

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Kaja Širok

**Postmoderno sebstvo in terapevtski diskurz:
reguliranje starih anksioznosti skozi nove tehnologije sebstva**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2018

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Kaja Širok

Mentor: doc. dr. Andrej Škerlep

Somentorica: doc. dr. Marjeta Mencin - Čeplak

**Postmoderno sebstvo in terapevtski diskurz:
reguliranje starih anksioznosti skozi nove tehnologije sebstva**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2018

Zahvaljujem se

svojim staršem Otiliji in Dejanu za podporo,

svojemu možu Gregorju za potrpežljivost

in mentorjema prof. Škerlepu in prof. Mencin - Čeplak za zaupanje in pomoč.

Postmoderno sebstvo in terapevtski diskurz: reguliranje starih anksioznosti skozi nove tehnologije sebstva

Naloga skozi zgodovinski pregled išče sledi, v katere je kulturno in teoretično vpet koncept sebstva. Izpostavlja nianse v razumevanju in delovanju človeškega bitja, ki so nas naredile takšne, kot smo danes. Predvsem se osredotoča na imanentno antitetičnost človeške narave, nujnost samorefleksije in samonanašanja ter interpretativne praznine, ki jih v tem krhkem prostoru samoaktualizacij utegnejo zasedati različni avtoritativni diskurzi. Vse pa vodi v en sam zaključek: Naše sebstvo, ki ga v sodobnosti razumemo predvsem v smislu nekakšnega psiholiškega interierja, je pravzaprav spremenljiva, zgodovinsko specifična oblika subjektivnosti, odvisna od vrste družbenih sil in kontekstov. Nastajanje tega psihološkega sebstva se naposled aktualizira skozi prizmo terapevtske družbe oziroma v kontekstu "psy" diskurza. Le-tega razumem kot enega od mnogih aktualnih fenomenov v širši zgodovini performansa sebstva, s pomočjo katerega so vsi veliki pojmi, s katerimi se razumemo in opisujemo preko avtentične samoaktualizacije (od svobode, odgovornosti, samoizpolnitve, moči spremembe in doseganja sreče), zapustili domeno politike in družbenih kompetenc ter zasedli intimno samoprevpraševanje, ki prežema tesnobno eksistenco sodobnih posameznikov. Ko smo torej tako, napol nezavedno, sprejeli etiko psihološkega zdravlja, predpostavljene v terminih avtonomije, smo postali ontološko vezani na projekte izbire in upravljanja lastne identitete, uokvirjene znotraj diskurzivnih in tehnoloških praks moči in vednosti – v našem primeru "psy" diskurza.

Ključne besede: sebstvo, subjekt, terapevtski diskurz, psihologija, psihoanaliza

Postmodern self and therapeutic discourse: regulation of old anxieties through new technologies of the self

The work tries to find cultural and theoretical clues that constitute our concepts of the self. It focuses on nuances in our understandings and behaviours of human beings, that made us the kinds of people we are today. The analysis is mostly focused on the immanent antithetic human existence, the necessity of self-reflection and the interpretative voids, which occur in this fragile space of self-actualization and might be filled up by different authoritative discourses. All this leads to one end: our contemporary self understood primarily in the sense of a psychologic interior is basically an ever changing, historically specific form of subjectivity, dependent on a variety of social forces and contexts. The becoming of this psychological self is actualised in the context of therapeutic society, which is understood as one of many contemporary phenomena in a long history of the self. "Psy" discourses help move all the big notions, with which we understand and describe ourselves – like freedom, responsibility, self-fulfilment, the power of change and achieving happiness – from the domains of politics and social competences into our most intimate sphere of self-analysis and help create the anxiety filled existence of contemporary individuals. In the moment we almost unconsciously accept the ethics of psychological health understood in terms of freedom, we become ontologically bound to the systems of choice and management of our identity framed in the context of discursive and technological practices of power and knowledge, in our case of "psy" discourse.

Key words: self, subject, therapeutic discourse, psychology, psychotherapy

KAZALO

1	Uvod	6
2	Zgodovinski pregled ideje sebstva	9
2.1	Od antike do zgodnje moderne.....	11
2.2	Razsvetljenstvo in vzpon moderne znanosti v 17. in 18. stoletju	23
2.3	Transcendentalni idealizem v duhu romantike v 18. in začetku 19.stoletja	29
2.4	Vzpon in kriza moderne v 19. in na prelomu v 20. stoletje	35
3	Diagnoza osnovnih potez postmoderne sebstva	43
3.1	Vednost, oblast in subjekt "psihoznanosti".....	45
3.2	Freud med znanostjo in pop psihologijo – Primer korporacije	50
3.3	Neizogibnost samouresničevanja in subjekt terapevtske družbe	53
4	Sklep	57
5	Viri	61

1 UVOD

"Toda možnost, da bi sami sebi razjasnili, kaj smo kot sebstvo, presega naše sposobnosti predstavljanja, saj se za takšen podvig pričakuje, da je en sam del sposoben razumeti celoto" (Jung, 1984, str. 184).

Velika mera pomanjkanja (zgodovinske) imaginacije bi bila potrebna, da bi lahko trdili, da je bil človek včasih, denimo le dva tisoč let nazaj, v samem bistvu tako zelo drugačen od nas, ki živimo danes. Težko si namreč predstavljamo, kako bi se včasih lahko ne ljubili, kot se ljubimo danes, ne trpeli in žalovali ali sovražili, ne izražali čudenja, radosti in želja, ki so (spoštljivo rečeno) vse-preveč-človeške lastnosti in brez katerih bi od človeka ostalo le malo. Kaj je torej tisto, na kar se lahko opremo, da bi postala pričujoča zgodovinska analiza in teoretična kritika relevantna?

Zato v nalogi iščem prav tiste male spremembe – tako počasne, da po eni strani ustvarjajo občutek istosti, po drugi pa se na trenutke zdijo tektonske – oziroma nianse v razumevanju in delovanju človeškega bitja, ki so nas naredile takšne, kot smo danes. Predvsem se osredotočam na imanentno antitetičnost človeške narave, nujnost samorefleksije in samonanašanja ter interpretativne praznine, ki jih v tem krhkem prostoru samoaktualizacij utegnejo zasedati različni avtoritativni diskurzi. Vse pa vodi v en sam zaključek oziroma tezo: Naše sebstvo – ki nam daje občutek zasidranosti v lastno bit in si ga lastimo kot najintimnejšo sfero lastnega bitja, povezano s transcendentnimi esencami resnice in življenja, ter ga v sodobnosti razumemo predvsem v smislu nekakšnega psiholiškega interierja – je pravzaprav spremenljiva, zgodovinsko specifična oblika subjektivnosti, odvisna od vrste družbenih sil in kontekstov.

Ljudje smo namreč zgodovinska in predvsem družbena bitja. To pomeni, da gibkost in krhkost našega sebstva zasedajo po eni strani bolj ali manj latentni sistemi upravljanja, ki nas objektivizirajo kot določene tipe subjektov, na drugi pa oblike samoupravljanja oziroma načini, s katerimi sami sebe konstituiramo kot subjekti določene vrste. Omenjena notranjost, ki si jo mnogi tako zelo želijo diagnosticirati, tukaj ni razumljena v smislu nekakšnega psihološkega sistema, ampak kot površina brez jasnih obrisov. Je zunanost, ki je kolapsirala, se uvila navznoter in se delno stabilizirala. Vsebina te usedline je lahko vse, kar nosi status avtoritete: zahteve, nasveti, tehnike, male navade, misli in čustvovanja, cel niz rutin in norm, ki determinirajo, kaj za nas pomeni biti človek. Naša narava je tako pravzaprav okamenela

zgodovina – arhaični boj človeka proti očetu, družbi, naravi sami. Smo bitja nenehnega nastajanja, ki se v neizogibnem ločevanju od drugega, drugosti perpetualno znajdemo v konfliktu, bodisi zunanje ali notranje represije.

Naloga temelji na analizi konceptualizacij sebstva v zgodovini filozofije od antike do današnjega dne z namenom osvetliti miselne in družbene tokove, ki vplivajo na obravnavanje sebstva, kot ga razumemo in živimo danes. V prvi vrsti sloni na Taylorjevem hermenevtičnem konceptu sebstva kot “funkciji zgodovinsko specifičnega modusa samointerpretacije” (Taylor, 1989, 111), ki trdi, da je sodobni posameznik v konstitutivni tenziji duhovne zapuščine, pri čemer sledi poti razvoja radikalne reflektivnosti, internalizacije moralnih virov in vznika človekovih transfigurativnih moči. Drugi ključni teoretski vir je foucaultovska genealoška analiza različnih oblik “skrbi zase” in rastoče “kulture oblikovanja samega sebe”, kjer Foucault išče “igre resnic in napak”, skozi katere je sebstvo zgodovinsko konstituirano kot izkustvo (Foucault, 2010b). Pričujoče delo pa v vsakem primeru zagovarja tezo, da je sebstvo prevsem kontingenten, heterogen in kulturno relativen pojem. Za mnoge teoretike je celo gola lingvistična refleksija našega modernega načina razmišljanja in radikalne reflektivnosti, ki jo zajema. Inicijativa nad konstrukcijo lastne reprezentacije od nas zahteva disociacijo, to je ločitev od nas samih, samoobjektifikacijo, ki je neizogibno tudi ločitev od lastnih strasti, navad in tradicij, in odpre pot vsem oblikam dominacije (Taylor, 1989).

V tem smislu je moderna obenem ustvarjanje in razkroj sebstva. Prva stran zgodbe (bolj značilna za Taylorja) sebstvo identificira skozi avtonomno samovzpostavitev, pozitivno participacijo dejanja, ki vse neavtentično in zmotno izključi iz njega. Videti je, da samo s takšnim dejanjem avtogene vere lahko sebstvo samo sebe rodi na značajno moderen način. Vendar je edini pogoj za takšen samoiniciativen performans moderna zapustitev samega sebe v modusu refleksije ali delirija, razrešenega vseh zunanjih garancij. Zdi se, da je tako v skladu z drugo zgodbo, v kateri vpeljujem Foucaultove teorije, impotentnost boga, cerkve, kralja, tradicije, modernega subjekta pripeljala v še bolj krhko podvrženost samorazkroju. Saj se sebstvo, ki samo sebe vzame za objekt samoobrnave, obenem konstituira v terminih epistemološkega režima očesa, ki ga gleda. Tudi po mnenju kasnejšega Heideggerja je bil vzpon znanstvene in tehnološke racionalnosti dosežen s separacijo aktivnega, transformativnega sebstva od progresivne vizije narave. S to separacijo pride uokvirjanje sveta kot ločenega objekta znanja in simbolizira distanco, diferenciacijo in dominacijo (Connor, 1997). S tem se izkustvo loči od posameznika in se zateče v knjige, institucije, diagnoze; ko doseže svojo neodvisnost, se vrne z novo avtoriteto ekspertize (Rose, 1997).

Izgubo takojšnjosti sveta tako nadomestijo abstraktni simbolni sistemi vednosti, ki nastalo praznino subjekta napolnijo s procesom subjektivizacije, kjer moderni človek prejema svojo oziroma svoje identitete.

Z namenom teoretizacije takšne, tj. aktualne, oblike sebstva se naloga v diskusiji prevesi v bolj kritično noto. V foucaultovskem ključu (torej v kontekstu tehnologij sebstva) se vez med močjo, ekspertizo in sebstvom aktualizira skozi prizmo "terapevtske družbe". Je kritična analiza oblik vednosti, normativnih matric vedenja ter pravil in tehnologij subjektivizacije, s katerimi "psy" diskurz kot tehnologija institucionalnega discipliniranja (Rose, 1998) ključno vpliva na življenje sodobnih posameznikov. Magistrsko delo terapevtski etos raziskuje kot enega osnovnih simbolnih kodov, tj. avtoriteto formalne znanosti in obenem anonimni kulturni sistem, ki prežema vse celice družbenega organizma. Je namreč institucionalizirana oblika znanosti s podaljšano roko v ekspertizi; kodificira mentaliteto korporacij; vpliva na birokratske sisteme (šolstvo, javno zdravstvo, zakonsko pravo); se monetarizira skozi potrošniške prakse in definira življenjske stile; je kulturni bestseller; nenazadnje pa oblikuje intimne in družinske odnose, dinamiko zakonskih vezi in vzgojo otrok (Wright, 2011). Je jezik, ki je reformiral najgloblje nivoje identitetnih simbolov in postal eden glavnih diskurzov, s katerim se izražamo, oblikujemo in nadzorujemo. Je kot transnacionalni jezik sebstva z lastno ontološko vizijo, ki osmišlja našo družbeno izkušnjo, razlaga konfliktna področja eksistencialnega, intimnega in družbenega življenja in postodernemu posamezniku v iskanju smisla ponuja dovolj prepričljive naracije in metafore za delovanje. Predstavljena narativna matrica, diskurz "psihoznanosti", je tako v nalogi tematiziran kot izredno aktualen fenomen v širši zgodovini performansa sebstva, ki organizira vsakdanje vedenje, rituale in odnose. Gre za tehnologijo discipliniranja v obliki taktik, dispozicij in funkcij zgodovinsko specifičnih oblik moči in znanja (Foucault, 1987).

Naloga pa se na podlagi predstavljenih predpostavk sprašuje, kako se psihoznanosti legitimirajo (v katerih poljih znanja in resnic) in kako operirajo (tehnologije, prakse, diskurzi) pri usmerjanju vedenja o vedênju. Obenem pa se vrača k sebstvu z vprašanjem, kaj te tehnologije povedo o tem, kako organiziramo interpretacije sebe in drugih, intrapsihično in interpersonalno dinamiko in s tem vsakodnevne izkušnje, odnose in resnice.

2 ZGODOVINSKI PREGLED IDEJE SEBSTVA

"Kako je prišel um na svet? Kako pošteno, na neumen način, po naključju, ki ga moramo uganiti kot uganko" (Nietzsche, 2004a, str. 97).

Ljudje smo – mogoče edina – bitja, ki imamo sposobnost, da reflektiramo lastne misli, čustva in dejanja. V ohlapnem psihološkem smislu se takšna samorefleksivna aktivnost nanaša na sposobnost razlikovanja med jazom kot subjektom in jazom kot objektom. Pričujoča razprava je tako poskus pregleda različnih zgodovinsko-teoretičnih konceptov, pristopov in filozofskih nazorov o sebstvu in bo jasno pokazala, kako gibek in po svoje izmuzljiv je pojem, ki se nanaša na nas same in s katerim se v vsakodnevnem življenju z izjemno lahkotnostjo opisujemo ter identificiramo. "Koncepti včasih doživijo veliko popularnost. Psihoanalitiki imenujejo ta fenomen transferenca teorije. Mogoče nejasnost, nedoločnost koncepta sama povzroča njegovo atraktivnost, ker je toliko projeciranega vanj" (Ule, 2000, str. 82).

Z našega vidika je tako "sebstvo" bolj uporabno kot "krovni" pojem, ki obsega celo vrsto konceptov, ki se nanašajo na samorefleksijo, kot so zavest, ego, duša, subjekt, oseba, jaz, moralni ali družbeni akter (Atkins, 2005). Vselej pa pojme, kot so sebstvo, subjekt in identiteta, lažje razumemo kot "šivne" pojme (Ule, 2000), ki so neizogibno interdisciplinarni, saj se vedno znajdejo na meji med filozofijo, psihologijo in sociologijo. Takšnih "šivnih" pojmov je več, med njimi pa ni jasno začrtanih meja, kar dodatno otežuje celostno integracijo in znanstveno razlago. Obenem pa se subjektiviranje, značilno predvsem za moderne družbe, velikokrat nanaša na razreševanje "problematičnega šiva med posameznikom in družbo". Primat med strukturo in delovanjem sicer ni primarni predmet pričujoče razprav, je pa kontekst, ki nam v različnih zgodovinsko-teoretskih modusih razkriva njuno povezanost, neizogibno prepletanje in uvijanje (Rose, 1998).

Konsenza o uporabi omenjenih pojmov torej ni, kar za pričujočo razpravo (katere cilj je prav odkrivanje različnih konceptualizacij sebstva, ki so nas pripeljale v našo sodobnost in njegovo aktualno obliko) niti ni tako problematično. Predvsem to velja, če želimo povezati tako različna izhodišča, kot so izhodišča Taylorja in Foucaulta. Taylor in Foucault sta v tej analizi dejansko osrednji teoretski referenci, ker prav zaradi razlike v izhodiščih omogočata razširiti analizo koncepta in subjektivnega doživljanja sebstva. Taylor ponudi okus teksture, ki prežema in se vije ne le po kronološki osi, ampak predvsem iz posameznikove notranjosti v doktrine in etike, ki ga obravnavajo, in nazaj; Foucault pa naredi oster prerez tega "dogodka",

kjer v ospredje stopi mreža vseh povezav, kanalov in sil, ki ga oblikujejo in prepredajo. Taylor govori o morali, išče bazično dobro v človeku in družbi, dela na oživitvi moderne in izpostavlja njene potenciale. Foucault pa je po drugi strani izrazito političen, problematizira predvsem potencialne nevarnosti in ob tem na prvi pogled v primerjavi s Taylorjem vsekakor izpade veliko bolj kritičen. V nekoliko bolj zasenčeni luči optimizma pa se mu približa in opozarja, da želi pokazati predvsem to, da smo ljudje veliko bolj svobodni, kot se mogoče zazdi na prvi pogled, in kot dejstva oziroma resnico sprejemamo artikulacije in determinacije, ki so bile v določenem zgodovinskem trenutku dobesedno zgrajene in izmišljene, s čemer so le-te lahko analizirane in ovržene. Opozarja torej, da je diskurzivna struktura, ki vzpostavlja naš horizont umevanja, mišljenja, bivanja (in ki jo jemljemo kot samoumevno in univerzalno) pravzaprav rezultat zelo preciznih zgodovinskih sprememb. Te spremembe, ki se pojavljajo v obliki razlag, besedišč, tekstov, znanj, tehnik, praks, strategij, programov, vedênj, prostorov, problemov, norm, sodb, opozicij, zavezništev, hierarhij, klasifikacij, diferenciacij, sil (torej tehnik in tehnologij, ki konstituirajo človeka, kot da je sestvo določene vrste), so predmet foucaultovske obravnave (Foucault, 1988). Taylor prav tako želi določiti in imenovati ansambel po večini neartikuliranih in na sodobnem zahodu samoumevnih razumevanj, vendar ne dinamičnih sil in izmuzljivih taktik kot Foucault, ampak relativno stabilnih pojmov oziroma konceptualizacij ali podob tega, kar pojmuje kot družbeni akter, tj. občutek notranjosti, svobodo, individualnost. Obenem pa pokazuje, kako ideali in intervence te identitete oblikujejo našo filozofsko misel in epistemologijo, večinoma brez našega zavedanja. Moderno sestvo in njegovo identiteto skuša definirati iz njegove geneze. Njegova artikulacija, ki se vije med analitičnim in kronološkim izhodiščem, išče povezave med občutkom sestva in moralno vizijo, ki je v sodobnih moralnih filozofijah in drugih, tudi bolj družboslovnih kritikah, po njegovem mnenju velikokrat prezrto¹. Raziskuje in interpretira torej različne modele našega modernega pojmovanja družbenega akterja, sestva, posameznika (Taylor, 1989). Medtem pa nasprotno Foucault teoretizira "zgodovino misli", kjer se "misli" nanašajo na analizo tega, kar bi lahko razumeli kot osišča izkustva, v katerih so povezane oblike možnega znanja, normativni okviri vedenja in potencialni modusi eksistence. Pri tem izpostavlja tri vidike oziroma predmete obravnave; v prvi vrsti identifikacijo diskurzivnih praks, ki so uspele konstituirati matrice možnih sistemov vednosti. Torej študije

¹ Mogoče gre za naključje, a ostro oko bralca ne more spregledati, da Taylor v tekstu, kjer podaja kritiko nad enostranskimi in črnogledimi teoretiziranjmi moderne, iz katerega je povzet pričujoč sestavek, nekaj vrstic prej poimensko navaja avtorje, med katerimi je na prvem mestu Foucault.

pravil, iger resnic in zmot. V drugi analizo normativnih matric vedenja oziroma tehnik in procedur, s katerimi se uokvirja upravljanje vedenja drugih. In nenazadnje analizo konstitucije človekovega modusa biti oziroma različnih form, s katerimi posameznik sam sebe konstituira kot subjekt. V smislu analize oblik subjektifikacije skozi tehnike in tehnologije odnosa do samega sebe (Foucault, 2010b).

Njuni interpretaciji se skozi tekst obenem prepletata in vsebinsko dopolnjujeta, a istočasno vijeta vzporedno, vsaka pripoveduje svojo zgodbo. Taylor se zdi za razpravo v tem poglavju posebno relevanten, ker poskušam skozi zgodovinsko perspektivo analizirati tri med seboj intrinzično povezane predpostavke. Prva se nanaša na kronično antitetičnost človeškega bitja, konstitutivno konfliktnost, ki se bo v nalogi ključno kazala kot stalnica, ki skozi čas le spreminja svoje antagoniste. Le-ti so odvisni od in v relaciji z ostalima dvema predpostavkama. Druga raziskuje vzpostavitev notranjosti in vzporedno ter postopno ločevanje subjekta od kozmosa, nadalje anihilacijo (notranje) narave in nenazadje ločitev od sveta in družbe, ki spremlja nastajanje (in obenem razkroj) sebstva vse do moderne, kjer se reartikulira kot avtonomno bitje z neomejenimi močmi samoartikulacije, ki na drugi strani zahtevajo konstrukcijo oziroma reprezentacijo realnosti. Takšna razrešenost od vseh zunanjih garancij zadeva tretjo predpostavko, implicitno pogojeno s prvima dvema. Vanjo pomembno vstopa Foucaultova perspektiva in se tukaj sreča s Taylorjevo; ta tematizira prav moderno zasedanje te interpretativne vrzeli med subjektom in svetom s strani različnih avtoritet. Foucault pa v zgodovinskem pregledu osvetljuje to, kar sam imenuje "vladnost", torej presečišča med tehnologijami nadzora drugih in sebe oziroma tehnologijami sebstva, in sicer skozi različne oblike "skrbi zase". Te se v kritični analizi končnega poglavja aktualizirajo v okviru terapevtske družbe.

Druga linija raziskave, ki je vsekakor vzajemno prepletana s prvo, osvetljuje poudarke v malih zgodovinskih in konceptualnih spremembah v dojetju sebstva. To so tiste, skoraj nevidne in samoumevne nianse, ki zaznamujejo ključne razlike v našem dojetju sebe in naše družbene izkušnje in nas (začenjši v antiki) pripeljejo (sicer nelinearno, a neposredno) v našo sedanjost.

2.1 OD ANTIKE DO ZGODNJE MODERNE

"Človekovo odvrčanje od instinktov, njegovo upiranje tem, ustvarja zavest" (Jung, 1994, str. 78).

Prehod “od mita do *lógosa*”², s katerim nekoliko pompozno označujejo genezo človeškega duha, na svoj način vselej predstavlja akt rojstva zahodnega človeka. Trditev, da se je v tem zgodovinskem trenutku razum utelesil v času, lahko argumentiramo z dejstvom, da je prerajeno grštvo med 8. in 6. stol. pr. n. št. (za razliko od mikenske civilizacije, ki je v veliki meri posnemala kraljestva Bližnjega vzhoda in njihove kulte božanskega kralja) svojo izvirnost utemeljevalo v nekem novem, zgodovinsko specifičnem tipu racionalnosti. Intelektualne drže, orodja in postopke prototipskega “naravoslovja” Miletske šole, ki se ga drži rigorozna etiketa znanosti, pa sta pravzaprav v veliki meri še vedno navdihovala in prežemala orfični mysticizem in magija šamanskih kultov. Skupne teme in ista vprašanja želijo opredeliti, kako se je vzpostavil red, iz *kaosa kozmos*. (Vernant, 1986, str. 79–81):

Ko so elementi postali narava, so odvrkli videz individualiziranih bogov, vendar pa so ostali dejavne in žive moči, ki so še zmeraj razumljene kot božanske; kadar *phýsis* deluje, je vsa prežeta s tisto modrostjo in pravičnostjo, ki sta bili Zevsova apanaža ... Vsem tem analogijam in reminiscencam navkljub pa med mitom in filozofijo dejansko ni kontinuitete ... Zamenjavi registra in rabi profanega besednjaka ustrezata novo stanje duha in drugačno intelektualno ozračje. Z Milečani sta začetek sveta in njegova ureditev prvič dobila obliko eksplicitno zastavljenega problema, na katerega je treba dati odgovor brez skrivnosti, po meri človeške umnosti, odgovor, ki ga je mogoče javno postaviti in pretresti pred vsemi državljani, tako kakor vsa ostala tekoča vprašanja.

Diktaturo uma, ki bi lahko gospodoval nad naravo (ta se pri Adornu in Horkheimerju zgodi neposredno z desakralizacijo vednosti in iztekom mita), Vernant nasprotno vzporeja z nastankom moderne znanosti. Po njegovem mnenju pa se je grška (in kasneje rimska) suverenost nad bivanjem nanašala izključno na družbene in medčloveške odnose. Grški razum je bil pravzaprav političen – Aristotelov *zoon politikon* je “otrok mestne države”, *polis*. Človek in državljani sta eno, družbena izkušnja, podvržena javni diskusiji, pa postane predmet refleksije, ki se razgrinja v novi politični misli, s sebi lastnim besednjakom, načeli in koncepti (Vernant, 1986).

Virov in dokazov o kakršnikoli poglavljeni diskusiji o naravi sebstva iz omenjenega obdobja ni. Teorije o njegovi predhodnici – “duši” (pogosto zasledimo tudi izraz “psiha”)³, ki so jih

²V glosarju, dodatku k Aristotelovi *O duši*, je prevajalec, Valentin Kalan, iz zbornice številnih slovarjev in drugih virov logos prevedel kot: *lóγος* (*lógos*) – beseda, govor, pogovor, rek, izrek, zapoved, predlog, dogovor, sklep, trditev, izjava; govorica, povedek, vest; pripoved, opis; razlaga, načelo, nauk; pojem, bistvo, pomen; stvar; (ob)račun, odgovor, preudarjanje; razlog, razmerje, razum, pamet (Kalan v Aristotel, 2002, str. 285).

³Danes v znanstvenem besednjaku besedo “duša” redno nadomeščamo z izrazi: “zavest”, “duh”, “duševnost”, “mentalno”, “psiha”, “psihični aparat”, včasih tudi “sebstvo”. To pa zato, ker se razume kot zastarela in skoraj

različni misleci nepovezano nizali drug za drugim, pa so se kvečjemu nanašale na vrsto širših, posrednih tem, predvsem genezi, pratemelju (*arché*) in prazakonu (*lógos*) sveta, posmrtnem življenju in odnosu med dušo in telesom⁴ (Martin in Barresi, 2006). Vselej pa je bila duša za antične klasike, predvsem Platona (in posledično krščanstvo), predpostavljena v vseobsežnih in integriranih svetovnih nazorih in teorijah, nekaj nevprašljivo realnega in intrinzično enotnega. To se razlikuje z današnjimi teoretiki sebstva, ki pogrešajo celo enoten okvir, skozi katerega bi lahko razumeli in primerjali svoje delo. Ob tej poti nastajanja pa naslednika duše, neenotno moderno sebstvo, spremlja nepovratna tranzicija v fikcijo. Spomnimo se samo Nietzschejevega pohoda proti zahodni racionalnosti, kjer prav platonizem kot notranji duh krščanske morale označuje za začetek dekadence, ki je (boga) subjekt pripeljalo do skrajnosti, tj. lastnega razkroja.

Sicer pa tudi v antičnem svetu sebstva niso dojemali kot danega, nevprašljivega ali popolnoma osvobojenega notranjih napetosti. Antitetične strategije eksistence, značilne tako za antično kot moderno zavest, bodo kot stalnica v pričujoči razpravi dokaz, da ne gre za zgodovinsko ali družbeno kontingenco, ampak neizbežne poteze človeškega življenja. Vseeno pa so vprašanja, ki so se takrat pojavljala na drugačen način, v klasični teoriji lažje rešljiva. To pa zato, ker je antična kultura dostopala do vira, ki se mu je večina modernih posameznikov odrekla, in sicer verjetja, da je svet (tako kot sebstvo) strukturiran z namenom izpolnjevanja inteligibilnih moralnih ciljev (Seigel, 2005). "Izvorni" razum ni bil le sposobnost, rezervirana za človeka, ampak kvaliteta globoke strukture kozmične eksistence. Ptolemajska kozmologija, s katero je pojmovanje univerzalnega reda navdihnilo srednjeveško in zgodnjo moderno zavest, je človeka razumela kot mikrokozmični odtis širšega zunanega

nesprejemljiva, kvečjemu jo zasledimo le še pri teologih, literarnih kritikih in umetnikih. V antični Grčiji pa so za besedo "duša" (*lat. anima*) uporabljali izraz ψυχή (*psūkhē, psyché* – duša, duh, oseba, samstvo, sebstvo, življenjska sila, življenje, dih, sapa), ki je veliko širši in pomeni počelo življenja oziroma žive narave v vseh njenih manifestacijah in dimenzijah, skratka vseobsegajoče bistvo človekove eksistence (Kalan v Aristotel, 2002). Za časa Sokrata in Platona pa je večina antičnih Grkov verjela, da, v kolikor duša preživi telesno smrt, mora obstajati določen medij, ki bi ji to omogočal; največkrat so jo tako povezovali z zadnjim dihom, torej zrakom, v drugih primerih z vodo (Heraklit), ognjem, zemljo itd.

⁴ Sicer pa so se antični pisci dobro zavedali, da ima človeško življenje odnosno, reflektivno in telesno dimenzijo. Slednja je bila pri Homerju tako zelo poudarjena, da je vzpodbudila diskusijo o tem, ali so njegovi junaki sploh imeli sebstvo, ki bi kakorkoli upravljalo notranje potrebe in poželenja (Seigel, 2005). Homer je sicer pisal o psihi, ki naj bi preživela fizično smrt, a ni pomenila preživetja osebe, zato so se z njeno usodo le redko, če sploh, ukvarjali. V kasnejših leposlovnih delih postaja dojemanje posthumne eksistence bolj niansirano, začnejo se pojavljati bolj moralne koncepcije duše, pri čemer je usoda odvisna od kvalitete življenja in zato tudi vzbuja več skrbi.

reda, ki proporcionalno odseva njegove harmonije in napetosti. Moralni in intelektualni pomen (red) je bil vtisnjen v arhitekturo kozmosa (Taylor, 1989).

Platon velja za prvega, ki je poudarjal, da je bistvo človeške eksistence oziroma človek sam enostavna, homogena, nerazstavljiva, nematerialna, po svoji naravi neumrljiva duša; pogled, ki ga je kasneje (sicer z ukinitvijo teleološkosti in ontičnega logosa) prevzel tudi Descartes. Duša kot kozmično počelo je v *Timaju* obenem sedež uma in posrednica med inteligibilnim in čutnim svetom. Sokratska dediščina (zahteva po njenem očiščenju) tukaj dokončno postane osrednja naloga filozofije. Platonov nauk o idejah in ontologiji dobrega (ideje dobrega) v razmerju do spoznavnih zmožnosti uma pa postane predpostavka za razumevanje vseh nadaljnjih teoretiziranj sebstva; njegov dualizem z novo hierarhijo duše, kjer um/razum (predmet božanskega, intelegibilnega) gospoduje nad poželenjem (ki spada k zaznavnemu svetu čutnega in telesnega), postavi namreč sklop dominantnih teorij morale in miselno zgradbo, ki je na zahodno duhovno zgodovino vplivala tako kot nobena druga. Po mnenju Taylorja v duši, ki je zazrta v dobro, verjetno prvič vlada red (kozmos) oziroma razum in je zato mirna, enotna in osrediščena⁵. V nasprotju je poželenje (kaos), neusmiljeno podvrženim perpetualnim konfliktom⁶ (prav tam)

Predvsem pa je zanimiv način, kako je ta nova dominantna etika razuma prinesla drugačno razumevanje *družbenega akterja* (agent) – predvsem iz perspektive oblik lokalizacije. Platonovo osrediščeno sebstvo ni internalizirano, kot ga razumemo danes: “Osrediščenje in enotnost sebstva sta komaj predpogoj za transformacijo, ki jo imenujem internalizacija” (Taylor, 1989, str. 120). Opozicija znotraj – zunaj se artikulira komaj z Avguštinom, Platonovo teoretiziranje pa je orientirano znotraj dihotomij: duša – telo, nematerialno – telesno, večno – spreminjajoče (prav tam). Zaenkrat je razum dosežen z zrenjem višjega reda, ki je obenem stremljenje k dobremu⁷. Heideggerjeva kritika pa opozarja, da z “obračanjem očesa duše” v pravo smer Platon svoje *idée* vzpostavi tako, da zavladajo nad *alétheio* (“resnico”, za stare Grke “neskritost, skritosti izvito”). S tem njeno bistvo preobrazi v “ujemanje spoznavanja s stvarjo samo”, ki jo določa “pravilnost gledanja in gledišča”, ter v

⁵ Nekateri teoretiki so v Platonovi teoretizaciji duše izsledili ultimativni teoretični izvor Freudovega nezavednega (Seigel, 2005).

⁶ Poželenje oziroma oseba, ki se mu podredi, je vedno razburjena, nemirna, sla jo neprestano vleče na vse strani, saj jo vodi ta neskončna strast, ki je po svoji naravi nenasitna in brezmejna.

⁷ Taylor (1989) tukaj navaja Platonovo prisposobo votline: Sposobnost uvidenja/zrenja, ki nas vodi od iluzije do modrosti, je povezana z “obratom očesa duše” v pravo smer – proti dobrem, večnem, neminljivem in je dejanje usmerjenosti proti nečemu zunaj posameznika, ki ne zajema sposobnosti internalizacije.

tem metafizičnem prizadevanju človeka postavi na mitično mesto, ki mu s pogledom “od zunaj” oziroma “od zgoraj” omogoča osmišljanje univerzalnega reda (Heidegger, 1991). Sicer pa antične formulacije sebstva, ki subjektiviteto determinira kot element kozmosa, še vedno ne moremo reducirati na status avtonomnega subjekta s specifičnimi značilnostmi in funkcijami, kot ga razumemo danes. Njihov *hypokeimenon*⁸ (“subjekt”) pomeni “to kar leži pred”, “se pojavlja” in se predvsem nanaša na mogočno prezenco sveta, ki se postavlja v odnos do biti (Williams, 2001).

Tako je s pojavom grške filozofije razodetje skrivnosti (o višjem, razsvetljenem življenju in nesmrtnosti) postajalo sicer javno, vendar dostopno le z novimi odrekani in preizkušnji. Predvsem v kasnejšem stoicizmu pa so nova življenjska pravila, askeza, disciplina, dobrot, iskanje, negovanje duše in spoznavanje, nadzorovanje samega sebe ter nova moralna čutečnost postale poteze, ki so zaznamovale čas vzpostavljanja mestne države, njenega prava in refleksije v prenovljenem političnem kontekstu in napredujočem javnem življenju. Nega ali “skrb za dušo” kot organ življenja in sedež odgovornosti pa je po mnejnju Foucaulta s tem, “ko je presegla svoj prvotni okvir ... počasi pridobila razsežnosti in oblike resnične 'kulture samega sebe'“ (Foucault, 2010, str. 472).

Njegova artikulacija temelji na analizi dveh načel, tj. “skrbi zase” (*care of the self*) in “spoznati se” (*know thyself*). Pomembno je, kako je slednja, *Delhijska maksima*, zasenčila prvo, ki naj bi za Grke predstavljala eno glavnih vodil v družbenem in osebnem življenju ter “umetnost življenja” nasploh. Tema prvega *Platonovih dialogov*, ki uči, kako postati moder in sposoben voditelj⁹, je “skrb zase”. Le-ta zajema tako učenje in posluš kot trdo delo, pogum, razvijanje svojih sposobnosti in zdravja¹⁰. Vedno se nanaša na aktivnost in ne le določeno

⁸ Hribar poudarja, da je do Descartesove razglasitve človeka kot edinega subjekta sredi bivajočega za *hypokeimenon*, grški subjekt, veljalo vsako samostojno bivajoče (objekti so bili le izmišljene, “neobstoječe” stvari oziroma predstave). Ko pa se izgledi (ideje) stvari premestijo v subjektive predstave, postanejo predstave, se pravi objekti, vse stvari, katerih nosilec je človek (Hribar v Heidegger, 1989).

⁹ Ko se Sokrat v *Dialogih* zagovarja pred sodniki, med drugim poudari, da je “njegovo poslanstvo uporabno za mesto, ker učiti ljudi “skrbi zase” pomeni učiti jih skrbi za mesto” (Foucault, 1988, str. 20). Delo modrecev je pri Platonu vedno povezano tudi s pedagoškimi in političnimi funkcijami, njegovo idealno državo namreč vodijo filozofi. V redu kozmosa se tako zrcali tudi starogrško pojmovanje *polisa* kot urejenega in skladnega skupnega življenja. Če je bila tematezacija politike in države zaradi relevantnosti v pričujočem tekstu do sedaj zanemarjena, lahko za boljše razumevanje uporabimo sledečo prispodobno: “Iz kozmosa se rojeva polis, iz polisa pa modrost in filozofija” (Simeunović, 2005, str. 118).

¹⁰ V pričujoči kultivaciji sebstva je odnos do telesa sicer dvoumen, saj je celotna kultura duhovno orientirana, vendar skrb za telo postopoma pridobiva na pomenu. Tako kot duša po svoji naravi stremi k redu, kjer domuje razum, tudi telo namreč potrebuje red, ki ga lahko enačimo z zdravjem. V IV. knjigi Platon trdi, da je tudi telesno zdravje stvar reda in ravnovesja; kjer se to poruši, nastopi bolezen. Tako lahko krepost interpretiramo kot

(intelektualno) držo. Sebstvo, za katerega je treba skrbeti, in obliko skrbi Foucault (2010), podobno kot Taylor, razčleni v dialektiki med dušo in telesom. Če si obremenjen s telesnim oziroma materialnim (bogastvo, slava, ponos), ne skrbiš za svojo dušo (modrost, resnica). Duša pa zase skrbi tako, da se uzre v kontemplaciji božanskega, kjer odkrije pravila za pravo vedenje, pravično življenje in politično aktivnost. “Skrb zase” tako obsega “spoznati se”; izraza sta v hierarhiji, kjer slednji predstavlja sredstvo pri stremljenju za “skrbjo zase”.

Pri Platonu sta “skrb zase” in “spoznati se” tesno povezana, v helenističnem in rimskem obdobju pa klasične spekulacije o kozmološkem redu nadomesti nova, individualizirana etika sebstva. Foucault stoiške prakse in pravila iskanja ustreznega odnosa posameznikov do socialnega statusa, njegovih funkcij in vedenja nasploh utemeljuje v problematizaciji politične aktivnosti. V le-tej odločujoči politični dejavniki postaja s strogo moralno okrepljena umetnost vladanja nad samim seboj, in ne zakon. Funkcija asketskih praks stoikov (ki za časa Pitagore in Sokrata še pomeni purifikacijo ali pričanje demonskim silam) je vzpostavljanje in preverjanje neodvisnosti posameznika v odnosu do eksternega sveta. Podobno, kot je pravica državljanske svobode vzporedna s tem, da pokažeš sposobnost samonadzorovanja (Arendtova le-to poudarja kot eno od specifično političnih vrtilin)¹¹. Praksa “spoznavanja sebe” je tako osebna kot družbena aktivnost, “skrb zase” pa ne več zgolj priprava na politično življenje, temveč imperativ, ki velja za vse in traja celo življenje (Foucault, 2010a). Aktivno posvečanje samemu sebi kot “umetnost življenja” zato določa vrsta predpisov, kodificiranih vaj in praktičnih nalog, tako (Foucault, 2010, str. 468, 469):

... pride v tekstih iz prvih stoletij do izraza vztrajna zahteva po pozornosti, ki jo je treba posvetiti samemu sebi; zahteva se posebna oblika, širina, stalnost in natančnost te budnosti; zaskrbljenosti z vsemi nemiri telesa in duše se je treba izogniti s strogim načinom življenja;

zdravje, lepoto in red duše, ki stremi k dobremu; pregreha in poželenje pa se nasprotno kažeta kot bolezen, šibkost in grdoba (Taylor, 1989, str. 121).

¹¹ V rimski kulturi se, mogoče zaradi razvoja naprednega pravnega sistema, zagotovo pa kot daljnosežna posledica razkroja ideala polisa in kasneje zatona svobode v poznem Rimskem cesarstvu, postopno razvija besednjak o volji. Vzporedno s tem pa se individualizirani subjekti pojavijo kot akterji oziroma izvori lastnih dejanj, za katera so posledično tudi odgovorni. Hannah Arendt trdi, da se je sicer problem svobodne volje (zgodovinsko gledano) na področje filozofskega raziskovanja uvrstil kot eno zadnjih “velikih metafizičnih vprašanj”. Antični filozofi naj se namreč vse od predsokratnikov do Plotina s problemom svobode ne bi ukvarjali, vse dokler ga zgodnji kristjani, med njimi Pavel in Avguštín, niso “premestili” v filozofsko tradicijo. (Zanimiva je tudi pripomba avtorice, da je v Avguštínovi filozofiji očitno namerno ločevanje pojma svobode od politike kot poskus, da bi opredelil takšno formulacijo svobode, ki dovoljuje, da je posameznik lahko 'suženj v svetu in obenem svoboden'.) “Premestili” pa zato, trdi Arendtova, ker fenomen svobodne volje prvotno ni domena oziroma izkušnja umovanja oziroma zavesti, od koder izvirajo filozofska in metafizična vprašanja, pač pa je primarno polje “svobodnega delovanja” področje politike. V skladu s tem so ga v antiki dojemali kot političen pojem, in sicer ne kot problem, ampak kot dejstvo v vsakdanjem življenju.

pomembno je samega sebe spoštovati ne samo v družbenem statusu, ampak tudi kot razumno bitje ... (povečanje) puritanstva v etični misli se ne kaže kot zaostrovanje kodeksa, ki določa prepovedana dejanja, temveč v obliki krepitve odnosa do samega sebe, s katerim se človek konstituira kot subjekt svojih dejanj.

Med novimi tehnologijami sebstva in tehnikami "skrbi zase" Foucault (1988) našteva štiri: pisanje pisem, samoeksploracijo, askezo in interpretacijo sanj. V stoiški filozofiji kulturo aktivnega dialoga, dialektike in retorike namreč nadomesti umetnost tišine in poslušanja, zaradi razvoja administrativnih struktur in birokracije pa prioriteto dobi pisanje in je do takrat, ko je Avguštin napisal svoje *Izpovedi*, že globoko ukoreninjeno. Predvsem v zasebnem življenju postane pisanje zapiskov, pisem in kasneje biografij ter dnevnikov nova izkušnja sebstva kot teme oziroma objekta (subjekta) pisanja, ki jo Foucault poveže s poglobljanjem in razvijanjem detajlne introspekcije. Nov odnos med pisanjem in nadzorom (nad tem, kar je trajno zapisano) intenzivira in razširi polje izkustva: veliko pozornosti se posveča niansam počutja in misli, natančni samoanalizi in detajlom vsakodnevnega življenja. V ohranjeni korespondenci je tako opazen izrazit premik v osebno sfero življenja, kjer posamezniki skrbno beležijo vsakdanje dogodke, svoje zdravstveno stanje, dieto in prehrabne navade, fizično aktivnost, rutine ter predpise in pravila življenja.

Pomembno je razumeti, da je v helenizmu in imperialnem obdobju, za razliko od krščanstva, poudarek na opisovanju svojih dejanj, in ne misli. Merilo je razmerje med tem, "kaj je bilo storjeno" in "kaj bi moralo biti storjeno". Nov zasebni svet pozornosti in "skrbi zase" je tako predvsem praktičen, edini cilj pa samonadzorovanje in nikakor samoanaliza, še manj pa moralno obsojanje ali odrekanje. Za stoike namreč subjekt ni nekakšen operativni center, kjer se odvijajo procesi dekodiranja in dešifriranja pregreh duše, ampak točka, kjer se v spominu stekajo pravila ustreznega vedenja. Razlike med stoiško in krščansko kulturo lahko primerjamo v analogiji med administrativnim in sodnim sistemom. V tem smislu so napake torej strateške in ne moralne, motivacija pa večja uspešnost in ne sodba preteklosti ali krivda. Skratka, za stoike so krivde neuresničeni dobri nameni, kasneje v krščanstvu pa kazen za zla dejanja. Za razliko od krščanske etike, kjer se moraš, zato da bi dostopal do višje resnice, odreči sebstvu, askeza ni priprava za neko drugo sfero realnosti, ampak dostop do tosvetne resnice. V tem procesu "postajanja bolj subjektiven" *alethéa* postane *ethos*, v skladu s katerim s "skrbjo zase" vsak sam sebe uresničuje kot moralni subjekt (Foucault, 1988).

Tako krščanski asketizem kakor antična tradicija zagovarjata isto načelo, tj. "skrb zase", vendar, "ker obstajajo različne oblike skrbi, obstajajo različne oblike sebstva" (Foucault, 1988, str. 22). Prav zato Foucaultov zorni kot, ki izpostavlja inverzijo v hierarhiji

predstavljenih maksim, osvetljuje še eno pomembno perspektivo pri razumevanju zgodovinske specifičnosti in artikulacije subjektivnosti. Dejstvo, da je “know thyself” zasenčil “skrb zase”, temelji na radikalni spremembi moralnih vrednot zahodne družbe, ki smo jih podedovali od krščanske doktrine. Skrbeti zase pred vsemi ostalimi je iz te perspektive namreč nemoralno in pogoj za odrešitev ter s tem “spoznati se” je, paradoksalno, samoodrekanje (prav tam).

V počasnem prehajanju iz antike in tekom srednjega veka so torej ljudje k sebstvu vse manj pristopali skozi omenjeno kozmično vizijo. Njihove skrbi so bile pogosto izrazito osebne, skoncentrirane na notranje izkustvo in prežete z elementi, ki so stali na poti konformizma do vzvišenih religioznih idealov. Samoanaliza je menihe pripeljala do spoznanja konfliktov med zavednimi namerami in notranjimi potrebami in izza tega do težav s samospoznavanjem. Ne glede na težavnost teh notranjih konfliktov pa je krščanska adaptacija antične filozofije priskrbela teoretični okvir, v katerem so bile resolucije, ki so modernistom že odvzete, še mogoče. Tako vera kot filozofija sta namreč kljub mogoči disonanci med deli sebstva dopuščali ponovno vzpostavitev harmonije, podprto z notranjimi in zunanji silami. Na teh temeljih so krščanski misleci lahko pozornost do sebstva dojemali kot način progresivne rasti duše po lestvici eksistence oziroma povzdigovanja proti božjemu kraljestvu (Seigel, 2005). Sicer pa poapostolsko krščanstvo še zdaleč ni bilo dogmatsko enovito, kvečjemu predstavlja le prehod k oblikovanju nekakšne teologije. Izjema je Avguštin, ki je, takoj za Biblijo, predstavljal glavno avtoriteto med kristjani latinskega zahoda.

Podobno kot Sokrat je tudi Avguštin poudarjal pomen “skrbi za dušo” in pod velikim vplivom Platonovih doktrin ideje v novem teističnem kontekstu interpretiral kot božje misli. Ideja dobrega in ultimativni princip biti in znanja je sedaj bog sam, ki obenem omogoča eksistenco stvari in daje svetlobo, da jih lahko vidimo. Tako za Avguština kot tudi za Platona je vizija kozmičnega reda vizija razuma, za oba dobro za človeka pomeni videti in ljubiti ta red. In podobno je za oba to, kar stoji v napoto, človeška prevzetost s čutnim. Prva pomembna razlika med doktrinama se nanaša na zamenjavo Platonovih opozicij (duša – telo, nematerialno – telesno, večno – spreminjajoče) z nasprotjem znotraj – zunaj. Avguštin nas v svojih tekstih vedno kliče “noter”, saj pot, da bi prešli od nižjega k višjemu, poteka skozi nas. Sicer pa je tukaj treba poudariti, da pri raziskovanju globin duše ni naletel nase ali na nekakšno sebstvo (nam, sodobnikom, bližje pojmovanje sebstva se v bolj prepoznavni obliki pojavi z Descartesom), ampak na boga. Božja luč ni le zunanji transcendentalni objekt, ki osvetljuje red stvari kot pri Platonu, temveč je tudi notranja luč duše. Bistvena novost

teološke filozofije, ki omogoča vzpostavitev “notranjosti”, se torej zgodi, ko Avguštin pozornost preusmeri od preprostega zrenja na samo spoznavno aktivnost. Ukvarjanje, pogled proti tej aktivnosti, je pogled k sebstvu, saj ozaveščanje, pri katerem samega sebe vzpostavimo kot objekt, nujno zahteva prisvajanje pozicije prve osebe, ki jo Taylor imenuje *radikalna refleksivnost*, in zahteva specifično obliko prisotnosti in odnosa do samega sebe, v katerem postanemo akterji (*agent*) lastnega doživljanja. Avguštin pri dokazovanju boga skozi refleksivnost oziroma notranjo samogotovost zavesti uporabi miselno izpeljavo, podobno Descartesovi, in vzpostavitev tega, kar Taylor imenuje “proto-cogito”, v kateri dvom v zunanje stvari potrjuje mojo eksistenco kot zavedanje in zato obstoj dvomečega¹². Pot navznoter torej vodi navzgor, tako na koncu iskanja samega sebe človek najde boga¹³. V novi liniji razvoja našega razumevanja moralnih virov (formativni za celotno zahodno kulturo) je sebstvo v poziciji prve osebe ključno za naš vzpon v višje stanje. Najpomembnejši prispevek, tj. vzpostavitev “notranjosti” pa je Avguštin predpostavil skozi generalno teorijo internega (psihološkega) konflikta (Taylor, 1989).

Pot k bogu, ki sedaj poteka skozi duševne nemire in notranje boje med dobrim in zlim, dobi novo formulacijo v njegovi doktrini dveh ljubezni oziroma dveh smereh duše: višji, nematerialni in nižji, čutni. Ta v osnovi predpostavlja, da imajo ljudje lahko dve radikalno različni moralni dispoziciji, moralno stanje duše pa je odvisno od tega, k čemu stremi in kaj ljubi. V tej platonistični viziji Avguštin invertira težišče med njima, tako da postane odločilni faktor ljubezen, ki sovпада z voljo, in ne uvid. Istočasno pa Avguštinova volja ni enostavno odvisna od zrenja kot želja po dobrem pri Platonu. V našem svetu delnega razumevanja in konfliktnih poželenj (tj. svetu pogojenega dostopa do resnice) perverzno volje ni le pomanjkanje uvida, ampak je naše bistvo v osnovi radikalno perverzno oziroma omadeževano z izvirnim grehom, ki smo ga podedovali od Adama in nas lahko, ne glede na naš uvid, zapelje v zlo. Volja mora biti najprej ozdravljena in razsvetljena z božjo milostjo, da bi lahko delovala po sokratskem modelu. Zdravje (volje), zveličanje pride, ko prepoznamo svojo odvisnost od boga. Takšna formulacija na nek način strogo omejuje in pogojuje našo svobodno voljo z voljo boga in jo obenem vedno razprostira v samorefleksijo, ki je temelj

¹² Sam tega argumenta sicer ne uporablja kot Descartes, saj dokaz dualizma duše in telesa po Avguštinovo ne potrebuje posebne argumentacije, ampak nas v tej novi resnici vzpostavi v poziciji prve osebe. Gotovost mojega prepričanja o lastnem obstoju je namreč kontingentna z dejstvom, da sta spoznavajoči in spoznani isti.

¹³ Taylor izpostavlja, da v svoji *teoriji Iluminacije* Avguštin ni hotel dokazati le obstoja boga v svetu, ampak predvsem v samem bistvu človeka. Boga torej najdemo v intimnosti prisotnosti pred samim sabo oziroma v samospoznanju in nam kot ultimativna resnica poda standarde, principe ustrezne sodbe.

našega moralnega ustroja in pogoj samospoznavanja, kajti najbliže bogu smo v svoji najpolnejši samoprisotnosti (prav tam).

Foucault podobno poudarja, da je v krščanskem nauku vera ključ do samospoznanja in obratno – le očiščenje duše omogoča dostop do resnice oziroma uvid, ki to vero potrjuje. Nove oblike rastočega samozavedanja in samorefleksije ter intimnosti samoprisotnosti interpretira kot tehnike kreiranja zavesti krščanskega (spovedniškega) subjekta. Ta z neprestanim nadziranjem in seciranjem toka misli, ki moti enotnost kontemplacije (za razliko od stoiškega gospodarjenja nad dušo), želi postaviti diagnozo resnice. Skozi to resnico si z žrtvovanjem lastnega sebstva (ter svobodne volje) z avtoritetami oziroma cerkvijo pogaja pomene, ki obljublajo samoizpolnitev (Foucault, 1997). Ob vrsti pravil in tehnologij odrešenja, ki jih uvede krščanstvo, izpostavlja dve. Prvo najde v pojmu *exomologēsis*, ritualu, povezanem s prehodom iz pokore v odpuščanje in spravo, katerega namen je bilo izkoreninjenje grehov ter ponovna vzpostavitev čistosti, prejete s krstom. Bistveno je, da je bil to dramatičen, teatralen in predvsem javen način kesanja oziroma življenja, ki je od grešnikov zahteval kazanje sramu, trpljenja, ponižnosti in bil na drugi strani sprejet s strani članov skupnosti, ki so ta ritual priznali in potrdili. Paradoksalno je bila pomembnejša funkcija pokore kot samo izpovedovanje resnice, pokazati pravo grešno bit grešnika. Pokora je učinek spremembe, zavračanja in razkola s sebstvom oziroma preteklo identiteto. V krščanskem *exomologēsis*, simbolnem ritualnem mučenju, je samorazkrivanje istočasno tudi samodestrukcija, kjer grešnik resnico sebstva doseže z nasilno disociacijo. Druga tehnologija se pojavi nekje v četrtem stoletju ter do konca prvega tisočletja nadomesti javno pokoro. *Exagoreusis* – zasebna, verbalna spoved je razumljena iz dveh osnovnih principov krščanske duhovnosti: kontemplacije in poslušnosti. Ta poslušnost za razliko od grško-rimske ne temelji zgolj na potrebi po samoraziskovanju in izboljšanju, ampak na sebi nosi vse aspekte meniškega življenja. Ko je glavna šibkost duha, da je v perpetualnem gibanju, le nenehna kontemplacija in nadzorovanje zavesti lahko mobilizira tok misli, tako da bi lahko razkrili, ali je v njih kaj takega, kar izzove naše skušnjave in poželenje ter odvrne našega duha stran od boga. Način, da prepoznamo kvaliteto svojih misli, je, da se spovemo svojemu duhovnemu učitelju. Obenem je to popoln nadzor vedenja, in ne končno avtonomno stanje – je žrtvovanje sebstva, lastne volje. Tukaj se začne krščanska hermenevtika sebstva, saj s tem, ko menih izpoveduje najmanjše premike zavesti in namer ne stoji le v hermenevtičnem odnosu do svojega učitelja, temveč tudi do samega sebe (Foucault, 1988). Beard opozarja, da je institucionalizacija zasebne spovedi (*exagoreusis*) omogočila transformacijo “uničenja z izključitvijo”

(*exomologēsis*) v korelativno moč odrešitve, tako da se je cerkev postavila v območje božjega in prevzela nalogo zveličanja. Politična moč cerkve se poveže z individualnimi dušami krščanske skupnosti, tako da cerkvena pravica nadomesti božjo milost in "... 'spovedniški subjekt' postane posameznik, ki se je svoje sebstvo naučil razumeti kot obliko suverenosti nad svojo bitjo" (Beard, 2007, str. 31). Za nekatere teoretike je trenutek, ko božjo transcendentalno moč nad nadzorom subjektive volje prevzame duhovni voditelj, duhovnik in kasneje sam subjekt izvor zahodnega koncepta sebstva – ta si z različnimi avtoritetami izmenjuje in pogaja pomene, ki obljublajo samoizpolnitev.

Foucault krščansko transpozicijo (svobodne) volje uvaja tudi s svojo teorijo seksualnosti. Meni, da smo v Avguštinovi formulaciji priče dejanski libidizaciji spolnosti, kjer s prepuščanjem poželenju in čutnosti princip avtonomnega gibanja spolnih organov (libido) postane problem volje. Krč spolnega akta, ki ohromi vsako moč svobodne misli, je pravzaprav božja kazen za Adamov izvorni greh, s katerim se je zoperstavil bogu tako, da je skušal vzpostaviti lastno voljo ter zanemaril, da je obstoj njegove volje v popolni odvisnosti od božje. Želel je vzpostaviti avtonomno voljo, a je tako izgubil ontološko podporo volje za tem in s tem nadzor nad samim sabo. Pri branju asketske in monaške literature četrtega in petega stoletja preseneti dejstvo, da se te tehnike ne nanašajo neposredno na nadzor spolnega vedenja, ampak na gospodarjenje duše, predvsem v smislu diagnoze resnice in iluzije v zahtevi po neprekinjeni hermenevtiki sebstva¹⁴ (Foucault, 1997). Zanimiva je tudi Foucaultova predpostavka, da odgovornosti za vse prepovedi in omejitve seksualnosti (ta naj bi se v antiki pojavljala samo kot umetnost erotike) ne gre pripisovati krščanstvu. Stoiška pravila, prenesena v družbene in ideološke strukture rimskega cesarstva, so bila le na novo organizirana skozi moralne imperitive in produkcijo vednosti, ki ima veliko večje razsežnosti kot le nadzor seksualnega vedenja in jo Foucault imenuje "pastirska moč"¹⁵. Njena duhovna

¹⁴ Naloga meniha (in kasneje splošna krščanska praksa) se je razlikovala od te filozofa – torej vzpostaviti oblast nad samim sabo s končno zmago volje – po tem, da lahko komaj z odrekanjem lastni volji v nenehni hermenevtiki sebstva odkrivamo in nadziramo čistost svojih misli, ki vodi do resnice (boga).

¹⁵ Predstava, da je (duhovni) vodja do posameznikov v skupnosti v istem odnosu kot pastir do svoje črede izvira iz Egipta, Mezopotamije in Asirije; predvsem iz Judovske tradicije. Takšna oblika moči se od tradicionalne razlikuje po tem, da se ne aktualizira v odnosu do določene teritorialnosti ali specifične oblike oblasti. Njena glavna funkcija ni v tem, da ogroža sovražnike, temveč, da tistim, ki vlada, izgleda dobra. Mehanizem moči je invertiran: meščana določa to, da se je za svojega kralja pripravljen žrtvovati ali umreti, tukaj pa se žrtvuje pastir, kar pomeni, da je pastirska moč v svojem bistvu breme. Krščanski pastir mora istočasno vedeti vse, kar se njegovim ovcam dogaja v duši in srcu, v njihovih najintimnejših globinah. Ta celovit odnos izpovedovanja in vodenja duš konstituira polje resnice in vedenja subjektov o sebi in o drugih. Torej ne prepoved in izobčenje, ampak vzpostavljanje mehanizma moči in nadzora, ki je istočasno tudi mehanizem znanja, predstavlja dovršen in

moč izhaja iz požrtvovalnosti pastirja in vodenja črede s pomočjo obljube poslušnosti, ki s tem postane internalizirana in naturalizirana. Krščanstvu je torej šlo za to, da uveljavi to, v osnovi povprečno, nezanimivo obliko morale med askezo in civilno družbo, ki zahteva popolno podrejanje avtoriteti volje gospodarja črede v obliki internaliziranih tehnik kreiranja zavesti in konstitucije subjektivnosti, v obliki rastočega “samo-zavedanja”, ki je glavni doprinos krščanstva k zgodovini seksualnosti (Foucault, 2007).

Zaključimo lahko torej, da krščanska doktrina uvede to relativno novo “radikalno intimnost samoprisotnosti in samoprevpraševanja”, ki ima za celotno zahodno kulturo nezamisljivo daljnosežne posledice. Nekatere od teh posledic so zelo pomembne za razumevanje Descartesa. Sicer pa je ob izteku srednjega veka omenjena podoba višjega sebstva ojačana s pomočjo nadčloveške (božje) sile. Takšna ontologija, ki je svojo moč črpala iz kozmične arhitekture (značilna za srednji vek, pa tudi še renesanso), pa je velikokrat počivala na določeni kulturni inertnosti. Za večino novoveških progresivnih mislecev so, pod vplivom Kopernikove in kasneje Newtonove kozmološke revolucije, stari svet idealnih harmonij že začeli nadomeščati univerzalni materialistični zakoni vzrokov in učinkov. Odmik Zemlje iz centra vesolja je pomenil, da kozmos ne bo več preslikava metafizične hierarhije biti v njeni fizični strukturi; telo bo s pomočjo dosežkov znanosti začelo prevzemati mehanične poteze, značilnosti višje duše (intelekt, vrline, modrost, dobrot) pa se bodo raje kot v naravni ali božanski moči po novem utemeljevale v delovanju oziroma naravnosti samega človeka. V novem veku je z ukinitvijo teleološkosti legitimnost nad novim doumevanjem in razlago sebstva prevzela znanost. Z iztekom pozne sholastike se tako počasi pripravljajo temelji novoveškega mišljenja in začetek razcveta naravoslovja. Vzporedno z novim duhom sekularnega naturalizma gre (prvič, odkar se je evropsko krščanstvo utemeljilo v neoplatonizmu) tudi duša skozi proces naturalizacije, ki se v veliko bolj radikalni obliki zopet ponovi v 17. in 18. stol. in naposled privede do njene dokončne transpozicije v um.

Poti, ki smo jima sledili, sta torej dve: prva je bolj značilna za Taylorja in zato bolj interpretativna, krožna, torej s poudarkom na odnosu posameznika do družbe oziroma izbrano antično etiko, ki ju interpretira. Vsekakor je bolj individualistična, sloni na treh predpostavkah, ki so med seboj povezane. Prva, ki se nanaša na konstitutivno tenzijo in konfliktnost človeške narave, je že v antiki, pri stoikih in kasneje v krščanstvu izrazita.

subtilen “panoptikon” pastirske službe in obenem proces subjektivizacije in oblikovanja krščanskega tipa subjekta (Foucault, 2007).

Najdemo jo v protislovjih med dušo in telesom oziroma umom in poželenjem, kasneje se že vzpostavi med znotraj in zunaj, kjer se bijejo bitke med dobrim in zlim. Vendar pa je vselej stabilizirana v ključni vpetosti človeka v kozmično arhitekturo sveta oziroma povezanosti z višjim, bogom. Drugi pomemben poudarek nam razlaga tisto plat nastajanja sebstva, ki iz prvotne enosti in ontološke povezanosti s celoto univerzuma v krču radikalne reflektivnosti rojeva notranjost, ki v svojem izkustvu počasi že postaja psihološka. Ta bo bolj bistvena v nadaljnji razpravi, predvsem z vidika reartikulacije sebstva. Ta odpira nove prostore moči samoartikulacije, transmutacije in njegove avtonomne vzpostavitev, ki na drugi strani s postopno izgubo takojšnjosti sveta zahteva konstrukcijo realnosti. Vrzeli med njima se nanašajo na tretjo predpostavko, ki v tej zgodbi hermenevtike sebstva odpira vprašanje dominacije ali raje avtoritet. Poleg tega tekom pričujočega dela s pogajanjem pomenov v kontekstu različnih diskurzov (vpeta v proces internalizacije in rastoče oblike samozavedanja, samoanalize, samoprevpraševanja) počasi postaja notranja tendenca. Druga pot, ki ji sledimo s pomočjo Foucaulta, je povezana s konceptualnimi premiki v dojemanju sebstva. Tem novim konceptualnim premikom lahko sledimo od grškega političnega razuma preko izrazito politične rimske suverenosti nad bivanjem, ki v stoicizmu že prevzema obliko javne “kulture samega sebe” in od posameznikov zahteva nove odtenke moralne čutečnosti, sicer še vedno ključno vpete v ustrezno držo do socialnega oziroma državljanskega statusa. Ta naposled v krščanstvu dobi novo obliko suverenosti nad samim seboj, a se tukaj – za razliko od stoiškega strateškega in praktičnega samonadzorovanja – že ključno razprostira v samorefleksijo in bolj osebno željo po samoizpolnitvi, ki je izrazito notranje izkustvo. Sledi torej preokvirjanju posameznika iz državljana, osebe kot *persone*, ki jo določa status, z moralnim prevpraševanjem v entiteto s psihološkim interieriem, vedno bolj naravnano k eksistencialnim, in ne političnim ciljem.

2.2 RAZSVETLJENSTVO IN VZPON MODERNE ZNANOSTI V 17. IN 18. STOLETJU

“Vse dolgo živeče stvari postanejo polagoma tako prežete z umom, da zaradi tega postane neverjeten njihov izvor v neumu” (Nietzsche, 2004a, str. 15).

Ko so Hegla vprašali, kdaj se je moderna filozofija začela, je v odgovor podal Descartesovo ime. Težko sicer trdimo, da je figura, s katero individualna racionalnost še danes deklarira svojo radikalno svobodo in čas, ko se koncept resnice spremeni v koncept gotovosti, katere edini porok postane človeška subjektivna sodba, z enim samim zamahom podrla dve tisočletji

staro kozmologijo. Dejstvo pa je, da so nove koncepcije človeškega delovanja in transpozicije njegovih moči tako ključno determinirale moderno sebstvo, da je živeti po tej novi definiciji za nas samoumevno, zasidrano v nepremostljivi človeški naravi. “Toda je sama ideja, da imamo ali smo 'sebstvo', da je človeško delovanje esencialno definirano kot 'sebstvo', zgolj lingvistična refleksija našega modernega načina razmišljanja in radikalne refleksivnosti, ki jo zajema” (Taylor, 1989, str. 177). Moderna internalizacija kot “premestitev” legitimnosti nad resnico, ki zavest vzpostavlja kot edino Arhimedovo točko v univerzumu, je pomagala fiksirati novo obliko sebstva, ki daje občutek zasidranosti v lastno bit. Od moderne dalje so tako misli in čustva (vse psihološko) umeščeni in pravzaprav omejeni “v umu” subjekta, kot načelu, ki po Webru sledi “odčaranju sveta”. Vse do konca srednjega veka, dokler je v redu stvari utelešen ontični logos, ostajata namreč družbeni akter in svet neločljivo povezana. Stvari, ideje in vrednotenja so locirana tako v svetu kot v subjektu, njihovo privilegirano mesto je v kozmosu ali celo izza njega, v kraljestvu idej. Descartes pa je z vzpostavitvijo svoje metafizike dokončno usidral projekt nove znanosti, ki ji je sledila popolna mehanizacija narave. Opisujeta ga dva osnovna preobrata: prvič, fizični svet izgubi svojo spiritualnost in postane stroj; drugič, subjektivni svet izgubi svoj fizični podstat in s tem naše izkustvo loči od realnosti eksternih objektov.

Odkritje “razvezane” subjektivnosti, ki jo implicira ontološki prepad kartezijskega dualizma in s katerim pride do nevtralizacije (Platonovega) kozmosa, ki ga sedaj razumemo mehanicistično in funkcionalno – v skladu z Galilejevo metodo – bi v fenomenološkem smislu lahko opisali kot prekinitev intencionalne dimenzije izkustva, kjer interpretativno praznino zapolnimo z reprezentativnim redom. Ta izvira iz miselne aktivnosti spoznavajočega subjekta in ustreza standardom (spo)znanja, (raz)umevanja, torej dokazom, pridobljenim z metodičnim dvomom. Hkrati predpostavlja, da vedeti, spoznati dejansko pomeni imeti pravilno reprezentacijo stvari oziroma ustrezno notranjo sliko zunanje realnosti. Ko pojem idej migrira od svojega ontičnega smisla v intrapsihološko vsebino, moramo reprezentacijo realnosti konstruirati. Še več, te konstrukcije presegajo svoj eksterni korelat realnosti – reprezentacije dobijo status znanja ne le zato, ker so pravilne, ampak ker so gotove (Taylor, 1989).

V skladu s svojo metodo, sposojeno iz matematike, je Descartes iskal začetno, neizpodbitno točko, v katero ne bi bilo mogoče dvomiti in bi predstavljala osnovni princip filozofije, na osnovi katerega bi lahko determinirali vse ostale resnice (Atkins, 2005). In končno je trčil ob nekaj, kar je najbolj očitno in nedvomljivo – samozavedanje, celo v dvomu je treba

predpostaviti "jaz". Samozavedanje subjekta, njegov "cogito ergo sum", vzpostavi subjektiviteto kot polnopravni koncept. A ta "jaz" bi ostal ujet v gotovost samozavedanja, če ne bi zgradil odnosa do zunanjega sveta, ki ga je dvom sicer uničil, kar se je Descartesu posrečilo prek dokaza božjega obstoja. Zunaj neustvarjene in popolne božje biti je svet, sestavljen iz dveh strogo ločenih področij, razprostrtih teles in čistih misli. Materialni svet, *res extensa*, zaobjema ves zunanji telesni svet, vključujoč človeško telo, in deluje po naravnih zakonih. Na drugi strani pa je Descartes postavil "jaz", ki mu je preostal kot izid dvoma in ga označuje kot *res cogitans*. Jaz je torej na nek način um, čigar esenca je mišljenje oziroma misleča zavest. V njem leži "z najosnovnejšo eksistencialno sodbo (sem, bivam) izražena bit", kot funkcija misli, ki je neločljiva od samega uma. Vsaka misel pa v sebi vsebuje neskončno verigo samonanašajočega reflektivnega vedenja. Ta nov koncept notranjosti predstavlja instrumentalno obliko razuma, kot jo razumemo danes, kjer racionalnost postane lastnost subjektivnega razmišljanja in ne njegova verzija realnosti (prav tam).

Nove oblike individualizma pa moramo (poleg "razvezane" in radikalne subjektivnosti kot posledice razsvetljske diktature razuma in razvoja novih znanstvenih metod) pred tem iskati v družbeno in duhovno razgibanem prehodu v novi vek, predvsem niansah, ki sta jih v naš vsakdan vnesla renesansa in protestantizem. Čas renesanse in humanizma ni bilo obdobje velikih filozofij, ampak osredotočenosti na kulturo, literaturo in umetnost. Novo navduševanje nad človekom (vrhuncem stvarjenja, mojstrom nad naravo, čudom sveta) je povezano prav z novim razumevanjem njegovih produkcijskih moči in vloge pri dovrševanju božje kreacije. Vzporedno se pojavlja intenzivno zanimanje nad samospoznavanjem, razkrivanjem in izpolnjevanjem samega sebe. Posameznik se iz člana družbene skupine začne spreminjati v duhovnega individuuma, ki se vedno bolj posveča lastnemu doživljanju in občutjem. Ojačan občutek samozavedanja in subjektivnosti se kaže v značilnem razmahu avtobiografij, dnevnikov in pisem (Porter, 1997). Druga plat povezanih teoretiziranj pa zaobjema novonastalo zanimanje nad iskrenostjo, katere osrednji zagovornik je glavni predstavnik francoskega humanizma, Michel de Montaigne. Njegovo raziskovanje vodi razočaranje in skepsa glede spoznavnih zmožnosti znanosti in spoznanja samega, rešitev pa ni resignacija, ampak vzpodbuda k neodvisnemu presojanju in notranji zanesljivosti. Lastna izkušnja se tedaj kaže kot najboljši vir spoznanja in lastno sebstvo kot najprimernejši predmet. Montaignejevo teoretiziranje o individualnosti je pomemben vzvod, ki je zanimanje moderne filozofije usmerilo od zunanjega sveta k subjektivni izkušnji, in sicer v njeni partikularnosti. Njegov namen namreč ni bilo spoznavanje univerzalne človeške narave,

ampak samega sebe; vsak od nas mora odkriti lastno formo. Montaigne torej promovira še eno novo obliko radikalne refleksivnosti, ki je intenzivno individualna in neobhodno partikularna – je samorazlaga, njen cilj pa je doseči samospoznanje, ki je ključ do sprejemanja samega sebe. Kontrast z Descartesovim idealom samonadzora in odgovornosti je presunljiv: kartezijski podvig je znanstven, je iskanje jasnega in distinktivnega znanja v univerzalnih terminih, ki bodo, kjer bo le mogoče, temelj instrumentalne kontrole. Montaignejeva aspiracija pa je prav opuščanje generalnih teorij neosebnega sklepanja in postopoma naše samorazumevanje osvobaja monumentalne teže univerzalnih interpretacij, tako da lahko končno pride na dan naša originalnost in neponovljiva drugačnost. Ta dva antitetična obraza moderne individualnosti izvirata iz avguštinske tradicije in vzporedno sobivata še danes. Kljub Descartesovi prominenci je namreč iskanje sebstva z namenom, da bi se soočili in sprejeli same sebe¹⁶, postalo ena od fundamentalnih tem moderne kulture, ki bo do svojega polnega izraza prišla komaj v postromantičnem obdobju (Taylor, 1989).

Sicer pa mora, podobno kot Sokrat in krščanski mučeniki, tudi Hamlet umreti, tako tudi vsi tisti renesančniki, ki so precejevali svoje sposobnosti. Postajanje individuuma ima namreč pred seboj še dolgo pot. Enkrat, ko zaobjamemo celotno spremembo umskosti, uvidimo, da revolucija, ki je sproducirala moderno vizijo sebstva, ni le preprosto nadomestila tradicionalne teorije ontičnega logosa, ampak je morala spodkopati globoko zasidran način razumevanja človeškega življenja in njegovega mesta v naravi, tudi tistega, ki je omogočal neizpodbitno verjetje v boga. Nova radikalna refleksivnost je prinesla globoke spremembe v duhovnem nazoru, pri tem pa religija ni preprosto zbledela izpod naraščajoče znanosti, temveč je bila (skozi notranje transmutacije in razkole) ena od najmočnejših sil, ki je vzpodbudila odčaranje sveta. Tudi po besedah Webra je namreč protestantska reformacija, v zahvalo doktrini osebne zaveze, ključno prispevala k novemu valu individualnosti in pripravila plodna tla za razvoj moderne znanosti in kapitalizma (Porter, 1997). Zavrnitev posredniške vloge cerkve in popolna predanost božji milosti je staro hierarhično strukturo nadomestila z atomizirano zahtevo po voljni, avtonomni privolitvi, zavezi. Božje občestvo je sedaj dostopno vsem, vendar, ker so volja in smisel posameznika njegovi lastni, se le sam lahko zaveže nečemu večjemu in ustvari obvezo posluha. Z aktom vere sedaj vstopamo v neposredno, samoodgovorno razmerje z bogom, vsak namreč pred bogom stoji sam; njegova

¹⁶ Torej Montaignejeve perspektive, ki se nanaša na vprašanja, ki jih imamo o sebi in jih ne more zadovoljiti nobena generalna doktrina o človeški naravi.

vera: zveličanje in obsodba pa se določa individualno. Religiozna skrb in predanost posledično pomeni odrešenje samega sebe. Tako se tudi na politični platformi počasi oblikuje podoba suverena posameznika, ki po naravi ni zavezan nobeni avtoriteti, temveč je podložnost nekaj, kar mora biti ustvarjeno, in sicer po teoriji pogodbe z voljno privolitvijo (Taylor, 1989). Protestantska senzibilnost skozi novo afirmacijo vsakdanjega življenja (ki v političnem in religioznem smislu ukinja svetosti starih prevzetnih in domišljavih redov ter mesto “dobrega življenja” prestavi v življenje samo, v profano tostranstvo) oblikuje nov model civilne družbe. V tem osrednje mesto pridobi disciplinirana, trezna proizvodnja in redno delo s skromnimi navadami potrošnje (Smith, 1997).

Vpliv znanstvene revolucije se je sicer čutil po celotni Evropi; kar se pa vprašanj sebstva tiče, so se s koncem 17. in v začetku 18. stoletja v zahvalo protestantski toleranci, Baconovemu empirizmu in Newtonovim odkritjem – značilno angleški kombinaciji, prav na Otoku odpirale posebej plodne diskusije, med njimi gre omeniti Locka in Huma (Seigel, 2005). Ob tem so z odkrivanjem novih svetov in z gospodarskim razvojem, ki ga je spremljal prehod v liberalizem, rasle nove formulacije človeškega in naravnega prava ter zahteve in možnosti za svobodno trgovino in obrt. Ta je odpirala vrata meščanski revoluciji. Mešanica vseh omenjenih faktorjev in dinamičnih sprememb je vzpodbudila instrumentalni pogled na družbo in posameznika, ki je sedaj razumljen kot praktični akter. Posameznikova identiteta in vrednost (v subjektivnem in družbenem smislu) izvirata iz lastnih sposobnosti (umovanja, delovanja in produkcije) upravljanja narave, družbe in samega sebe z namenom doseganja praktičnih in uporabnih ciljev. Gre za posameznika, ki deluje v skladu z zahtevami tehnologije. Prav s tega vidika, ki se opira predvsem na Descartesov mehanicizem, je nova naravna filozofija kritično spreobrnila človekov odnos do sveta. Kot rečeno, pa je narava omenjene nove individualnosti velikokrat razumljena instrumentalno, saj je znanje v veliki meri pomenilo, da sta tako narava kot človek predmet predvidljivega upravljanja in nadzora (Smith, 1997).

Od tega trenutka raje, kot da bi sledili telosu narave, postanemo ustvarjalci lastnega karakterja, lastne nravi. Nova pojmovanja razuma, ki postavljajo kriterije in kanone za uokvirjanje sedaj neizbežnih reprezentacij realnosti, postanejo podlaga pred drugačenega odnosa do sveta – distanciranega, objektivnega in mehanicističnega. To implicira dvoje: izgleda, da moramo, zato da bi do sebe lahko dostopali, narediti kar velik ovinek čez krhke in na videz absolutno relativne pokrajine samoreprezentacij in samoaktualizacij. In drugič, ker je naša realnost pravzaprav realnost naših konceptov in trenutnih verjetij, je tudi vrednost stvari,

ljudi, nas samih nekaj, kar ni samo po sebi umevno in posamezni biti imanentno, ampak nekaj, kar moramo oziroma lahko vzpostavimo le sami ali pa tudi ne. Torej, ko prevzamemo iniciativo nad konstrukcijo lastne reprezentacije, to od nas zahteva disociacijo, to je ločitev od nas samih, samoobjektifikacijo, ki je obenem ločitev od lastnih strasti, navad in tradicij in odpre pot vsem oblikam dominacije (Taylor, 1989).

Obenem pa ta nova centralnost konstitutivnih redov in artefaktov v posameznikih zbuja prej nevidene nivoje senzibilnosti in kreativnosti, ki stremijo k razkrivanju, izražanju, izpolnjevanju samega sebe. Subjektivnost, ki istočasno postane individualizirana, prepletena z dinamičnim intrasubjektivnim dogajanjem, se oslanja na partikularnost posameznikovega doživljanja in čutenja samega sebe – na analizo lastnih želja, aspiracij in nagnjenj. 18. stoletje je namreč čas, ko naša čustva postanejo pomembna moralna kategorija. V novem, revolucionarnem pogledu je narava po svoje normativna, vendar le kot vir ustreznih impulzov in čustev – narava kot norma postane notranja tendenca (prav tam).

V nadaljnji razpravi pa bomo videli tudi to, kako se na poti nadaljnje fragmentacije in postopnega ločevanja od vsakršne drugosti (naj si bo to univerzum, svet ali družba, človek – tam, kjer postanejo ostanki preteklih zrcal okameneli in neuporabni, kot bi se sesedali sami vase) išče nova razločevanja in se naposled loči tudi od svoje notranje narave. Izgleda, da je v tej novi poglobitvi notranjosti, ki subjektivnost dokončno vzpostavi kot polnopravni koncept, skrita nevarnost neskončne regresije, kjer posameznik v zrcalu strmi sam vase, v svojo “imaginarno podobo”. Vedno sta dva, torej jaz in tisti drugi, ki je od mene drugačen, ločen, subjekt in objekt, med katerima poleg perpetualnega konflikta sedaj boljši prepad semantične praznine, ki je prepuščen domišljavi racionalnosti uma oziroma zavesti kot osišču resnice. Taylor torej analizira in nas zopet pelje po poti radikalne reflektivnosti, popolne nevtralizacije kozmosa in s tem odčaranja sveta, vzporedno s katerimi nabrekata intrapsihološka vsebina in dinamika. Človek je sedaj mojster nad naravo, stvaritelj sveta in sebe, v njegovi notranjosti pa vznikajo novi konflikti med instrumentalnim razumom in neponovljivo partikularnostjo posameznika. Konflikt, ki zadeva tudi drugo pomembno os razprav, torej prelome, ki zaznamujejo majhne premike v koncepciji sebstva, ki se počasi ločuje od družbenega in postaja duhovni individuum v pravem pomenu besede. Ta nova individualnost vzpodbuja oblike samoodgovornosti in samonadzora, ki so veliko bolj zasebne kot kadarkoli prej. Obenem pa so še vedno ključno vpete v politično podobo suverenosti posameznika, takšnega, ki ostaja dober državljan, vendar z novimi produkcijskimi močmi, ki izvirajo iz lastnih sposobnosti (v subjektivnem in družbenem smislu), ter s tem razširjeno

avtonomijo. V nadaljnji razpravi začne tako vprašanje svobode dobivati distinktivno sodobno obliko, medtem ko se opravnomoči in osamosvoji, se istočasno prazni v zamrznjen koncept in s tem zapusti svojo domeno ter odpira prostore novih spekulacij. Svoboda je namreč (v kontekstu, relevantnem za pričujočo razpravo) za nas sodobnike zahodnega sveta vprašanje uresničevanja svoje avtentičnosti v okviru bolj ali manj svobodnih izbir lastnih življenjskih stilov in karakterja in bolj značilno eksistencialen problem.

2.3 TRANSCENDENTALNI IDEALIZEM V DUHU ROMANTIKE V 18. IN ZAČETKU 19. STOLETJA

“Na presenečenje ljudi, ki menijo, da je bilo osemnajsto stoletje harmonično, simetrično, neskončno racionalno, elegantno, zloščeno stoletje, nekakšen tihi odsev človeškega razuma in lepote, ki ga ni vznemirilo nič globljega ali temnejšega, lahko ugotovimo, da še nikoli v evropski zgodovini nismo bili priča toliko iracionalnim osebam, ki so vsaka po svoje opozarjale nase” (Berlin, 2012, str. 60). 18. stol. je torej čas, ki ga istočasno zaznamujejo na eni strani vzpon naravoslovja in mehanicizma, industrializacija, ločitev javne in zasebne sfere, skokovit porast kapitalizma, mobilnega, kozmopolitanskega in birokratskega sveta – čas luksuza, potrošnje in trgovine, odet v rafinirano in sofisticirano eleganco ter izpiljene etikete vedenja in civiliziranosti. Po drugi strani pa je vse nekaj drugega, pravzaprav svoja antiteza. Je stoletje naraščajočih materialnih razlik, moralne in seksualne izprijenosti ter brezsravnega iskanja najnižjih oblik gratifikacije – je zmaga poželenja nad razumom in materialnosti nad spiritualnostjo (Tomaselli, 1997).

Ta razdvojenost seveda ni ne nova ne anahronistična. Odseva le omenjene tokove, ki so se zavlekli v 18. stoletje: velike moči človeškega razuma in volje, ki vzpostavljajo temelje za moderno sekularnost. Po drugi strani pa moči ekspresije in samoartikulacije originalne človeške narave, do katere pa dostopamo predvsem skozi svoje želje, čustva in partikularne afinitete. Ironično je pogoj za to moderno občutje do narave prav zmaga nove identitete “razvezanega” razuma nad predmodernim, utelešenim v ontični logos, kjer našo naravo določajo notranji impulzi, s katerim se uglasimo le skozi eho znotraj nas. Prav zato imajo zdaj naša čustva vrednost, ki jim je zgodnejše filozofije niso dopuščale. To (notranje) dobro je namreč zdaj popolnoma naravno, samovsebujoče dobro, ki postavlja teren za še eno neodvisno etiko, v kateri bo sama narava postala primarni vir, brez svojega *Avtorja*. Obenem pa ima ta ista narava moč, da zbudi naše čutenje proti pritisku, ki ga polaga red regulativnega

nadzora in analitičnega “razvezanega” razuma (Taylor, 1989). Po besedah Berlina je romantika zlomila “hrbtenico zahodne filozofije”. “Očitno se je zgodilo nekaj, kar je povzročilo velik premik v zavesti, in sicer premik od pojmovanja, da obstajajo univerzalne resnice, univerzalni kanoni umetnosti, da je smisel vsega človeškega delovanja narediti stvari prav, kriterij za to pa je dokazljiv ter dostopen vsem ljudem, ki uporabljajo svoj razum” (Berlin, 2012, str. 27). Izgleda, da ta red, ki ga je Newton z nekaj mojstrskimi potezami postavil na svet fizike, takšnih izjemnih in trajnih rezultatov ni uspel doseči tudi na področju morale, politike in estetike; formalna harmonija ekzaktne naravoslovne metode in razuma ne bo sama kos kaosu človeškega delovanja.

Pozno 18. stoletje je tako doživelo številne reakcije na radikalno razsvetljenstvo in sentimentalizem, ki so pomagale globoko spremeniti moderno kulturo. Ta s svojimi množičnimi viri in pogledi, ki so med seboj izključujoči, začne dobivati distinktivno sodobno obliko. Po eni strani verjetje, da so razmišljujoča bitja del širokega fizičnega reda, vzbujajo določeno spoštovanje, čudenje ali naravno pieteto. Gane in obenem straši nas dejstvo, da misli, čustva, moralne aspiracije, vsi intelektualni in spiritualni viški človeka izvirajo iz globin fizičnega univerzuma, ki je sam po sebi popolnoma brez življenja in ki brezbrizno za naše smotre in namene sledi svoji poti z neizprosno nujnostjo. Takšno pojmovanje narave kot lokusa moči in izvora misli je za kartezijance, katerih dualizem je še vedno prepleten z globokimi religioznimi in metafizičnimi verjetji, naravnost nesprijemljivo. Ironično pa ta isti utilitarni etos dopušča romantično vizijo “narave kot vira”, ta preraste zgodnejša občudovanja angleških vrtov in švicarskih dolin in sega tja, kjer se divjina dotakne človeškega domovanja – v nenaseljive višine, kjer posameznik s strahospoštovanjem sreča brezmejnost, ki je popolnoma indiferentna za njegovo življenje. V strahu pred izgubo moralne gravitacije in konstitutivnega dobrega, ki je prežal v utilitarističnem gibanju, sta se po svoje uprli tako romantika (začenši z Rousseaujem) kot razsvetljenski Kant. Oba se na popolnoma nekompatibilen način zavzemata za absolutno svobodo posameznika (Berlin, 2012).

Pri Rousseauju notranji glas, ki nam govori v jeziku narave, tako da se zanašamo na lastna čustva in nagnjenja, prevzame popolno moralno kompetenco in je fundamentalno dober. Prav napredek preračunljivega razuma je pri njem povezan z vpadom moralnosti, saj je tisti, ki nas osiromaši in odtuji od nas samih. V duhu moralne krize svojega časa je torej kritiziral kulturo elitistične družbe v imenu vrlin, iskrenosti in transparence, izpostavljal klasične republikanske ideale, pisal o moralnih reformah in izražal ambivalenco do družbenega življenja. Rousseaujevi negativni pogledi in čustva glede družbenega življenja, vključno z nostalgijo po

elementarni moči in nedolžnosti ljudi v njihovem “naravnem stanju”, so bili prežeti s postlockovskim zavedanjem o moči družbenih odnosov (Taylor, 1989). Prav tu pa zadenemo ob kontradiktorno jedro Rousseaujevega sebstva: zavest, ki je pogoj za kontinuiteto identitete in svobodo, vznikne le v bitju, ki je vstopilo v družbo. Istočasno pa je razum tisto, kar nas oropa samozadostnosti naravnega stanja. To izgubo trpimo, ker življenje v skupnosti na človeka polaga restrikcije, ki jih je Rousseau razumel kot podrejanje in popolno odvisnost od drugih in označil za izvor vsega zla. Ti dve obliki sebstva sta medsebojno izključujoči. Edina pot do čistosti, ki se skriva v njegovih globinah, je zbor tenzij in konfliktov, ki enotnost s samim seboj naredi nedosegljivo (Seigel, 2005). Če hočemo namreč razumeti njegovo senzibilnost, njegovo slavljenje sebstva in čustev, se moramo obrniti prav k temu razkolu. Zato da se človek konstituira kot subjekt, se mora v prvi vrsti ločiti od totalnosti sveta oziroma družbenega telesa – razločiti mora “sebe” od tistega, kar “ni on”. V tem procesu, pa se “jaz” znajde izoliran in osamljen. Individualizirano sebstvo, razdvojeno od celote sveta, tudi samo ni več celota. Isti razkol najdemo v opozicijah med glavo in srcem, razumom in čustvi, naravo in družbo, sebstvom in družbo ter sebstvom in naravo. Na tem mestu pa nastopi nepričakovana konvergenca: s popolno prepustitvijo sanjarjenju in domišljiji se to sebstvo razblini, uniči in sebstvo in narava, “jaz” in “nejaz” se združita v enotno in nedeljivo celoto. Ironija poti, ki jo je Rousseau prehodil v *Izpovedih*, je ta, da je osrednja strategija razdvajanja “sebstva” od “nesebstva” in njegovo raziskovanje ter proslavljanje, naposled negirana. Domišljija, v katero se je zateklo sebstvo, da bi se zaščitilo pred svetom, ga izvrže, tako da ga združi v totalnost celote – torej naravo, ki se oglašča v njem (Gutman, 1988).

Poseben pomen, ki ga nosi Rousseaujevo delo, se nanaša na dokumentacijo vznika tega subjekta. S tem razvije nove tehnike za konstrukcijo sebstva kot subjekta (tehnike opazovanja in opisovanja, razdvojevanja, vznik subjekta kot objekta javnosti, razvoj posvetne oblike spovedi). Na nek način je vzpostavil moderne tehnologije moči subjektivizacije, istočasno pa tudi njihove opozicije. Torej ironično ta geneza modernega sebstva kot subjekta vodi v dominacijo človeštva, obenem pa pojav sodobnih bojev, ki v tej dominaciji iščejo in zahtevajo svojo humanost, svobodo in enakost vseh (Gutman, 1988). S tem pa Rousseau stoji na izhodiščni točki transformacije proti poglobljeni notranjosti in radikalni avtonomiji, kjer osrednje mesto v moralnem življenju zavzemajo pristna in originalna čustva, ki so naš edini dostop do vseh kozmičnih in eksistencialnih resnic (Taylor, 1989).

Včasih je to glas sebstva, drugič narave, predvsem v Nemčiji, kjer se je pravo romantično gibanje po besedah Berlina pravzaprav začelo, pa je bil ta glas artikuliran kot poseben tok

življenja, sile, ki teče skozi vse žive in nežive stvari, in jo človek s svojim zavedanjem lahko izrazi. Saj če je narava sila, ki teče skozi svet in vznikne v naših notranjih impulzih, in če so istočasno prav ti impulzi nepogrešljivi za dostop do te sile, potem lahko vemo, kaj *Ona* je samo tako, da artikuliramo, kaj ti impulzi vzbudijo v nas. Ta nova doktrina, ki jo združujemo pod pojmom *ekspresionizma*, posameznikom postavlja zahtevo po originalnosti (samoartikulacijo notranjih impulzov, ki so lahko brez vsakršnih precedensov in fiksnega sistema meril) in reflektira bistven pomen kreacije oziroma ekspresije v našem razumevanju človeškega življenja (Berlin, 2012). Tako moderen, postekspresionistični subjekt za razliko od katerega koli prej dejansko poseduje neizčrpne notranje globine, ki so korelativne z močjo ekspresivne samoartikulacije. To, da prevpraševanje duše vključuje široko domeno, seveda ni nova ideja, poznamo jo namreč že od Platona dalje, vendar pri njem ta domena ni notranja, temveč kontemplacija javnega reda stvari. Avguštin je po drugi strani sicer predpostavljal notranjost, vendar ta notranjost vodi komaj do višjega, boga. Ne pripelje nas do samih sebe in ni nepreklicno v nas. Temelj za močno orientacijo k notranjosti kasneje prepoznamo v transpozicijah Avguština s strani Descartesa in Montaigneja ter praksah razumskega samooblikovanja religioznih in moralnih samoeksploracij, ki vzniknejo v zgodnjem modernem obdobju. Toda principov, ki sledijo romantični viziji in ekspresionizmu, ne moremo doseči z razumom. Življenju instrumentalnega razuma namreč manjka sile, globine, živosti in sreče, ki skozi pristna in unikatna čustva prihaja iz povezanosti z elanom narave. Fundamentalna sprememba, ki se zgodi s koncem 18. Stoletja, je torej ta, da moderni subjekt ni več definiran zgolj z močjo "razvezanega" racionalnega nadzora. Le-temu se pridruži nova moč ekspresivne samoartikulacije, ki intenzivira občutek notranjosti in vodi do še bolj radikalnega subjektivizma in internalizacije moralnih virov. Toda ti dve sposobnosti ali nepreklicni nuji človeškega življenja sta v tenziji, doseganje ene namreč onemogoča izpolnjevanje druge. Instrumentalni razum zahteva objektivizacijo narave, razumevanje narave kot toka življenja pa pomeni uglašenost z lastnimi čustvi in občutki. Omenjen konflikt je globoko utelešen v duhu napredne industrijske kapitalistične družbe in naša nesposobnost, da bi dosegli te nekompatibilne standarde, je del spiritualne krize naše civilizacije (Taylor, 1998).

Na plitkost standardnega razsvetljenstva je na drugem bregu in torej v racionalnem tonu odreagirala Kant. Z Rousseaujem je delil skrb in občutljivost glede strahov nad novimi načini razmišljanja, ki so na nek način predstavljali grožnjo tradiciji in avtoriteti (Seigel, 2005). Kant je zato predlagal način za ohranitev morale in religije tako, da je odločno zagovarjal

znanstveno razumevanje sveta in izkustva kot temelj vsega znanja. Ob tem pa je poudarjal, da velikega dela tega, kar je najbolj karakteristično človeško, ne moremo razumeti na takšen naturalističen način. V znamenitem kopernikanskem preobratu, ki pravi, da se spoznanje ne ravna po predmetih, ampak da se predmeti ravnajo po spoznanju, je s svojim transcendentalnim idealizmom v enem zamahu odpravil racionalizem in empirizem.

S tem, ko je materialni svet fenomenov, omejen z možnostjo izkustva in torej podrejen spoznavnim zmožnostim uma, ločil od noumenalnega sveta (realnosti same po sebi), je tako z eno potezo zavrgel perspektivo, ki človeške misli in dejanja postavlja v svet materialne kavzalnosti. Dodelil jim je svobodo in pomen ter jih tako zaščitil pred znanstvenim determinizmom (prav tam). Specifičnost njegovega dojetja sebstva je bila posledično mnogoterost njegovih oblik, najbolje pa ga razumemo, če razločimo tri. *Empirično sebstvo* je element sveta fenomenov ter soroden drugim objektom in dogodkom, ki obstajajo v materialnem svetu, hkrati je podrejen zakonom in omejitvam fizične eksistence ter, po mnenju Kanta, spada v domeno psihologije; poleg le-tega obstaja *transcendentalno sebstvo* ali *ego*, ki ga ne moremo intuitivno zaznati, saj kot del noumenalnega sveta presega zmožnosti vsakega izkustva, a je uporaben kot "regulativna ideja", za katero moramo (iz raznih praktičnih razlogov, med njimi moralnost) predpostavljati, da je resnična. Kot predpostavka in agent vsega izkustva (torej enotnost zavesti, ki ji obliko daje "jaz mislim") spremlja vsako percepcijo in je pogoj vsakega človeškega srečanja s svetom. Eksistencialno obstaja samo eno sebstvo: jaz kot razmišljujoče bitje sem en in isti s samim sabo kot bitjem v svetu čutov. Ampak se kot objekt notranje empirične intuicije, dokler name vplivajo občutki v času, poznam samo, kot se sam sebi pojavljam in ne kot stvar po sebi (prav tam). S tem, ko je trdil, da noben metafizičen sklep ne more biti legitimno zaključen iz izkustva zavesti, je Kant zavrnil Descartesa in dokončno opravil s tradicijo metafizičnih spekulacij. Istočasno pa transcendentalni status subjekta zavesti pomeni, da je ta logično pred vsakim izkustvom materialnega sveta in zato zavest ali reflektivnost ne moreta izvirati iz njega.

Spet na drugem nivoju pa sebe dojemamo kot svobodne, kar determinira tretje, *praktično* oziroma *moralno sebstvo*. To se nanaša na skupino dejanj, ki ustrezajo "univerzalnim zakonom". Ti dajejo tako formo kot vsebino "kategoričnemu imperativu" kot najvišjemu formalnemu principu, ki izvira iz uma in določa kriterije ustrezne vrednosti volje in s tem delovanja. Je torej načelo uma, ki se podreja lastni zakonodaji in je zato avtonomen (Seigel, 2005). Moralni zakon tudi pri njem nepreklicno izvira od znotraj, vendar za razliko od Rousseauja ne more biti nekaj, kar je usklajeno z impulzom narave v človeku. Definiran je

izključno z naravo razuma, torej s postopki praktičnega uma. Istočasno s tem, ko zavrne vse antične morale, Kant vzpostavi eno od najbolj neposrednih in nepopustljivih formulacij modernega stava: moralni zakon diktira narava razuma, racionalni akter pa deluje v skladu z motivi, ki so po svoji naravi generalni principi, ustrezni univerzalnim zakonom. Če se torej odločim, da bom deloval moralno, tj. v skladu z univerzalnim zakonom, potem to pomeni, da bom deloval v skladu s svojo pravo naravo kot racionalno bitje, kar je istočasno izraz ultimativne svobode. Ta radikalna ideja svobode je bila revolucionarna sila v moderni civilizaciji, saj s tem, ko se upre naravi kot nečemu preprosto danemu, ponudi stališče čiste samoformulacije (Berlin, 2012). Etična dimenzija Kantove teorije pa označuje tudi zadnjo tranzicijo od ideologije predmodernih, aristokratskih družb k moderni družbi in njenim demokratičnim vrednotam. Uspelo mu je namreč postaviti jasno in eksplicitno bazo eni osrednjih predpostavk razsvetljenstva: verjetje, da samooblikujoči in samoodgovorni razum kot pogoj ultimativne svobode vodi v univerzalno dobrobit in pravičnost. Ta prehod je zahteval kolaps družbenih hierarhij oziroma tradicionalnega temelja časti, obenem pa novo artikulacijo enakosti dostojanstva vseh (Martin in Barresi, 2006).

V odgovor na razsvetljenski naturalizem dobimo torej dva inkompatibilna odgovora. Ena je Kantova teorija avtonomije, ki želi rehabilitirati integriteto morale, a zato zahteva ultimativni prelom z naravo, "razvezanost", ki je bolj radikalna od naturalizma. Na drugi strani široko gibanje, ki izvira iz Rousseauja in predpostavlja "naravo kot vir", moralno dimenzijo išče v elanu same narave in bi v očeh Kanta izgledalo tako heteronomno kot sam utilitarizem. Te filozofije niso podedovali le romantiki, na svoj način jo je, s svojo koncepcijo spiralne zgodovine progresivnega razvoja duha prevzel tudi Hegel, s čemer je postala eden od glavnih tokov moderne kulture. Pri Heglovi dinamični filozofiji zgodovine pa je predvsem pomemben poudarek na družbenem aspektu realnosti in torej odnosni konstituciji sebstva (Atkins, 2005). Zanj namreč esenca vsakršne entitete (predvsem človeka) izvira iz interakcij s svetom, s pomočjo katerih raste in se razvija. Zato so ljudje ključno prežeti z mrežo odnosov, ki konstituira njihovo življenje in subjektiviteto. Ker je identifikacija sebe kot zavednega bitja vedno odvisna od drugega, je tudi subjektivnost vedno intersubjektivna. Kasnejši teoretiki (ne le filozofi, ampak večina zgodnjih in najvplivnejših psihologov) so pod vplivom nemškega idealizma sledili Heglu in poudarjali, da je sebstvo v svojem bistvu družbeno. Medtem pa je Hegel centralno idejo transcendentalnega idealizma, da so objekti konstituirani skozi zavest, popeljal do skrajnosti in s tem idejo sebstva vzpostavil kot konceptualni temelj razumevanja sveta (Seigel, 2005).

Na njenem vrhuncu je torej moderna antitetičnost, vzajemno nastajanje in razkroj subjekta že v prvem planu. V konfliktu med regulativnim nadzorom razvezanega razuma in originalnostjo človeške narave lahko prepoznamo vsa protislovja: med glavo in srcem, razumom in čustvi, naravo in družbo, sebstvom in družbo ter sebstvom in naravo. Le-ta so nam sodobnikom tako zelo blizu. Ideal čiste samorealizacije in avtonomije je dokončno dosežen, ko se svoboden in samooblikujoči posameznik vzpostavi pred svetom in izkustvom v imenu emancipacije in popolne ločitve od zunanjih okov. Prvi strahovi pred izgubo moralne gravitacije, ultimativne razvezane subjektivnosti se tukaj še za trenutek (na svojem vrhuncu, ki že napoveduje pot v razblinjenje) stabilizirajo v generalnih principih univerzalnih zakonov razuma in predvsem zadnjih krikih narave, ki se oglašajo znotraj nas. A dokončno potihnejo, ko (z ekspresionizmom) moč samoartikulacije notranjih impulzov postane popolnoma imanentna, notranja tendenca, odvisna od originalnosti človeškega izraza. Videli bomo, da se to samovsebujoče dobro, ko se posameznik torej loči še od narave, znova obrne proti sebi in razdvoji. Na poti nenehnega nastajanja sebstva, ki ji sledi prva pot raziskave, smo na tej točki že vzpostavili svoj polnopravni subjektivni interier samorefleksivnega nanašanja. Izgleda pa, da nas je ta ultimativni prelom (obenem diferenciacija in dominacija nad univerzumom, naravo in vselej tudi družbo) pripeljal v še bolj krhko podvrženost samorazkroju. Z razpusitvijo sveta postane tudi notranja harmonija kronično nedosegljiva, sebstvo pa se po tem mukotrpnem boju in poti navznoter zopet začne obračati navzven, subjektivnost v intersubjektivnost.

Moderno značilna pluralnost nam otežuje tudi enolično razgrnitev druge pomembne poti, ki se skozi nalogo želi artikulirati. Novo razumevanje enakosti in dostojanstva vseh, ki kot pogoj ultimativne svobode vodi v splošno dobrobit, je v našem zahodnjaškem kontekstu sicer univerzalno, vendar razumljeno izrazito individualno. Posamezniki kot osrednji karakterji družbenega tkiva tukaj postanejo avtonomni nosilci pravic, proklamirani kot temeljni elementi političnega liberalizma. V le-tem pa prihaja do izraza predvsem nekakšna nova oblika samoodgovornosti kot cena za tisto težko zaslužen avtentičnost in originalnost samovzpostavitve.

2.4 VZPON IN KRIZA MODERNE V 19. IN NA PRELOMU V 20. STOLETJE

Miselne niti, spočete v 17. in predvsem 18. stol., so se v času razgibanega 19. stol. tako stkale v kompleksno in že precej fragmentirano igro večdimenzionalnih družbenih in miselnih

tokov, ki začnejo dobivati distinktivno moderno obliko in po mnenju mnogih sodobnih avtorjev vodijo neposredno v našo sedanost. “Velika zgodba” moderne in njeni emancipatorni potenciali pa s seboj, kot rečeno, prinašajo “vznemirljive nepovratne izgube” (Ule, 2000). Perfekcionalizacija kartezijskega romantičnega subjekta istočasno privede v njegov razkroj, v nepovratni zgodbi nedosegljivosti koherence pa se sodobni posameznik začne obračati navzven. Zaradi izgube kozmosa, nadalje imanentnega reda razuma in nenazadnje zloma z (notranjo) naravo človek pobegne še od samega sebe, zgodi se disociacija, razpustitev in nepovratna tranzicija v fikcijo.

V 18. stoletju je bil individuum še osrednji karakter družbenega tkiva, upodobljen kot avtonomen nosilec pravic in temeljni element političnega liberalizma, ki je nadvladal stare tradicije svetih in naravnih pravic in bil del absolutističnih teorij, ki so ga deklarirale kot predhodnika države. Družba je kot produkt svobodnega človeka ščitila bazične pravice do življenja, enakosti, izbire in imetja. S svobodnim in kompetitivnim trgom bi tako dosegli utilitaristično “največjo srečo za največje število ljudi”. Ljubezen do sebe in do družbe je bila enotna, vladal ji je individualizem, ki je zavračal izpiljene konvencionalne okuse in buržuazno spoštljivost. Svet je bil preblizu romantičnemu kritiku, urbani človek je postal izoliran, edina pot k sebi pa je bilo povezovanje s primarno naravo. Skrivnost sebstva, razumljena v okvirih avtentičnosti in individualnosti, in njegova zgodovina, predstavljena kot biografija progresivnega razvoja proti cilju (doseganju avtonomije), je s tem implicirala grajenje pravnomočnega karakterja, in sicer tipično z emancipacijo in ločitev od zunanjih okov. Ideal samorealizacije se je razvijal v romantični unikatnosti ter protestantski individualnosti in etiki do dela, v samodeklariranju je še odzvanjal religiozni etos, Heglova filozofija pa je slavila avtonomijo popolnega samozavedanja (Porter, 1997). Zgodi se torej fuzija religioznosti, znanstvenega agnosticizma in romantične inspiracije – ta živost, presenetljivo naturalizirana, obstaja še danes.

Če hočemo nekoliko redukcionalistično zaokrožiti pojave, ki so se v toku 19. stoletja samo še intenzivirali, lahko rečemo, da se je romantika pojavila kot kritika enodimenzionalnosti razuma in atomizma, ki nas ločuje od narave in razdvaja med seboj. Taylor te nove subverzivne tokove, ki jih ne moremo enostavno enačiti s pojmom romantike, povzema v frazi “narava kot vir (dobrega)”. Oba, tako ideal “razvezanega” razuma kot romantične izpolnitve, se sicer na različne načine še nanašata na obstoj enotnega sebstva oziroma sebstva nasploh. Prvi zahteva trden center nadzora, ki dominira izkustvo in je sposoben oblikovati rede razuma, s katerimi usmerja misli in življenje. Drugi velikokrat predpostavlja spiralno

vizijo zgodovine. Le-ta naj bi od primitivne enotnosti z “naravo kot virom” dobrega, tolažbe in moči, nadaljnje odtujitve od nje in anihilacije univerzuma v našem umu pripeljala do nove enosti na višji ravni. Ideal romantične izpolnitve teoretizira originalno razdvojeno sebstvo, ki se skozi povezanost senzibilnosti in razuma poenoti v svoji totalnosti (Taylor, 1989). Ideja velikega reda kot vira dobrega je do tu še uglašena z deizmom in razsvetljskim naturalizmom. Do preloma, ki povzroči postopno erozijo omenjene vizije enotnosti, pride znotraj romantičnega ekspresionizma, ko človeški motivaciji pripišemo sposobnosti kvalitativne transformacije. Prav ta zapuščina razsvetljenstva in romantike (torej svoboden in samooblikujoči posameznik, ki stremi k minimiziranju trpljenja in univerzalni dobrohotnosti) se v luči svojih največjih dosežkov, v velikih družbeno-političnih preobratih in v popolnem razcvetu znanosti ni kazala tako uniformno. Posledica tega zgoščevanja in spajanja antagonističnih diskurzov (o bistvu sveta ter obliki in vlogi subjekta v njem) in razvoja naravnih znanosti (nova podoba univerzuma, biologija) je namreč kritično razdvojena podoba narave, ki jo poznamo še danes. To je odkrivanje novih, nepredstavljenih širin univerzuma, ki se razteza daleč preko naših imaginativnih sposobnosti (ekspanzivno in atomistično obenem) in ki je istočasno do nas indiferenten, oddaljen (ločen, “drugi”), čeprav poln nevidene lepote in globokega, navdihujočega spoštovanja. Nekako nas navdaja s previdnostjo in strahom pred temi neraziskanimi globinami. Po drugi strani pa nam narava, katere impulz čutimo znotraj nas, pomaga uglasiti se s samimi seboj. Povezati ju je zelo problematično, saj je bila znanstvena razlaga vse do 18. stoletja (za razliko od sedaj) vedno tesno povezana s svojimi moralnimi izhodišči (Taylor, 1989). Prav tam, kjer se je torej instrumentalna znanost dotaknila globin notranje narave človeka, se je začel vnovični razkroj (kozmičnega) reda, vzpostavitev harmonije pa do danes ostaja nemogoča. Moderni posameznik je konstitucionalno v tenziji svoje duhovne zapuščine.

Vizijo padle narave, torej ekspresionizem z obrnjeno vrednostjo znakov (Taylor 1989), je ponudil Schopenhauer in proti Heglovemu načelu umnosti in moči razuma postavil iracionalen in slep gon – voljo. Poudarjal je, da človeška zgodovina še zdaleč ni progresivna manifestacija duha, ampak je brez posebnega cilja in razloga ter v svojem bistvu nesmiselna. Smoter volje je namreč izključno njena lastna samoperpetuacija in objektivacija, ki nas proti vsem principom morale in standardom dostojanstva žene v nenasitno iskanje nedosegljivega. Je kot stremljenje po nezadovoljivi želji, izraženo v neprestanem trpljenju in zato naravi kot izvoru zla. Iluzija naše individualne neodvisnosti je tako le pot v razočaranje in pogubo, zato se moramo naučiti vzpostaviti distanco in se osvoboditi namer, ciljev in želja. Le če

postanemo kot volja (nepovzročena sila življenja) oropani vsakega smotra, se lahko rešimo, da ne bi bili igrača v vrtincu njene brezsmiselnosti (Seigel, 2005). Pravo in trajno zanikanje volje pa je mogoče le v okviru praktične filozofije in etike sočutja, ki jo Schopenhauer, čeprav sam trdi drugače, izpelje analogno s tradicijo krščanske mistike in budizma. Z razgrnitvijo *māye* človek sprevidi celoto in njeno bistvo nenehnega minevanja, praznega stremjenja in stalnega trpljenja. Da bi torej lahko prekinil začaran krog ujetosti v voljo, se odreče temeljnemu egoističnemu načelu. V samožrtvovanju preneha hoteti in se s tem odpove lastni volji – edina pot v dejansko svobodo je svoboda od volje (Schopenhauer, 2008).

Schopenhauer je z radikalnim spridenjem koncepta naravne duhovne sile odprl pot celi konstelaciji postromantičnih artikulacij. Prva je, kot rečeno, ambivalentna podoba narave, ki ni več videna kot domena dobrega, ampak biti odrezan od nje, od dionizičnega pomeni padec v praznino, otopelost, primitivno in površinsko življenje, egoizem in strahopetnost; istočasno pa ostaja divja, brezoblična, kaos sam, v katerega si ne dopustimo vreči se pregloboko ali se nenadzorovano in popolnoma prepustiti. Dodatna poglobitev občutka notranjih globin in obnovljen občutek povezanosti s celoto narave, toda z veliko zalogo nebrzdane moči, je obenem zametek psihoanalize in freudovske doktrine nezavedne determinacije naših misli in čustev: Schopenhauerjeva volja je predhodnica Freudovega onega (Taylor, 1989). Kultura 19. stoletja je bila tako priča postopnemu naraščanju anksioznosti glede strukture sebstva in njegovega domovanja v svetu. V nasprotju s Kantom in racionalizmom 18. stoletja, pri katerem instrumentalna zavest definira odnos človeka do sveta, v 19. stoletju razum v temo vlečejo nezanesljivi impulzi, za katere je bil še nedolgo nazaj prepričan, da jih lahko nadzoruje. Podobe notranjega sveta, ki je potencialno zlomljen, predpostavljajo sebstvo kot plen lastnih iracionalnih sil, ki grozijo njegovi ustaljeni vlogi v družbenem redu. Ta dramtizacija nezaupanja sebstva v samega sebe, strahu pred izolacijo, temnimi strastmi, skrito norostjo in notranjimi razkoli pomeni zlom ali raje odklon od družbenih norm. Nov tragični, samotarski individuum 19. stoletja solipsistično prenaša ali celo uživa v skrajni izolaciji in samoti brez univerzuma in družbe (Mansfield, 2000). Še več, opozarja Taylor, sestop iz višjih sfer v tostransko afirmacijo vsakdanjega življenja, zavrnitev višjega dobrega, resnice kozmosa in nasprotna kontemplacija državljanske participacije v prid zakonu, otrokom, delu dodeljuje novo dostojanstvo temu, kar je prej imelo nižji status. Ta nova tendenca nas prevesi na stran naravnega, strastnega in izpolnjujočega, torej proti zahtevam svetosti in norm, ki jih zdaj vidimo kot zavajajoče in destruktivne. V tem napadu nas prav Nietzsche popelje še korak dlje in nas želi iztrgati iz celote miselnosti, ki se je imela za

moralno in zavračala vse “nižje, primitivno” v človeku, našo voljo do moči in nam s tem preprečevala prehod v bolj totalno samopremagovanje in samokreacijo. Modernistični odklon je to “višjo” moralno upodabljal ne le kot obliko samonegacije, ampak kot utemeljitev družbene represije in nadzora, ki ga uvaja kot obliko naravne pravice do vladanja. S te perspektive so se razvile sodobne kritike, ki različne oblike socialne dominacije in determinacije razumejo kot discipline racionalnega nadzora (Taylor, 1989).

Kulminacija modernističnega zavračanja dobrega v naravi in človeku, predvsem pa najbolj strupena kritika vsega idealističnega, razumnega, svobodnega in vsega “družbenega” nasploh, ostaja tudi do tega zgodovinskega trenutka Nietzschejeva. Mnogi postmoderni avtorji so njegovo antisubjektivistično dialektiko razglasili za spočetje postmoderne filozofije, ki samouničenje moderne povzdigne v teorijo (Ule, 2000): “bog je mrtev”; in z njim tudi subjekt. Nietzschejev intelektualni projekt, med drugim napad na sebstvo (njegovo koherenco, avtonomijo, stabilnost, enotnost, obstoj nasploh), je stremel k radikalnemu preoblikovanju moderne družbe, ki jo je na osnovi tradicionalnih krščanskih vrednot in znanstvene racionalnosti obsojal pasivnega nihilizma in dekadence. Z zanikanjem transcendentalne in idealistične morale ji Nietzsche vzpostavi novo mesto in izvor ter s tem odločno zagovarja totransko, zemeljsko življenje. Odmakne se od Schopenhauerjeve kozmične volje in predpostavi svojo, tj. voljo do moči. Vse njegove mučne in samotarske meditacije tako vodijo v en sam zaključek: vse v tem svetu vodi moč, volja po nadzoru, nadvladi; kot operativna sila v svetu, ki obstaja izven oziroma izza posamezniki, njen smoter pa je golo samopremagovanje. Stališče onstran dobrega in zlega ali stališče onstran morale je po Nietzschejevo torej stališče nove znanosti (prevrednotenje vseh vrednot), in sicer volja do moči (Deleuze, 2005). Epistemologija njegove volje da spoznanju značaj vrednote kot načinu vedenja, potreb in narave človeka nasploh. “Resnica je vrsta zmote, brez katere bi določena vrsta živih bitij ne mogla živeti” (Nietzsche, 2004b, str. 286). Nietzschejeva teorija resnice tako zanika in pod dvom postavi obliko spoznanja, vrednotenje in verovanje, ki je prevladovalo več kot 2000 let (Ule, 2004). Resnice kot spoznanja nasebine biti stvari ni, stvari “same na sebi”, ki bi takšnemu spoznanju bila ali ne bila dostopna, ni, in torej ni nikakršnega transcendentalnega subjekta, ki naj bi ga predpostavljala kartezijanski “jaz mislim”. (Nietzsche, 2004b, str. 280, 282):

Ni ne “duha”, ne razuma, ne mišljenja, ne zavesti, ne duše, ne volje, ne resnice: vse same neuporabne fikcije. Ne gre za “subjekt in objekt”, temveč za določeno vrsto živali, ki uspeva samo v kakšni določeni relativni pravilnosti, predvsem urejenosti zaznav ... Spoznanje dela kot orodje moči ... “Subjekt” ni nič danega, temveč nekaj pripesnjenega ... Pojem substance

je posledica pojma subjekta: ne obrnjeno! Če žrtvujemo dušo, "subjekt", sploh manjka predpostavka za "substanco". Dobimo stopnje bivajočega, izgubimo pa samo bivajoče.

Koncepti, kot so subjekt, objekt, realnost, duša, bit, in verjetja v vzroke, učinke, odnose, svobodo itd. so po Nietzschejevo zgolj mitološke fikcije, ki smo si jih izmislili in pripisali stvari na sebi, zato da se ego v mnogoterosti sprememb in zmešnjavi občutkov ne bi razblinil; da bi svoja dejanja lahko dojemali kot posledice svobodne volje in tako ohranili vrednost v svetu kaotične realnosti, katere edina kvaliteta je samopremagovanje, podrejeno volji do moči. Nietzsche človeka ni razumel na način razmišljujočega in samozavedajočega posameznika, ki v skladu z moralno in znanjem svoj način biti osvetljuje na svet. Prav nasprotno – ljudje smo utelešenje sile volje do moči. Tisti s šibko voljo, masa, skuša elito močnih omejiti tako, da si zmišljuje vrsto moralnih kategorij in jih vsiljuje skozi sam jezik, kot osnovno sredstvo prisile, ki daje iluzijo, da je za vsakim dejanjem predobstajajoči subjekt, ki je zanj odgovoren (Mansfield, 2000). Posledično pa je Nietzsche prispeval še k enemu postmodernemu pojmovanju, in sicer decentraliziranemu (razsrediščenemu) oziroma pluralnemu sebstvu. "Sprejetje *enega subjekta* mogoče ni potrebno; mogoče je ravno tako dovoljeno mnoštvo subjektov, katerih vzajemna igra in boj sta temelj našega mišljenja in sploh naše zavesti" (Nietzsche, 2004, str. 285). Takšno pluralno ter kontradiktorno pojmovanje subjekta lahko razumemo predvsem z vidika njegove teorije, ki je razlikovala med šibkim in višjim sebstvom. Podrejanje modusom znanja in moralnih omejitev zadovoljuje le potrebe tistih, ki niso dovolj močni, da bi se soočili z enigmatičnostjo življenja in označuje t. i. *voljo po resnici* vse-pre-človeške mase pasivnih in šibkih (Huskinson, 2004). Slednji z le-to svojo nemoč opravičujejo kot podrejanje nujnosti življenja. "Nesvobodna volja je mit: v dejanskem življenju gre samo za močno in slabotno voljo" (Nietzsche, 1988, str. 28). Kontrast med "voljo do moči" in "voljo po resnici" se materializira v dveh temeljno nasprojujočih načinih biti. Slednje postane še jasneje v figuri, ki najbolje uteleša samoeksistenco in voljo do moči, Nietzschejevem *nadčloveku*. V prvi instanci je nadčlovek nasprotje enoličnega, masovnega, resigniranega tipa človeka moderne dekadence in religiozne pomehkuženosti, tisto nemoralno bitje, ki zavrača vse tradicionalne vrednote, od svobodnjaštva, demokracije, socializma do znanstvenega asketizma; zaničuje sužnje države in dela, bolehnosti in slabotnosti, vse etike enakosti in sočutja, zlagano dobroto in krotkost, pravičnost in milost; prezira ugodje duševnega reda in miru, naivne moralne kanone, etike slabe vesti in sramu ter čredne instinkte primernosti in pozabljivosti. Predvsem pa je človek nastajanja in samopremagovanja, skozi katerega se najbolj učinkovito izraža prava volja do moči kot bistvo edine svobode in akt samoustvarjalca. Nietzsche nam svojega nadčloveka

predstavi kot tisto transcendentno figuro, ki se je podala v pogubo kaosa eksistence, uzrla brezno neskončnega in nesmiselnega bistva življenja (večno vračanje enakega) in iz nje prišla močnejša, poenotena s to primarno voljo do moči. Nenazadnje pa je Zaratustra (nadčlovek) preko vsega gnusa, bolečine in trpljenja sposoben svetu in sami eksistenci reči dokončen in odločilen "da" (Nietzsche, 1999). Pravo sočutje razsvetljenega pa ni odrešitev ubogih, kot je Kristusovo prevzemanje greha in zla nase, temveč prav ta neizprosna ostrina, ki kvečjemu pokaže pot, saj je transmutacija realnosti (življenja) v končni fazi vrlina kreativnega spoznanja lastne energije in moči samoartikulacije, čistega nastajanja in samopremagovanja. Vrhovna aspiracija je tako dosežena z zmago nad samim seboj; ta se izraža v kategorični afirmaciji univerzuma, ki ne ponuja nikakršne resolucije ali kompenzacije za trpljenje in operira izključno znotraj matrice volje do moči. Bog je mrtev, človek pa je edina in zadnja avtoriteta, ki daje vrednost in obliko svoji lastni eksistenci. Z drugimi besedami lahko rečemo, da iz takšne formulacije dobimo človeka, ki je analogen bogu. Subjekt postane edina sprejemljiva realnost in končna avtoriteta transfiguracije realnosti in lastne kreacije ter s tem pogoj oziroma izvor konstrukcije in interpretacije sveta, objektivni svet pa posledično zgolj modus subjektivnosti (Taylor, 1998).

V tem smislu je moderna obenem ustvarjanje in razkroj sebstva. Prva stran zgodbe ga identificira skozi avtonomno samovzpostavitev, pozitivno participacijo dejanja, ki vse neavtentično in zmotno izključi iz sebstva. Izgleda, da samo s takšnim dejanjem avtogene vere lahko sebstvo samo sebe rodi na značajno moderen način. Vendar je edini pogoj za takšen samoiniciativen performans moderna zapustitev samega sebe v modusu refleksije ali delirija, razrešenega vseh zunanjih garancij. Videti je, da je tako v skladu z drugo zgodbo impotentnost boga, cerkve, kralja, tradicije, modernega subjekta pripeljala v še bolj krhko podvrženost samorazkroju. Sebstvo, ki samo sebe vzame za objekt samoobrnave, se namreč obenem konstituira v terminih epistemološkega režima očesa, ki ga gleda. Tudi po mnenju kasnejšega Heideggerja je bil vzpon znanstvene in tehnološke racionalnosti dosežen s separacijo aktivnega, transformativnega sebstva od progresivne vizije narave. S to separacijo pride uokvirjanje sveta kot ločenega objekta znanja in simbolizira distanco, diferenciacijo in dominacijo (Connor, 1997). S tem se izkustvo loči od posameznika in se zateče v knjige, institucije, diagnoze. Ko doseže svojo neodvisnost, se vrne z novo avtoriteto ekspertize (Rose, 1997). Izgubo takojšnjosti sveta tako nadomestijo abstraktni simbolični sistemi znanja, ki nastalo praznino subjekta napolnijo s procesom subjektivizacije, kjer moderni subjekt prejema svojo oziroma svoje identitete.

Obe poti teoretizacije, ki smo jima sledili v pričujočem delu, na tem mestu sami po sebi dovolj tehtno argumentirata aktualizacijo, ki sledi. Vse tri predpostavke prve (imanentna konfliktnost človeškega bitja, nujnost samorefleksije in samonanašanja ter prostor disociacije, ki ga utegnejo zasedati različne avtoritete oziroma sodobni diskurzi nadzora) so predmet ne le pričujoče kritike oziroma v nekaterih delih celo prevladujočega diskurza sodobne terapevtske družbe, ampak poglavitni razlog, zakaj se posamezniki odločimo za obisk terapevta. Le-ta trdi, da nam (v imenu nevtralnega racionalnega znanja in podaljšane roke etične avtoritete kot glasnika naše notranje tendence) le pomaga usklajevati tesnobe in nekompatibilne notranje tenzije ter tako objublja spravo oziroma izravnavo dušnih nemirov. Želi zadostno strukturirati osebnost, da bi se samoaktualizacija lahko stabilizirala na tleh naše razblinjene notranjosti in nas nenazadnje (skozi objubo sreče in avtentičnosti) vpenja v prostor regulirane svobode, kjer smo (pod vodstvom različnih kulturnih in moralnih avtoritet) diagnosticirani, administrirani in nenazadnje vladani skozi avtonomne izbire lastnih sebstev.

Druga pot pa nas je peljala od koncepta osebe, ki se je definirala kot državljan, moralni akter, vpet v družbene vloge (kot član naroda, sloja, družine, stranke ali celo rase) in omejitve splošnih družbenih kategorij. Nato preko duhovnega in končno do koncepta posameznika z izrazito psihičnim interieriem, ki lastno odgovornost, svobodo in samoizpolnitev artikulira v eksistencialnih terminih in na območju svojega nevihtnega notranjega prostora. Vsi veliki pojmi, s katerimi se torej razumemo in opisujemo (transcendentalni viški človeštva in obenem zgodovinski a priori naše eksistence), so tako preko avtentične samoaktualizacije zpustili domeno politike in družbenih kompetenc ter zasedli intimno samoprevpraševanje, ki prežema tesnobno eksistenco sodobnih posameznikov. Ko smo torej tako, tj. napol nezavedno, sprejeli etiko psihološkega zdravja, predpostavljenega v terminih avtonomije, smo postali ontološko vezani na projekte izbire in upravljanja lastne identitete, uokvirjene znotraj diskurzivnih in tehnoloških praks moči in znanja – v našem primeru “psy” diskurza.

3 DIAGNOZA OSNOVNIH POTEZ POSTMODERNEGA SEBSTVA

“Sprejeti subjektivnost, kakršna je danes, ali boje, kakršne danes ni, pomeni implicitno sprejeti družbeno ureditev, ki to subjektivnost pohablja” (Jacoby, 1981, str. 28).

V delu, ko mora naloga nujno postati kritična ter tako neizogibno vpeta v relevanten družbeni kontekst, bo vez med močjo, znanjem in sebstvom aktualizirana skozi prizmo “terapevtske družbe”. Torej kot eden od tistih sistemov nadzora, ki kot simbolni sistemi znanja lahko sedaj vstopajo v interpretativne vrzeli reprezentativnih redov, tako neizogibnih za osmišljanje sodobnih sebstev in njihovih identitet. Predstavljena narativna matrica, diskurz “psihoznanosti”, je tako tematiziran kot izredno aktualen fenomen v širši zgodovini performansa sebstva. Terapevtske tehnike razumemo kot sodobne enačice različnih oblik “skrbi zase”, ki jih prepoznamo tako v katoliški spovedi, stoiški samodisciplini kot pitagorejskih ritualih samoobvladovanja. Foucault za te pravi, da pravzaprav nimajo začetka, predvsem ne v nekakšnem hipotetičnem zgodovinskem izhodišču. Izhodišče za človeško samorazumevanje je v tem trenutku. S pogledom nazaj pa dobimo genealoško verigo okamenelih in izginulih zgodnejših formulacij, ki nam razkrivajo metode pozabljenih filozofij sebstva, naracije antičnih intelektualnih tradicij in znanj o človeški naravi. V tem smislu je Freud pravzaprav zavržene tehnike samoanalize, ki so jih včasih artikulirali v religioznem ali etičnem diskurzu, uspel sintetizirati v enoviti medicinski teoriji. “Smotri in cilji samoanalize so se sicer spremenili, tehnike pa ne. So le sredstva, ki nam pomagajo nadzorovati lastno vedênje” (Hutton, 1988, str. 131). V tem smislu so psihoznanosti eden od sodobnih režimov, ki to vsakdanje vedenje, rituale in odnose organizirajo. Gre za tehnologijo discipliniranja v obliki taktik, dispozicij in funkcij zgodovinsko specifičnih oblik moči in znanja (Foucault, 1987).

Ko se torej nanašamo na “terapevtski diskurz”, “terapevtski etos”, “psihoznanosti”, “psy” ipd., govorimo o razlagah, besediščih, tekstih, znanjih, tehnikah, praksah, strategijah, programih, vedênjih, izrazih, prostorih, lokacijah, problemih, normah, sodbah, opozicijah, zavezništvi, hierarhijah, klasifikacijah, diferenciacijah, inštrumentih, torej tehnikah in tehnologijah, ki spoznavajo in uokvirjajo človeka, kot da je sebstvo določene vrste; ki vzpostavljajo horizont naše izkušnje; ki instrumentalizirajo naše želje v vsakodnevem življenju, v smislu specifične kvalitete življenja in izbire življenjskih stilov; ki jih posamezniki polagajo nase in druge v imenu samodiscipline, samonadzora, sreče, milosti ali

vrline – so kot etična vrednotenja določenih lastnosti človeka: avtonimije, svobode, izbire, avtentičnosti, podjetnosti itd. (Rose, 1998).

Pričujoča razprava je torej kritična analiza oblik znanja, normativnih matric vedenja ter pravil in tehnologij subjektivizacije, ki jih “psy” diskurz kot tehnologija institucionalnega discipliniranja (Rose, 1998) polaga na sodobnike. Terapevtski etos raziskuje kot enega osnovnih simbolnih kodov – kot avtoriteto formalne znanosti in obenem anonimni kulturni sistem, ki prežema vse celice družbenega organizma. Je namreč institucionalizirana oblika znanosti s podaljšano roko v ekspertizi; kodificira mentaliteto korporacij; vpliva na birokratske sisteme (šolstvo, javno zdravstvo, zakonsko pravo); se monetarizira s potrošniškimi praksami in definira življenjske stile; je kulturni bestseller; nenazadnje pa oblikuje intimne in družinske odnose, dinamiko zakonskih vezi in vzgojo otrok (Wright, 2011). Je torej sila, ki je reformirala najgloblje nivoje identitetnih simbolov in postala eden glavnih diskurzov, s katerim se izražamo, oblikujemo in nadzorujemo. Je kot transnacionalni jezik sebstva z lastno ontološko vizijo, ki osmišlja našo družbeno izkušnjo, razlaga konfliktna področja eksistencialnega, intimnega in družbenega življenja ter postodernemu posamezniku v iskanju smisla ponuja dovolj prepričljive naracije in metafore za delovanje.

Videti je torej, da je za sodobni sistematiziran režim sebstva psihološka oziroma terapevtska naravnost nekaj, če že ne implicitnega, vsaj pisanega na kožo. Prav dolga zgodba o sebstvu, ki smo ji sledili v pričujočem tekstu, nam je kot rezultat vseh omenjenih zgodovinsko in družbeno specifičnih projektov izrodila sebstvo, ki se razume, kot da poseduje nekakšen psihološki interier¹⁷, opremljen s sredstvi za izvajanje ustreznih moralnih, političnih in odnosnih aktov, ki si prizadevajo za avtonomijo, osebno srečo in izolnitev. Sebstvo je subjektivno bitje ter svojo realnost in usodo interpretira v okvirih individualne odgovornosti, smisel življenja pa oblikuje na podlagi svobodne izbire. Po drugi strani pa je kritično vpeto v mreže diskurzov, institucij in dinamičnih sistemov znanja in moči, ki v obliki latentne dominacije brezizhodno usmerjajo njegov način biti. Moderna razrešitev in razvezanost od starih dogem se je vrnila z dvojnimi udarcem. Na svoj neviden in prefinjen način se prikrade od znotraj, tj. zasede sisteme dejanj in pomenov, ki si jih sami pripisujemo, in od zunaj. Vendar tokrat z obrazom prijaznega terapevta. Je avtoriteta, ki s svojimi programi, reformami in projekti skuša oblikovati in usmerjati vedenje posameznikov, ne le zato, da bi jih

¹⁷ Načeloma sicer kronično razdvojen med instrumentalnim in preračunljivim razumom ter svojo unikatno in avtentično čutečnostjo.

nadzorovala, podrejala, disciplinirala, normalizirala ali spremenila, ampak predvsem, da bi ti postali bolj inteligentni, modri, izpolnjeni, samozavestni, srečni, zdravi, produktivni itn. Prav na ta način je v zgodovini odnosov moči liberalnih in demokratičnih režimov vladanje oziroma upravljanje drugih vedno intrinzično povezano s posamezniki, ki nadzorujejo sami sebe. Istočasno nastopajo kot subjekti svobode in odgovornosti, torej previdno, trezno, odločno, a prilagodljivo, na način, ki jih osrečuje in izpolnjuje. Zato je ključna teoretizacija in problematizacija psiho-kulturnih mehanizmov, s pomočjo katerih subjekt po eni strani sam sebe razume kot sebstvo in so po drugi strani istočasno načini, na katere je bil ta isti posameznik izmišljen, ustvarjen in izoblikovan. Je kot stičišče mnogoterih tehnik samonadzora in praks vladanja drugih (Rose, 1998).

Zapeljiv odnos, ki ga psihoznanosti vzpostavljajo do praks, ki jih regulirajo, pa temelji tudi na dejstvu, da je moč, ki jo izvajajo, etična. To pa ne zato, ker temelji v nekakšni zunanji generalni, sveti ali kolektivni resnici, ampak na notranji resnici vsakega posameznika, ki mu vlada. “Moderni 'psy diskurzi' so tako učinkoviti prav zaradi tega, ker prakso samospoznavanja istočasno artikulirajo kot epistemološko in moralno dejanje” (Illouz, 2007, str. 3). Po svoje pa je avtoriteta, ki moč nad drugimi izvaja v imenu znanja o njihovi notranji naravi, že skoraj terapevtska aktivnost. V tem smislu lahko razcvet “psy” diskurza razumemo kot odgovor na nekaj takšnega kot krizo, toda ne krizo identitete ali subjektivnosti, ki jo je s seboj prinesla modernizacija, ampak krizo avtoritete (Rose, 1998).

3.1 VEDNOST, OBLAST IN SUBJEKT “PSIHOZNANOSTI”

Kljub temu da so si zelo različne, se na “psihoznanosti” (psihologijo, psihiatrijo, psihofarmakologijo, psihoanalizo, psihoterapijo itn.) večinoma nanašam kolektivno, in sicer v smislu “tehnologij sebstva”. Torej v smislu novih modusov razmišljanja in vedênja ter načinov, kako posamezniki sami sebe razumemo in s seboj ravnamo, tj. kot način, ki naredi določene lastnosti, vedênja in odnose posameznikov vidne in intelegibilne oziroma sploh “misljive”. Moč psihoznanosti je namreč izvorno izhajala prav iz njihove sposobnosti organizacije, racionalizacije in simplifikacije domen človeške individualnosti in različnosti, ki so se pojavile tekom izvajanja institucionalnih procesov zdravljenja, reform, kaznovanja, upravljanja, izobraževanja ipd. (Rose, 1998). Postopno in vedno bolj niansirano klasificiranje, tipologija in meje normalnega vedênja so tako počasi prerasle v discipliniranje splošnih človeških zadev s strani javnih agencij in institucij. Komaj skozi takšen proces upravljanja

(vladanja, organizacije oziroma angleško "policing process") se oblikuje definicija človeškega uma in primernosti ter je obenem problematizacija, ki naredi svoj predmet obravnave inteligibilen, dojemljiv in s tem vzvratno podvržen administriranju. Ustvari meje med reguliranimi in nereguliranimi področji človeške aktivnosti in mentalnost, ki temelji na binarnih opozicijah: normalnost in norost, zdravje in bolezen, legitimno in kriminalno vedênje, prava in prepovedana ljubezen. Ko torej določeno vedênje postane predmet javne obravnave, moramo definirati meje njegove legitimnosti, in sicer skozi "pozitivno ekonomijo človeškega vedênja", ki vzpostavlja jezikovne in institucionalne forme, skozi katere se uokvirja koncepcija človeške narave (Hutton, 1988). V tem smislu človeška narava ni nekakšna skrita vzvišena resnica, ki bi jo lahko odkrili skozi samoanalizo, temveč agregat artefaktov in oblik vsakodnevnih formalnosti, kot so naše besede in dejanja.

Vzpostavitev norosti in s tem normalnosti je torej ritual dialektično povezanih diametralnosti v taktično igro moči, saj, preden bi lahko postal problem znanja ali problem resnice (norosti), mora ta postati predmet zmage (Foucault, 2006). "V tem osrednjem in centraliziranem človeštvu, ki je učinek in instrument kompleksnejših oblastnih razmerij, teles in sil, ki si jih podjarmljajo mnogovrstni 'inkarceracijski' dispozitivi, predmeti za diskurze, ki so sami elementi te strategije, je treba slišati bučanje bitke" (Foucault, 2004, str. 226). Foucaultovska definicija moči je seveda specifična, vedno se nanaša na nekaj dinamičnega, odnosnega, heterogenega, produktivnega. "Moč ne pripada ne posamezniku ne skupini; moč obstaja samo zato, ker obstaja disperzija, povezave, omrežja, vzajemne podpore, razlike v potencialu, diskrepance itd." (Foucault, 2006, str. 4). Ta anonimen aparat moči brez obraza in brez imena deluje torej skozi posameznike, in ne proti njim, tako da človeška bitja vzpostavlja kot subjekte. Ideali sebstva so tukaj le globoko dvoumni sistemi odnosov med posamezniki in politično močjo. V tem smislu tudi zloglasne avtonomije ne jemljemo kot samega pojma antiteze politične moči, ampak je le eden od ciljev in instrumentov sodobnih mentalitet oziroma strategij za določeno védenje o vedênju. Pri tem Rose opozarja, da so liberalne demokracije izumile tehnike za konstitucijo državljanov demokracije z ustreznimi pripadajočimi aspiracijami in sposobnostmi, ki so jim omogočale prevzemanje politične odgovornosti nase. Šlo je torej za nameščanje tehnik samonadzora v svobodne posameznike z namenom, da bi svoja vedênja in samovrednotenja poravnali s političnimi cilji. Prav na tem mestu pa so psihoznanosti konstitutivno vstopile v kritične refleksije o problemih vladanja posameznikov, po eni strani v skladu z njihovo lastno naravo in resnico, po drugi pa z zahtevami javnega reda, harmonije, spokojnosti in dobrohotnosti. (Rose, 1998, str. 173):

Psy znanje in avtoritete so ustvarile tehnike za oblikovanje in reformiranje sebstev, zbranih v aparatih vojske, zaporov, šolskih učilnic, spalnic, klinik itd. Intrinzično so povezane z družbeno-političnimi aspiracijami, sanjami, upanji in strahovi, vezanimi na kvaliteto populacije, zmanjševanje kriminala, maksimizacijo prilagoditve, promocijo samozadostnosti in podjetnosti. Uteležene so v širjenju socialnih programov, intervencij in administrativnih projektov.

Psy pravzaprav napaja razumevanje tako ključnih pojmov, kot so svoboda, avtonomija in izbira, kot naše temeljne politične in etične tendence. V tem procesu pa svoboda dobi neizogibno subjektivno obliko. Artikulirana je v norme in principe, ki organizirajo naše izkustvo sveta in nas samih; utemeljena je kot razlog ali oblika delovanja in realizirana skozi različne načine izvajanja moči nad drugimi. Po svoje lahko trdimo, da je osnovna poteza sodobnih režimov avtoritete prav izum vrste psy tehnologij za vladanje v terminih svobode. Ob tem pa je umetnost vladanja obenem prvič povezana s praksami svobode. S tega vidika morajo biti torej posamezniki pripravljene prispevati svoje delež k vzdrževanju takšnega sistema in igrati vlogo v igri, katere inteligibilnost in meje jemljejo za samoumevne. Oblike svobode, ki jih živimo danes, so intrinzično povezane z režimom subjektifikacije, v katerem subjekti nimajo več samo "svobode izbire", ampak so "prisiljeni izbirati", razumejo in odigravajo svoja življenja v terminih izbire, ki sistematično zatira in omejuje svobodo mnogih drugih, ki so nemočni, da bi lahko vplivali na svojo usodo. Te omejitve težko vidimo ali zaznavamo, ker pravzaprav tvorijo horizont tega, kar je "misljivo". Tako so izbire razumljene kot realizacije atributov izbirajočega sebstva. So izrazi osebnosti, ki se reflektirajo nazaj na tistega, ki jih je izvedel. Praksa svobode tako izpade izključno kot možnost samoizpolnitve aktivnega in avtonomnega posameznika. Vloga psihoznanosti pa je elaboracija tehnik, s katerimi lahko prakse vsakdanjega življenja organiziramo v skladu z etiko svobodnega posameznika ter navodil ("*know-how*") za njihovo izvajanje. Skratka, izumile so to, kar lahko imenujemo terapije normalnosti, psihologije vsakdanjega življenja ali pedagogije samoizpolnitve. Le-te so distribuirane v množičnih medijih, ki enigmatične strasti, želje in nezadovoljstva posameznikov prevedejo v precizne načine inšpekcije, dojetanja in dela na sebi, zato da bi realizirali svoje potenciale, si doprinesli srečo in izvajali avtonomijo. Gre za izume terapije, ki svobodnim posameznikom omogočajo podrejanje avtoritetam: da bi lahko živel kot svoboden posameznik, se moraš naučiti novih tehnik za razumevanje in prakticiranje na samem sebi. Kar pomeni, da je svoboda mogoča samo za ceno zanašanja na strokovnjake za dušo (Rose, 1998).

S tem postaja izvajanje modernih oblik politične moči intrinzično povezano z znanjem o človeški subjektivnosti. Novo je to, da je to znanje sedaj utemeljeno v pozitivni znanosti o

človeški naravi. “Ko človeška duša postane objekt pozitivne znanosti, postaneta človeška subjektivnost in intersubjektivnost možni tarči oblasti” (Rose, 1998, str. 68). Moč psy diskurza pa izhaja prav iz dejstva, da svoje avtoritete ne utemeljuje v arbitrarnih političnih vrlinah, ampak v racionalnem diskurzu znanosti. Na drugi strani pa mu znanje o subjektivnosti dodeljuje avtoriteto, ki ni zgolj tehnična in znanstvena, ampak tudi etična.

Bistvena posebnost psihoznanosti pa je obenem ta, da nikdar niso bile izključno akademska aktivnost, ampak intrinzično vpete v odnos med znanostjo in stroko, torej med teorijo in terapijo. Pri tem je stroka mišljena kot telo treniranih in kvalificiranih posameznikov s specifičnimi kompetencami pri administraciji oseb in njihovih odnosov ter kot sistem tehnik in postopkov z avtoriteto in sposobnostjo racionalnega upravljanja s človeškim kapitalom na raznovrstnih družbenih lokacijah. Psy eksperti se sicer ne razlikujejo veliko od strokovnjakov drugih področij, a so v zadnjem stoletju vselej dobili privilegirano mesto. Razlog je v tem, da je “psy” diskurz tisti, ki trdi, da razume notranje tendence človeškega vedenja, in tisti, ki si pripisuje avtoriteto pri zagotavljanju ustreznega znanja, sodb in tehnik za delo ekspertov vedênja na splošno. S tem pa se zgodi nevidena difuzija terapevtskega diskurza v jezike, ki ustrezajo mnogim različnim avtoritetam na razpršenih lokacijah in prostorih, kjer operirajo: v šolah, zaporih, vojski, korporacijah, doma itd. Psihološko znanje si je s tem zagotovilo institucionalno legitimnost, psy strokovnjaki pa so postali eksperti za racionalno administracijo človeškega faktorja nasploh. Predvsem potem, ko so zagotavljali, da lahko administrirajo vse vidike institucionalnega življenja, tako da povečajo produktivnost in zadovoljstvo posameznikov (Rose, 1998). Dogajata se torej dva navidez nasprotna, a vzporedna procesa: zagotavljanje nadzora nad profesionalnimi praksami in obenem široka difuzija psy znanja, ki postaja postopoma komplementarno drugim profesionalnim znanjem in praksam (Wright, 2011). Kot pravi Rose, je posebnost psy strokovnjakov tudi ta, da so ekstremno radodarni. “V nasprotju s konvencionalnim razumevanjem ekskluzivnosti profesionalnega znanja so bile psihoznanosti vesele, skoraj neučakane, da so se lahko razdajale – posojale so svoje besednjake, razlage in sodbe drugim profesionalnim skupinam” (Rose, 1998, str. 33, 34).

Sicer v drugem tonu in s poudarjeno kritičnostjo o dialektiki in razhajanju med teorijo in terapijo razpravlja tudi Jacoby. Ironično prav tam, kjer foucaultovskim teorijam očitamo primanjkljaj akterja, Rose poudarja, da se je sam želel odmakniti od teorij, ki so ideološkost psihoznanosti utemeljevale v tehnološki dominaciji nad subjektivnostjo, uokvirjanju posameznikov v zahteve družbenih norm in delovanju psy v smeri avtoritativnih družbenih

ciljev; svojo kritično analizo odmika od principa “subjektivnosti, ki naj bi bila rešena družbene represije” (Rose, 1998, str. 114). Vendar Jacoby prav tu s polno silo udari po establišmentu in družbenih odnosih, ki zatirajo in tlačijo subjekt. V svoji kritični analizi psihoanalize trdi, da so prav tisti, ki so jo skušali liberalizirati in socializirati, slabili njeno moč. Zavzemanje za človečnost in občutljivost je po njegovem mnenju odprta in nezakrinkana apologija smrtonosne družbene ureditve, kjer “odkritje” sebstva s strani pofreudovcev in neofreudovcev pomeni prav izgubo prave kritike individuuma. Freud jo je izpostavil, ko je teoretiziral njegovo “prevaro” (torej globoko razindividualizacijo posameznika s strani družbe v obliki prisil in regresije) in izpostavljal iluzijo njegove avtonomije. Prav biologizem, ki so ga Freudu tako radi očitali, je izhodišče za pravo družbeno kritiko, ki psihoanalizi daje vrednost, ki so jo kasnejše revizionistične teorije izgubile. Arhaično in biološko bistvo človeka tolmači kot naravo, ki jo moramo tu razumeti kot “drugo naravo” oziroma strnjeno in okamenelo zgodovino, ki se le prikazuje kot narava. Ta pred- in nadindividualni element, ki razkriva moč univerzalnega, je prastara, neskončno zatirana in nesvobodna zgodovina. Je arhaični boj posameznika proti očetu ali proti družbi, skratka proti avtoriteti, zatiralcu, potlačen v najgloblje tkivo človeške individualnosti. V tem smislu je naša represivna gonska organizacija pravzaprav zunanja in torej nastaja pod specifičnimi družbenimi pogoji, v katerih se razvija in kasneje ponotranji. Notranje potlačitve in ponotranjenje odporov so torej deponiran zgodovinski rezultat neke zunanje ovire (Jacoby, 1981).

Kasnejši teoretiki, ki so se odmaknili od prave teorije in metateorije ter zdrsnili v praktičnost, liberalnost in terapijo, pa naj bi opustili primarni antagonizem med človekom in družbo ter se nasprotno, torej nekritično, postavili na stran družbe. “Ideje ... so bile izposojene iz vsakodnevnega brbljanja: sebstvo, vrednote, norme, negotovost ipd. ... Subjektivnost in družbeni dejavniki, ki so jih revizionisti dodali, zato da popravijo Freudova pretiravanja, so opravili svojo nalogo, dosegli so, da se je psihologija spet pogreznila v vladajočo ideologijo” (Jacoby, 1981, str. 99). Konformistična psihologija je obljubljala instant rešitev brez truda in odporov, prodajala sprostitev avtentičnega in realnega sebstva, ob tem pa se nihče ni mogel izogniti skrbi za preostale drobce sebstva. Naučiti smo se morali ublažiti nezadovoljstvo, ki sedaj ni več razumljeno kot družbeni produkt, ampak inherentna in obča tesnoba človeškega bivanja. Tako neizbežno vsakdanje nasilje in uničenje rešujemo s kančkom entuziazma in predvsem zaupanjem v naše notranje moči. “Čim bolj postajajo spričo razvoja poznega kapitalizma odvečne ali vsaj sumljive dejanske možnosti sebstva, samoizpolnitve in

udejanjenja, tem bolj so poudarjene, kakor da se jih da priklicati v življenje s samim dejanjem volje” (Jacoby, 1981, str. 127).

Po mnenju Jacobyja je torej “psihoanaliza teorija nesvobodne družbe, ki jo potrebuje kot terapijo”, če pa od nje ostane zgolj terapija, le-ta postane orodje proti resnici; posameznik, prepuščen strokovnjakom, pa je ozdravljen v imenu in pod normativi družbe, ki jo predpostavljamo kot zdravo. Čeprav sta torej njun teoretski poudarek in metodologija čisto različna, lahko med Jacobyjevo in Rosovo perspektivo potegnemo kar nekaj vzporednic. Te so: o normativnosti in politični moči psy diskurza, o arbitrarnosti in zgodovinski kontingenci specifičnih človeških kvalit, atributov in dejanj ter o vlogi ekspertov. Slednji so pri prvem tisti, ki so zabrisali mejo med pravo (družbeno kritično, univerzalno) teorijo in pa na drugi strani terapijo, ki želi (v službi konformistične in apologetske ideologije) biti predvsem poenostavljeno praktična. Pri drugem pa, čeprav se izogne neposredni in glasni kritiki liberalne demokracije, lahko zaznamo interes, ki se giblje v istih vodah, a izpostavi druge globine. Gre za tiste tehnologije, ki ne toliko vladajo posameznikom, kolikor posameznike vzgajajo v duhu samonadzora, torej kot “tehnologije sebstva”.

3.2 FREUD MED ZNANOSTJO IN POP PSIHOLOGIJO – PRIMER KORPORACIJE

Kazalo se je kot tehnična dimenzija odkritja “družbenega”, čigar politični projekti so bili odvisni od izuma naprav za inskripcijo subjektivnosti – potrebovali so topografijo duše. Nove tendence upravljanja rastočih območij družbenega in ekonomskega življenja so potrebovale orodja, ki bi človeške sposobnosti in mentalne procese prevedle v merljive informacije, prenosljive v akcijo, v smislu regulativnih in administrativnih praks. Psihoznanosti, ki so intrinzično povezane z omenjenimi strategijami (v svojih aspiracijah za vladanje subjektom, ki so obenem odgovorni, a svobodni), so ugotovile, da jih morajo najprej poznati. Nastaviti morajo horizont “misljivosti” in izkustva, znotraj katerega bo človek lahko merljiv, analiziran, distribuiran, kodificiran, ocenjen, diagnosticiran in pozdravljen, predvsem zato, da bi lahko dosegli najvišji nivo funkcionalnosti posameznikov. Psihoznanosti so tako s sredstvi racionalnega znanja in nevtralne ekspertize, ki je ponujala enostavne formule učinkovitosti (“*know-how*”), ustvarile nove oblike sebstva. Mišljeno je sebstvo, ki je bilo lahko “misljivo” v psiholoških terminih in merljivo v psiholoških spremenljivkah in testih. Z namenom administracije mase posameznikov so s tehnikami discipliniranja človeških razlik omogočile procedure za racionalno regulacijo individualnosti. Manadžement človeškega faktorja je lahko

sedaj v institucijah sodobnega družbenega življenja operiral v terminih resnice, tj. normah znanja o subjektivnosti, ki je imelo avtoriteto znanosti (Rose, 1998).

Pri tem velja omeniti, da spodbuda pri psihoznanostih ni tekla iz akademskega centra v praktično periferijo ali od znanja o normalnosti k aplikaciji na patologijo. Kot discipline se niso konsolidirale okrog večnega projekta razumevnja človeškega uma, ampak okrog kontingentnih in historično variabilnih problemih institucionalnega življenja (Rose, 1998). Psy discipline so usmerile nov, drugačen pogled na družinsko življenje, razvoj otrok, izobraževalni in socialni sistem, sistem javnega prava ter na korporacijo. Na svoj način so povezale javne in zasebne vrednote – družbeni red in institucionalno učinkovitost z osebnim zadovoljstvom. Aplikacija psihološkega znanja na normalno populacijo v vsakodnevnem življenju je postala neizogiben del socialnega in institucionalnega upravljanja (Wright, 2011).

Ena od prvih in mogoče najbolj nazornih primerov lokacij, kjer je prišlo do kolonizacije diskurza iz strani psy, je področje organizacij oziroma korporacij. Primarno, v širšem kontekstu medvojnega obdobja v začetku 20. stoletja, so v na novo odkritih “javnosti” in “množici” začeli z meritvami javnega mnenja in morale populacije, pri čemer gre za občutljiv in krhek zgodovinski trenutek. Takšne kalkulacije in statistike so prerasle v psihološke teste osebnosti, s katerimi so najprej merili in nato spreminjali stališča, naravnosti, odnose in vrednote posameznikov. To je odprlo vrata v dinamični subjektivni svet posameznikov ter njihove individualne preference povezalo z maksimizacijo organizacijske učinkovitosti. Pojavljali so se tudi že prvi sumi in kritike nad nevarnostjo propagande, ki je z razvojem komunikacijske tehnologije in množičnih medijev postajala vedno bolj verjetna in problematična realnost. Šlo je za “... prevod demokratičnega 'javnega mnenja' v domeno, ki je preko psihološke stroke dostopna znanju, preko psihološke teorije kalkulaciji in preko psihološko informirane propagande dostopna vladi” (Rose, 1998, str. 132).

Podobno so družbene znanosti nekje med posameznikom in populacijo vdihnile življenje brezdušnemu svetu organizacij, ko so odkrile novo intersubjektivno entiteto – “skupino”. To se je najprej zgodilo v tovarni, ko je v medvojnem času koncept delavca dobival novo obliko; razumljen je bil kot psihološki aparat, kjer so po novem psihološki faktorji daleč prekašali divjaške ali fizične kvalitete ter postali temelj nove matrice odnosov med ekonomsko regulacijo, upravljanjem podjetja in psy stroko. Povezali so potrebe industrije z zadovoljstvom vsakega posameznega delavca, ki je sedaj postal: “... posameznik s specifičnim psihološkim ustrojem v terminih inteligence in čustev, s sebi lastnimi strahovi in

anksioznostmi, čigar delo sta ovirala dolgočasje in skrbi, čigar odpor proti upravi je pogosto temeljil v racionalnih skrbih in predvsem, čigar produktivnost je bila močno odvisna od osebnih interesov, simpatije in zadovoljstva” (Rose, 1998, str. 137). Glavni imperativ vsakršnih sprememb, ki se je najbolj razločno kazal prav v industriji, je bila tendenca k doseganju učinkovitosti in produktivnosti in je obenem zahtevala strokovno znanje ter obljubljala koristi tako za delavce kot za organizacijo. “Psihologijo so v industriji aplicirali v verjetju, da mora biti človeški faktor, tako kot vsi ostali elementi v produkcijskem procesu, predmet znanstvene kalkulacije z namenom maksimizacije učinkovitosti” (Wright, 2011, str. 112). Naslednji velik premik pa se je zgodil z Mayovimi študijami, ki so vpeljale ne le nov jezik za interpretacijo odnosa med pogoji dela in učinkovitostjo produkcije, temveč novo teorijo odnosov med ljudmi (*human relations theory*). Primat (pred neprilagojenostjo ali psihičnim stanjem posameznega delavca) sedaj dobi nova kulturna kategorija “človeški odnosi” v podjetju (Illouz, 2007), torej neformalno življenje skupine in subjektivni odnosi, ki ga oblikujejo (Rose, 1998). Poleg naravnosti in čustev posameznega delavca so postale pomembne vse subjektivne intrapsihične in interpersonalne zaznave, predstave, čustva, kot so občutek povezanosti, lastne vrednosti in spoštovanja, nadzora, zadovoljstva nad lastnim delom in delovnim okoljem, usklajevanja ter upoštevanja vrednot, verjetij in osebnih problemov delavca. Skratka, odprl se je emocionalni svet korporacije: “... čustven pomen doživete izkušnje specifičnega eventa za delavca” (Rose, 1998, str. 193). Da bi (za doseganje organizacijske harmonije) lahko te subjektivne attribute upravljali in vzdrževali socialno ravnovesje delovne skupine, so ustanavljali oddelke za upravljanje osebja ter kadrovske službe. Management je postal strokovni poklic, ki je v duhu teorije osebnih odnosov vzpodbujal lojalnost in integracijo zaposlenih. Tako so nove definicije vodstva (z zagotavljanjem svoje legitimnosti in nevtralnosti v tehnični racionalnosti) proti kapitalistični disciplini propagirale koncept industrijske učinkovitosti; trdili so, da lahko delavca spremenijo v zaveznika, cilj pa sta še vedno bila produktivnost in zaslužek. V drugi polovici 20. stoletja pa takšno znanstveno-racionalno koncepcijo posameznika in kalkulativne pristope k človeškemu faktorju na delovnem mestu začnejo nadomeščati še bolj terapevtske orientacije. V ospredje pride etos samouresničitve, samorazvoja in samoanalize; ne gre več samo za to, da organizacija pozna svoje zaposlene, ampak da oni poznajo sami sebe. Ko vsak delavec in zaposleni sam sebi postane nekakšen amaterski psiholog, govorimo o pravih tehnologijah sebstva; medtem se vpliv psihologije vedno bolj neposredno usmerja v analizo in oblikovanje sebstva, subjektivnost delavca pa je pod vse večjimi pristojnostmi managementa. Koncentracija na človeško dimenzijo se v zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja tako kaže v

velikem porastu administracije človeških virov in vedno bolj strateškim in integriranim pristopom k človeškemu kapitalu (Wright, 2011). Pri tem pa Rose opozarja, da je podjetje postalo mikrokozmos demokratične družbe, kjer naj bi določeni načini organizacije dela vodili v psihično ter mentalno zdravje zaposlenih, industrijsko učinkovitost, družbeno prilagodljivost, kohezijo in demokracijo. “Takšna psihologija delavca kot družbenega subjekta je bila tesno povezana z radikalnim projektom transformacije pogojev dela in avtoritativnih odnosov na delovnem mestu v imenu etičnih principov, političnih verjetij, korporativne učinkovitosti in mentalnega zdravja” (Rose, 1998, str. 142).

Vse je torej kazalo na to, da se dinamiko skupine lahko uporabi kot vodilo pri restrukturaciji dela na način, kjer se zgodi fuzija vrednot demokracije, produktivnosti in osebnega zadovoljstva. Sedaj posameznik komaj skozi delo dostopa do določenih bazičnih psiholoških in socialnih benefitov. Samoizpolnitev in občutek pripadnosti sta po novem tesno vezana na delovno okolje in skupino. Ob tem postaneta užitek od delu in produktivnost intrinzično povezana. Vpogled oziroma uvid, ki ga ponuja psihologizacija dela, je tako tudi vpogled vase in svoje življenje. Privlačnost psihologije je namreč ta, da je etična pot avtoritete enaka etični poti sebstva – med tem, kar je dobro za delavca in podjetje, ni več antiteze (Rose, 1998). Notranji svet tovarne je sedaj preslikan v psihološke termine in s tem postane jezik produktivnosti počasi prepleten z jezikom psihe. “Nepredvidljiva moč psihologije je izgleda v tem, da je posameznike – njihove potrebe, želje, kritike – ugravirala in prepletla v samo strukturo in kulturo ekonomskih organizacij” (Illouz, 2007, str. 74). Ko so torej psihologi vstopili v ekonomske organizacije, so se psihološki kulturni okviri združili s kulturno matrico trga. Prekrižanje profesionalnih skript je pomenilo tudi prekrižanje diskurza med čustveno ekspresijo in preračunljivo racionalnostjo. Videti je, da se je oblikovanje sebstva in vedenja za doseganje profesionalnega napredka in uspeha zopet prevesilo na bolj utilitarno stran.

3.3 NEIZOGIBNOST SAMOURESNIČEVANJA IN SUBJEKT TERAPEVTSKE DRUŽBE

“Če nas kdo vpraša 'Kdo ste?', se nam vprašanje navsezadnje zdi smiselno samo, če verjamemo, da bi bili lahko tudi kaj drugega od tega, kar smo; samo če imamo izbiro in samo če je ta odvisna od nas; samo če lahko kaj naredimo, da bo izbira 'resnična' in bo držala” (Bauman 2008, str. 22).

Čeprav mnogi avtorji trdijo, da je terapevtski diskurz v delovno okolje pripeljal čustva, je takšna trditev površinska, saj zanemarja dejstvo, da je vsakršna emocionalnost v korporativnem svetu kvečjemu povezana s samonadzorom in disciplino lastnih strasti, ki vodijo v doseganje institucionalnih in družbenih ciljev, preoblečenih v individualne interese posameznikov. Illouz ironično trdi, da nova oblika "... čustvenega nadzora, ki so ga uvedli psihologi, zajema dva atributa: v prvi vrsti gre za sposobnost biti racionalen v sledenju lastnim interesom, v drugi pa za sposobnost pomirjanja konfliktov in ustvarjanja prijateljskih odnosov" (Illouz, 2007, str. 80). Pri tem njeno trditev sprejmemo le delno, saj se je ob stekanju emocionalnega, terapevtskega in racionalističnega, kompetitivnega diskurza trga zgodilo kvečjemu to, da je terapevtski etos čustev postal racionalizirana tehnologija samonadzorovanja. "Občutljivost se pokaže kot mračen posel, ki nasproti nemočnemu individuumu podpira biznis" (Jacoby, 1981, str. 131). Drugi del trditve pa lahko sprejmemo le toliko, kolikor se nanaša na nove načine in poskuse povezovanja anitetičnih obrazov človeške eksistence. Videli smo, da je harmonija med čustveno ekspresijo in racionalnim samoupravljanjem v svojem bistvu nedosegljiva, mogoča je le toliko, kolikor stremi k odzadnjim, oportunističnim ciljem. V tem smislu vse attribute kooperativnosti, od empatije, zaupanja, soodvisnosti, sodelovanja, prilagodljivosti itd., razumemo kot sredstva za doseganje; v našem primeru korporacije, torej večje učinkovitosti, produktivnosti in s tem zaslužka. Zgodita se torej dva vzporedna preobrata: prvi se, kot rečeno, nanaša na poravnavo posameznikovih aspiracij in aspiracij vodstva oziroma avtoritete. Tu se samoaktualizacija in samorealizacija delavca poveže z učinkovitostjo in rastočo blaginjo industrije ter nakazuje na dejstvo, da je terapevtski administrativni nadzor nadomestil bolj hierarhične, avtoritativne tipe oblasti (Wright 2011). V drugi vrsti pa postane čustveno življenje posameznikov prežeto z racionalnimi metaforami ekonomije. Psihologi so v korporacije namreč kot samooklicani strokovnjaki za odnose v besedišče managementa in produktivnosti uvedli diskurz čustev in trdili, da je slednje lastnim interesom sinonim za emocionalno zdravje. Recipročni proces vpliva med ekonomsko in emocionalno sfero Illouz razume kot širši kulturni proces "čustvenega kapitalizma", kjer kulturni repertoarji trga in ekonomski odnosi izmenjave oblikujejo in napajajo medosebne in čustvene odnose posameznikov nasploh. "Denarne menjave in intimni odnosi se vzajemno prizvajajo in medsebojno ohranjajo ter krepijo" (Illouz, 2007, str. 59). Različni akterji družbenega življenja (država, strokovnjaki, akademiki in univerze, trg popularne kulture in kulturne industrije) pa so pri tem prispevali k ustvarjanju tega novega "čustvenega polja", kjer postane duševno in emocionalno zdravje glasno razpečevalna dobrina oziroma blago. "Velika množica družbenih in institucionalnih

udeležencev tekmuje med seboj, da bi opredelili samouresničitev, zdravje ali patologijo, tako pa iz čustvenega zdravja delajo novo blago, ki se ga izdeluje, razpečuje in predeluje na družbenih in ekonomskih prizoriščih, ki prevzemajo obliko polja” (Illouz, 2010, str. 81). Nove oblike, strategije in hierarhije čustvenega blagostanja postajajo (kot izraz specifično družbeno-zgodovinskih kontingenc, ki uokvirjajo forme sreče, vrlin in vrednot) socialni kapital, ki v obliki čustvene kompetentnosti in emocionalnega sloga, administriranega s strani psihoznanosti, determinira družbene in ekonomske koristi.

Takšna “podjetna kultura” je kot tržna platforma s čustvi, osebnostmi, življenjskimi stili, aspiracijami in nenazadnje odnosi, ki proizvaja točno določeno obliko subjekta. “Podjetno sebstvo” torej učinkovito in preudarno upravlja s svojim življenjem, stremi k maksimizaciji svojega človeškega kapitala ter si prihodnost projektira in načrtuje tako, da bo postalo to, kar si želi biti. Je sebstvo, ki na sebi deluje in s seboj preračunljivo upravlja, da bi postalo boljše od tega, kar je. Sebstvo je za sodobne posameznike postalo projekt, na katerem se dela, in življenje, ki se ga stilizira, da bi (v duhu tržne dikcije) maksimizirali vrednost lastne eksistence. Ironično smo istočasno izvor problema in edina možnost rešitve, ki se vedno oslanjajo na isto upanje, in sicer moč spremembe, samonadzora, upravljanja lastne usode in nenazadnje ultimativne avtonomije. (Rose, 1998, str. 158):

Postani cel, postani, kar si želiš, postani ti: posameznik naj bi tako postal podjetnik samega sebe, ki želi maksimizirati svoje lastne moči, srečo, kvaliteto življenja, in sicer skozi jačanje avtonomije in instrumentalizacijo svojih avtonomnih izbir, v službi izbranega življenjskega stila. Sebstvo naj bi stiliziralo svoje življenje skozi akte svobodne izbire in, ko samo ni sposobno dosegati te zastavljene norme izbire, mora poiskati strokovno pomoč in vodstvo. Vsakodnevna eksistenca je na teritoriju terapevtskega rekonceptualizirana v serijo obvladljivih težav, ki naj jih razumemo in rešujemo v okvirih ponovne tehnične prilagoditve na normo sebstva, ki je svobodno, ubrano in srečno.

Po menenju Rosa prav podjetniški diskurz sodobne terapevtske družbe poveže politično retoriko liberalnih demokracij z regulativnimi programi, ki se izvajajo na raznovrstnih in številnih arenah življenja, in nenazadnje samupravljalne sposobnosti subjektov. Poveže torej načine, na katere smo vladani in prakse samonadzora. Ob tem pa v prvi vrsti predpisuje pravila za upravljanje vsakodnevne eksistence, ki naj bi bila: energična, iniciativna, ambiciozna, preračunljiva in odgovorna. V nadaljevanju pa delegira celo vrsto strokovnjakov, ki svojo avtoriteto utemeljujejo v znanju in tehnikah, ki oblikujejo, kanalizirajo, organizirajo, diagnosticirajo in usmerjajo omenjene kapacitete sebstev v duhu objektivnosti, nevtralnosti in tehnične učinkovitosti, in ne nekakšne politične pristranskosti. Ta nova vrsta duhovnih voditeljev, ali “inžinirjev človeških duš” je tako postala legitimirana avtoriteta, ki

eksistencialna vprašanja o smislu življenja in trpljenja transfigurira v tehnične zadrege ob iskanju najučinkovitejših načinov za sanacijo motenj in doseganje željene oblike in kvalitete življenja (Rose, 1998).

V tem smislu je naša subjektivnost, čeprav si jo še vedno lastimo kot najintimnejšo sfero lastnega bitja in življenja, nekaj pripesnjene ali bolje – dizajniranega. V sodobnem svetu je razumljena predvsem kot politična in etična vrednota. Kot taka je intrinzično povezana z vzponom kategorije ekspertov in njihovih strokovnih diskurzov, zaradi katerih lahko naše odnose z drugimi in s seboj sploh mislimo in ubesedimo, ter njihovih tehnik, ki nam obljublajo moč spremembe v smeri sreče in samoaktualizacije. Ta privlačnost ekspertize leži, kot rečeno, v njihovi obljubi po spravi in izravnavi napetosti v duši posameznika, ki mora vzporedno upravljati notranja neskladja in obenem naseljevati nasprotujoče si sfere bivanja. “Psy eksperti obljublajo, da bodo modusi življenja, ki so filozofsko diametralno nasprotni (poslovni uspeh in osebna rast, upravljanje s svojo podobo in avtentičnost) združeni, poravnani in vzajemno dosegljivi skozi etiko avtonomnega, izbirajočega, psihološkega sebstva” (Rose, 1998, str. 157). Edini način, da svojo vsakodnevno eksistenco (vpeto v raznolike in predvsem konfliktne moralne zahteve različnih sfer življenja) naredimo smiselno in relativno konsistentno, je pravzaprav skozi sam akt izbire našega načina življenja. Tako smo v iskanju individualne sreče, samozavesti in samoaktualizacije intrinzično vpeti v prostoru regulirane svobode, kjer smo (pod vodstvom kulturnih in moralnih avtoritet) diagnosticirani, administrirani in nenazadnje vladani skozi avtonomne izbire lastnih sebstev. Tako torej, kot je subjektivnost intrinzično povezana s specifičnimi oblikami vednosti, je svoboda (transcendentalni višek človeštva in obenem zgodovinski a priori naše eksistence) vezna na specifične načine izvajanja oblasti. Ko torej tako sprejmemo etiko psihološkega zdravja, predpostavljenega v terminih avtonomije, smo ontološko vezani na projekte izbire in upravljanja lastne identitete, uokvirjene znotraj diskurzivnih in tehnoloških moči ekspertize: delaj na sebi, izboljšaj kvaliteto svojega življenja, vzpodbujaj emancipacijo resničnega, avtentičnega sebstva, postani avtonomen in sprosti svoj pravi potencial. Zdravo sebstvo je sebstvo, ki lahko svobodno izbira!

4 SKLEP

V vseprisotni diskusiji o sebstvu je zanimivo predvsem dejstvo, da skušajo (prav v trenutku, ko družbeni teoretiki to eklektično podobo človeškega bitja proglašajo za izgubljeno) prakse vladanja upravljati posameznike na način, ki še nikdar ni bil tako močno vezan na njihovo sebstvo kot danes. "Naša čustva, verjetja, strasti, upanja in strahovi so prepojeni z opisi, injunkcijami in ocenami tistih, ki trdijo, da bolje od nas vedo, kaj je za nas pravzaprav dobro" (Rose, 1997, str. 224). V tem smislu naloga tematizira psy diskurz kot eno od mnogih disciplin in polj sodobne družbe. Njegovi jeziki, razlage, sodbe, tehnike in stroka so ključno determinirale odnos, ki ga vzpostavljamo do samih sebe. Gre za načine, na katere razmišljamo o sebi, delujemo nase, vrste in oblike oseb, za katere se predpostavljamo in predstavljamo, da smo, ko se ljubimo, delamo, nakupujemo, ustvarjamo, žalujemo, bolehamo in umiramo. Verjetja, norme in tehnike terapevtske družbe prežemajo prakse, ki ustvarjajo in vzdržujejo psihični interier, ki je bil v nas izpraznjen in napolnjen kot naša resnica ter je postavljen kot temelj naših strasti, govora, dejanj, anksioznosti in želja.

V tej dolgi zgodovinsko-teoretični zgodbi in vseh raznolikih mahinacijah biti pa se nenehno pojavljajo določene teme: izbira, samoizpolnitev, samoaktualizacija, samorealizacija. Pri tem lahko trdimo, da sodobne prakse subjektifikacije vzpostavljajo bitje, ki mora biti vezano na projekt identitete in oblikovanja življenjskega stila, v katerem življenje in njegove kontingence postanejo smiselne le do te mere, dokler so konstituirane in razumljene kot produkt osebne izbire (Rose, 1997). Zato je v sodobni politiki našega odnosa do samih sebe mogoče najbolj bistven način, na katerega so psihološki modusi razlag, resnic in avtoritet vplivali na nastanek etičnih režimov, ki poudarjajo ideal odgovornosti in avtonomije in so predvsem povezani s programi, ki posameznike administrirajo v imenu te iste regulativne svobode. Prav te etične oblike vladanja so namreč postale osrednji element znanja in nadzorovanja človeškega vedênja v naprednih liberalnih demokracijah, kjer se posameznike upravlja v imenu njihove svobode kot psihološka bitja. (Jacoby, 1981, str. 57):

Konvergenca nasprotujočih si usmeritev glede važnosti subjekta kot čustvene in psihične entitete pokaže na dejanski družbeni razvoj; vendar ne gre za to, da je družba izpolnila materialne potrebe in da se zdaj giblje k višjim smotrom osvoboditve, kot bi dejali apologeti, pač pa gre prej za to, da gospostvo prodre v najintimnejšo globino mož in žena. Pod udarom so še zadnji ostanki avtonomnega individuuma. Medčloveški odnosi so dandanašnji neredni, so zgolj kot trenutki v dneh, ko se zaključuje razprodaja življenja.

S postopno dramtizacijo nezaupanja v sebstvo in avtonomni subjekt se torej vedno bolj odigrava misel o njegovi prežetosti z nakopičeno zgodovino večnega boja med človekom in civilizacijo. Emancipatorne predstave o individualni suverenosti, avtonomiji in načelih splošne dobrobiti, ki v grobem reprezentirajo modernistično vizijo, pa vzporedno podlegajo sumom o družbenih prisilah moderne kot obdobja. “ ... vseh mogočih subjektivizacij, tj. paradoksalnih oblik sočasnega podrejanja realnim in simbolnim redom na eni ter osamosvajanja subjekta na drugi strani” (Ule, 2000, str. 31). (Jacoby, 1981, str. 104):

... subjektivnost se razkraja pod vplivom množične družbe. Jaz – ali sebstvo, individualnost, subjektivnost – se v psihološkem mišljenju pomakne v ospredje, prav kadar je dejansko pripravljen da izgine ... Govori se o identiteti in krizah identitete, o varnosti in negotovosti, o avtentičnosti in lažni veri, vendar ne zato, ker bi imeli opraviti z jazom, sposobnim za življenje, ki se sooča s preveč možnostmi, pač pa zato, ker ni niti jaza niti možnosti, ki bi se z njim soočal.

Ker torej moderni subjekt naenkrat ter vzporedno kopni in se napihuje, je pomaknjen na obrobje in usidran v center, lahko pričakujemo, da bo začel kazati določene manično-depresivne simptome. Takšna je namreč struktura klasičnega buržuaznega subjekta, ki je obenem vse in nič. Vse je zato, ker je v tem zgodovinskem obratu subjektivnost prvič dokončno postala temelj celotnega sistema realnosti, te iste realnosti, ki jo je izrodila in jo obenem čarobno vzdržuje pri življenju. Nič pa je zato, ker tako ultimativni temelj ne more biti reprezentiran v sistemu, ki ga sam utemeljuje (zmanjka nam povezanost s celoto univerzuma, nadalje božja ontološka podpora in nenazadnje neskončna povezanost s celoto narave) in tako – skozi mrežo jezika – zdrsne v neskončno regresijo. To vneto samonadzorujoče, samooblikujoče in samoartikulirajoče sebstvo se tako v vrhuncu svoje kipeče omnipotentnosti znajde brez tal pod nogami, brez ničesar trdnega in neizpodbitnega, ki bi zunaj njega lahko potrjevalo in vrednotilo njegovo eksistenco. V tem bivanju perpetualne ironije (med vrhuncem in katastrofo, ko naša neomejena suverenost požre celoten svet in nas pusti brez drugosti, drugega, v čigar ogledalu bi lahko preverjali lastno identiteto) v odsevu odseva je, poudarja Foucault, naš pogled usmerjen v ujete, stare in zavržene podobe sebstva, in ne nekakšno transcendentalno substanco našega bitja. Prav zato so zanj pomembnejše kot sebstvo prav metode, s katerimi ga skušamo razumeti. Tehnologije sebstva, ki se skozi zgodovino razvijajo in spreminjajo, dajo torej tisto kontinuiteto, v kateri ne iščemo znanja o sebstvu, temveč tehnike “skrbi zase” (Foucault, 2010a).

Imperij sebstva, ki je vzrasel v zadnjih sto letih, je v tem kontekstu le dokaz rojstva nekega novega tipa osebe, ki ima začetek v določenem prostoru in času, a obenem tudi svoj konec (Taylor, 1989). To pa zato, ker smo ljudje takšne vrste bitij, ki nimajo univerzalne ontologije

ali esence, naj bo ta spiritualna ali biološka. Naša ontologija je zgodovinska: to kar smo in česar smo sposobni, je spremenljivo, zgodovinsko in situacijsko; smo nenehno nastajanje. Sodobno sebstvo mora, tako kot umetniško delo, samo nase polagati in si določati obliko in vrednost, vendar to postane nemogoče, ko izza sebe nima kriterijev, ki bi to vrednost lahko potrdili. Njegova esenca je namreč svoboda, popolna razvezanost od vsega, a je svoboda v tem negativnem smislu nekaj, kar ne more biti nikdar determinirano oziroma spoznano; kar prav tako težko trdimo za samo subjektivnost. Ker svojo svobodo lahko uresničuje le tako, da jo objektivira, jo v istem trenutku izgubi in se sam izgubi v status objekta, v samem aktu posestva celega sveta (Eagleton, 1997).

Subjekt je tako izginjajoča in uvijajoča strukturna sila, ki je nikdar ne moremo v popolnosti zaobjeti, glorificirana svoboda, sproščena v nič. To zgodbo svobode, ki je za velike revolucionarje moderne pomenila sposobnost samodeterminacije, moramo zato sedaj dramatično redefinirati v nekakšno samooblikovanje. Le-to postane možno samo skozi silo, ki je množična in sama v sebi kontradiktorna ter predvsem izza naše zavedne, racionalne zmožnosti. Iz tega pa neizogibno sledi, da je naša liberalna tradicija v precejšnji krizi in predvsem pripravljena, vsaj delno, žrtvovati popolno avtonomijo sebstva njegovi brezmejni pluralnosti. Ta nestabilna dinamična sila, za katero smo še nedolgo nazaj verjeli, da izvira iz nas, je projecirana navzven, a tudi sama po sebi ni več nikakršna garancija za naše samopotrjevanje. V tem ironičnem preobratu je torej temelj naše identitete (strast, libido, moč, diskurz) tisti, ki jo sedaj podira. Ta samodeterminirajoči subjekt se torej ne pojavi čudežno iz samega sebe. To sebstvo je prej nekdo, ki se je naučil svojo svobodo pogajati znotraj različnih determiniranosti, ki so jih nanj polagali tako narava kot pravica samodoločanja. Avtonomija sebstva pravzaprav pomeni samo to, da je determinirano na takšen način, da lahko na sile, ki ga določajo in nepredvidljiva srečanja, ki ga doletijo, reagira, tako da iz njih naredi nekaj novega. Takšna je narava sodobnega subjekta: ali neprestano ustvarja to, kar ustvarja njega, ali pa temu podleže, kar potrjuje, da ima njegova narava veliko luknjo, kjer se morata – če sploh namerava preživeti – naseliti kultura in zgodovina (Eagleton, 1997).

Slaba novica tako za postmoderni kot moderni subjekt je torej ta, da je kronično in nujno predmet represije. Dobra – in neločljiva od prve – pa, da je prav ta naša lastnost tista, ki nam omogoča kreativnost samouresničevanja. Če smo torej sposobni zaobjeti oba obraza zgodbe naenkrat, lahko sestopimo iz nenehnega konflikta med evforijo in melanholijo in prepoznamo (ponižno, a z upanjem), da naša svoboda in naše omejitve neizogibno prihajajo v paru. Naša

moč je torej naša usoda nenehnega iskanja smisla, ki ga sami zase perpetualno, a kreativno
poustvarjamo.

5 VIRI

1. Arendt, H. (2006). *Med preteklostjo in prihodnostjo: Šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina.
2. Aristotel. (2002). *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.
3. Atkins, K. (2005). *Self and Subjectivity*. Malden: Blackwell.
4. Bauman, Z. (2008). *Identiteta: Pogovori z Benedettom Vecchijem*. Ljubljana: *cf., Rdeča zbirka.
5. Beard, L. J. (2007). *The political economy of desire: International law, development and the nation state*. New York: Routledge.
6. Berlin, I. (2012). *Izvori romantike*. Ljubljana: Krtina.
7. Burke, P. (1997). Representations of the self from Petrarch to Descartes V R. Porter (ur.), *Rewriting the self: Histories from the Renaissance to the present* (str. 17–29). London: Routledge.
8. Burkitt, I. (2008). *Social selves: Theories of self and society*. London: SAGE.
9. Campbell, C. (2001). *Romantična etika in duh sodobnega potrošništva*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
10. Connor, S. (1997). The modern auditory. V R. Porter (ur.), *Rewriting the self: Histories from the Renaissance to the present* (str. 203–224). London: Routledge.
11. Deleuze, G. (2005). Nadčlovek: Proti dialektiki. *Filozofski vestnik*, 1(XXVI), 175–192.
12. Eagleton, T. (1997). Self-undoing subject. V R. Porter (ur.), *Rewriting the self: Histories from the Renaissance to the present* (str. 262–270). London: Routledge.
13. Foucault, M., Luther, H. M., Gutman, H. in Hutton, H. P. (ur.). (1988). *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press.
14. Foucault, M. (1997). Sexuality and solitude. V P. Rabinow (ur.), *Ethics: Subjectivity and truth. Essential Works of Foucault 1954–1984, 1* (str. 175–184). London: Penguin.
15. Foucault, M. (2004). *Nadzorovanje in kaznovanje: Nastanek zapora*. Ljubljana: Krtina.
16. Foucault, M. (2006). *Psychiatric power*. New York: Palgrave Macmillan.
17. Foucault, M. (2007). Seksualnost i pastirska moč. V D. Ančić (ur.), *Fragmenta Philosophica I* (str. 237–260). Loznica: Karpos.

18. Foucault, M. (2010a). *Zgodovina seksualnosti*. Ljubljana: Založba ŠKUC.
19. Foucault, M. (2010b). The government of self and others: Lectures at the College de France. First hour. V F. Gros, F. Ewald in A. Fontana (ur.), *The government of self and others: Lectures at the College de France* (str. 1–25). Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave MacMillan.
20. Gutman, H. (1988). Rousseau's confessions: A technology of the self. V M. Foucault, H. M. Luther, H. Gutman in H. P. Hutton (ur.), *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault* (str. 99–121). Amherst: University of Massachusetts Press.
21. Heidegger, M. (1991). *Platonov nauk o resnici*. Ljubljana: Fenomenološko društvo.
22. Huskinson, L. (2004). *Nietzsche and Jung: The whole self in the union of opposites*. New York: Brunner - Routledge.
23. Illouz, E. (2008). *Saving the modern soul: Therapy, emotions, and the culture of self-help*. Berkeley: University of California press.
24. Illouz, E. (2010). *Hladne intimnosti: Oblikovanje čustvenega kapitalizma*. Ljubljana: Krtina.
25. Jacoby, R. (1981). *Družbena amnezija*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
26. Jung, G. C. (1984). *O psihologiji nesvestnog*. Novi Sad: Matrica srpska.
27. Jung, G. C. (1994). *Sodobni človek išče dušo*. Ljubljana: Ljudska pravica.
28. Kant, I. (2006). Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo? V I. Kant, *Zgodovinsko-politični spisi* (str. 21–31). Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
29. Mansfield, N. (2000). *Subjectivity: Theories of the self from Freud to Haraway*. New York: University press.
30. Nietzsche, F. (1988). *Onstran dobrega in zlega: H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica.
31. Nietzsche, F. (1999). *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica.
32. Nietzsche, F. (2004a). *Jutranja zarja*. Ljubljana: Slovenska matica.
33. Nietzsche, F. (2004b). *Volja do moči*. Ljubljana: Slovenska matica.
34. Porter, R. (ur.). (1997). *Rewriting the self: Histories from the Renaissance to the present*. London: Routledge.
35. Raymond, M. in Barresi, J. (2006). *The rise and fall of soul and self: An intellectual history of personal identity*. New York: Columbia University Press.
36. Rose, N. (1997). Assembling the modern self. V R. Porter (ur.), *Rewriting the self: Histories from the Renaissance to the present* (str. 224–249). London: Routledge.

37. Rose, N. (1998). *Inventing our selves: Psychology, power, and personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
38. Schopenhauer, A. (2008). *Svet kot volja in predstava*. Ljubljana: Slovenska matica.
39. Seigel, J. (2005). *The idea of the self: Thought and experience in western Europe since the seventeenth century*. New York: Cambridge University Press.
40. Shaw, J. (1997). Religious experience and the formation of the early enlightenment self. V R. Porter (ur.), *Rewriting the self: Histories from the Renaissance to the present* (str. 61–72). London: Routledge.
41. Simeunović, V. (2005). Intersubjektivnost, dialog, komunikacija. *Arhe* 4 (II), 117–131.
42. Smith, R. (1997). Self-reflection and the self. V R. Porter (ur.), *Rewriting the self: Histories from the Renaissance to the present* (str. 49–60). London: Routledge.
43. Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press.
44. Tomaselli, S. (1997). The death and rebirth of character in the eighteenth century. V R. Porter (ur.), *Rewriting the self: Histories from the Renaissance to the present* (str. 84–97). London: Routledge.
45. Ule, A. (2004). *Dosegljivost resnice*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
46. Ule, N. M. (2000). *Sodobne identitete: V vrtincu diskurzov*. Ljubljana: ZPS.
47. Vernant, J. P. (1986). *Začetki grške misli*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
48. Williams, C. (2001). *Contemporary French Philosophy: Modernity and the persistence of the Subject*. London: Athlone Press.
49. Wright, K. (2011). *The rise of the therapeutic society: Psychological knowledge & the contradictions of cultural change*. Washington: New Academia Publishing.