr dost pomemben, hkrati pa mi ustvarjamo prostore. Če bi bla sama soba, če bi sam Modri Kot sam bil tam, se pač ne bi gradila skupnost, ampak je spet fora v ljudeh, ki so tam in, ki imajo neko iniciativo, neko željo, da se neki dela. In to, da se prostor v bistvu kreira, tko koker mi želimo in se ga

uporablja tut za takšne namene kot mi želimo« (Špela). Obenem pa izbira lokacije³⁴ specifičnega prostora že sama po sebi označuje identiteto Transforme, kot je v intervjuju za Dnevnik povedal eden izmed udeležencev »Delovanje v sklopu Roga vidim kot politično gesto, kot vzpostavljanje prostorov, kjer se avtonomno deluje in kjer se poskušamo samoorganizirati pri zagotavljanju pogojev za naše potrebe« (Šučur 2015).

Drugi omenjen pogoj, da je nek skupek posameznikov lahko prepoznan kot skupnost, je oblikovanje družbenega omrežja oziroma komunikacijsko povezanega prostora. Slednjega lahko potrdimo skozi (najmanj) tri prostore, do katerih se posamezniki čutijo večjo ali manjšo pripadnost in skupaj tvorijo »prostor Transforme«. V prvi vrsti je to Modri kot, prostor v Tovarni Rog, ki so ga Transformerji pridobili letos in za katerega se je izkazalo, da pomembno vpliva na njihovo zaznavo delovanja Transforme v prihodnje (prej je vlogo tega prostora imel Živko Skvotec, ki pa se od Modrega kota razlikuje v tem, da so bili v njem gostje – prostor so si le sposojali za sestanke itd.), nadalje gre za spletno mesto Facebook - Transforum (del tega je v manjši meri tudi skupina Transforma – ki ima širši domet in skupina Prevoz do Transforme, ki je vezana na tabor). Prva omenjena je skupina Transforum je zaprtega tipa, vendar je zaželjeno, da sodelujoči dodajajo ljudi, ki bi jih to zanimalo: »Folk, dodajte folk, za katere menite, da jih zanima to, kar počnemo (in bi kdaj posodili roko ali tri)«(Facebook Transforum 2015). Tranutno šteje 182 članov. Slednja je tudi najaktivnejša od naštetih, opisana je kot »odprto mesto za Transformo na robu omejitvev prostora-časa« (Facebook Transforum). Druga omenjena Facebook stran je Transforma, ki je označena kot skupnost (*community*), ima 1222 všečkov in je odprtega tipa. Njen opis je manifest Transforme. Tretja omenjena stran Prevoz do Transforme je prav tako javnega tipa in se spreminja glede na leto, saj je vedno vezana na tabor in povezovanje ljudi, ki iščejo/ponujajo prevoz na tabor. V analizo sem vključevala samo prvi dve. V okviru posredovanih komunikacijskih omrežij je za Transformo pomenljiva še Google skupina (*transforma-2015@googlegroups.com*) s 36 člani in 51 temami. V to skupino se je lahko vključil, kdor je izrazil željo. In pokriva predvsem organizacijo. Nadalje veliko komunikacije poteka preko mobilnih telefonov. Pomenljivo je, da se posameznik, ki želi kupiti karto, o kraju in času prevzema dogovori preko elektronske pošte in predvsem mobilnega telefona. Veliko vabil na delovne akcije, sestanke je tako posredovanih tudi preko sms sporočil. Razlike v uporabi vseh naštetih sem že definirala v prejšnjih poglavjih.

³⁴ Modri kot (in tudi Rog) lahko opredelimo kot samoniklo prizorišče. Gre za »javno dostopen prostor skupnosti« (Muršič 2011, 47) oziroma, ker ne gre le za organizacijo ali prostor: »skupnost mladih, ki v javnem prostoru in za javnost oblikujejo sorazmerno odprto skupnost spontanega in samoiniciativnega druženja in ustvarjenja« (Ibid.).

Tretji prostor, ki ga želim omeniti, je taborni prostor. Obravnavala ga bom kot alokacijskega, saj ni vezan na specifičen prostor, saj se prostori bolj ali manj vsako leto izbirajo na novo. Sam proces izbire in pomembnost, ki ga pripisujejo primernosti prostora, daje slutiti vlogo prostora pri uspešnosti tabora. Obenem želim poudariti, da obstajata najmanj dve točki v tem prostoru, ki obstajata ne glede na prostor, obenem pa tudi njuna vloga ostaja bolj ali manj ista. Gre za »info« točko (informacijsko točko) in kuhinjo. Tema dvema bi lahko dodala še bar, letos je ta predstavljal nočno obliko info točke (šlo je za isti prostor, čez dan je bila info točka, ponoči pa bar).

Eden izmed intervjuvanih, Andraž, začasnost prostora poveže z antropološko pozicijo festivala, kot posebnega časa v koledarskem letu:

da je to neka točka v času in prostoru, ko ti v bistvu, se pač premakneš na nek prostor, kjer običajno ne bi bil in tam nardiš neko začasno infrastrukturo, ki jo boš uporabu, zato da se zgodi nek presežek, oziroma neko vzdušje, ki je nekak ločeno iz te običajne sfere. In da je festival neki, kar je povezano s prazniki, al pa kar je povezano s koledarji, v smislu, da se festivali vedno pojavljajo v nekem času v letu in da maš to, da se gre, se stvar postavi in da se ma tam nek presežek, se stvar pač podre in se gre domov.

Kar se ohranja, so tako simbolni pomeni določenih prostorov, ki sicer imajo čisto funkcionalno vrednost in mesto na taboru – denimo kuhinja. Obenem pa njihova pojavnost taboru daje navidezno kontinuiteto v identiteti tabora Transforme. Njihova začasnost pa je pomenljiva tudi v omenjenem postavljanju in podiranju infrastrukture – rezultat skupnega dela, ki mu udeleženci pripisujejo ogromno vrednost pri formiranju odnosov in s tem skupine, ima izredno kratek rok trajanja. Kljub temu udeleženci delu na taboru – postavljanju infrastrukture »iz nule zgradit neki« dojemajo kot emancipatorno. Kar je skupno vsem omenjenim prostorom, je aktivno ustvarjenje pogojev delovanja. Prostor tako ni zgolj danost, temveč ga udeleženci dojemajo kot proces nenehnega soustvarjanja. Resnična osvoboditev in avtonomno delovanje torej terja prevzem moči nad pogoji delovanja. Transformerji ne želijo biti uporabniki prostora brez vpliva na pogoje, temveč aktivni soustvarjalci. V tem je moč in tudi odgovornost ter predpogoj za formo delovanja skupine. Kot pove Jan, želja je imeti moč vzpostaviti pogoje delovanja - skupen (avtonomen) prostor tako dopušča skupno določitev namembnosti prostora (v primerjavi z denimo druženjem v baru, kjer je potrebno pogoje zgolj sprejemati).

Skupno delo, prehranjevanje ali zgolj bivanje na določenem prostoru z določenimi ljudmi, lahko prepoznamo kot deljenje skupne izkušnje. S slabšimi pogoji – denimo omenjena

nevihta – se skupna izkušnja seveda okrepi. Slednje je ključno za kohezivnost je skupine, ne glede na njeno trajnost. Na ta način lahko zaveznitvo in razlikovanje med »nami« in »onimi« opazimo tudi med začasnimi in kratkotrajnimi skupinami, denimo naključnimi sopotniki v vagonu (Meyrowitz 1986, 55). Goffman takšno skupino poimenuje ekipa (Ibid.). »Člani ekipe se razlikujejo od članov občinstva z njihovo perspektivo situacije in s količino informacij, ki jih imajo o predstavi« (Goffman v Meyrowitz 1986, 55–56). Obstoj skupine kot »nas«, nujno potrebuje »njih«. Izkušnje, informacije ali vloge, ki jih delimo z nekom ali mnogimi, nas obenem ločujejo od ostalih in osmišljajo (našo) skupno identiteto (Meyrowitz 1986, 54). Slednje seveda ne zagotavlja trajnosti odnosov, vseeno pa lahko deloma pojasni izkušnjo skupnosti na taboru. Razmeroma izolirana družbena izkušnja bivanja (z bolj ali manj omejenim krogom ljudi) neko časovno obdobje, s pravili bivanja in skupnim dožemanjem časa (preko priprave obrokov, potekom dneva, življenjskim ritmom) prepletejo posameznike v skupino preko skupne izkušnje in dostopom do skupnih informacij.

Napisano lahko povežemo s tradicionalnim odnosom med prostorom in dostopom do informacij, ki je tesno povezan s skupinsko identiteto in teritorijem skupine (Meyrowitz 1986, 57). Tradicionalne družbe so z omejenim dostopom do informacij zunaj njihovega teritorija in sorazmerno izolacijo posameznikov v določenem prostoru (posledica geografskih in družbenih karakteristik) ustvarjale »deljen, ampak poseben informacijski sistem, ki je združeval člane in jih ločeval od outsiderjev« (Ibid.). Ustvarjanje lastnega informacijskega sveta je na taboru vidno tudi preko pomembnosti omenjene info točke, preko katere gre vsak udeleženec (registracija) in, ki vseskozi skrbi za obveščenost vseh udeležencev o dogajanju na taboru. Obenem pa skupino veže tudi teža, ki jo pripisujejo posameznim informacijam in so pomembne le za posameznike v skupini. Primer tega je dnevni ritem – zajtrk, kosilo, večerja ter sama priprava – kdo pripravlja obroke, ogenj, kdo vodi skupščino. Vse to je relevantno zgolj za člane skupine, obenem pa jih prepoznavanje pomembnosti teh informacij (ali pa prepoznavanje relevantnosti informacije za njih osebno) konstruira kot člane skupine in obenem ločuje od nečlanov – denimo mimoidočega sprehajalca, ki bi se znašel na tabornem prostoru. Vendar, kaj v času zunaj tabora konstruira posameznike kot skupino oziroma skupnost? V tem kontekstu lahko, menim, Facebook in denimo Google skupina učinkuje kot skupen informacijski svet, ki vzdržuje skupino preko fizičnega prostora in izoliranosti od nečlanov. Prepoznanje vrednosti, ki jo ima objavljena informacija za posameznika, da jo že sploh opazi in prebere, je tista, ki dejansko prispeva v ohranjanju skupinske identitete. Dostop do informacij (denimo biti sledilec Facebook skupini, biti na mailing listi ali obiskovati

sestanke) v tem primeru lahko presegajo samo vsebino informacij, vseeno pa je pomembno, kaj posameznikom informacija pomeni - »imeti informacijo in vedeti, kaj pomeni sta popolnoma ločeni domeni« (Jones 1997, 4). Torej, četudi se na ravni vsebine objav oblikuje določeno diskurzivno polje, ki lahko nakazuje na identiteto Transforme, je za člane ravno toliko pomemben sam dostop³⁵ do informacijskega sveta in vrednost informacije. Slednje v veliki meri pokriva termin sociomentalnega (Chayko 2007, Chayko 2008) povezovanja, o katerem želim govoriti v naslednjem poglavju.

Glede na povedano lahko sprejmemo definicijo Wellmana, ki skupnost definira kot »omrežje neformalnih vezi, ki omogočajo sociabilnost, podporo, informacije, občutek pripadnosti in družbeno identiteto« (Wellman 2001, 228). In obenem predvidevamo, da Transforma bliže okviru skupnosti kot delovanju skupku posameznikov, slednje prepoznamo predvsem v konstruiranju specifičnih odnosov (iskrenih, odprtih itd.) v kontekstu Transforme. Ravno odnosi, menim, gradijo občutek pripadnosti, ta pa v določeni meri prispevajo k identiteti posameznikov. Vendar jo sprejmejo za svojo lastno le, če verjamejo, da izhaja iz njih samih in ni vsiljena od zunaj. Obenem pa so zastopani tudi ostali elementi – podpora, informacije in seveda sociabilnost.

5. 3 Skupne prakse sociomentalnega in fizičnega povezovanja ter delovanja

»Se mi zdi, da je fora skupnosti stik. Prav nek čist tak bazičen medoseben stik, tega, da je in to nek fizičen dotik lahko, al pa spet neko skupno hranjenje /.../Se mi zdi, da je težko met skupnosti, če nisi skupaj. Mislim, da si je težko predstavljat internetno skupnost« (Andraž).

»Kot družbena bitja tisti, ki uporabljajo internet, iščejo, ne le informacijo, temveč tovarištvo, socialno podporo in občutek pripadnosti« (Wellman in Gulia 1997, 6).

Razprav o družbenem življenju na spletu oblikujeta dve konceptualni debati: razprave o javnem in zasebnem (ali internet prispeva k večji privatizaciji ali ponuja tehnološko podporo novim skupnostim) in razprave o virtualnem proti realnem (virtualne skupnosti v nasprotju z ti. pravimi, resničnimi skupnostmi) (Bakardijeva 2005, 186). Podobno ugotavljajo drugi avtorji (glej npr. Prodnik 2010, Jones 1998, Wellman in Gulia 1997 itd.): da so tehnološke spremembe tudi v znanstvenem diskurzu bodisi krivci za pospešen razpad solidarnostih vezi, atomizirane in odtujene posameznike itd. ali obljubljeni dežela, priložnost za povezovanje ljudi, na nek način rešitev za izginjanje skupnostnih vezi v individualizirani družbi. Pri obeh

³⁵ Na tem mestu je pomenljiva opazka Jim McGuigana (v Moores 2000, 145), na informacijski razkorak med tistimi, ki imajo informacije in tistimi, ki jih nimajo, saj sam dostop do novih tehnologij v mnogih predelih sveta ni samoumeven.

pristopih, pravi Prodnik, gre prav tako za tehnološki determinizem, oba namreč družita predpostavka, da »tehnologija nastaja v družbenem vakumu« (2010, 109). Bakardijeva tako meni, da se je pomembno osredotočiti na dejansko uporabo interneta, različne načine in pomene, ki jih ima ta za njene uporabnike v različnih situacijah. Obenem pa, kot opozarja Prodnik, je pomembno prepoznati sporočilnost obeh pristopov skozi njuno mitološko strukturo (2010, 120). Ni dovolj, da pristope teoretsko ovržemo, saj »razumevanje mita vključuje več kot le dokazovanje, da ne drži. Treba je ugotoviti, zakaj je tako pomemben za ljudi« (Mosco v Prodnik 2010, 120).

Omenjenima teorijama je v grobem skupno, da pripisujeta določen vpliv računalniško posredovane komunikacije na odnose med ljudmi in s tem družbo kot tako, razlikujeta se pa se v definiranju vpliva. Če za nekatere nove tehnologije tako prinašajo nove skupnosti, za druge prinašajo še večjo odtujenost – obe zavzemata nek odnos do povezovanja in skupnostnih struktur v družbi. Skupnosti v spletnih okoljih tako po mnenju nekaterih avtorjev ne morejo obstajati, saj skupnost vključuje kompleksne socialne in okoljske zahteve in je zato nujno vezana na kraj: »Ni nekaj k čemur se lahko z lahkoto pridružimo. Ne moreš se naročiti k skupnosti kot se naročiš k diskusijski skupini na internetu. Mora biti živeta. Je prepletena, kontradiktorna in vključuje vse naše čute« (Stephen Doheny-Farina v Jones 1998, 4). Podobno ugotavlja Prodnik (2010, 109) »(izključno) virtualna skupnost ne more obstajati«, saj je ta »produkt razmerij med komuniciranjem, materialnim in vsakdanjimi praksami«. Obenem pa je, kot omenjeno v prejšnjem poglavju, definicija skupnosti kot take nedorečena v znanstvenem diskurzu. Ker pa enotna definicija skupnosti ne obstaja, tudi virtualne/elektronske/prenosne skupnosti ne moremo dokončno definirati. Obenem se moramo zavedati, kot opozarja Maria Bakardijeva »skupnost, ne glede na njeno definicijo, je le ena izmed možnih oblik virtualnega občutka združenosti« (2005, 168). Bakardijeva (2005, 165–166) ločuje med potrošnim in skupnostnim modelom interneta, razlikujeta se v uporabnikovi vključenosti. Prvi model ne predvideva interakcij, niti občutka, da splet delimo z drugimi uporabniki, medtem ko drugi model predvideva vključevanje in povezovanje uporabnikov. »Stopnja neposrednosti in globine vključenosti lahko variira v različnih variantah skupnostnega modela. Lahko doseže ali ne normativne standarde 'pristine skupnosti', vendar v vseh izraznostih tega modela, uporabniki *proizvajajo* nekaj, kar ima vrednost za druge – vsebino, prostor, odnos in/ali kulturo« (Bakardijeva 2005, 180).

Pri tem pa želim, tudi z ozirom na prejšnje poglavje, poudariti, da je nemara sam koncept skupnosti preobremenjen in bi ga bilo potrebno premisliti v novih družbenih okvirjih in

spremembah v subjektivitetah posameznikov (podobno ugotavlja tudi Prodnik 2010). Tudi če vzamemo nek splošen poljuden oris skupnosti, vezan na prostor in (redne) stike med člani, deljen simbolni svet in povezavo, lahko opazimo, da prenos koncepta v spletne prostore, prinaša mnogo vprašanj. Že samo poimenovanje virtualno, kot meni Chayko (2008, 10) je problematično, saj implicira manjšo stopnjo realnosti. Kot pravi realnost stvari, pojmov ne more biti merjenja glede na stopnjo fizičnosti, temveč glede na realnost posledic, ki jih povzročajo (Ibid.). Chayko tako uporablja termin sociomentalno, ki sem ga posvojila tudi sama. Fokus je kot omenjeno v »kognitivnem centru ali jedru odnosa« (Chayko 2008, 11), v svojem bistvu so vse skupnosti sociomentalne, pri tem, da so nekatere izključno sociomentalne. Že Anderson je Zamišljenih skupnostih leta 1983, oblikovanje slednjih pripisal jeziku in njegovi funkciji ustvarjanja posebnih solidarnosti - v centru je tako zmožnost komuniciranja, ki proces zamišljanja omogoča (v Prodnik 2010, 110). Tako je »komunikacija iz te perspektiveformativna za skupnosti; ljudje brezposrednih odnosov se lahko zamišljajo kot člani iste skupnosti skozi simbole in kulturneartefakte posebne vrste, oboje pa lahko izzovein ustvari močne vezi« (Ibid.). Ko formiramo družbeno povezavo z nekom ali več posamezniki obenem sestavimo »kolektiven ali skupinski zemljevid, ki predstavlja skupni imenovalc – njihovo deljeno razumevanje in deljeno okolje« (Chayko 2008, 23). Lahko rečemo, da govorimo o presečišču, včasih tudi prekrivanju individualnih miselnih zemljevidov, ki proizvedejo nov družben izdelek, ki zahteva sodelovanje in kreativnost vseh vpletenih. Omenjen skupinski miselni zemljevid služi kot kolektivno prebivališče članov skupine oziroma prostor srečanja skupine (Ibid.).

Skupine ljudi, ki se vsaj delno povezujejo preko prenosnih tehnologij (denimo mobilni telefoni, računalniki itd.), ne glede na način komunikacije, aplikacije, ki jih uporabljajo (sporočila, elektronska pošta, sociabilna programska oprema itd.), in ne glede na to, ali se srečujejo tudi fizično, lahko postanejo prenosne skupnosti(Chayko 2008, 11). Prenosne skupnosti so tako »skupine, ki uporabljajo majhne, brezžične lahko prenosljive komunikacijske tehnologije /.../, da olajšajo medosebno povezljivost in da ustvarjajo in delijo kolektivno identiteto in kulturo« (Chayko 2008, 8). Ob tem Chayko (2009, 11) spomni na Tonniesov pojem skupnosti duha (podobno tudi Praprotnik 2003, 36–37). Duhovna skupnost ustreza prijateljstvu, medtem ko drugi dve, krvna in prostorska, predstavljata sorodstvo in sosedstvo. Ker virtualne skupnosti niso vezane na prostor ali zunanjo prisilo oziroma funkcijo, kot pravi, ustrezajo tretji stopnji – prijateljstvu (Praprotnik 2003, 37). Prijateljstvo je, za razliko od sosedstva in sorodstva, produkt podobnosti, četudi Tonnies vseeno presoja,

da se takšen svobodno izbran odnos vzpostavi in vzdržuje preko srečanj (Ibid.). Če se navežem na intervju, Jan o skupini prijateljev deli na naslednji skupini: naključne in interesne. Pri prvih je bistven element naključje, njihov nastanek ni načrtovan: *»Maš, neke te, ki so bli skup nekje, nevem, v šoli in pol so prek tega vzpostavili odnos in zdej se družijo. In je v bistvu sm ta element, da so bli pahnjeni na neko mesto za nekaj časa in so bli primorani vzpostaviti vezi med sabo. Seveda, lahk jih tut ne bi al pa so v enemu razredu različna /.../ ampak še vedno je to nek močen element, random«*. Medtem ko interesne skupine nastanejo načrtno: *»Pol maš neke čist interesne skupine prijateljev, v smislu, da si ti v bistvu načrtno vstopu v neki zarad nekega svojega interesa /.../ na primer krožki slikarstva /.../In si tam spoznal neke take ljudi na podlagi interesa in te v bistvu ta skupna dejavnost ti osmišljuje. Mislim, je vsaj začetek za razvijanje prijateljstva.«* Pravi, da bi Transformo sicer lahko opredelil v okviru te druge skupine – načrtnega vzpostavljanja odnosa zaradi skupnega interesa. Vendar, pravi, da *»je pa ogromno ljudi, s katerimi nisem zares nek tesen prijatelj, pa vseeno skupaj delujemo tam noter. In tle je ta vlka razlika. Da si zmožen vzpostaviti nek odnos, nek odprt odnos, tut velikokrat zlo intimen, dost na hitro, samo zaradi tega, ker je v temu kontekstu, si pač v temu kontekstu Transforme pristopu«*

Posebej je pomenljiv zadnji stavek, ki sem ga v nalogi že navajala. Prepoznanje, da z določeno osebo, ki deluje znotraj Transforme, sicer nimamo tesnega prijateljskega odnosa, pa vendar ima ta, v kontekstu Transforme, značilnosti tesnega prijateljskega odnosa. Kontekst, ki v tem primeru deluje kot lepilo med posamezniki (torej na nek način veže posameznike v skupnost), je ta, ki konstruira odnose. Slednje potrjuje tudi Graham Allan (1998, 689), ko pravi, da pri prijateljstvu ne gre za naraven odnos, ki izhaja le iz »osebne odločitve, čustev in predanosti«. Oblika in tudi vsebina prijateljstva je pod vplivom »okoliščin - ali konteksta – pod katerimi je konstruirano« (Ibid.). Obenem pa posamezniki, ki jih bodisi interes ali osebna poznanstva pripeljejo do Transforme, predvidevamo, da delijo podobna prepričanja in mišljenje. Skupno delovanje v okviru Transforme torej presega druženje skupine prijateljev, kot bi lahko napačno interpretirali Transformo. O slednjem sem se pogovarjala tudi z intervjuvanci, zakaj denimo delati tabor odprt in ne le za skupino prijateljev, ki bi uživali ob glasbi in zabavi? Glede na to, da se aktivnejši posamezniki družijo tudi drugače (slednje je posebej poudarjeno pri Roku, Špeli, Janu, Andražu in nekoliko manj pri Maji), ali lahko gledamo na Transformo zgolj/predvsem kot druženje prijateljev? Intervjuvanci so si enotni, da ne, kot poudari Jan, *»da zlo ne hodimo vn na kave, pa tko na piva, da se res družimo,*

ampak skos res delujemo«. Četudi dojema delovanje znotraj Transforme tudi kot druženje, poudarja, da, »*to kar delamo, je velik več kot vzpostavljamo skupino*«.

Rheingold, ki je v veliki meri odgovoren za termin virtualnih skupnosti, je eden izmed prvih, ki je v teh oblikah združevanja videl priložnost za rešitev pretrganih medosebnih vezi in ponovno oživitev skupnosti. Virtualne skupnosti je definiriral kot »družbene agregate, ki se pojavijo na spletu, ko zadostno število ljudi nadaljuje s svojimi razpravami dovolj dolgo, s pravnim človeškim občutkom, da oblikujejo mreže osebnih odnosov v kibernetnem prostoru« (Rheingold 2000, xx). Kriterij, ki ločuje skupino ljudi od skupnosti, pa je vez, prepoznanje skupine, da lahko nekaj, kar ima za njih (skupino in posameznike v njej) določeno vrednost, dosežejo le s tem, da se povežejo (Rheingold 2000, xxvii). Jones (1997, 16) med drugim ugotavlja, da je proces doživljanja skupnosti v spletnih okoljih obrnjen, doživljanje identitete tako ne izhaja le iz skupine, ampak je njen izvor v našem razumevanju skupinske identitete in skupine same. Tako »*mi*, kot člani skupine, ne pripadamo več skupnosti, temveč skupnost pripada *nam*« (Ibid.). Internet tako v določeni meri nadaljuje trend proti »'psevdo-skupnostim', integracijo raznolikih skupin preko množičnih medijev in množične produkcije« (Beninger v Jones 1997, 16).

Sociabilna programska oprema, kakršna je tudi Facebook, sama po sebi, še ni skupnost, temveč »učinkuje kot družbeno prizorišče, v kateri se lahko oblikujejo različne skupnosti« (Parks 2011, 105). Parks tako predlaga ključne pogoje za konstruiranje skupnosti v SNS okolju: »vključevanje v skupne rituale, družbena regulacija in kolektivna akcija« skozi ponavljajočo se interakcijo ter oblikovanje odnosnih struktur, ki podpirajo čustvene povezave, občutke pripadnosti in identifikacije s skupnostjo (2011, 111). Slednje pa je težko direktno raziskovati. Transforma v svojem mediatiziranem delovanju uporablja le Facebook, elektronsko pošto in mobilne telefone, tako je delovanje na spletu še vedno vezano na dejansko identiteto in v določeni meri položaj. Obenem je delovanja preko Facebooka v tem primeru nemogoče ločiti od delovanja skupine v fizičnem okolju, zato je niti ne moremo proučevati kot takšne. Posamezniki in posameznice znotraj Transforme tudi na spletu nastopajo večinoma s svojimi imeni in priimki, v primeru spremenjenih imen, pa vseeno člani in članice skupnosti vedo, kdo dejansko stoji za posameznim imenom, saj se srečujejo tudi fizično. Kot ugotavlja Wellman (2001, 243), večina posameznikov uporablja raznolike oblike in medije povezovanja s prijatelji, sodelavci, sosedi, sorodniki itd., ki so na voljo online ali offline, uporaba zgolj in izključno virtualnega povezovanja je redkejša, velja da »močnejša kot je vez, več medijev je v uporabi« (Ibid.).

Kot omenjeno, sama struktura sociabilne programske opreme, kakršna je Facebook, strukturira skupnosti okrog ljudi – ti so središča lastnih skupnosti in ne določen interes (boyd in Ellison 2007). Medtem ko denimo Rheingold (2000, 11) meni, da je razlikovanje skupnosti v spletnih okoljih od tradicionalnih skupnosti v tem, da v spletnih skupnosti dostopamo do ljudi preko skupnih interesov in namesto da s spoznavanjem oseb iščemo skupne interese. Slednje lahko povežemo s omenjeno pojavnostjo specializiranih odnosov v sodobnosti in vzporedno s specializiranimi skupnostmi oziroma skupinami (Wellman 2001, 246). Wellman pravi, da takšne skupnosti deljenega interesa lahko spodbujajo kognitivno homogenost. Kljub potencialu interneta povezati raznolike skupine, ideje in s tem omogočiti večjo raznolikost, ljudi v spletne skupnosti pritegne povezovanje s podobno mislečimi, interesno usmerjenimi itd. (Ibid.). Kulturne enklave, ki se vzpostavijo okoli istosti in ne diverzitete, so z elektronsko komunikacijo dobile nov razcvet (Griswold 2008, 157). Preko tovrstnega povezovanja obstaja potencialna nestrpnost in ne sprejemanje drugače mislečih v kokonu pritrjevanja enakemu mišljenju in idejam. Vseeno pa spletno osrediščenje okoli istega interesa in ne karakteristik (denimo izgleda, veroizpovedi) lahko opolnomoči posameznike iz nižjih slojev in marginalnih skupin (Wellman 2001, 246). Wellman pri tem opozarja, da podobno kot obstaja pri povezovanju v skupnosti od osebe do osebe nevarnost večje individualizacije, tako pri skupnostih, ki se povezujejo samo preko določene vloge, obstaja nevarnost dekonstrukcije holističnega dojetja individualne identitete. Ko »oseba postane samo seštevek njenih vlog /.../, obstaja nevarnost odtujenosti« (Ibid.).

V primeru Transforme lahko rečem, da gre pri spletnem delovanju za združitev obeh pogledov, povezovanja preko interesov in oseb. Nenazadnje prvi stavek manifesta opredeljuje Transformo »gibanje in platforma za povezovanje podobno mislečih, s ciljem skupnega delovanja«. (Facebook Transforma 2014). Že večkrat sem omenila, da tovrstne podobnosti med njimi intervjuvanci eksplicitno ne zaznavajo, kar pa seveda ne pomeni da v določeni meri ne obstaja. Špela vseeno omeni sobivanje, željo, da se izraziš, doprineseš k skupnemu. Že samo prepoznanje, da se v danih družbenih strukturah ne morejo izraziti (kar so omenjali vsi), želji, da je njihova individualnost prepoznana in prepoznanje moči v skupini so močne skupne poteze intervjuvanih. Kot preberemo v Manifestu: »Stanje nas sili k alternativni, saj nam obstoječe strukture ne morejo zagotoviti dostojanstva, varnosti ali smisla. Odtujeni od produkcijskih sredstev smo obsojeni na prekernost in podložnost« (Facebook Transforma 2014).

Po eni strani posamezniki svoje Facebook profili (spletne identitete) gradijo tudi preko izpostavljanja določenih povezav z ljudmi, interesi, dogodki itd. (Biti priključen Transformini skupini, potrditi svojo prisotnost na veganski večerji ali koncertu v Rogu itd., delujejo kot identitetni označevalci). Zanimanje/interes za denimo Transformin tabor ali udeležba na taboru jih tako pripelje do ljudi, ki so v Transformi (ali obratno), in preko slednjega tudi dosežejo določene informacije o podobnih dogodkih v okviru Roga, Metelkove, delovanja drugih pobud, ljudi itd. Z ljudmi, s katerimi imamo močne vezi, smo si po navadi tudi bolj podobni, poznamo isti krog ljudi in smo informirani o podobnih stvareh – verjetnost, da nas dosežejo nove informacije je tako večja skozi šibkejše vezi iz širših bolj raznolikih socialnih krogov (Wellman 2001, 246). Slednje so poudarjali tudi intervjuvanci – po eni strani gre za osebno razširitev poznanstev in informiranja o dogajanju, ki ga prej niso poznali, po drugi strani pa za razširjanje možnosti delovanja skupine preko podobnih pobud, posameznikov itd.

Lahko bi fural brez mejlov in Facebooka, sm pol bi to zlo /.../ omejen krog ljudi doseglo. Ustreza nam, da za to zve več ljudi, ker ugotavljamo, da se skozi to ljudje priključujejo. Rečejo, aha, tuki se pa res neki dobrega dogaja in js mam neka podobna videnja, kako bi neka stvar zgedala, al pa podobne težnje, kaj bi počel in se nam pač priključijo, a ne. Če ne drugega, je zlo zlo uspešen Facebook, da folk seznanja s stvarmi, pa pri tem, da folk na podlagi teh informacij, ki jih dobi skonta, da smo ful taka skupina, kjer se ni težko zravni priključit (Rok).

Obenem pa posamezniki ostajajo središča lastnih skupnosti, ki jih ustvarjajo s segmenti njim ustreznih označevalcev. Maja je v intervju denimo povedala, da njo osebno zanimajo bolj psihološke teme, medtem ko jo politične in sociološke manj zanimajo. Podobno je Špela o objavah na Facebooku povedala, da ljudje objavljajo v skladu z njihovih zanimanjem, sama se osredotoča na glasbo. Tako hkrati kot ustvarjalci ustvarjamo in izražamo lastne identitete, obenem pa kot potrošniki opazujemo ostale pri istem početju konstruiranja in izražanja njihove identitete (Chayko 2008, 169). Slednje velja predvsem za objave na Facebooku, saj je fizično delovanje Transforme kot omenjeno celostno – posamezniki se ne vključujejo le preko posameznih interesnih fragmentov. Četudi denimo na taboru, dogodkih sledijo določenim predavanjem, delavnicam in določenim ne, je način povezovanja holističen. To lahko prepoznamo predvsem v opisovanju odnosov, pomenljivosti in središčni vlogi medosebnih vezi ter intimnemu, domačemu vzdušju. Vseeno pa je način delovanja preko Facebooka in elektronske pošte bolj fragmentiran, saj so posamezniki presojali glede na specifično objavo ali se želijo odzvati ali ne (denimo povabilu na dogodek).

Koncept prenosne skupnosti je primeren tudi zato, zato ker Transformino delovanje preko IKT ali fizičnega stika ne ločuje na dve ločeni pojavnosti in delovanja, temveč ju združuje v

prepleteno strukturo delovanja skupine. Ravno slednje, pa je s vsakdanjostjo uporabe prenosnih tehnologij, vedno bolj pomenljivo za odnose, ki jih imamo kot posamezniki. Vedno manj odnosov danes temelji samo na fizičnem stiku, zato pomembno, da prepoznamo vključevanje tehnologij v medosebnih odnosih in povezljivosti. Kot pravi Špela: *»Mislim, pa so tut zanimive osebe, sam posamično, tko da mi je tut zanimivo jih pač spremljat na Facebooku. Mislim, ne glih »stokat«/.../ V smislu, neke povezanosti, evo, tut če nimaš cifre od nekoga, pa bi ga neki vprašal, mu napišeš na Facebook. Pa tut pri neki organizaciji dogodki je dober, da maš Facebook, ker lahko dobiš spet kontakte od kateregakoli človeka«*. Facebook tako *»zagotovi tehnično podporo potrebno za vzpostavitev družbene interakcije«*(Ellison, Lampe in Steinfield 2008, 443). Kot dodatek temu znotraj sistema s *»sporočilnimi možnostmi (objava na steni, dražljaji, zasebna sporočila med uporabniki), sistem olajšuje komunikacijo iz oči v oči preko drugih medijev skozi kontaktne informacije, ki so pogosto vključene v profile uporabnikov«* (Ibid.). Med te informacije spada denimo naslov, elektronski naslov, včasih tudi mobilni telefon. Facebook tako *»služi kot končen imenik, ki omogoča komunikacijo izven sistema«* (Ibid.)

Potrebno se je zavedati, da kljub temu, da je namen mediatiziranega povezovanja Transformerjev, bodisi preko mobilnih telefonov bodisi preko računalnikov (ena na ena, eden z večimi itd.) predvsem instrumentalno organizacijski – kdaj, kdo, kje, vseeno povezljivost in sam obstoj povezave utrjuje medosebne vezi in vpliva na odnose v skupini. Kot pravi Parks (2011, 114), *»biti povezan z drugimi spodbudi občutek namena, pripadanja, in navezanosti, ki je ključna za koncept skupnosti«*. Že samo dejstvo, katero telefonsko številko, elektronski naslov ali Facebook prijatelja imamo med svojimi stiki, je pomenljivo. Obstoj stika je potencialna povezava, ki se zdi, da je lahko kadarkoli aktivirana. Tej potencialnosti, so intervjuvanci pripisovali velik pomen, tudi pri nadaljnjem skupnem delovanju, organizaciji dogodkov itd. Vseeno pa je slednje – nabor stikov (bodisi številke, naslovov itd.) podrejeno osebni seznanjenosti z osebo. Ta je mnogokrat predpogoj uspešne ponovne aktivacije stika. Obenem pa je to, koga izmed bodisi spoznanih na taboru ali v skupini Transforme bomo dodali med stike na denimo Facebook, še vedno odvisno od osebne zanimivosti posameznika, kot je omenila Špela, te osebe spremlja tudi posamično.

Še en vidik, zaradi katerega nekateri zavračajo koncept virtualnih skupnosti, lahko grobo označimo kot pomanjkanje dolžnosti članov do skupnosti (Praprotnik 2003, 40–41). Realnost skupnosti naj bi določala stopnja trdosti oziroma omejitev in dolžnosti posameznika, ki jih sprejme z zavezo skupnosti. Zaradi slednjega je skupnost tudi vrednota, saj od posameznika

zahteva določeno žrtev (Praprotnik 2003, 41). V prejšnjem poglavju smo podobno navajali Baumanovo umestitev neuresničljivosti želje po skupnosti med tem, kar pridobimo, in tem, kar izgubimo s priključitvijo: pridobimo varnost, a se odrečemo delu osebne svobode. Praprotnik denimo ravno v žrtvovanju vidi vrednost skupnosti, saj »skupnost v virtualnem okolju ni več »vrednota«, za katero smo se pripravljene žrtvovati, ampak je v pretežni meri le še ena izmed mnogih skupnosti, ki si jih lahko skoraj poljubno izberemo in v njih sodelujemo« (Praprotnik 2003, 42). Vendar sama menim, da podobno kot je virtualna realnost³⁶ le del iste realnosti in ne ločena enklava, tudi značilnosti virtualnih skupnosti odražajo spremembe v skupnosti in ne zgolj značilnosti spletnega okolja. Strinjam se torej s Praprotnikom (2003, 42), da je nepomembno »ali se neko druženje posameznikov in posameznic imenuje skupnost ali kako drugače. Pomembno je, ali se ljudem še vedno zdijo pomembne »iste« stvari. Posamezniki in posameznice so namreč s tem novim medijem pridobili nov kanal za uresničevanje drugačnih želja, nemara celo nekaterih prastarih želja, pri čemer še vedno ohranjajo in uresničujejo tudi želje iz vsakdanjega življenja«. V luči tabora, na katerega se navezujem, se poraja vprašanje, ali način vključevanja in sodelovanja, ki se razširja z novimi komunikacijskimi tehnologijami, v mislih imam predvsem računalniško posredovano komuniciranje, spreminja načine vključevanja in sodelovanja v fizičnem prostoru. Kljub temu, da gre v primeru tabora za delovanje in interakcije, ki so močno zaznamovane s fizičnim prostorom in časom, ne moremo spregledati prepletenosti posameznikov s tehnologijo. Vsakdanje ritme posameznikov kot tudi dožemanje samih sebe in drugih ter vzpostavitev odnosov namreč ne moremo obravnavati ločeno od rabe tehnologij. Nenazadnje na spreminjanje načinov komuniciranja in vzpostavljanja odnosov vplivajo tudi IKT. Denimo na taboru principi delovanja, samoiniciativnosti, neobveznosti, posamezniki sami določajo zadolžitve, stopnjo vpletenosti, prispevek k »skupnemu« ponujajo analogijo delovanju na spletu. Četudi je slednje v veliki meri, predvidevam, posledica anarhističnih principov delovanja³⁷ – nehierarhičnosti, neavtoritarnosti samoorganizacije itd., sem v svojem terenskem dnevniku zasledila misel, da je vključevanje posameznikov, odmerjanje samote in druženja, delovanja in pasivnosti, podobno delovanju preko informacijsko komunikacijskih tehnologij. Če so zgodnje komunikacijske tehnologije, denimo stacionarni telefon, še lahko pričakovale samoumevnost posameznikovega odziva, prakse komuniciranja v času novih

³⁶»Osnovno naravo interneta lahko označimo kot virtualno realnost, pri čemer beseda virtualna pomeni dvoje: to je »virtualni prostor«, ki udeležencem in udeleženkam omogoča, da so med procesom komunikacije na geografsko ločenih lokacijah; virtualna realnost pa tudi pomeni, da ni nujno, da je namen sodelovanja v komunikaciji določen vnaprej, ampak je ta namen povsem nov in se pojavi šele v virtualni realnosti« (Praprotnik 2003, 6).

³⁷Tradicionalna anarhistična načela, kot jih omenja Graeber (2013, 7): »avtonomija, prostovoljno povezovanje, samoorganizacija, vzajemna pomoč, direktna demokracija«.

tehnologij postajajo tudi bolj samovoljne. Komunikacijska tišina ali odlog, je legitimna pravica posameznika.

Če ponovim, Transformino delovanje na spletu trenutno sestavlja google skupina in različne facebook skupine, od katerih nam spletno iskanje v Googlu ponudi stran Transforma, ki je definirana kot skupnost. Posameznik lahko piše na njen zid, sledi objavam ali všečka stran. Je javno dostopna, a vendar zaradi arhitekture Facebooka potrebuje za svoje delovanje administratorje. V opisni sekciji je manifest, od katerega se je večina intervjuvancev distancirala, a vendar ostaja reprezentativen. Za našo analizo je ta pomenljiva v pregledu objav in povezav s sorodnimi pobudami, ki orisujejo Transformino samonaracijo. Naslednja večja skupina - Transforum (zaprtega tipa, 182 članov, teži k širjenju med potencialne interesente) Za razliko od Facebook strani, ki je definirana kot skupnost vsebuje več organizacijskih objav, člankov, pozivov na sestanke itd. Skupina se je do letošnjega poletja (6. avgust 2015) zaradi želje narediti skupino bolj »ljudsko«, imenovala Transforma Organizacija. Za Facebook skupnost je značilno, da so debate, pobude minljive, nenehno jih izpodrivajo nove teme, kar gradi vsebino je torej tudi forma sama. Transformina Facebook stran kot tudi Transforum, služita v prvi vrsti k vzpostavljanju informacijskega sveta članom obeh skupin. V prvem lahko zasledimo teme, kot so povabila na alternativno tržnico, veganske večerje, zabave v Rogu, demonstracije (npr. proti frackingu), Ne-festival itd. Nagovor je osebno neformalen, prijateljski (Zdravo, pridi..), občasno se delijo slike dogodkov itd. V skupini Transforum je več poudarka na sestankih, delovnih akcijah, relevantnih tekstih (bodisi takih, ki so jih uporabljali na sestankih ali jih še bodo), tehničnih zadevah (iskanje delov za šotore, zvočnike itd.), podarjanje stvari, iskanje informacij itd. Vsebuje pa tudi omenjene dogodke, zabave, koncertu itd. Deluje kot oglasna deska skupine. Prepoznati je določen okvir tem, ki jih pokrivata obe strani, četudi so posamezniki v intervjujih navajali, da gre za absolutno tematsko neomejeno objavljanje: »Kakšni folki limajo na Transformo dogodek, ki se jim zdi, da je v kontekstu tega, kar se počne na Transformi in nalima, evo folk, če vaš zanima Sajeta, al pa karkol takega« (Rok).

Sej to, ko je ful širok spekter tega. Mene recimo ful zanima muzka, so pa tut ljudje, ki so bolj tehnične narave in, ki objavljajo ta D.I.Y. stvari. In pol od nekih dogodkov, ki se dogajajo izven, recimo dost ljudi je šlo v Gorico, takrat ko je bil antifašistični shod /.../ Pa razni dogodki, ki bi bli zanimivi. Pa tko, da se sm ustvarja neka baza dobrih praks. No tko, da se razve za neke zadeve, ki bi znale bit zanimive /.../ Je karkoli, ma pa pol vsaka osebe svoj filter kaj bi blo zanimivo še ostalim, a ne. Nimamo recimo onih interesnih alinej, po katerih bi se

ravnali, ampak je sm tko, kaj bi ti želel delit z ostalimi. Pa kaj misliš, da bi blo dober, da deliš pa zanimivo ostalim, ni pa zdej nekih tematik, ki bi prevladovale (Špela).

Ob vprašanju ali bi denimo objava o začetku razprodaj v nakupovalnem središču lahko bila del teh tem, so se odzvali različno. Rok edini pokazal odklonilen odnos do takšnih objav, četudi je dvomil, da bi kdo to sploh objavil: *»če bi model reku, da je pač v BTC-ju dan nakupov in zabave, ne da bi se ga zbrisal, še na zasebno bi se mu poslal, fak off. Po mojem. Men bi se zdel to čist korektno, a ne«* (Rok). Kar je bil edni agresivnejši odziv v intervjujih. Medtem ko je Andraž poudaril, da je bolj kot tema pomembna pozicija, s katere izhajaš: *»Ja, a veš, bolj je stvar v neki specifični poziciji s katere bi govoril, al pa se govori, al pa govorimo, pač v skupini Transforme, karkoli ž to pomeni. Se pravi, da bi lahko govoril o potrošniški družbi, če je to pač razprodaje v BTC-ju, pa da bi meli nek pogovor o tem al pa neko predavanje o tem, ki bi blo vnesena na nekega od naših dogodkov«*. Iz tem na Facebooku, dogodkov, interesov, ki jih delijo člani, lahko sklepamo, da vseeno obstaja neko tematsko polje, ki okvirja Transformo. Slednje ne pomeni, da to polje obstaja zamejeno in obstaja pred njenimi člani. Transforma na nek način ponuja platformo (tako v fizičnem delovanju kot v spletnem povezovanju), vsebino pa tvorijo njeni člani: *»So pa seveda teme, ki so nam bližje iz tega vidika, da očitno tolik ljudi zanimajo, ki so okrog, da smo jih večkrat izpostavljali, al pa da se o njih pogovarja, al pa da so potem neke stvari na dogodkih vezane na neke teme in se mi zdi /.../ da se neke stalne teme velikokrat ponavljajo«* (Andraž). Med te teme Andraž uvršča samoorganizacijo, hrano (predelovanje, povezovanje s kolektivi, ki se ukvarjajo z vrtnarjenjem itd.), refleksija skupnosti in posameznika *»nevem, da je ta neka s taborom povezana energija, ko je očitno nek krog ljudi privlači, da pridejo sploh na tabor, pa da nekateri ljudje pridejo večkrat al pa pridejo vsako leto. Da je pač neki specifični občutki, ki se tam ustvarjajo. Al pa specifične skupine ljudi, ki so tko omreženi, da se tam dober počutijo. In ja, tko da se stvar skos spreminja, hkrati pa na nek način ista ostaja«*.

Ja, se prav vrtimo se okrog, kar se mi zdi skupi je, organizacija tabora, to je nek ta element, in kaj gre vse tu zraven in kako čist organizacijsko pač to sfurat. To nam vzame velik nekega časa, druga stvar je, neka prostorsko usmerjena dejanskost, se pravi zagotavljanje neke infrastrukture, se pravi Rog. Kako se tam vzpostavimo, preden smo sploh dobil plac, pa da smo sploh, nekak prišli v Roga, zdej pa da mam plac, in zdej ga pucamo in zdej počas bomo začel vzpostavljat nek program furat. To sta te dve stvari, tretje je pa /.../ kar je pa velik folku in tut men zlo pomemben del, je pa ta neka medosebna komponenta, nekih odnosov, ki se pač tam dogajajo (Jan).

Oziroma kot zaokroži Špela, se gre za *»ustvarjanje neke skupnosti, v kateri je v bistvu vse mogoče, pa v kateri je lahko vsak član, vsak član je enakopraven, noben ni vodja /.../ Pač mal anarhistično zraven, brez neke jasno začrtane hierarhije, pa da se stvari kr dogajajo same od sebe /.../ pa vsak ma neki za ponudit...«*

Velik tematski del obsega samo oblikovanje forme delovanja Transforme, vprašanje kako delovati, načela samoorganizacije, nehierarhičnosti, neavtoritativnosti in tudi odgovornosti. Posebej v primeru sposojanja opreme za namene Transforme, kdo je zanjo odgovoren, če so vsi posamezniki v Transformi v prvi vrsti posamezniki: *»tle se vrnemo nazaj na vprašanje, če smo mi neka skupina in da se vsi posamezniki zavedajo, da so tudi del te skupine in ko stopajo v kontakt z zunanjim svetom /.../, so predstavniki te skupine. In na drugi strani, da je to neka specifična grupacija posameznikov, ki predstavljajo vedno sebe in samo sebe«* (Jan). Ter odnosa do družbe.

Slednje pa seveda ni omejeno na spletno okolje. Teme, ki so posameznikom in skupini pomembne, tako krožijo in se spreminjajo skozi mediatizacijo, tehnologije in verbalen diskurz in pri tem vplivajo na formiranje skupnega delovanja in dožemanja Transforme. Obenem pa udeležnost v razpravah preko različnih komunikacijskih kanalov, zanimanje za določene teme kot tudi obiskovanje dogodkov utrjuje vezi med posamezniki, ki s tem podeljujejo vrednost in pomen lastnemu delovanju znotraj skupine in delovanju skupine kot take.

Tehnologija danes omogoča ne le prečkati razdalje in ohranjati občutek združenosti kljub oddaljenosti, temveč tudi *»misliti v tandemu«* kadarkoli in kjerkoli (Chayko 2008, 17). Koordinacija in sinhronizacija misli z odsotnimi ljudmi je ključna za vzpostavitev prenosnih skupnosti (Ibid.). Chayko (2008, 18) opozarja, da so vse družbene povezave in formacije skupin v svojem bistvu kognitivne entitete – obstajajo le v glavah članov skupin/povezave. Na mesto fizičnih podob, obrazov, na katerem v odsotnosti gradi občutek združenosti, stopajo simboli in ritualne aktivnosti (Chayko 2008, 18–19). Pri tem ne gre le za bolj očitne simbole, kot je ime Transforme ali logo, temveč v primeru Facebook objav tudi za določene teme, ki vzdržujejo vpetost posameznikov. Določene vsebine, za katere posamezniki menijo, da bi lahko zanimale ostale, lahko znotraj skupine funkcionirajo kot simboli, ki asociirajo na Transformo in s tem utrjujejo članstvo. Če vzamemo tako posameznika, ki naleti na članek o D.I.Y kulturi in ga slednji asociira na Transformo, tema učinkuje kot simbol skupine in članstva. Bolj podrobno lahko gre za določen način pisanja, besede, ki so uporabljene ali pa deljenje dogodka, ki se veže na določene segmente, tega kar oseba, ki deli dogodek meni, da ostale zanima itd. Obenem občutek deljenja podobnih izkušenj, interesov, tem z drugimi,

občutek podobnosti »govori naši globoko zakoreninjeni potrebi, da smo razumljeni, sprejeti, cenjeni« (Chayko 2008, 30). Kot ritualne aktivnosti v okviru Transforme je na širši ravni prepoznan sam tabor, med letom pa so podobno učinkovali tudi denimo veganski večeri, organizirani v Rogu in podobni dogodki. V tem primeru Facebook (pa tudi elektronska pošta itd.) skupaj z možnostjo fotografij, video materiala, zvoka itd, pa lahko učinkuje kot močan prenašalec simbolov skupine. Slednje ostaja z nami tudi v odsotnosti fizičnih stikov s člani, tudi omenjeno komuniciranje zato lahko učinkuje kot ritual – združuje ljudi v skupnem (Carey 1992, 18). Skupnost tako na zelo konkreten in resničen način nosimo s sabo kamorkoli gremo – »čvrsto pritrjeno v naših glavah v pripravljenosti na aktivacijo ob najmanjšem opominu« (Chayko 2008, 22). Ravno to pa omogoča že omenjeno lahkost prehoda med pasivnim in aktivnim stanjem udeležbe v Transformi. Obenem pa slednje velja za večino odnosov, ki so podrti predvsem s sociabilno programsko opremo. Spremljamo podrobnosti življenja ljudi, ki dejansko niso več del naših življenj, a vseeno lahko to kadarkoli (spet) postanejo. Mnoge izmed stikov na denimo Facebooku lahko poimenujemo kot »kontinuirana delna prijateljstva«, ki delujejo kot »dodatek občasnim, nerednim prijateljstvom, ki s katerimi lahko upravljamo v resničnem svetu« (Weinberger v Chayko 2008, 116).

Lahko rečemo, da za skupino, ki se odloči delovati, tehnologija lahko ponudi uporabno ogrodje vzdrževanja skupinskega miselnega zemljevida ali sociomentalnega prostora. Omenjeno posebej velja za trenutno pasivne člane, katerim spremljanje oziroma prisotnost v tem prostoru omogoča ostati v stiku s skupino in hkrati lajša prehod v aktivnejšo vključenost v skupino. Na drugi strani pa vzdrževanje sociomentalnega prostora utrjuje pripadnost aktivnejšim članom in preko skupnih tem/nadaljevanja tem začetih na fizičnih srečanjih ali deljenja dogodkov ustvarja in vzdržuje identiteto skupine in do določene mere potrjuje podobnost posameznikov. Seveda pa skupina kot je Transforma še vedno temelji na fizičnem offline delovanju, ki je tudi namen formiranja skupine. Delovanje znotraj Facebooka, elektronske pošte ali mobilnega telefona je tako posledica, ki s samo uporabo vpliva na kasnejše delovanje in občutenje skupine.

6 SKLEP

»To je spet, kako delamo stvari drugače, če bi kdo to vidu bi reku, to je sekta. Ampak men je gluh to fajm« (Rok).

Omreženost posameznikov v družbi danes zgodovinsko gledano ni novo, vseeno pa nam nove tehnologije omogočajo drugačno upravljanje s temi omrežji in vidnost povezav. Slednje je še posebej pomenljivo v primeru sociabilne programske opreme (SNS), kakršna je Facebook. Tako nam aplikacija ne le prikazuje aktivnosti potrjenih prijateljev v naši mreži, temveč obenem prispeva k širjenju mreže s predlogi ljudi, ki bi jih lahko poznali. Ravno vidnost povezav pa je, kot opozarjata Boyd in Ellison (2007) ključna komponenta sociabilne programske opreme. Na ta način nas zgolj obstoj povezave z določenimi osebami v naši mreži, ne glede na količino izmenjane družbene interakcije, pomirja. Omogoča nam namreč, da ostajamo pasivno vpleteni v življenja drugih in obratno. Lahko rečemo, da omrežja in odnosi, skupnosti znotraj teh, danes nadomeščajo izgubljen občutek varnosti, ki je izhajal iz umeščenosti, kot pravi Taylor (2000), v naravni kozmološki red. Z rahljanjem tradicionalnih vezi in odprtostjo življenjskih potekov smo bili prisiljeni prevzeti nase odgovornost za vodenje lastnih življenj, obenem je s tehnoloških napredkom svet postal bolj dostopen – predvsem v kontekstu množice informacij, izbir, ki so na voljo posamezniku, in olajšane mobilnosti. Izgradnja in izražanje lastne identitete, ki je v tradicionalnih družbah izhajala predvsem iz družine, mora danes odražati delo na sebi in identitetne izbire posameznika. Del teh so tudi odnosi, ki pa ob ločevanju časa in prostora in vse večji mobilnosti posameznikov postajajo vedno manj odvisni od razdalje med posamezniki. Prisotnost prenosnih naprav, kot so mobilni telefoni, posameznike dela individualno dosegljive (Ling 2008) in nenehno v pripravljenosti na vpoklic in aktivacijo (Strehovec 2009). Na eni strani, kot opozarja Strehovec (2009), slednje pomeni konstantno puščanje sledi in možnost nadzora nad posameznikom, na drugi strani pa nam mobilni telefoni omogočajo povezano prisotnost (Licoppe v Ling 2008). Občutek stalne prisotnosti s kratkimi klici, sporočili itd, ki utrjujejo vezi med posamezniki in zavedanje, da nam je odnos, oseba vedno na voljo. V tem vidim že omenjeno varnost – ustvarjene skupnosti, odnose nosimo s seboj, kamorkoli gremo, gre za t. i. prenosne skupnosti (Chayko 2008). Ostajajo v naših glavah, v sociomentalnih okoljih, (Chayko 2008). V njih, pravi Chayko (2008), udeleženi v izmenjavo ohranjajo povezanost z medsebojno mentalno usmerjenostjo in sodelovanjem. Na ta način tudi mobilnost postane privatizirana (Spigel v Morley), saj naša omrežja, dom potujejo z nami, kar vpliva na

medosebne interakcije ljudi v javnih prostorih in nas na nek način ograjuje od okolja in izključenih iz naših omrežij (Ling 2008). Po drugi strani pa, kot opozarja Bakardijeva (2005), lahko opazimo težnje po povezovanju z ljudmi, brez da bi zapuščali udobje privatnega prostora, gre za socializacijo, ki je izrazito nemobilna.

V nalogi sem preko družbenih in tehnoloških sprememb orisala položaj posameznika in skupin v pozno modernem svetu. Z razvojem novih informacijsko-komunikacijskih tehnologij so posamezniki po eni strani vedno bolj povezani preko različnih medijev, po drugi strani pa tehnologije pomagajo ustvarjati zasebne otočke znotraj javnih prostorov in s tem prispevajo k atomizaciji posameznikov. Proces oddaljevanja in ograjevanja posameznikov na eni in krepitev povezav z nenehno povezljivostjo in prisotnostjo na drugi strani sta torej sočasna. Uvodoma sem se spraševala, na kakšen način prevladujoča ideologija individualizma lahko deluje skupnostno. Na drugi strani te težnje sem postavila Simmlovo (1949) ugotovitev obstoja impulza k sociabilnosti, ki ne le predpostavlja obstoj želje po iskanju oseb z istimi interesi, temveč ugotavlja, da v sociabilnosti iščemo tudi pripadnost in zadovoljstvo v povezavi. Lahko predvidevamo, da iskanje občutka združenosti, ki jo danes omogočajo različni mediji, žene isti impulz po sociabilnosti. Da je torej debata o tem, ali so skupnosti danes še možne in ali jih lahko iščemo na spletu, nepredmetne. Pri analizi skupnega delovanja v online in offline okoljih sem tako želela predvsem poudariti, da so tehnološke in družbene spremembe medsebojno prepletene in iskanje »drugačnosti« na spletu ne gre pripisati zgolj tehnoloških posebnostim okolja, temveč tudi sprememb v družbi in subjektivitetah posameznikov. Kot je sama sintagma skupnosti mnogoteri in mnogokrat prekrita z mitološko idealizirano podobo t. i. tradicionalne skupnosti, tako je iskanje primerjav in odstopanj v oblikah združenosti na spletu nemogoče.

Terenski del raziskave, ki sem ga naredila na letnem taboru (2014), sem popisovala v terenskem dnevniku, ki je kasneje služil kot osnova za intervjuje, četudi so ti ostali odprti in nestrukturirani. Obenem pa sem lahko skozi lastno izkušnjo opazovanja z udeležbo reflektirala lastne predpostavke o Transformi. Pred taborom sem tako predvidevala, da bodo posamezniki kot tudi tabor sam izredno enotni v prepričanjih in idejah, da bo na ta način imel tabor enotno aktivistično/politično narativo – skozi delavnice, pogovore, predavanja itd. Na taboru me je presenetilo, da se odprtost vsebine nanaša tako na ideje, prepričanja posameznikov, kot na Transformo samo. Slednje mi je na začetku oteževalo raziskovanje, saj se je zdelo, da se objekt raziskovanja vedno bolj razbija na množico raznolikih interesov posameznikov, kjer vsak ostaja, kar želi ostati, deluje, kolikor želi delovati. Vendar se je

ščasoma, skozi odprtost vsebine, začela izrisovati predvsem forma Transforme – identiteta, ki sem jo želela spoznati, je bila v samem načinu delovanja, povezovanju med posamezniki (formaciji odnosov). Ne kaj se dogaja, temveč kako in kakšni so pogoji delovanja. Kasneje je pomembnost vzpostavljanja pogojev delovanja dobila smisel – z intervjuji in primerjalnim študijem relevantne teorije – v tem kontekstu predvsem prvega poglavja spremenjenih družbenih pogojev. V družbi, kjer se razbijajo trdne strukture (Bauman 2002) in je posameznik prisiljen k reflektivnemu ustvarjanju sebstva (Giddens 1991) v negotovih razmerah odsotnosti univerzalnih kriterijev (Taylor 2000), ostajamo sicer odvisni drug od drugega preko institucij, a obenem osebno odgovorni za posledice lastnih izbir (Beck 2009). Institucionalna ujetost in breme osebne odgovornosti, tudi za krize sistema, se zrcali v delovanju Transforme, posebej upoštevajoč začetke Transforme v obdobju začetka gospodarske krize, Occupy gibanja itd. Delovanje zunaj institucionalnih okvirjev je torej pomemben del identitete Transforme. Brez tega resnična avtonomija, izstop iz hierarhičnih načinov delovanja in formiranje lastnih pogojev delovanja niso mogoči. Ravno moč nad pogoji delovanja pa je ključna za moč skupine in posameznika znotraj Transforme. Postavljanje prostora na taboru in tabor sam zato lahko beremo tudi alegorično kot igrišče, preizkušanje praks za delovanje Transforme oziroma, kot pravi Jan, »*en velik socialni eksperiment*«.

Transforma ima za cilj skupno delovanje povezanih podobno mislečih. Povezovanje v sodobnih družbah naj bi temeljilo na specializiranih odnosih preko specifičnih vlog, ki jih kot posamezniki imamo (Wellman 2001; Beck 2009). Slednje ugotavljajo tudi nekateri raziskovalci spletnih skupnosti, denimo Rheingold (2000) meni, da spletne skupnosti v primerjavi s tradicionalnimi omogočajo mreženje prek interesa. Po drugi strani pa naj bi Facebook in druge SNS strukturirale skupnosti okrog posameznikov kot središč lastnih skupnosti in ne interesov (boyd in Elison 2007). Povezovanje znotraj Transforme lahko povežemo z obema konceptoma, po eni strani interes za določene teme (recimo samoorganizacija, avtonomnost itd.) posameznika lahko privede do vključenosti v skupino, po drugi strani pa predvsem delovanje na Facebooku omogoča posameznikom vidnost vključenosti v skupine, ki nazaj delujejo kot gradniki njegove identitete. Uvodoma sem se spraševala, v kolikšni meri se pomen Transforme generira skozi fizično delovanje in v kolikšni meri ga proizvaja diskurz na Facebooku. Razvidno je, da brez fizičnega delovanja Transforma najverjetneje ne bi obstala, njeno bistvo je delovanje. Podrejeno delovanju (in za namene delovanja) pa je pomembna tudi konstrukcija narative. Slednjo omogočajo tudi

tehnologije. Te predstavljajo podporo organizaciji (kdaj, kje, kdo) in delujejo čisto instrumentalno, vendar nasprotno kot sem predvidevala v začetnih tezah, je organizacijska podpora le del vloge tehnologij v delovanju Transforme. Odnosi so v sodobnih družbah simultano prisotni v fizičnih okoljih in spletnih okoljih, na ta način, kot omenjeno, lahko imamo občutek konstantne povezanosti. In ker se odnosi nadaljujejo in raztegujejo v prostore na denimo Facebooku, se identiteta Transforme nenehno (po)ustvarja, tudi skozi deljenje glasbe, dogodkov, tekstov, pogovorov na straneh Transforme. Obenem omogoča posameznikom v obdobju, ko aktivno ne sodelujejo v delovanju Transforme, da ostajajo v stiku in ohranjajo občutek, da se skupini lahko kadarkoli priključijo.

Ključne poteze Transforminega delovanja - samoorganizacija, avtonomnost, samoiniciativnost, prostovoljna vključenost, neinstitucionalno delovanje, zavračanje hierarhije - izhajajo iz vzpostavljanja okvirov delovanja. Tako sama forma delovanja Transformo tudi vsebinsko opredeljuje. Tehnologije lajšajo odprtost delovanja, pridružitve novih ljudi in širjenje informacij. Obenem pa Facebook in tudi Google skupina gradita platformo skupnega informacijskega sveta podobnega informacijskemu sistemu, ki je v tradicionalnih družbah ločeval člane od nečlanov (Meyrowitz 1986). Podobno pa lahko beremo tudi dogajanje na taboru – kot specifičen, začasen informacijski svet, ki pa še bolj očitno prispeva k integraciji članov, saj so ti izpostavljeni večji izolaciji od zunanjega sveta in ne-članov. Čustvena energija, ki so jo opisovali intervjuvanci skozi opise dogodkov in odnosov, in je bila tudi opazna na taboru, se na sami lokaciji zgodi skozi deljenje izkušnje (skupnega dela, priprave hrane, izrednih dogodkov – nevihte). Posamezniki so tako povezani v ekipo s specifično perspektivo na situacijo in z informacijami, ki so jim na voljo v primerjavi s posamezniki, ki ne delijo te izkušnje (Goffman v Meyrowitz 1989). Če obstaja mi, potem mora obstajati tudi oni. Skupna identiteta je osmišljena ne le z izkušnjami, informacijami in vlogami, ki jih delimo, temveč tudi z ločevanjem od ostalih (Meyrowitz 1989). Na primeru Transforme je oni predvsem družbeno ekonomska situacija, v odzivu na katero je nastala, in ki še vedno vpliva na obliko delovanja v kontekstu, da se želi od nje razlikovati in graditi vzporedno strukturo organiziranja. Strukturo, kjer se posamezniki »oropani lastne prihodnosti in zadolženi brez privolitve« (Facebook Transforma 2014), lahko počutijo opolnomočeni, spoštovani in prepoznani kot pomemben del družbe. Individualnost je, nasprotno od pričakovanega glede na skupnostni diskurz, ki prevladuje v manifestu Transforme, pomemben del skupnega delovanja. Kajti ravno iz prepoznavanja vrednosti posameznika izhaja želja delovati skupnostno. Zato lahko rečemo, da v primeru Transforme individualnost ne ovira skupnosti,

temveč jo vzpostavlja. Prakse subjektiviranja namreč nastajajo v specifičnih pogojih pozno moderne družbe in so prepletene z družbenimi spremembami, zato tudi sama uporaba tehnologije in povezovanje z drugimi ljudmi ni neodvisna od pogojev, iz katerih izhajamo.

V grobem sicer, ne glede na stopnjo atomiziranosti, ostajamo vpleteni v medsebojne vezi, zanikanje teh manjša družbeno moč in obenem občutenje politične moči posameznika, kar sem ugotavljala tudi v raziskavi. Fragmentarnost, relativnost vrednostnih sistemov onemogoča družbeno refleksijo, kritiko in možnost za spremembo, posebej ob dejstvu odvisnosti od institucij in delovanja trga. Vnovično premišljanje skupnostnih oblik delovanja pa obenem ne pomeni vrnitve v komunistično preteklost, kot rečeno izhajamo iz drugačnih pogojev, drugačnega sveta. Zmaga neoliberalistične ideologije je v tem, da nam je tako zelo naravna, da sprememba pomeni samo vrnitev nazaj, medtem ko je edina možna pot naprej, ohranitev družbene ureditve. Z ekonomsko krizo, ki je v veliki meri postala tudi politična in družbena, smo dobili priložnost refleksije družbene situacije, refleksijo napredka, razvoja itd. In mesto novih tehnologij v zamišljanju drugačnih družbenih realnosti ni obrobno. Pojavljajo se prakse skupnostne/sodelovalne potrošnje, ekonomije delitve, solidarnostne ekonomije, ki v središče svojih teoretskih družbenih modelov postavljajo nove informacijsko komunikacijske tehnologije. Predvsem internet orisuje novo vrednost praksi deljenja in ne pa posedovanju, lastnini. Spomnimo se osnovne značilnosti spletnih entitet – ubikvitarnosti – zmožnosti, da se pojavijo/uporabijo povsod, njihova hkratna uporaba na več mestih pa se ne izključuje (Mlinar in Trček v Lenarčič 2010a). V primeru spletnih entitet deljenja seveda ne zaznamo nujno kot sodelovalne ali skupnostne prakse, vseeno pa vpliva na spremenjene odnose do lastništva. In ravno koncept lastništva je ta, ki po nekaterih teorijah, s pomočjo novih tehnologij, lahko pretrese in preraste koncept solastništva, deljenja itd. Omenjala sem, da je delovanje Transforme, kot je bilo izraženo s strani intervjuvancev, večinoma usmerjeno v skupnostno zadovoljevanje potreb – po prebivališču, oskrbi s hrano, prevozom itd. Posamezniki v sodelovanju, skupnostnem upravljanju z določenimi vidiki osnovnih potreb in želja, vidijo potencial, moč za delovanje posameznika znotraj skupnostne infrastrukture. Kot pravi Russell Belk, »deljenje je fenomen, star kot človeška rasa, medtem ko sta sodelovalna potrošnja in ekonomija deljenja fenomena rojena v dobi interneta« (2014, 1595). In ravno v slednjem vidim potencial za nadaljnje raziskovanje prepletov fizičnega in spletnega delovanja – gre za spremembe v konceptih (so)lastništva, deljenja dobrin, skupnostnega upravljanja. Kako torej nastajajo v virtualnih okoljih in prehajajo v fizične realnosti, omogočeni z raznolikimi aplikacijami, kot so denimo Couchsurfing, Prevozi. Org in podobnimi. Ali lahko dejansko

optimistično predvidevamo zlom ideologije, ki temelji na osebni posestovanju stvari, neskončni potrošnji dobrin? Lahko nove tehnologije pospešijo kulturno revolucijo razcveta solidarnostne ekonomije, skupnostnih praks deljenja in solastništva? Na nek način zveni, kot da gre za novo besedno zvezo, obdano s podobno mistiko kot izgubljena skupnost. Obstaja namreč možnost, da gre le za začetek preoblikovanja tržnega modela, zamaskiranega pod privlačnejšim imenom skupnostnega, ki pa bo še vedno proizvajal iste neenakosti in iskal dobičke. V nalogi sem večkrat poudarila željo intervjuvancev po vzpostavljanju lastnih pogojev delovanja, aktivnem ustvarjanju prostora. Slednje so prepoznavali kot pogoj za avtonomnost in opolnomočenje posameznikov. Torej skupnostne prakse delovanja lahko preživijo le, če bodo skupnostno oblikovani tudi pogoji vzpostavljanja, delovanja. Vprašljivo pa je, ali takšni načini delovanja lahko obstajajo tudi znotraj institucionaliziranih oblik ali pa je za to potrebna korenita sprememba družbenega sistema.

7 LITERATURA

Avineri, Shlomo in Avner de-Shalit, ur. 2004. *Komunitarizem in individualizem*. Ljubljana: Založba Sophia.

Bahovec, Igor. 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Založba Sophia.

Bakardjieva, Maria 2005. *The Internet Society. The internet in everyday life*. London: SAGE Publications.

Bauman, Zygmunt. 2002. *Tekoča moderna*. Ljubljana: Založba CF.

--- 2016. *Postmoderna etika*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

Beck, Ulrich in Elisabeth Beck-Gernsheim. 2001. *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: SAGE Publications Ltd.

Beck, Ulrich. 1994. The Reinvention of Politics. V *Reflexive Modernization (Politics, Tradition and Aesthetic in the Modern Social Order)*, ur. Ulrich Beck, Anthony Giddens in Scott Lash, 1–55. Stanford: Standord University Press.

--- 2009. *Družba tveganja. Na poti v neko drugo moderno*. Ljubljana: Založba Krtina.

Belk, Russell. 2014. You are what you can access: Sharing and collaborative consumption online. *Journal of Business Research* 67: 1595–1600. Dostopno prek: <http://collaborativeconomy.com/wp/wp-content/uploads/2015/05/Belk-R.2014.-You-are-what-you-can-access-Sharing-and-collaborative-consumption-online.Journal-of-Business-Research.pdf> (1. junij 2016).

Bell, Genevieve 2015. Ideja računalništva se spreminja. To ni več samo škatla. *Sobotna priloga. Delo*(12. december 2015).

Berger, Peter L. in Thomas Luckmann. 1999. *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka*. Ljubljana: Nova revija.

Blonheim, Menahem. 2003. Harold Innis and his Bias of Communication. V *Canonic Texts in Media Research: Are there any? Should there be? How about these?*, ur. Elihu Katz, John Durham Peters, Tamar Liebes in Avril Orloff, 156–190. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre. 1986. *The Forms of Capital*. Dostopno prek: <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/bourdieu-forms-capital.htm> (3. april 2016).

Boyd, m. danah in Nicole B. Ellison. 2007. Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*(13): 210-230. Dostopno prek: file:///C:/Users/Uporabnik/Downloads/boyd_et_al-2007-Journal_of_Computer-Mediated_Communication.pdf (6. maj 2016).

Campbell, Collin. 1998. Skrivnost in moralnost modernega potrošništva. *Družboslovne razprave*XIV (27-28): 11–25.

Carey, W. James. 1992. *Communication as Culture. Essays on Media and Society*. New York/London: Routledge.

Castells, Manuel. 2000. *The rise of the Network Society, Second Edition*. Oxford: Blackwell Publishers.

Challenger F., Douglas. 1997. Durkheim, komunitarizem in postmodernizem. *Teorija in praksa* 34 (4): 726–736.

Charmaz Kathy and Richard G. Mitchell. 2007. Grounded Theory in Ethnography. V *Handbook of Ethnography*, ur. Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland in Lyn Lofland, 160–174. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE Publications.

Chayko, Mary. 2007. The portable community: envisioning and examining mobile social connectedness. *International Journal of Web Based Communities* 3 (4): 373–385.

Chayko, Mary. 2008. *Portable Communities. The social Dynamics of Online and Mobile Connectedness*. New York: SUNY Press.

Claringe, Tristan. 2004. *Definitions of Social Capital*. Dostopno prek: <http://www.socialcapitalresearch.com/literature/definition.html#e70134ef81f334af346e5d3f6f43e52> (1. marec 2016).

Debeljak, Aleš. 1989. *Postmoderna sfinga. Kontinuiteta modernosti in postmodernsti*. Celovec-Salzburg: Založba Wieser.

Ellison B., Nicole, Cliff Lampe in Charles Steinfield. 2007. The Benefits of Facebook “Friends:” Social Capital and College Students’ Use of Online Social Network Sites. *Journal of Computer-Mediated Communication* 12: 1143–1168. Dostopno prek: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1083-6101.2007.00367.x/epdf> (1. marec 2016).

--- 2008. Social capital, self-esteem, and use of online social network sites: A longitudinal analysis. *Journal of Applied Developmental Psychology* 29: 434–445. Dostopno prek: [https://msu.edu/~nellison/Steinfield_Ellison_Lampe\(2008\).pdf](https://msu.edu/~nellison/Steinfield_Ellison_Lampe(2008).pdf) (1. marec 2016).

Foucault, Michel. 2007. *Življenje in prakse svobode*. Ljubljana: Založba ZRC.

Friedman, Marilyn. 2004. Feminizem in moderno prijateljstvo: premeščanje skupnosti. V *Komunitarizem in individualizem*, ur. Shlomo Avineri in Avner de-Shalit, 96–113. Ljubljana: Založba Sophia.

Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

--- 1991. *Modernity and Self – Identity: Self and Society in Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

Graham, Allan. 1998. Friendship, Sociology and Social Structure. *Journal of Social and Personal Relationship* 15 (5): 685–702. Dostopno prek: <http://spr.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/content/15/5/685.full.pdf> (2. september 2015).

Griswold, Wendy. 2008. *Cultures and Societies in a Changing World*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Gutmann, Amy. 2004. Komunitaristična kritika liberalizma. V *Komunitarizem in individualizem*, ur. Shlomo Avineri in Avner de-Shalit, 114–129. Ljubljana: Založba Sophia.

Herring C., Susan. 2004. Slouching toward the ordinary: current trends in computer-mediated communication. *New Media and Society* 6 (26): 26–36. Dostopno prek: <http://nms.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/content/6/1/26.full.pdf+html> (12. marec 2016).

Intervju s sogovornikom 1 (Maja). 2015. Intervju z avtorjem. Ljubljana, 10. avgust.

Intervju s sogovornikom 2 (Špela). 2015. Intervju z avtorjem. Ljubljana, 11. avgust.

Intervju s sogovornikom 3 (Rok). 2015. Intervju z avtorjem. Ljubljana, 11. avgust.

- Intervju s sogovornikom 4 (Jan). 2015. Intervju z avtorjem. Ljubljana, 11. avgust.
- Intervju s sogovornikom 5 (Andraž). 2015. Intervju z avtorjem. Ljubljana, 12 avgust.
- Jerman, Frane, ur. 1979. *Leksikoni Cankarjeve založbe. Družboslovje*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Jones G., Steven, ur. 1997. *Virtual Culture. Identity & Communication in Cybersociety*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications.
- 1998. *Cybersociety 2.0: Revisiting Computer –Mediated Communication and Community*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications.
- Kellner, Douglas, 1988. Postmodernism a Social Theory. *Theory, Culture & Society*, ur. Mike Featherstone. 5 (2-3): 239–269. London: SAGE Publications.
- Krajina, Zlatan. 2009. Exploring Urban Screens. *Culture Unbound* (Volume 1): 401-430. Dostopno prek: <http://bib.irb.hr/datoteka/599833.cu09v1a24.pdf> (23. marec 2016).
- 2011. *Negotiating the Mediated City: Everyday Encounters with Public Screens*. Doctoral Thesis. Goldsmith: University of London. Dostopno prek: <https://core.ac.uk/download/files/50/1447920.pdf> (23. marec 2016).
- 2014. *Negotiating the Mediated City: Everyday Encounters with Public Screens*. New York in London: Routledge.
- Kuroda, Yasumasa. 1965. Sociability and Political Involvement. *Midwest Journal of Political Science* 9 (2): 133–147. Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/2109196> (1. april 2016).
- Lash, Scott. 1994. Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics, Community. V *Reflexive Modernization (Politics, Tradition end Aesthetic in the Modern Social Order)*, ur. Ulrich Beck, Anthony Giddens in Scott Lash, 110–173. Stanford: Standord University Press.
- 2001. Foreword; Individualization in a Non-Linear Mode. V *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Ulrich Beck in Elisabeth Beck-Gernsheim, vii-xiii. London: SAGE Publications Ltd.
- Lenarčič, Blaž. 2010a. *Socialni kapital v virtualnih skupnostih*. Koper: Univerzitetna založba Annales.

--- 2010b. Sociabilnost posameznikov med teritorialno in omrežno organizacijo družbe. *Teorija in praksa* 47 (2/3): 454–468. Dostopno prek: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-FNMMEHDA/> (12. junij 2015).

---2014. *Družbena in družabna dimenzija kibernetnega prostora*. V *TI=Raziskave in razprave [Elektronski vir] = Research and discussion* 7 (2): 42–76. Dostopno prek: http://www.fuds.si/sites/default/files/rr_elektronska_junij_2014.pdf (3. junij 2015).

Ling, Rich. 2008. *New Tech, New Ties: How Mobile Communication Is Reshaping Social Cohesion*. Cambridge: The MIT Press.

Lukšič, Igor. 2004. Spremnna beseda. Novodobni komunitarizem. V *Komunitarizem in individualizem*, ur. Shlomo Avineri in Avner de-Shalit, 219–231. Ljubljana: Založba Sophia.

Luthar, Breda. 1997. Subjektiviteta skozi tekste v »družbi tveganja«. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* XXV (183): 107-130.

--- 2002. Homo ludens – homo šoper. Uvod v potrošno kulturo. V *Cooltura. Uvod v kulturne študije*, ur. Aleš Debeljak, Peter Stankovič, Gregor Tomc in Mitja Velikonja, 245–263. Ljubljana: Študentska založba.

--- 2010. Nove kulturne tehnologije, komodifikacija kulture in študije občinstva. *Teorija in praksa* 47 (1): 59–77. Dostopno prek: www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:doc-CEOKGVD3/33cdde32.../PDF (1. junij 2015).

Lyotard, Jean-Francois. 2002. *Postmoderno stanje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Macionis, John J in Ken Plummer. 2005. *Sociology : a global introduction. Third edition*. Harlow: Pearson/Prentice Hall.

Mackay, Hugh. 2005. New connections, familiar settings: issues in the ethnographic study of new media use at home. V: *Virtual Methods: Issues in Social Research on the Internet*, ur. Cristine Hine, 129–140. Oxford: Berg. Dostopno prek: http://learningspaces.org/irm/Mackay_Home.pdf (1. september 2015).

Madžarevič, Branko, ur. 1997. *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. Ljubljana: Založba DZS.

Magee, Bryan. 2002. *Poti filozofije. Zgodovinski in tematski pregled razvoja filozofije*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.

Manifest Transforme. 2014. Dostopno prek: <https://www.facebook.com/tabortransforma> (1. april 2016).

Mlinar, Zdravko. 1990. Od prostora krajev k prostoru tokov: Prestrukturiranje ali razkroj teritorialno-družbene organizacije? *Družboslovne razprave* 7 (10): 15–44. Dostopno prek: <http://dk.fdv.uni-lj.si/dr/dr10Mlinar1.PDF> (12. junij 2015).

Molz Germann, Jennie. 2012. *Travel Connections: Tourism, Technology, and Togetherness in a Mobile World*. London/New York: Routledge.

Moore, Shaun. 2000. *Media and Everyday Life in Modern Society*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Morley, David. 2007. *Media, modernity and technology. The geography of the new*. London and New York: Routledge.

--- 2009. For Materialist, Non Media-centric Media Studies. *Television & New Media* 10 (114): 114–116. Dostopno prek: <http://tvn.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/content/10/1/114.full.pdf+html> (1. marec 2016).

Muršič Rajko. 2011. *Napravi sam : nevladna samonikla prizorišča, tvornost mladih in medgeneracijsko sodelovanje*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Dostopno prek: http://etnologija.etnoinfolab.org/dokumenti/73/2/2011/Rajko_Mursi%C4%8D_-_kon%C4%8Dna_in_lektorirana_2197.pdf (2. junij 2016).

Naterer, Andrej 2011. Mladi, samo-ekspresivnost in težave z avtentičnostjo: izsledki kvalitativnega dela raziskave Mladina 2010. V *Subkulture: prispevki za kritiko in analizo družbenih gibanj X*, ur. Andrej Naterer, 94–108. Maribor: Subkulturni azil.

National Safety Council. 2012. *Understanding the Distracted Brain. Why driving while using hands-free cell phones is risky behaviour*. Dostopno prek: <http://www.nsc.org/DistractedDrivingDocuments/Cognitive-Distracton-White-Paper.pdf> (1. maj 2016).

Oblak Črnič Tanja, Luthar Breda, ur. 2009. *Mobilni telefon in transformacija vsakdana*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Oblak Črnič, Tanja in Jernej Prodnik. 2012. Pristranost interneta in (ne)moč spletnih občinstev. *Družboslovne razprave* XXVIII (70): 51–70. Dostopno prek: <http://druzboslovne-razprave.org/clanek/pdf/2012/70/3/> (1. junij 2015).

Oblak Črnič, Tanja. 2011. Mladost na ekranu. Digitalizacija vsakdana in mladostniška računalniška kultura. *Šolsko polje letnik* 22 (3/4): 19–40, 200–201. Dostopno prek: <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:doc-V4TINZGY> (7. september 2015).

Papacharissi, Zizzi, ur. 2011. *A Networked Self. Identity, Community, and Culture on Social Network Sites*. New York: Routledge.

Parks R., Malcolm. 2011. Social Network Sites as Virtual Communities. V: *A Networked Self. Identity, Community, and Culture on Social Network Sites*, ur. Zizzi Papacharissi, 106–123. New York: Routledge.

Pevec Rozman, Mateja. 2009. *Etika in sodobna družba : MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana: Nova revija.

Pikalo, Jernej. 2003. *Neoliberalna globalizacija in država*. Ljubljana: Založba Sophia.

Prodnik, Jernej. 2010. Garderobne skupnosti in kiberprostor. *Časopis za kritiko znanosti* (38) 242: 109–124. Dostopno pred: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-7X9NTJTC/> (3. september 2015).

Przybylski, Andrew K in Netta Weinstein. 2013. Can you connect with me now? How the presence of mobile communication technology influences face-to-face conversation quality. *Journal of Social and Personal Relationship* 30 (3): 237–246. Dostopno prek: <http://irasilver.org/wp-content/uploads/2011/08/Reading-Internet-social-interaction-Przybylski-Weinstein-12.pdf> (1. september 2015).

Rheingold, Howard. 2004. *Ne-vidne množice. Horizontalne združbe, trenutne skupnosti in mobilna plemena*. Ljubljana: Vale-Novak.

Rock Paul. 2007. Symbolic Interactionism and Ethnography. V *Handbook of Ethnography*, ur. Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland in Lyn Lofland, 26–38. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE Publications.

Salecl, Renata. 2010. *Izbira*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Simmel, Georg. 1949. The Sociology of Sociability. *American Journal of Sociology* 5 (3): 254–261. Dostopno prek: http://www.jstor.org.nukweb.nuk.uni-lj.si/stable/pdf/2771136.pdf?_=1463827322856 (18. februar 2016).

Storey, John. 2006. *Cultural Theory And Popular Culture, An Introduction*. Essex: Pearson Education Limited.

Strehovec, Janez. 2009. Koreografije nomadskega posameznika: Mobilno komuniciranje in taktilna kultura. *VMobilni telefon in transformacija vsakdana*, ur. Oblak Črnič Tanja, Luthar Breda, 155–176. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Šercar, Tvirko M. 2000. *Gradivo za uvod v kritiko informacijske družbe*. Dostopno prek: http://home.izum.si/cobiss/cobiss_obvestila/2000_1/Html/clanek_01.html (2. maj 2015).

Škerlep, Andrej. 1998. *Model računalniško posredovane komunikacije: Tehnološka matrica in praktična raba v družbenem kontekstu*. Dostopno prek: <http://uploadi.www.ris.org/editor/1223536219pojmovanje.pdf> (1. marec 2016).

Šučur, Maja 2015. Veganske večerje. Politični naboj jabolčne čežane. *Dnevnik*, 14. marec. Dostopno prek: <https://www.dnevnik.si/1042709241/magazin/aktualno/politici-naboj-jabolcne-cezane> (7. maj 2015).

Tavez, Miloš, ur. 2006. *VELIKI slovar tujk*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Taylor, Charles. 2000. *Nelagodna sodobnost*. Ljubljana: Študentska založba.

Thurlow, Crispin, Laura Lengen in Alice Tomic. 2004. *Computer Mediated Communication. Social interaction and The Internet*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications.

Transforum – Facebook. Dostopno prek: <https://www.facebook.com/groups/285703608164692> (1. april 2016).

Transforma – Facebook. Dostopno prek: <https://www.facebook.com/tabortransforma> (1. april 2016).

Trček, Franc. 2003. *Problem informacijske (ne)dostopnosti*. Ljubljana: Zbirka Kiber 1, Center za prostorsko sociologijo, FDV.

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

--- 2009. *Socialna psihologija. Analitični pristop k življenju v družbi*. Ljubljana: Založba FDV.

Vogrinc, Jože. 2013. *Globalizacija kulturnih oblik*. Dostopno prek: <http://www.sociologija.si/agregat/globalizacija-kulturnih-oblik/> (2. junij 2015).

Webster, Frank. 2006. *The Information Society Revisited*. Dostopno prek: http://studysites.uk.sagepub.com/mcquail6/PDF/022_ch01.pdf (12. april 2015).

Wellman, Barry in Keith Hampton 1999. Living Networked in a Wired World. *Contemporary Sociology* 28 (6): 1–12. Dostopno prek: <http://homes.chass.utoronto.ca/~khampton/papers/onandoff.pdf>. (4. april 2016).

Wellman, Barry in Milena Gulia. 1997. *Net surfers don't ride alone: Virtual communities as communities*. Dostopno prek: <http://groups.chass.utoronto.ca/netlab/wp-content/uploads/2012/05/Net-Surfers-Dont-Ride-Alone-Virtual-Community-as-Community.pdf> (4. april 2016).

Wellman, Barry. 2001. Physical Place and Cyberplace: The Rise of Personalized Networking. *International Journal of Urban and Regional Research* 25 (2): 227–252. Dostopno prek: http://www.itu.dk/~khhp/speciale/videnskabelige%20artikler/Wellman_2001%20-%20personalized%20networking.pdf (1. maj 2016).

Williams, Raymond. 1998. *Navadna kultura: izbrani spisi*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.

PRILOGA: MANIFEST TRANSFORME

Prvič objavljen aprila 2014 na Facebook strani skupine.

Transforma je gibanje in platforma za povezovanje podobno mislečih, s ciljem skupnega delovanja. Kot ključno poudarjamo samoorganizacijo in avtonomno produkcijo, oboje v smislu opolnomočenja ljudi na lokalnem nivoju.

Gonilo naših prizadevanj je nevzdržnost družbeno-ekonomske situacije, katere probleme prepoznavamo kot sistemske.

Samo stanje nas sili k alternativni, saj nam obstoječe strukture ne morejo zagotoviti dostojanstva, varnosti ali smisla. Odtujeni od produkcijskih sredstev smo obsojeni na prekernost in podložnost. Počutimo se oropane lastne prihodnosti in zadolžene brez privolitve. Ob splošni dekonstrukciji in plenjenju skupnega, ob ignorantskem odnosu do zelo realnih problemov, s katerimi se kot družba soočamo, se čutimo primorane h kolektivni akciji.

Zato si prizadevamo k vzpostavljanju in jačanju vzporednih struktur organiziranja. Odgovornost prevzemamo nase, zanašamo se na bližnje in manjše avtonomne skupine (skupnosti, kooperative, solidarnostne mreže). To se čedalje bolj kaže kot eden redkih načinov za podpiranje dostojne eksistence. Hkrati pa to vidimo kot prakso nepokorščine kapitalizmu, njegovim principom in logiki delovanja. Vse to hira sistem in hrani tiste, ki smo zaradi sistema tako ali drugače podhranjeni.

Ključen se nam zdi tudi pojem permakulture, mišljen širše od zgolj načina agrikulture, kot prestrukturiranje v smeri trajnostnega družbenega razvoja. Zavračamo koncept gospodarske rasti. Zavzemamo se za zmanjševanje potrošnje in prevpraševanje potreb, za reorganizacijo in reciklažo.

Naša protislovja in paradoksi so družbena protislovja in paradoksi, zato ne moremo ponuditi koherentne opcije. Lahko pa si prilastimo prostor, ki ga ti paradoksi odpirajo in poizkušamo v njem delovati.

Tabor, ki je trenutno osrednja točka Transforme, vidimo kot projekt, ki nam omogoča neko izkušnjo skupnega delovanja. Je prostor povezovanja in učenja. Želeli bi, da tabor proizvede konkretne učinke, da se na njem odvije proces produkcije praks in idej usmerjenih v delovanje v prihodnosti.

Delo in odločanje v okviru Transforme sledita principom anti-hierarhičnosti. Hierarhičnost, ki jo razumemo kot pripisovanje fiksnih vrednosti določenim pozicijam, problematiziramo, jo ozaveščamo in jo poskušamo odpravljati. Delo vrednotimo enako, delo, ki je vsem odvečno, si delimo.

Transforma je fluidna, se spreminja, odziva, to je edina fiksna točka.