

Luka Zevnik

## Foucaultovski pogled na potrošno kulturo

*POVZETEK:* Avtor v svojem članku predstavi foucaultovski pogled na potrošno kulturo in skuša opredeliti horizonte, na katerih bi ta lahko prispeval k analizam in refleksiji potrošne kulture. Izhaja iz teorije etike in tehnologij sebstva poznega Foucaulta ter na podlagi njegove geneologije sodobnega načina biti človek odkriva horizonte postopne erozije svobode, katerih pomembno nadaljevanje so tudi sodobne potrošniške prakse. Z izpostavitvijo določene kontinuitete pomanjkanja avtonomnosti, še vedno prisotne v sodobnih načinih biti človek, avtor opozarja na pomanjkljivosti v tezi o detradicionalizaciji, kar pa je še pomembneje, odpira polje odpora in možnost vzpostavitve svobodnejših načinov biti človek.

*KLJUČNE BESEDE:* potrošna kultura, tehnologije sebstva, genealogija, potrošniške prakse, prisilna sreča, estetika eksistence

### 1 Potrošna kultura

V zadnjem času so se pri družboslovnih obravnavah potrošnje zgodili pomembni premiki. Lutharjeva (2002: 245) v svojem članku *Homo ludens – homo šoper* ugotavlja, da je po daljšem obdobju trivializacije in moraliziranja, ki sta bila zvečine posledica ekonomskega redukcionalizma, »končno« prišlo do emancipacije obravnav potrošne kulture znotraj znanstvenega diskurza. V družboslovju je po mnenju Lutharjeve dolgo veljalo prepričanje, da je potrošno kulturo moč razumeti že z analizo produkcijskih odnosov, vendar pa tak ekonomski redukcionalizem ne more v celoti pojasniti potrošne kulture: »Potrošna kultura je sicer neločljivo povezana z množično kapitalistično produkcijo, toda produkcija ne izčrpa celotnega pomena potrošne kulture« (Luthar 2002: 245). Da bi se takemu redukcionalizmu izognili, Lutharjeva (p. t.) pri tematizaciji potrošne kulture predlaga privzem foucaultovske perspektive.

Ker je termin potrošnja obtežen z vrsto zdravorazumskih in ideoloških konotacij, bom v pričujočem besedilu sledil Luryjevi (1996) in uporabljal koncept potrošna kultura. Za Luryjevo je potrošna kultura oblika materialne kulture. Koncept materialne kulture se s tem, ko v sebi združuje tako pomen fizičnih objektov v vsakdanjih praksah kot tudi njihovo povezanost z redom pomena, simbola in moralne dimenzije, izogne različnim redukcionalizmom in omogoči obravnavo potrošnje v najširšem smislu (Lury 1996: 1).

Družboslovni teoretiki že od vsega začetka zelo različno (kritično) gledajo na potrošnjo. Na tem mestu sicer nimamo prostora za temeljito razgrnitev vseh njihovih razsežnosti, zato bi se radi natančneje osredotočili predvsem na enega, in sicer na v uvodu omenjeni foucaultovski pogled na potrošno kulturo. V nadaljevanju ga bomo skušali umestiti znotraj širše foucaultovske problematizacije družbenih pojavov in praks, poglavitni namen članka pa je opredelitev horizontov, na katerih bi foucaultovski pogled lahko pomembno prispeval k analizam in refleksiji potrošne kulture.

## 2 Foucaultovski pogled na potrošno kulturo

Lutharjeva (2002: 245) za obravnavo potrošne kulture predlaga uporabo Foucaultovega koncepta tehnologij sebstva:

Ko danes govorimo o potrošni družbi, s tem poudarjamo, da je potrošnja kot kulturna praksa ena od pomembnih tehnologij sebstva (kamor šteje vse od seksualnih praks, mode, javnega jezika, šolske discipline ali pravil obnašanja), ki naredijo človeška bitja razumljiva samim sebi in jim omogočijo vzpostavljanje odnosa do njih samih.

Ko Lutharjeva predlaga obravnavo potrošnje kot prakse sebstva, slednjo razširi tudi na dimenzijo subjekta in odpre možnost za alternativni kritični pogled na potrošnjo, saj moramo, kot opozarja Foucault (1991: 141), pri tehnikah sebstva vedno upoštevati, da so te »večkrat vezane na tehnike za vodenje drugih«. Še preden pa se lotimo nečesa, kar bi lahko bil foucaultovski pogled na potrošno kulturo, si oglejmo nekatere osnovne Foucaultove koncepte in paradigmatški obrat v njegovih poznih delih, ki bo predstavljal temelj takšne zastavitve.

### 2.1 Foucaultova mikrofizika moči in premik torišča analize

Tradicionalne, zvečine pravne koncepcije moči/oblasti so poudarjale zlasti njeno represivno naravo, francoski filozof Foucault pa moči pripisuje predvsem njen konstitutivni značaj. Zanj moč ni samo nekaj, kar tlači in zatira, ampak hkrati nekaj, kar proizvaja, spodbuja in ustvarja, pri čemer je treba razumeti njeno krožno in heterogeno delovanje. Moč/oblast ne more biti v posesti nikogar; je le neka strategija, neka mreža razmerij, katere rezultat je šele določena razporeditev moči (Dolar 1991: 12). Ker je moč vedno obrobna in razpršena, se je ne da obravnavati kot proizvod neke zavestne intence ali interesa, zato je za njeno analizo pomembnejša oblika represije kot pa njena vsebina. Moč/oblast je imanenca, ki je zarezana v vse družbene sfere, kar implicira, da se družbe ne da organizirati brez oblasti, možno in treba pa se je določeni oblastni strategiji zoperstaviti z drugo (Dolar 1991: 12). To pomeni, da je za razumevanje družbenih pojavov, delovanja razmerij oblasti znotraj njih, predvsem pa za njihovo spremembo potreben tudi nek mikropogled, ki poleg širših oblastnih strategij upošteva tudi modus subjektivitete.

To je eden od razlogov, zakaj je Foucault v svojih poznejših delih toliko pozornosti namenil vprašanju subjekta in modusov subjektivnosti. Za našo obravnavo je najpomembnejše Foucaultovo repositioniranje subjekta v središče analize, predvsem pa prehod od teze o popolni decentraliziranosti subjekta, ujetega v specifičen zgodovinski

položaj, k dopuščanju posameznikove možnosti pridobitve določene stopnje avtonomije. Čeprav je bil v svojih zgodnjih delih zagrizen nasprotnik pojma subjekt (govoril je o njegovi smrti in izpostavljal izključno določujoče strukture), je takoj, ko je sprevidel možnosti pridobivanja določene stopnje avtonomnosti, subjekt vrnil v središče svoje-ga zanimanja. V enem svojih poznejših intervjujev svoje delo opisuje takole: »Moj smoter je bil napisati zgodovino različnih načinov, na katere v naši kulturi iz ljudi napravijo subjekte« (Foucault 1991: 103). Foucaultovo pozno delo nam tako omogoča premik torišča analize od zunanjih določujočih struktur k subjektu. S tem ko v opusu *Zgodovina seksualnosti* pokaže, da je antični moralni kod na ravni diskurza/koda/jezika skoraj popolnoma enak krščanskemu, dejansko pa ustvarja skoraj diametralno nasprotno moduse subjektivnosti, ovrže deterministično predpostavko, da je posamezniku oblika subjektivnosti nujno enoznačno pogojena s položaji, ki mu jih ponujajo različne zunanje strukture (npr. družbeni in ekonomski sistem, različne simbolne strukture). Pri obravnavi subjektivnosti je za Foucaulta mnogo pomembnejši odnos do sebe (*rapport a soi*), ki ga opredeljuje kot način, na katerega posameznik samega sebe oblikuje kot subjekt, pri tem pa poudarja pomen konkretnih praks (Foucault 1991: 121).

Zaradi kompleksnosti praks in vednosti zgodovine moralnega delovanja je Foucault odnos do sebe, ki implicira način, kako naj se individuum oblikuje kot moralni subjekt svojih lastnih dejanj, opisal s štirih vidikov etike, ki jih je opredelil v prvi knjigi nedokončanega opusa *Zgodovina seksualnosti*. Prvi je opredelitev tistega dela posameznika oziroma njegovega vedenja, ki je relevanten za etične sodbe; to je etična substanca (*substance ethique*). Drugi vidik je telos, ki govori, h kateri vrsti bivanja težimo, in je tesno povezan s tretjim vidikom: modusom podjarmljanja (*mode d'assujettissement*), tj. kako so posamezniki napeljeni k prepoznavi svojih moralnih dolžnosti (moralni kod, božji zakon, pravna norma, družbena zapoved). Zadnji in hkrati najpomembnejši vidik so načini predelave naše etične substance, ki, zaznamovani s specifičnim modusom podjarmljanja, težijo k določenem smotru – telosu. To so dejavnosti samooblikovanja oziroma prakse sebstva (*pratique de soi*) ali širše asketizem (Foucault 1991: 129). »Subjekt ni konstituiran le v igri simbolov. Konstituiran je v dejanskih praksah – praksah, ki jih je mogoče zgodovinsko analizirati. Obstoji tehnologija konstitucije sebstva, ki seka simbolne sisteme, ko jih uporablja« (Foucault 1991: 141).

Med določujoče družbene/gospodarske/materialne/simbolne strukture in posameznika Foucault tako vrine odnos do sebe, ki ga poleg diskurzov še pomembneje določajo konkretne prakse. Lahko ga razumemo kot nekakšen filter, katerega prepustnost za zunanje dejavnike pogojuje specifična kombinacija vedenja in praks sebstva, ki določa »stopnjo« posameznikovega oktroiranega ali svobodnega/avtonomnega samooblikovanja. To pomeni, da avtonomnost oz. svoboda posamezniku ne more biti enostavno dana, podeljena od zunaj, temveč nasprotno: dosegljiva je skozi intenzivno delo na sebi, pri katerem uporabljene tehnike sebstva svobodnejši subjekt šele oblikujejo oziroma se ta samooblikuje.

Obratno je tudi submisivna oblika subjektivitete določena s specifično vednostjo in praksami sebstva, ki jih posameznik uporablja pri vzpostavljanju odnosa do samega sebe. »Genealogija subjektifikacije mora biti osnovana na številnih presečiščih med

programi vladanja drugim in praktičnimi sredstvi, ki so bila človeškim bitjem dana za razumevanje samih sebe in delovanje nase» (Rose 1996: 135).

Naloga bi bila torej osvetljevanje tehnik in institucij oziroma določitev mest, na katerih posameznikove tehnologije sestva učinkujejo kot mehanizem podreditve. V našem primeru to pomeni, da potrošniške prakse obravnavamo kot prakse sestva, ki so (bile) potencialno uporabljene kot eden od načinov podrejanja. To zahteva izvedbo genealogije sodobnega načina biti človek in v tem kontekstu proučitev možnosti, da se je s pomočjo potrošniških praks zgodil napad na avtonomne oblike subjektivnosti. Poleg dejstva, da je takšno podvzetje lahko ploden substrat za kritični pogled na potrošno kulturo, pomeni tudi pomembno izhodišče za iskanje rešitev.

## 2.2 Foucaultova genealogija sodobnega načina biti človek

Ker Foucault genealogijo evropske subjektivnosti zasnuje v okviru svoje genealogije etike, bomo iz nje tudi sami skušali izpeljati kritični pogled na potrošno kulturo. Foucault svojo genealogijo sodobnega načina biti človek začne v antiki. V drugem delu nedokončanega opusa *Zgodovina seksualnosti* ugotavlja, da antika ni poznala neke koherentne morale, ki bi na vse delovala enako in bi temeljila na nekem obče veljavnem in univerzalnem kodu. Kljub odsotnosti konkretnih institucionaliziranih norm oziroma legalnega sistema je vseeno – v sicer omejeni populaciji – uravnavala odnose individualno do samega sebe in drugih. Še več: Grki, ki se za razliko od kristjanov niso veliko ukvarjali s posmrtnim življenjem, obstojem boga ipd., so se za etiko zelo zanimali.

Bistvo antične etike Foucault vidi v skrbi za eksistenco, v ideji, da je treba bios (življenje) oblikovati kot umetnino (techne tou biou), in sicer v dejavnosti, za katero so imeli Grki od 3. stol. pr. n. št. do 3. stol. n. št. poseben izraz: *epimelea heautou* – skrbeti zase. Foucault opozarja, da to ni le določena težnja samoprivlačnosti in očaranosti nad seboj, ampak zelo močan izraz, ki pomeni ukvarjati se s čim, delati na čem in implicira pozornost, vednost in tehniko (Foucault 1991: 139).

Ker je posameznikova skrb za eksistenco vsebovala določeno stopnjo askeze, samoregulacije, je taka družbena konstelacija omogočala uravnavati medsebojne odnose in odnos posameznika do sebe brez nekega zunanjšega pravnega organa.

Etična refleksija torej nastopa natanko tam, kjer se konča območje prepovedi, zapovedi in ustaljenega moralnega koda – v nasprotju z vsem poznejšim običajnim stilom, ki smo ga vajeni iz krščanske morale. Posameznik je subjekt moralne refleksije prav tam, kjer njegovega ravnanja ne uravnava kod, in prav v kolikor ni podvržen določenim predpisom – njegova subjektivnost je zvezana s samokonstitucijo, z razmerjem do sebe, s prakso konstituiranja lastnih norm, ki v tem njegovem samorazmerju obenem nosijo s seboj univerzalnost, a ne moralnega zakona (Dolar 1989: 84).

Modus podjarmljanja tako ni bil moralni zakon, ampak individualna in zavestna izbira posameznika, da bi svoji eksistenci dal najlepšo možno obliko. Posledično je telos zasledovanje, oblikovanje eksistence, ki bi pustila neko trajno sled, sloves oziroma omogočila nosilcu postati gospodar samega sebe v smislu izvajanja suverenega gospodstva nad samim seboj. Gre za predelavo življenja v (estetski) objekt z neko vrsto vednosti (v subjekt), ker pa »nobene tehnike, nobene profesionalne spretnosti ne more-

mo doseči brez vežbanja, se tudi umetnosti življenja ne moremo naučiti brez vežbanja, treniranja samega sebe, brez askeze» (Foucault 1991: 138). To pa implicira določene prakse sebstva ali asketizma, ki so neobhodno povezane z vednostjo oziroma so zanjo izhodiščne. Posameznik namreč ni mogel imeti dostopa do resnice brez določenih praks ali askeze, če prej na samem sebi ni opravil določenega dela, ki ga naredi dovzetnega za poznavanje resnice. Povedano drugače: vednost o sebi ni dostopna zunaj določenih praks sebstva.

Vsakršna vednost je bila podrejena in kot taka vključena v skrb zase: »Tisti, ki je skrbel zase, je moral med vsemi stvarmi, ki jih je moč spoznati prek znanstvene vednosti, izbirati samo tiste, ki so ga zadevale in so bile pomembne za življenje« (Foucault 1991: 135). Šlo je torej za individualni projekt samooblikovanja, v katerem je posameznik opravljal določene prakse sebstva; te so mu omogočile dostop do resnice, artikulacijo določene vednosti, ki je omogočila, da je vedno bolj postajal gospodar sebe in s tem dosegal telos – estetiko eksistence.

Zenit in hkrati začetek konca ter implozijo antične etike v krščansko Foucault opisuje v svoji tretji knjigi Zgodovine seksualnosti – Skrb zase. Gre za čas postopnega propadanja antike in političnih institucij (polis) ter razpada antičnih vrednot, ki redefinira vlogo moškega v družbi. Če je klasična perspektiva gospodarjenja samega s sabo implicirala dejavnost, asimetrijo in nrecipročnost, saj je vladati sebi pomenilo sposobnost vladati drugim, se je zdaj zaradi družbenih premikov spremenil način, kako se lahko moški prepoznajo kot subjekti političnega in gospodarskega vedenja. Spremembe v družini in družbeni strukturi emancipirajo ženske iz apolitične/amoralne sfere nujnega (idia) in jih valorizirajo kot subjekte etike. Vzporedno z omenjenimi premiki se spremeni modus podjarmljanja, ki v skrb zase vključi tudi skrb za druge in s tem v takratno etiko vpelje določene vidike univerzalnosti. Stoiki se na primer prepoznajo kot univerzalna bitja, katerih razum jim narekuje v skrb zase vključiti tudi dolžnost do drugih. Povedano drugače: v obvladovanju samega sebe si nujno povezan z drugimi ljudmi, ki so prav tako gospodarji samih sebe. Prej je bila skrb za eksistenco povezana s partikularnimi interesi posameznika in je bila kot taka možnost izbire, zdaj pa je utemeljena z razumskim solidarnostnim imperativom. S to, kot pravi Foucault, univerzalnostjo brez zakona, ki omogoča prehod od posameznega k občemu, antična etika doseže vrh in hkrati pripravi osnovo, na kateri tako uspešno parazitira krščanska etika univerzalnega božjega zakona. Stioško zavezanost drugim s skrbno preišljenimi afinitetami univerzalnosti določenih moralnih načel do krščanske etike božjega zakona ločuje le pozicija izjavljanja. Zaradi določenih družbenopolitičnih premikov skrbi zase verjetno posvečajo vse manj pozornosti, kar omogoči vse večjo prevlado avtoritarne univerzalnosti, ki jo krščanstvo še dodatno okrepi z vsiljevanjem tehnik odpovedovanja sebstvu. Prav v prehodu med skrbjo zase in krščansko odpovedjo sebi Foucault vidi bistven prelom, kjer posameznik s krščansko zahtevo po permanentni odpovedi – v primerjavi z antično skrbjo za samooblikovanje sebstva in estetiko eksistence – izgubi pomembno stopnjo avtonomije. V strukturi štirih vidikov odnosa do sebe telos postane zasledovanje neke absolutne čistosti, ki jo uteleša bog (absoluten in subjektu zunanji) in ki posameznika od antične osredotočenosti na življenje tukaj in zdaj preusmeri v od-

povedovanje za prihodnost (odložena gratifikacija – nebesa). Modus podjarmljanja je torej posamezniku zunanja in absolutna metafizična instanca, posameznik pa se glede na njeno absolutno čistost nikoli ne odpove in podredi dovolj.

Odkar je kulturo sebstva prevzelo krščanstvo, je bila ta postavljena v službo pastoralne oblasti, in to do te mere, da je epimeleia heautou v bistvu postala epimeleia ton allon – skrb za druge – kar je bil pastorjev posel. Toda kolikor je individualno odrešenje kanalizirano – vsaj do določene mere – skozi pastoralno institucijo, ki ima za svoj objekt skrb za duše, klasična skrb zase izgine, to je se integrira in izgubi velik del svoje avtonomije (Foucault 1991: 141).

Krščanstvo uspe antične prakse sebstva, s pomočjo katerih individuum sam sebi zagotavlja suverenost nad sabo in izkazuje, da ni od ničesar odvisen, nadomestiti s praksami stalnega izpraševanja in iskanja samouresničitve, ki z ustvarjanjem stalne napetosti na ravni posameznikovega odnosa do sebe ustvarjajo primerne okoliščine za privzemanje od zunaj predpisanih smernic, kako biti človek. Povedano drugače: institucionalizirano krščanstvo skuša s pomočjo praks, ki oblikujejo podrejene/nesvobodne načine biti človek, obvladovati in usmerjati prebivalstvo/ljudi. Foucault je prepričan, da se je s krščanstvom začelo usodno zmanjševanje avtonomnosti evropskega načina biti človek, ki je v različnih oblikah navzoče še danes. V tej luči je glavna nevarnost potrošnje kot prakse sebstva ta, da lahko predstavlja del kontinuitete napada na svobodo evropskega načina biti človek oziroma, natančneje, da zasede in nadomesti mesto krščanskih praks samoodpovedovanja sebstvu, ki so oblikovale razsrediščeno in neavtonomno obliko subjekta, podrejeno vplivom zunanje avtoritete.

### 2.3 Krščanski etos in potrošna kultura

Lutharjeva (2002: 254) ugotavlja, da je predmoderna doba s svojimi tradicionalnimi in religioznimi institucijami zagotavljala razmeroma visoko stopnjo stabilnosti v življenju posameznika. Upad vpliva teh institucij v toku modernizacije, kar je vodilo v izgubo trdno določenih identitet in biografij, je po mnenju Lutharjeve v življenje posameznika in družbo nasploh vneslo dobršno mero negotovosti in povzročilo stanje, ki se ga pogosto metaforično imenuje terapevtska družba.

Prej so bile rešitve vprašanj, kako biti/kako živeti, na dlani – ponujali sta jih tradicija in religiozna ontologija. Ko posamezniku smisla ne ponujata več tradicija in kozmološka ontologija in ni več univerzalnega smisla, ki bi povezoval različna življenjska področja, si ga mora individualno prilaščati preko različnih praks in tehnik (Luthar 2002: 256).

V tem pogledu je potrošnja kot praksa sebstva eden od načinov za zapolnitev nastalega primanjkljaja. Upoštevajoč zgoraj navedene Foucaultove ugotovitve v njegovi genealogiji evropskega načina biti človek se zdi, da moramo ob tem proučiti možnost, da nasprotje med »stabilno in varno« predmoderno dobo in »negotovo« (post)moderno dobo, na katerem temelji zgornja teza, na vseh dimenzijah, ki jih lahko zavzema človekovo bivanje v svetu, ni tako izrazito. Čeprav predmoderna doba daje vtis, da je posamezniku zagotavljala določeno stabilnost z metafizičnimi temelji, Foucault s poglobljeno analizo oblik krščanske subjektivnosti pokaže, da je prav temu opiranju na zunanjo instanco imanentna neka stalna napetost, ki jo povzročajo krščanske prakse

samoizpraševanja in odpovedovanja sebstvu (npr. praksa spovedovanja). S tem na noben način nočemo zanihati premikov, ki jih detradicionalizacija povzroči, kar želimo predlagati, je, da moramo biti kljub pomembnim spremembam na določenih ravneh človekovega življenja pozorni na nekatere vidike, ki so morda v tem procesu ostali nespremenjeni. Natančneje si jih lahko ogledamo, če skušamo sodoben potrošniški način biti človek opisati s pomočjo Foucaultove štiridelne sheme odnosa do sebe (*rapport a soi*) in ga primerjamo s krščanskim, za katerega smo zgoraj pokazali, da je doživel precejšen napad na svobodo.

Etična sestavina sodobnega načina biti človek so po mnenju Foucaulta čustva: »Na splošno lahko rečemo, da so v naši družbi glavno polje moralnosti – tisti del nas, ki je za moralnost najbolj relevanten – naša čustva« (Foucault 1991: 129). V primeru sodobnega potrošniškega načina biti človek gre predvsem za prekomerno poudarjanje čustva sreče. To je drugi vidik odnosa do sebe: telos.

S poudarjanjem čustva sreče modus podjarmljanja postane imperativ uživanja oziroma potreba po stalnem iskanju užitka, zaradi katerega naj bi bili srečni. Takšen pojav francoski filozof Pascal Bruckner (2004: 20) imenuje prisilna sreča:

Prisilno srečo razumem torej kot ideologijo, ki je značilna za drugo polovico 20. stoletja in ki vse presoja na podlagi tega, ali nekaj ustvarja ugodje ali neugodje, kot ukaz, da je treba biti vzhicen, vse tiste, ki se ji ne uklonijo, pa osramotiti in jim vzbuditi občutek nelagodja.

Učinki tovrstnega »režima užitka« se dogajajo na površini in v glavnem delujejo na dimenziji vizualnega. Gre za t. i. panoptični dispozitiv, ki ga Foucault analizira v knjigi *Nadzorovanje in kaznovanje*. To »oko oblasti« po Foucaultu (1984: 201) »ne tiči toliko v osebi kakor v določeni usklajeni razvrstitvi teles, površin, svetlobe, pogledov«. Panoptizem se je pojavil z nastankom tipično moderne institucije zapora, danes pa se je razvil v enega najbolj razširjenih oblastnih mehanizmov. Panoptikon je bil Benthamova vizija popolnega zapora, ki s svojo arhitekturno zasnovo omogoča, da je z ene nadzorne točke s pogledom moč nadzorovati vse jetniške celice, kar »povzroči pri zaporniku zavestno in nenehno stanje vidnosti, ki zagotavlja samodejno delovanje oblasti« (Foucault 1984: 200). Podobna ponotranjenost oblasti je prisotna v sodobni družbi, ki zato vsaj na prvi pogled deluje precej svobodno, v resnici pa v njej še vedno obstajajo trdne družbene norme. Prav zaradi ponotranjenosti je oblastni mehanizem panoptizma tako učinkovit in hkrati zastrašujoče vseprisoten. Njegov glavni učinek je občutek, da smo nenehno opazovani, kar kljub temu, da je oblastni mehanizem panoptizma popolnoma neodvisen od dejanskega nadzora, zagotavlja široko spoštovanje pričakovanih družbenih norm. Imperativ biti srečen je v optiki ideologije o prisilni sreči mogoče razumeti kot enega od njih.

Potrošnikova sreča in vzhicenost naj bosta torej čim večji in naj trajata karseda dolgo. Ker pa se takšna evforična stanja v dejanskem življenju nenehno izmikajo, prevladujoča potrošniška praksa sebstva postane imaginacija. Eden najvidnejših teoretikov potrošne kulture Collin Campbell namreč bistva potrošniškega sebstva ne vidi v materializmu in posedovanju, temveč v izkušnji užitka v imaginaciji, ki ga slednja omogoča.

Osrednje vprašanje za domišljjskega hedonista je zato zavedanje o vse širšem razcepu med izmišljenim idealom in živeto stvarnostjo; bolj ko so podobe zaradi hedonističnih vzgibov idealizirane, večje je protislovje med njimi in resničnim jazom. Zdi se, kot da so užitki, ki jih daje sanjarjenje o idealu, pobrani tistim, ki jih človek doživlja v stvarnosti, in ta je zato po njegovem čedalje bolj nezadovoljiva. Pri tako ponižani stvarnosti gre pravzaprav za razvrednoteno dojetanje lastne krepostnosti, kar vodi k vse globljemu občutku manjvrednosti in zbežanosti. Pri moralno občutljivem in vase obrnjenem človeku lahko namreč tako porojen občutek krivde sproži hudo samograjo (Campbell 2001: 319).

Lutharjeva dodaja:

Iskanje ugodja v potrošnji je tesno povezano s sposobnostjo anticipacije prihodnosti. Objekt in realizacija sta potisnjena v prihodnost (ali drugost: ko bom shujšala, si bom kupila ...) in tako oblikuje stanje prijetnega neugodja. Potrošnja ni izraz statusnega materializma in želje po lastnini, temveč izraža romantično hrepenenje postati drugi (Luthar 2002: 257).

Če si še enkrat priključimo krščanski etos, za katerega na podlagi zgornje analize lahko trdimo, da je glede na antičnega doživel precejšnje zmanjšanje svobode in avtonomnosti, in ga primerjamo s potrošniškim, lahko opazimo precejšno podobnost.

Telos pri krščanskem načinu biti človek je bil iskanje absolutne in praktično nikoli dosegljive čistosti. Za potrošniški način biti človek, ki nenehno zasleduje čustvo sreče, lahko ugotovimo, da gre za izredno podobno iskanje, ki bi mu po analogiji lahko rekli tudi iskanje »absolutne sreče«. Takšna »absolutna sreča« se potrošniku v vsakdanjem življenju prav tako nenehno izmika.

Modus podjarmljanja pri krščanskem načinu biti človek je bil posamezniku zunanja in absolutna metafizična instanca, ki se ji nikoli ne odpove in podredi dovolj. Podobno se sodobni potrošnik podreja zunanji prisili po uživanju. Nikoli mu ne uspe uživati dovolj. Užitek in srečo mora nenehno ohranjati in stopnjevati.

Etična substanca se sicer nekoliko razlikuje, vendar kljub temu na koncu vodi do izredno sorodnih praks sebstva:

Krščanska formula naglasi željo in jo poskuša zatreti. Dejanja morajo postati nekaj nevtralnega, delovati moraš le, da produciraš otroke ali da izpolniš svojo zakonsko dolžnost. In užitek je tako praktično kot teoretično izključen. Želja je praktično izključena – svojo željo moraš zatreti – toda teoretično je zelo pomembna (Foucault 1991: 134).

Pri potrošniškem načinu biti človek igra želja nekoliko drugačno vlogo, pri obeh pa je središčnega pomena. Če je bilo treba pri krščanskem načinu sebstva za to, da bi posameznik dosegel telos (absolutno čistost), željo zatreti, pa je pri potrošniškem položaj ravno obraten. K telosu (absolutni sreči) vodi zadovoljevanje želja: »In lahko bi rekel, da je moderna formula želja, ki je teoretično podčrtana in praktično sprejeta, ker moraš osvoboditi svojo lastno željo« (Foucault 1991: 134). Na tej točki se zgodi za potrošniški način biti človek bistveni in zanj v temelju konstitutivni paradoks: bolj ko skuša s porabo potrošniških objektov zadovoljiti svojo željo, bolj se odmika od materializma. Če je v krščanskem načinu biti človek vernik zatiral svoje želje, da bi se odvrnil od tuzemskega, sodobni potrošnik enak odmik od materialnega doseže z inflacijo želja. Ker ga dejanski predmeti ne morejo nikoli dokončno zadovoljiti, se oprime zadnje bilke, ki je imaginacija, da se bo to mogoče zgodilo v prihodnosti. »Želeti, ne imeti je glavni



motiv iskanja ugodja« (Luthar 2002: 257). To potrošnika vodi v uporabo potrošniških praks imaginacije. Prakse kot sanjarjenje o idealu, ogledovanje izložb in hrepenenje postati drugi zasledujejo imperativ po trajni odpovedi in zanikanju sebe; potešitev želje vidijo v prihodnosti. Posledično so na moč podobne krščanskim praksam izpraševanja in odpovedovanja.

Na podlagi izvedene analize se lahko upravičeno pridružimo Rosu, ki prav tako izhaja iz Foucaultovih genealoških analiz in v primeru subjektivnosti zavrača tezo o detradicionalizaciji:

Sodobni sociološki opisi trditev o jazu se ravnaajo po določenem slogu refleksije: nenehno poudarjajo »našo« drugačnost od vsega, kar je včasih bilo. Vendar pa mogoče ne stojimo na pragu nove dobe oziroma nismo priče konca stare dobe in ne živimo v času, ki naj bi bil tako zelo pozen, nov ali post. Že površen pogled po nekaterih zgodovinskih dokazih zadostuje, da vidimo, da je linearna kronologija, zarisana v teh opisih, nesmiselna, vsaj kolikor se nanaša na sloge, ki so značilni za človekov razmislek o sebi in delovanju nase. /.../ Pojem »detradicionaliziranega jaza« je malo uporaben, saj se mu ne uspe vključiti v načine, na katere različne lokalizirane prakse – domačnosti in spolnosti, porabe in trženja, proizvodnje in upravljanja, kaznovanja in popravnih ukrepov, zdravja in bolezni, varnosti in zavarovanja, spora in bojevanja, upravljanja in vladanja – predpostavljajo, predstavljajo in delujejo na človeška bitja, kot da so le-ta osebe določene vrste (Rose 1997: 142, 148).

Povsem upravičeno je razumevanje potrošne kulture kot nove problematizacije človekovega subjekta, ki zapolni primanjkljaj, ki ga je v življenju posameznika povzročila detradicionalizacija; in če pri tem zanemarimo, da je na določeni ravni še vedno prisotna določena kontinuiteta posameznih vidikov krščanskega načina biti človek, tvegamo, da v potrošnji kot praksi sebstva ne vidimo novega umeščanja avtoritete v sebstvo.

Iz tega zornega kota »detradicionalizacije jaza« ne vidimo v našem sedanjem času, temveč kot modifikacijo zapletenega sklopa avtoritet, ki vladajo nad odnosi, ki jih morajo sami s sabo vzpostaviti različni sektorji prebivalstva v različnih praksah, in kot modifikacijo naših odnosov s temi avtoritetami subjektifikacije (Rose 1997: 157).

### 3 Sklep

Analiza s foucaultovske perspektive nam torej pokaže, da potrošna kultura sodobnemu človeku ponuja prakse sebstva, ki lahko pomenijo določen napad na njegovo svobodo in avtonomijo. Poleg tega Foucaultovo delo opozarja na nevarnost zgodbe o detradicionalizaciji, ki lahko preusmeri pozornost od transformacij moči v 19. in 20. stoletju oziroma natančneje: ni tako pomembno, ali je identiteta posamezniku določena s tradicijo ali si jo gradi sam s pomočjo ponujenih praks, kot je potrošnja, pomembnejše je vprašanje, ali se to dogaja glede na neko zunanjo avtoriteto ali vključuje elemente avtonomnejšega in ustvarjalnejšega samooblikovanja. Še pomembnejša pa je možnost, ki jo odpira in h kateri nas hkrati napeljuje Foucaultovo pozno delo: določeno delo na sebi, prizadevanje, raziskovanje in eksperimentiranje v smeri iskanja in uporabe praks, ki zavračajo/nadomeščajo obstoječe in lahko ustvarjajo svobodnejše načine biti človek:

Kritične ontologije nas samih seveda ne gre razumeti kot teorijo, doktrino niti ne kot stalni korpus vedenja, ki se akumulira; treba si jo je predstavljati kot držo, etos, filozofsko

življenje, kjer je kritika tega, kar smo, istočasno zgodovinska analiza meja, ki so nam naložene, in eksperiment glede možnosti njihove prekoračitve (Foucault 1991: 156).

Foucault rešitve težav, povezanih s sodobnim (potrošniškim) načinom biti človek, ne vidi v spreminjanju družbenega sistema, temveč v preoblikovanju odnosa, ki ga ima vsak posameznik do samega sebe:

Če je zdaj čas, da zavrnemo odnos do sebe (sebstva), značilnega za moderno moralnost, je mogoče alternativo, ki ga lahko nadomesti, najti v vrsti odnosa, katerega umetnik goji v razmerju do svojega dela: mogoče moramo razviti estetiko eksistence in ustvariti sebe kot umetniško delo (Foucault, v O'Leary 2002: 121).

Schmidt (1990: 739) natančneje pojasnjuje takšno prizadevanje:

/S/krb [za življenje, eksistenco] je princip vodenja življenja individuuma. Je splošni odnos v zvezi s sabo, drugimi, svetom, ki vpeljuje estetiko, oblike pozornosti in etiko, sisteme obnašanja. Skrb zase, kot morala, ni vsiljena individuumu prek instance, ki kodificira, temveč je odnos, ki ga mora individuum vzpostaviti v odnosu do samega sebe. Gre za umetniško delo, kjer vsak najde možnost, da oblikuje svoje lastno življenje, neodvisno od sistema norm ali kakega metafizičnega temelja.

Na prvi pogled se lahko zdi, da foucaultovski pogled problematično niha med kulturnim determinizmom in nekritičnim indeterminizmom, vendar je treba poudariti, da takšnih ekstremnih pozicij Foucault ni nikoli predlagal. Dejansko gre za kontinuum, ki predstavlja vrsto odnosa in stopnje vplivanja med družbeno/kulturno/zgodovinsko strukturo in posameznikom. Posameznik tako ni nikoli popolnoma podrejen zunanjim strukturnim vplivom, prav tako pa tudi nikoli ne more biti od njih absolutno neodvisen (navsezadnje bi to, tudi če bi bilo mogoče, vodilo v solipsizem). Foucault (1991: 156) namreč pojasnjuje, da pri poskusih preseganja naših zgodovinskih meja vedno »tvegamo, da bomo prepuščeni temu, da nas določajo bolj splošne strukture, ki se jih morda ne zavedamo in nad katerimi morda nimamo nadzora«. V odgovor na navedeni problem Foucault poziva, naj se odpovemo upanju, da bi dosegli stanje, ki bi omogočilo dostop do celovitega in dokončnega vedenja o tistem, kar bi utegnilo oblikovati naše zgodovinske meje, in dodaja, da je »s tega stališča teoretično in praktično izkustvo, ki ga imamo o svojih mejah in o možnostih njihovega prekoračevanja, vedno omejeno in določeno; tako smo vedno v poziciji ponovnega začenja« (Foucault 1991: 156). Foucaultov glavni poudarek je torej, da je za razumevanje razmerja posameznik – kulturna struktura ključen štiridelni odnos do sebe in da se posledično prav tu skriva možnost spremembe tega razmerja, in sicer tako, da skušamo z ustvarjalnim prizadevanjem v svojem odnosu do sebe in sveta ustvarjati avtonomnejše in ne absolutno avtonomne oblike načina biti človek.

Menimo, da je izvedena analiza dokazala teoretsko produktivnost foucaultovskega pogleda na potrošno kulturo predvsem zaradi naslednjih poudarkov: foucaultovski pogled potrošne kulture ne trivializira, temveč jo, nasprotno, obravnava kot eno od praks sebstva, ki je izredno pomembna za posameznikov način biti človek oziroma način njegovega odnosa do sebe in okolja (družbe). Foucaultovski pogled izhaja iz teorije mikrofizike oblasti, ki pri reševanju družbenih problemov poleg strukturnega/sistemskega upošteva tudi individualni vidik. S tem ko polje reševanja problema povezuje s

praksami, s katerimi posameznik vzpostavlja odnos do samega sebe in družbe, se izogne tudi elitističnemu/paternalističnemu vztrajanju na privilegirani poziciji vednosti in možnosti spreminjanja sveta, ki vključuje prepričanje o poznavanju splošnih strukturnih vzrokov za probleme posameznikov in skupin v družbi ter načinov delovanja/posredovanja v svet, ki naj bi prispevalo k njihovi rešitvi. Smer iskanja rešitev torej ne nakazuje vsekakor problematičnega splošnega projekta prenove, ki teži k neki celostni spremembi sveta »od zgoraj navzdol«, izvedeni na podlagi neke povsem partikularne (politične, znanstvene, verske) koncepcije človeka, ki ji, s ciljem takšne ali drugačne oblike dominacije in podreditve, seveda vehementno pripisuje status edine resnice o dobrem. Namesto tega sledi Foucaultu, ki poziva k odvrnitvi od

vseh zastavitev, ki se izdajajo za globalne ali radikalne. Iz izkušenj dejansko vemo, da je zahteva po begu od sistema sočasne realnosti kot tudi po produciranju počeznih programov druge družbe, drugega načina mišljenja, druge kulture, druge vizije sveta, vodila k povratku k najnevarnejšim tradicijam (Foucault 1991: 155).

## Literatura

- Campbell, Colin (2001): Romantična etika in duh sodobnega porabništva. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Bruckner, Pascal (2004): Nenehna vzhichenost: Esej o prisilni sreči. Ljubljana: Študentska založba.
- Debeljak, Aleš (ur.) (2002): Cooltura: uvod v kulturne študije. Ljubljana: Študentska založba.
- Dolar, Mladen (1989): Užitek brez želje, univerzalnost brez zakona. Problemi, 27 (2–3): 81–95.
- Dolar, Mladen (1991): Vednost – oblast – subjekt, spremna beseda. V Foucault, Michel: Vednost – oblast – subjekt: 5. Ljubljana: Krt.
- Foucault, Michel (1990): Dvom in norost. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Foucault, Michel (1991): Vednost – oblast – subjekt. Ljubljana: Krt.
- Foucault, Michel (1993): Zgodovina seksualnosti 3, Skrb Zase. Ljubljana: Škuc.
- Foucault, Michel (1998): Zgodovina seksualnosti 2, Uporaba ugodij. Ljubljana: Škuc.
- Foucault, Michel (2000): Zgodovina seksualnosti 1, Volja do znanja. Ljubljana: Škuc.
- Foucault, Michel (2001): Arheologija vednosti. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Foucault, Michel (2004): Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora. Ljubljana: Krtina.
- Lury, Celia (1996): Consumer culture. London: Routledge.
- Luthar, Breda (2002): Homo ludens – Homo šoper. V Debeljak in dr. (ur.): Cooltura: 245–265. Ljubljana: Študentska založba.
- O’Leary, Timothy (2002): Foucault and the Art of Ethics. London: Continuum.
- Rose, Nicolas (1997): Avtoriteta in genealogija subjektivnosti. Časopis za kritiko znanosti, 25 (183): 131–159.
- Schmid, Wilhelm (1990): Foucault: Oblika individuuma. Nova revija, 9 (96/99): 737–739.

**Naslov avtorja:**

Luka Zevnik

Kajuhova 3, SI-4000 Kranj

e-mail: *lukc.zevnik@gmail.com*