

mного bolj kot pri nas zavedajo stroškovnih nevarnosti, ki jih povzročajo previsoki socialni prispevki, zaradi česar jih tudi skušajo ustrezno omiliti.

Zato bi lahko bili tudi v Sloveniji socialni prispevki nekaj nižji kot zdaj. Ker pa so bilance javne porabe v Sloveniji že tako prenapete, se zde takšni predlogi za znižanje socialnih prispevkov vsaj trenutno čista utopija. Nekaj bi sicer bilo še mogoče »postrgati« z višjo obdavčitvijo osebne porabe po uvedbi davka od dodane vrednosti, čeprav bo glavni del tega povečanja moral kriti izpad prihodkov zaradi znižanih uvoznih dajatev. Vendar pa je treba upoštevati, da se bo zaradi neogibno naraščajočih socialnih izdatkov v naslednjih letih (naraščajoče upokojevanje, nezaposlenost itd.) sedanji sistem financiranja sesul sam od sebe, če ne bomo takoj začeli iskati izhoda. Primanjkljaji v socialnem zavarovanju z zadolževanjem kot kritjem seveda ne prihajajo v poštev, saj stroka opozarja, naj bo javni dolg namenjen predvsem financiranju naložb, ki bodo v korist prihodnjim generacijam, ne pa kritju porabe sedanje generacije. Tolažba o skorajšnjem izboljšanju gospodarskega položaja zaradi gospodarske rasti, lastninjenja, prestrukturiranja ipd. se zdi prav tako precej jalova, če ne bo podprta tudi s konkretnim olajšanjem pritiskov na stroške. Zarezati bo torej treba v vse pore javne porabe in jo skržiti v skladu s »scenarijem za katastrofo«, saj je precej njenih sestavin, podedovanih iz prejšnje ureditve, manj družbeno prednostnih od večine socialnih izdatkov, ki pomenijo ne le pravno, ampak tudi moralno nepreklicno obveznost sedanje generacije. Takšne ugotovitve so bile že tolikokrat ponovljene, da so postale čista publica, vendar le zato, ker se je zdelo, da je z njihovo uresničitvijo mogoče še malo odlašati. Tokrat pa gre očitno zelo zares. Višina davkov kot sicer tipično politična odločitev v razmeroma širokem razponu ima seveda tudi svojo končno mejo, ki je brez hude gospodarske kazni ni mogoče poljubno prestopati. Izkušnje Evrope (doseданje, pa tudi tiste, s katerimi se bo morala soočiti tja do l. 1995) so glede tega dovolj poučne...

ALEŠ DEBELJAK\*

## Socialni okvir radikalnega individualizma v sodobni Ameriki

Še danes se spominjam trenutka, ko sem prvič spoznal, da sicer govorim »latinščino modernega sveta«, da pa ustrezen pogled v resnično bistvo ameriške kulture zahteva še kaj več od rednega obiskovanja gimnazijskih ur iz angleške slovnice.

S prijateljem Igorjem sva šla na velik žur, ki ga je po odprtju svoje razstave v SoHu, umetniški četrti New York Cityja, na predelanem podstrešju-stanovanju oziroma *loftu*, organizirala najina znanka, slikarka. Površno spoznati umetnike, pisatelje, novinarje in druge, ki »nič ne delajo, a so zmeraj zraven« in jim v Ljubljani rečemo »scena«, na moje veselje sploh ni bilo težko. Iz zvočnikov po kotih je pridušeno pršela ambientalna glasba, mogoče Steve Reich, ne vem natančno,

\* Mag. Aleš Debeljak, asistent na FDV.

kakšnih štirideset, petdeset ljudi pa je zvedavo krožilo po prostoru, se diskretno ocenjevalo, pilo pivo in preizkušalo svoje spretnosti v ljubeznivem klepetanju. Prav izborno sem se zabaval, dokler niso v skupinici, kjer sem tisti hip zastal, nenadoma odkrili, da je eden od prisotnih prvič v New York Cityju in da je sicer *home town boy*.

Seveda sem razumel, da to pomeni človeka, ki se kot pijanec plota drži domačega mesta. Vendar moram priznati, da mi metafizična globina površno prikritih zbadljivk in snovi za mnogovrstne zafrkljivosti, ki ga je hahljajočemu se krožku priskrbel nesrečnik že samo s tem, da jim je izdal svojo identiteto, ni bila povsem jasna. Nisem dojel okvira, znotraj katerega je neprostopoljni predmet posmehovanja utelešal belo vrano.

Nekaj let kasneje, ko sem bil že ameriški postdiplomec in sem kulturo svojih kolegov počasi spoznaval tudi »od znotraj«, se je situacija ponovila s skoraj do pike istimi vlogami. Le da je bil tokrat »grešni kozel« nek študent, za katerega se je izkazalo, da že vse od vrta pa do magisterija, ki ga je imel takrat pred vrati, hodi v šole v isti državi, še več: v istem mestu! Reakcije sošolcev, ki so na mojo univerzo prišli z vseh koncev zahodne in vzhodne obale, so bile različne, vselej pa so ohranile nek pomilovalni podton. V deželi, v kateri *vsak tretji prebivalec zamenja svoj »stalni naslov« enkrat na leto* (Bender 1978: 34), zasidranost namreč pomeni neko negativno blokado, ki namiguje na nesposobnost, neodločnost, nezrelost, na pravo nasprotje individualizma. Biti sam svoj, začeti znova, požgati vse mostove za seboj: mar ni prav to tista najbolj zapeljiva možnost, ki jo obljublja Amerika v svoji vrhunski mitični razsežnosti?

Ne glede na dejanski odnos do religije Slovenci vendarle živimo v kulturi, zgodovinsko prepojeni z obredno katoliško tradicijo, v kateri mati kar se le da dolgo drži svoje najdražje doma kakor koklja piščance. Zato za nas samogibni in naravni *odhod od doma* že v zgodnji mladosti, kakor ga prakticirajo ameriški najstniki, ki odraščajo v čevljih protestantske kulture, še zdaleč ni *nekaj povsem običajnega*. Pustimo zdaj ob strani dejstvo, da je v fizično majhni republiki »na sončni strani Alp«, kjer niti ni prave možnosti za kakšno usodnejšo spremembo naslova, stanovanje skoraj nemogoče najeti za sprejemljivo ceno, kaj šele ga kupiti. Rad bi le opozoril na simbolno težo družinskih obredov, nedeljskih kosil, familiarne povezanosti s širšo rodbino, zlasti pa na prevladujočo figuro matere, ki obvladuje javno govorico Slovencev in so jo pametnejši od mene že večkrat kritično analizirali (Žižek 1982: 23 et passim.). Ti elementi v duhovni karakteristiki Slovencev nam bržkone preprečujejo, da bi takoj dojeli ogromno energetske zalogo, a tudi zadrege, ki izvirajo iz radikalnega individualizma.

Svoje prste pri visokem vrednotenju individualnosti in svobode ima vmes seveda tudi značilna in neponovljiva ameriška zgodovina. Amerika je namreč še danes v marsičem *sen in resničnost* (potomcev) ljudi, ki so pustili vse za seboj, prišli na nove obale, pozabili na preteklost, odvrgli spone tradicije, si drznili preizkusiti meje znanega, pionirsko utirati pot naprej, prodirati vedno drugam, iskati vedno nove izzive, se izpostavljati vedno novim okoljem in izkusiti vrto-glavo prostost tistih, ki jih ne zavezuje nič, razen lastne sposobnosti. Mit o neustrašnem *mejašu*, ki nikomur ne zaupa in se zanese le sam nase ter v protislovnem stanju »stalne začasnosti« živi na slabo definiranem prostoru, v katerem si *stabilnost* (kultura, spomin, skupnost) podaja roke z *negotovostjo* (narava, prihodnost, posameznik), je v ameriški mentaliteti še vedno zelo prisoten (Smith 1950: 87–91). Resnično: če bi hoteli storiti nemogoče in povzeti vsa bogata nasprotja ameriškega karakterja v eno samo *metafizično dilemo*, potem

bi jo bržkone kazalo iskati v napetosti, ki zaznamuje *nelagodno razmerje med posameznikom in skupnostjo*.

Popularna imaginacija je bila od nekdaj dober teren, na katerem se sledi širših socialnih sprememb še posebej opazijo. Zato še zdaleč ni naključje, da je mogoče vsaj delno rešitev za uganko o trmastem negovanju individualizma poiskati v vsebinskih plasteh tistih »domačih« (= ameriških) umetnostnih žanrov, ki po svoji strukturi niso bistveno odvisni od evropske moralne in socialne paradigme. Se pravi, v pustolovskih *indijanaricah*, filmskih *vesternih* in *trdih detektivskih romanih*, v katerih šele zares pride do besede ameriško izkustvo v svoji čisti, tj. surovi in nepredelani obliki.

Prodiranje na divji Zahod, ko so zlatokopi, drvarji, lovci, podjetniki, rančerji, desperadosi in vsi drugi v upanju na boljše življenje kar drli čez Skalno gorovje proti obljubljeni deželi Kaliforniji, je seveda neposredna socialno-zgodovinska podlaga za nastanek *mitologije meje* (the frontier). Vendar ta mitologija ne uteleša gnanoosti po nenehnem eksperimentiranju, začasnosti in drznem premikanju skrajnih meja samo v *geografskem*, marveč tudi v *duhovnem smislu*: zato je do danes ostala tesno sprijeta z vzponi in padci mentalitete v deželi med Atlantikom in Pacifikom. Definira in pogojuje namreč načine, kako se ameriški »jaz« vedno znova nujno razlikuje od drugih. Nastopa torej kot *najširši vrednostno-simbolni okvir*, znotraj katerega šele lahko zares razumemo bogato zakladnico zgodb o dvojni etiki zapriseženih individualistov, ki jih nobene vezi nikoli ne omejujejo toliko, da ne bi počasi odjezdili proti obzorju ravno takrat, ko bi se lahko zasidrali v kakšni širši skupnosti. Skrivnostno enostavne zgodbe, v katerih osebni propad ali uspeh junaka vedno nakazuje tudi obsežno družbeno dramo, v vsej svoji slikovitosti nazornosti stopajo pred nas na primer iz romanov J. F. Cooperja o hrabrem mejašu Danielu Boonu-Usnjeni nogavici, iz sentimentalnih povesti Horatia Algerja o »človeku, ki se naredi sam«, iz nesmrtnih vesternov z Johnom Waynom v samotnem sedlu, iz izpovedi detektivov Philipa Marlowa in Sama Spada, pa tudi iz hipijevskega kultfilma *Easy Riders*, iz beatniške proze, iz filmske trilogije o nev-sakdanjem arheologu Indiana Jonesu, pa tudi iz maratonskih filmskih nadaljevanj o neustrašnem Rambu.

Teoretiki množične kulture bojo takoj poskočili, češ da obstajajo med temi junaki nekatere pomembne razlike. To mi je jasno. Vendar gre z vidika sociološke analize temeljnega mitološkega ozadja za dlakocepske podrobnosti. Po mojem bi bilo namreč le težko izpodbiti dejstvo, da so vse te popularne maskote množične domišljije konec koncev samo mutanti najstarejšega ameriškega mita, namreč *mita o individualizmu*, se pravi o tem, da posameznikova vrednost in njegov etični kapital nekako temeljita na brezpogojni *ljubezni do svobode in sočasnem odporu do zaveze*, obveznosti in vključitve v širše občestvo.

Globina dileme, ki jo s seboj prinaša radikalni individualizem, pa se zares pokaže šele, če pogledamo te zgodbe od blizu. Kolikor junaki praviloma živijo onstran vsakdanjih pritiskov, kakršne v obilju plodi meščanski življenjski stil s kariero, družino in javnimi oziroma političnimi dolžnostmi, toliko je to tudi njihova prednost. Ostanajo namreč moralno nepodkupljivi in šele na ta način zmožni razkriti skrite grehe družbe, ki jim za to običajno ni hvaležna. Prvi pogoj za uspešno uveljavitev resnice in pravice je potemtakem ta, da junak ohrani svojo osebno integriteto (Cawelti 1976: 23–46).

Če hoče torej junaški individualist ostati zvest samemu sebi, zanj – ne glede na to, kako si to nemara na tihem želi – ni mesta v širši družbi, v kateri življenje ne poteka na način etične dramaturgije absolutnega dobrega in zla, marveč skoz

dialektiko nenehnih kompromisov, mučnih pogajanj in niansiranj »sivega v sivem«. Junakovo herojstvo potemtakem ni toliko v tem, da s stališča moralne popolnosti pokaže na nepopolnost družbe, marveč v tem, da ga navzlic uresničitvi etičnega ideala od osebnega zloma loči le korak. *Fiat justitia pereat mundus!* A svet, tj. družba, nikoli ne propade: tako usodo utegne doživeti le posameznik. Dobro ponazoritev za to tesnobno prepletenost *moralnega absolutizma* in *duhovnega nihilizma*, v katerega se izteče dosledno vztrajanje pri nepopustljivi osebni drži, ponujajo pokončne, a dosledno resignirane postave nepodkupljivega detektiva v filmu Sidneyja Lumeta *Serpico*, ki se na koncu razočaran umakne v prstovoljno izgnanstvo v Švico, ali pa v romanih Raymonda Chandlerja in Dashiela Hametta, kjer cinizem detektivov zaradi vseprežemajoče družbene gnilobe ni nič drugega kot zadnja obramba pred popolnim osebnim obupom (Žižek & Močnik 1982: 342).

Način življenja, v katerem se *posameznik zaradi doslednega vztrajanja pri svojem osebnem idealu odreče bogastvu vseh drugih vrednot*, lepo pride do izraza pri ameriški obsedenosti z zasebnostjo, ki se na lestvici prednosti v meščanskem svetu blešči na častnem prvem mestu, saj je dobesedno »sveta«, tj. ima transcendentalni status nedotakljivosti. Okrog tega nosilnega stebra ameriške kulture so v bistvu organizirali vse družbene ustanove, politične dokumente, etične zakone in pravila vsakdanje etikete, na koncu pa so se brez odgovora znašli pred frustrirajočo dilemo: *kako razlikovati med do popolnosti prignano zasebnostjo in osebno osamljenostjo?*

Vsaj deloma bi bilo mogoče odgovoriti na to boleče vprašanje, ki se je do očitnega absurda prignalo zlasti v osemdesetih letih, z razmislekom o tem, kako zna meščanski pogled zreti svet le skoz enostavno optiko skrajnih reakcij. V tem smislu tudi osamljeni heroj samo *ponavlja osnovni vzorec* zaznavanja, ki privilegira skrajnosti moralnega spektra, zanemarja pa paleto vmesnih načinov odnosa do sveta. Hočem reči, da ima moralna izbira v Ameriki samo eno alternativo: ali posameznik in s tem svoboda ali pa zaveza skupnosti in s tem utesnjenost (Robertson 1980: 49).

Svoboda ima seveda za ameriškega duha neprecenljivo vrednost. Od treh velikih svetovnih revolucij, ki so si na zastavo zapisale svobodo, je edino njihova uspela. Deklaracijo o neodvisnosti, s katero je Thomas Jefferson izrazil ambicije kolonij v Novem svetu po odcepitvi od angleškega imperija, bi bilo zato napačno brati samo kot *politični dokument*, saj pomeni tudi prvovrstno *moralno potezo*, ki v zgodovinski perspektivi zrcali prepričanje, da je fizična svoboda izvor vseh drugih svoboščin.

Najslavnejši ameriški pesnik, Walt Whitman, je posameznikovi svobodi postavil pravi literarni spomenik. Slavil jo je tako, kakor mu je slavec pel, se pravi, s polnimi pljuči navdušenja. Mnogi razlagalci ga imajo zato za pesnika radikalnega individualizma. Legendarna *Song to Myself* pa nas presenetljivo prepriča, da je večina komentatorjev, ki podpirajo to tezo, kozmično vizijo v njegovi zanosni hvalnici bržkone poslušala le z enim ušesom. Seveda stoji v jedru pesmi posameznik-pesnik, seveda sledimo njegovi odprtosti do mnogovrstnihkušenj, ki jih s silovito energijo našteva v svojih biblično stiliziranih verznihrzicah! Vendar se lirski jaz v mističnem postopku spojitve konec koncev le *identificira* z drugimi ljudmi, tujimi kraji in naravnimi pojavi, navsezadnje pa se celo ekstatično zlije z vesoljem. Za Whitmana je torej svoboda najpoprej svoboda drugega, da se izrazi, lirski subjekt pa omogoča, da skozenj govorijo vse stvari (Bellah et al, 1985: 34–35). Pesem bi bilo torej nemara treba brati prej kot nekakšno Whitmanovo slutnjo

postmoderne kozmocentrične drže z dopuščanjem biti kot pa zagovor egocentrične ideje radikalnega individualizma, ki vidi najpoprej in povsod samo sebe, medtem ko druga bitja nastopajo le kot bolj ali manj (ne)prijetna kulisa.

Whitman je bil seveda pesnik in marginelec. S tega vidika je lahko videl dalj kot njegovi sodobniki. Vendar pa mu je ravno obrobni položaj preprečeval, da bi v svojih liričnih spevih, nekakšni »televiziji svoje epohe«, dokumentiral ključno socialno-zgodovinsko spremembo: pojav *ideologije srednjega sloja*. Ne gre za materialni obstoj sloja, ki ga zaznamuje gospodarsko ravnotežje med revščino in bogastvom, v političnem smislu pa logika srednje poti, tj. podpora republikanski tradiciji in zavračanje monarhije. Tak sloj je brez dvoma obstajal že v osemnajstem stoletju. Gre za nekaj drugega.

S pospešeno industrializacijo in razkrojem tradicionalnih podeželskih občestev in malih mest, v katerih so bile moralne in družbene vezi natančno definirane, je v devetnajstem stoletju stopil na prizorišče vseh spon osvobojeni *avtonomni posameznik*, ki se je moral v želji po uspehu *zanesti zgolj na lastne sposobnosti*. Za posameznika postane usodnega pomena najpoprej to, kako dober vtis zna narediti na predpostavljene in kakšne pogajalske sposobnosti ima. Z eno besedo: nova poslovna etika spodbuja manipulacijo osebne drže in daje absolutno prednost zunanjim socialnim spretnostim.

Komunikacija v družbi, ki ji gospodujejo mehanizmi *industrijskega kapitalizma*, je postala mnogo bolj zahtevna in intenzivna, hkrati pa etično omejena in časovno prehodna. S tega vidika potemtakem ideologija srednjega sloja vsebuje do sedaj neznane predpostavke o preračunljivosti in nezadržni ambicioznosti kot poglavitnih vrtilinah posameznika. Sad nakazanih sprememb je pojem »kariere«. Ta se danes zdi povsem samoumeven; vendar je šele v devetnajstem stoletju zares izpodrinil prevladujoči pojem »poklica« v strogo protestantskem smislu (božje) poklicanosti, ki ga določa stabilna družbena funkcija in se polno uresničuje znotraj lokalne življenjske skupnosti. Kariera pa, nasprotno, nima več tovrstnih metafizičnih podtonov! Utelesa jo namreč diktat *transosebnih standardov uspeha*, ki spodbujajo človeka, da menjuje službe, sklepa začasne pogodbe v osebem in poslovnem smislu ter se neodjenljivo vzpenja po profesionalni lestvici, hkrati pa tudi stran od varne socialne skupnosti (Cawelti 1968: 67–69).

Moderne korenine radikalnega individualizma je zato treba iskati prav v *premiku iz tradicionalnega občestva v urbane megapolise*, od ustaljenega življenjskega stila z mrežo osebno razvidnih socialnih statusov do nepredvidljive moderne družbe z visoko stopnjo mobilnosti, v kateri so sicer pogosti, a rutinski in brezosebni stiki utemeljeni na formalni etiketi. Mitični individualizem mejašev in pionirjev je tako v industrijski mrzlici, v kateri so vse sfere človeškega izkustva podrejene karieri, dobil svojega mnogo radikalnejšega naslednika (Veroff et al.: 1981: 103–105).

Po drugi svetovni vojni so življenjski svet Američanov povsem obvladale velike organizacije ali korporacije, v katerih *nevtralni profesionalizem* menedžerjev izrišuje vzorec obnašanja, ki namesto »zvezdnega neba nad nami in moralnega imperativa v nas« (Kant) postane geslo dneva, ki traja brez konca. Menedžerska kultura se sicer subtilno sklicuje na idejo svobode kot vrhunске vrednote, a jo *zmaliči v groteskno spako*. Kolikor namreč v imenu profita in funkcionalnosti zahteva, da ljudje živijo *drug mimo drugega*, ne pa *drug za drugega*, namesto osebne *eksistence* pa ponuja formalno tehnične *vloge*, toliko nam tudi že namesto bogato orkestriranega spektakla glasov prišepetava monolog nase skrčenih posameznikov (Mason 1982: 55). »Birokratski individualizem« (Alasdair MacIntyre) v jedru prikazuje,

v kaj je korporativni kapitalizem prevedel zapleteno dramo dialektike posameznika in skupnosti. Za ceno zasebne svobode mora posameznik vse javne odločitve in politična dejanja delegirati na birokratske institucije in menedžerske eksperte. Soglasje o temeljnih družbenih zadevah je zato postalo *izpraznjena forma*, kakor da bi bilo le še v cinični posmeh dobrim namenom razsvetljenske politične doktrine, ki so moderni kulturi Amerike tlakovali pot v pekel osebne samozadostnosti.

Francoskemu socialnemu filozofu Alexisu de Tocquevillu, ki je na podlagi svojih popotniških vtisov v tridesetih letih prejšnjega stoletja napisal svoje magistralno delo *Democracy in America*, se kajpak niti sanjalo ni, da bo individualizem ob koncu dvajsetega stoletja usodno zamajal same temelje kulture, ki ga je omogočila. Res je, da so ga možne posledice do skrajnosti priganega individualizma nekoliko plašile, vendar je bil prepričan, da ameriška družba pozna bistvene vzvode za »zmehčanje«: videl jih je v *družini, religiji in demokratskem političnem življenju*,

Vendar v sodobnem postkrščanskem svetu tradicionalna religija komajda lahko služi temu smotru. Demokratsko javno življenje, v katerem gre danes na volišča le še slaba tretjina volivcev, ker se drugi čutijo popolnoma nemočne zaradi absolutnega gospostva korporacij in politične tehnologije dveh strank; medijski strategji, ki oblikujejo kandidate v smehljajoče se lutke, izza katerih vse niti vlečejo generalštabi anonimnih strokovnih svetovalcev; patetična nihanja med antikomunizmom na domači in intervencionizmom na mednarodni fronti; vodilna vloga »vojaško industrijskega kompleksa«; korumpirani politiki, ki jih obljube o novih delovnih mestih in reformi davčnega sistema nehajo brigati tisti hip, ko se dokopljejo do foteljev; itd. Mogoče je odkrito dvomiti, da so to res jamstva za smiselno sodelovanje množic v javnih zadevah.

Amerika vsekakor pozna sijajno in veliko tradicijo zasebne spodbude, pragmatičnega znanja, inovacijskega genija in decentralizirane »demokracije od spodaj«, kakršna je bila značilna za puritanske občine, v katerih mestna skupnost sploh ni bila samo abstraktna stvar. Vendar se mi zdi, da danes ta tradicija komajda še tli pod mnogovrstnimi nesnagami ideoloških in gospodarskih monopolov, katerih nevprašljiva moč ima levji delež pri politični apatiji, a tudi pri iracionalnem besu, ki se edini ponuja kot reakcija nanjo (Harris 1982: 83–84).

Tudi družina že dolgo ni več »zatočišče v brezsrčnem svetu«. *Predmestja*, te trdnjave številnega srednjega sloja, so nazoren primer *začaranega kroga*, v katerega je še danes ujet radikalni individualizem. Zrasla so iz obupne potrebe po tem, da bi ustavili razdiralne posledice »menedžerske revolucije«, odtujitve, stopnjevanje brezosebnosti in mimobežnosti človeških stikov v megapolisih, ki so navajale k depresivni misli, da je vsak človek otok. Problem je samo v tem, da so srednjeslojske družine izbrale napačno »zdravilo«, tj. *še več istega*, to pa je duhovno zbežanost le še zaostrilo.

Predmestja je namreč mogoče zlahka prepoznati po informirani podobi pokošanih zelenic pred na las podobnimi hišami, po konvencionalni šahovski strukturi cest in ulic, po standardnih antenah za satelitsko televizijo ter sterilnih nakupovalnih centrih, v katerih te od sosedov razlikuje le intenziteta, s katero se še globlje zapreš v svojo poljšjo lupino. Prebivalci predmestij so v begu iz urbanih središč prišli iskat izgubljeni občutek skupnosti, kulturno varnost za otroke in naravno lepoto. Dobili so prazen kičast ponaredek, v katerem paradoksalno *ni prostora niti za stimulatívni urbani vrvež niti za stabilno skupnost majhnega mesta ali vasi* (Slater 1990: 45 et passim.).

Zdi se mi, da bi tukaj utegnil slišati zmajevanja z glavo, češ, pa ne da moramo

to kritiko razumeti kot hvalnico »toplji gredi« malega trga in njegove jare gospode, ki je slovenska zgodovina in literatura še kako dobro poznata? Še zdaleč ne. To bi bil preveč preprost povratak v španski škorenj tradicije, iz katerega smo se komaj dobro izvili. Vendar tudi večina ljudi celo v mogoči generaciji, rojeni v zgodnjih šestdesetih letih, iz otroštva pozna jesenske vožnje po ozimnico na podeželje. Hočem reči: Slovenci imamo (ne glede na to, kako zelo nam ustreza življenje v mestih) navsezadnje še vedno, če ne v prvi, pa v drugi generaciji, razmeroma *kratko dobo bivanja v urbanih naseljih*. Ker nam torej niti zgodovina urbanih stilov življenja ni še zares zlezla pod kožo, kaj šele, da bi sploh izkusili prave razsežnosti megapolisa (samo na Manhattanu živi več ljudi, kot je vseh Slovencev skupaj!), se po mojem mnenju mnogo lažje identificiramo s prišleki v velemesto, kakor pa s tistimi, ki bi iz njega – kot mnogi Američani – raje pobegnili (Jackson 1985: 66 et passim).

Srednji sloj, ki je postavil na noge predmestja kot važno institucijo ameriškega načina življenja, je protislovja med željami svobodne osebnosti in obveznostmi do skupnosti razrešil na enostaven način. Z naslonitvijo na tradicijo protestantizma, v katerem ima *pojem dolžnosti* v zadnji posledici prednost pred neposrednimi strastmi partnerjev. Pojem izvira iz sedemnajstega stoletja, ki še ni poznalo romantične ljubezni (osebna izbira!) in so o poroki odločali starši bodočih zakoncev. Ker je morala legitimirati starševsko moč, je teologija izoblikovala nauk, ki pripoveduje, da je *ljubezen predvsem stvar volje*. Bog namreč v tej perspektivi ne nadzira občutij, marveč se sklicuje na razumno odločitev. Puritanec si zato v meandrih podrejanja doktrini želi tisto, kar mora storiti, tj. se poročiti. Dileme potemtakem načeloma ne bi smelo biti (Bercovitch 1975: 144–145).

Ampak: tako kakor krščanski nauk nenehno demantira svobodno osebnost in avtonomna hrepenenja, tako je življenjska stvarnost demantirala metafizični temelj »nuklearne družine«. V tem namišljenem prostoru varnosti in zasebnosti, se pravi: protipola izkoriščanju in manipulaciji, ki gospodujeta v socialnem svetu trga, se je ostra *razlika med iluzijami in resničnostjo* še bolj uveljavila. Kolikor je namreč mati po pravilu ostala doma, da bi se posvetila vzgoji otrok, si je samodejno zaprla možnosti za izobrazbo in osebno realizacijo. Na podlagi tega spoznanja se je še bolj krčevito, tj. patološko, obesila na otroke, ki so zaradi pretiranih starševskih pričakovanj kasneje s težavo prekoračili mentalno mejo med otroško odvisnostjo in odraslo zrelostjo. Ženska in mati je na ta način izgubila občutek za svoj ponos in osebno veljavo, saj je v družini dominiral tisti, ki je služil kruh. Ker pa je bil to edini svet, ki ga je ženska poznala tudi pri sosedu čez cesto, niti morebitna ločitev ne bi bila prinesla radikalne spremembe: takoj po drugi svetovni vojni se je namreč statusa ločenke ali samske ženske držal sramotni pečat »nenaravnosti« (Lasch 1977: 77–80).

Proces medsebojne *odtujitve* med partnerjema si je tako podal roke z *zatiranjem* otroške spontanosti, občutij in strasti. Zadušil jih je namreč represivni kod obnašanja, na kar so se frustrirani starši lahko naslonili, ker so ga pač edinega poznali. Tradicija pa v modernih razmerjih odpove. Če namreč vzgoja, ki temelji na *kazni in strahu*, še deluje v tradicionalnih stabilnih družbah, pa zunanja sredstva nadzora v skrajno mobilnih družbah nimajo več učinka. Pozornega opazovalca zato ne bi smelo začuditi, da so bili med študentskimi nemiri v prvih uporniških vrstah ravno otroci iz na videz najbolj preskrbljenih srednjeslojskih družin, prva generacija, rojena v predmestju. Protesti namreč niso bili usmerjeni le proti vojni v Vietnamu, ampak tudi proti mentaliteti, ki iz sproščenih posameznikov dela poslušne uslužbenca korporaciji. Predmestje tako morda res ni *udobni koncentra-*

*cijski kamp*, kot je nekoč cinično pribila znana feministka Betty Friedan, je pa vsekakor otočje »osamljene množice«.

Vendar je sočasno s »popredme(s)tenjem« ameriškega duha rastle tudi nezadovoljstvo s strukturo gospostva v nuklearnih družinah. Daleč najbolj uspešno so na konflikt med fasado družinske sreče in umazano resničnostjo nadzora nad posameznikovo dušo in telesom odgovorile mnogovrstne psihoanalitične šole, egopsihologije in psihoterapevtske smeri. Navzlic različnim pristopom in tehnikam pa imajo skupni imenovalec. Njihov ideal se namreč nehote umešča v *mitološko tradicijo meje*: avtonomni posameznik, ki ljubi najpoprej samega sebe, se zanaša samo nase in si sam določa merila dobrega, lepega in pravičnega. Zlasti v šestdesetih in sedemdesetih letih so od znotraj že tako ali tako načeto avtoriteto zakona dodobra dotokli mnogovrstni plodni eksperimenti s takrat zelo razširjeno prakso »nezavezujočih zvez«, »odprtih porok«, »ustvarjalnih ločitev«, itd., ki je idejno izviralna iz dosežkov humanistične psihologije Abrahama Maslowa, Carla Rogersa in Rolloja Maya (Lasch 1978: 115 et passim.).

Največ osebne kapitala so iz teh nekonvencionalnih teorij o zatonu klasične družine in alternativnih načinih življenja vsekakor potegnile ženske in mladostniki. Feminizem je v marsičem politično uporabil in celo radikaliziral rezultate omejenih analiz patriarhalne družbe. Spoprijem z mehanizmi avtoritet jim je odprl *route royale* do neslutene osebne samorealizacije in nekaterih ključnih družbenih pridobitev (legalizacija splava; zvezni zakon, ki preprečuje spolno diskriminacijo; itd.).

Poskusi psihoterapevtov, teh plačanih nadomestkov za prijatelje, so bili v odlični meri osredotočeni na to, da odpravijo simptome bolezenske »odvisnosti«, zaradi katere posameznik obsesivno potrebuje nekoga drugega, da mu pove, da je z njim vse lepo in prav, tj. zanaša se na zunanjo presojo. V svojem jedru ta ideal mentalnega *zdravja kot odsotnosti bolezni* in popolne posameznikove neodvisnosti seveda ponuja učinkovito kritiko družinske avtoritete in oblik starševskega (partnerjevega, sorodnikovega, šefovega, itd.) nadzorovanja ter poseganja v zasebnost. Ni pa se mogoče otresti občutka, da – prignana do skrajnosti – odločno *postavlja pod vprašaj tudi vse obveznosti in dolžnosti*, ki izhajajo iz medčloveških odnosov, na primer resne ljubezenske zveze. Vendar je prišla ta manj opazna razsežnost psihoterapevtske ideologije o svobodnem posamezniku do besede šele v drugi polovici osemdesetih let. Psihoterapija, ki ne deluje brez represivnega cenika, sama v sebi nazorno ponazarja trenje med posameznikovo notranjostjo in socialno zunanostjo. Predstavlja namreč poseben *spoj distance in intimnosti*: ubada se s skrajno osebnimi reči, hkrati pa ne pozna iskrenega čustvenega naboja in topline, saj govori samo eden, medtem ko drugi gleda na uro. Z drugimi, ostrejšimi besedami: kar spodletela »utopija« predmetja uteleša na urbanistični, to psihoterapija uteleša na duhovni ravni.

Čeprav simpatiziram z omejenimi osvobojevalnimi teorijami, pa moram kljub temu reči, da vidim Ameriko – na podlagi osebnih izkušenj in hkratnega študija njene kulture – osemdesetih let v nekoliko drugačni luči. Ko zavzeto gledam, kako zlahka se tukaj sklepajo »prijateljstva«; kako si mora slehernik vedno znova ustvariti svoje mesto v širšem družbenem kontekstu, ker ga ne vežejo nikakršne globlje zaveze; kako govorijo o ljubezni kot o važni zadevi, hkrati pa zvezo ob prvem konfliktu razdrejo in grejo naprej; kako je zlasti med visoko izobraženimi »poroka na daljavo« (*commuter marriage*), v kateri partnerja zaradi zahtev kariere živita na različnih koncih dežele in se vidita le nekajkrat na leto, nekaj običajnega; kako osupljivo velik denar delajo mnogovrstne ženitne posredovalnice, računalniška



pošta osamljenih src in telefonski angeli tolažniki, ki s tehnologijo nadomeščajo živo družabno komunikacijo; kako ločitvam obsesivno sledijo nove poroke in spet nove ločitve; kako jih obvladuje paralizirajoči in ekskluzivni strah pred tem, da bi kdo posegel v njihov osebni prostor; kako za ljubezensko zvezo nihče ne vpraša, ali omogoča partnerjema duhovno rast, ampak ali »dela«; ko tako gledam okrog sebe, si ne morem kaj, da ne bi pritrjeval Robertu Bellahu in sodelavcem, ki v nekakšni *Lonely Crowd* za osemdeseta leta, svoji teoretični uspešnici *Habits of the Heart* (1985), pravijo, da danes Američani razumejo osebno svobodo najpoprej kot *svobodo od*. Pravijo, da biti svoboden od avtoritete kraja, časa, dela, družine, skupnosti, itd. pomeni biti v zadnji posledici tudi *povsem sam*, ker se te življenjski stili, vrednote, ideje in čustveni svetovi drugih ljudi zares ne dotikajo. Po mojem imajo prav.

Janis Joplin smo na gimnazijskih zabavah pogosto poslušali. Priznam, da mi ni bilo čisto jasno, kaj je pravzaprav mislila, ko je v svoji pretresljivi pesmi *Me and Bobby McGee* pela, da je svoboda samo druga beseda za to, da ničesar več ni, kar bi lahko izgubil. Ko je na vseh tistih žurih iz preteklosti, ki živi v meni in zato ni minila, v poltemo odmeval njen raskavi glas s pokljajoe plošče, nisem zares razumel njenega grenkega krika. Melodija je bila krasna, to že. A besede, so mi besede sploh kaj govorile? Nisem dojel globine njenega razočaranja: imel sem mnoge ljudi, ki jih ne bi hotel izgubiti za nobeno ceno. Še danes je tako. Vesel sem, da je tako. Vem, da je to velik dar. Cenim ga. Vendar se mi po štirih letih nekakšne »bosonoge antropologije«, tj. pozornega, a ne sistematičnega opazovanja ameriške kulture dozdeva, da bi Janis Joplin s svojo rockersko občutljivostjo utegnila – kot vsi pravi umetniki – vizionarsko priti do samega jedra sodobne človeške kondicije že v šestdesetih letih, ko so imeli vsi še polna usta srečne osebne svobode brez širše odgovornosti.

Zaradi razdiralnih posledic radikalnega individualizma, ki je iz Američanov naredil tujce v paradizu, iz »svetega eksperimenta« kolonistov pa zračno hlajeno moro predapokaliptičnega sveta, sem skoraj prepričan, da morajo dobro poslušati svoje umetnike. In mi z njimi. Od zastrašujoče osamljenosti, ki danes pušča svoje globoke brazgotine na dušah tolikernih ljudi v deželi pod Kipom svobode, Slovenec po mojem pesimističnem predvidevanju ne ločuje zgolj Atlantski ocean, ampak morda samo še kakšnih dvajset let, ena generacija. Amerika kot globalni socialni laboratorij namreč stoji na diamantni konici svetovnega razvoja ne le v gospodarskem smislu logike profita, ampak tudi smislu socialnih in kulturnih drž. Zato nam preostane le to, da skušamo iz njihovih napak potegniti nauk za lastno rabo.

Če so »stili radikalne volje« (Susan Sontag) v šestdesetih letih odprli neraziskano področje psihe in kritizirali vsakovrstne konvencije, gre danes za to, da se ne pustimo zapeljati sirenam, ki nas vabijo proti breznu nove konvencije, namreč *konvencije o brezpogojni svobodi posameznika kot edini vrednoti*. Mar je res mogoče najti svojo pristno identiteto sam zase, v slonokoščenem stolpu jaza? Mar se je mogoče najti v egoističnem kopičenju blaga, v katerem se konec koncev v blago spremenita tudi prijateljstvo in ljubezen? Mar niso ravno trajajoče zaveze, ki jih pazljivo sklepamo z drugimi ljudmi, najlepši primer za to, da je *dialektika med jaz in ti*, kot pravi Martin Buber, največ, kar imamo?

A tudi: mar ni do nastopa domače »zametne revolucije« Slovence pred padcem v veseli egoizem v marsičem reševalo dejstvo, da je zaradi politične represije in odsotnosti svobodnega trga na nek način človeško dostojanstvo dobilo še toliko večjo ceno, osebna prijateljstva in intimni socialni krogi pa izjemno simbolno težo?

Ne bi rad, da pride do nesporazuma: ne pravim, da je bil »socializem« kakor koli boljši. Še zdaleč ne gre za to. Hočem le reči, da *zagovor teze, da človek ne živi samo od kruha, pogosto napačno razumejo kot argument v prid stradanju*. Zato se mi zdi, da ni razloga, da bi zaradi cenenege navdušenja nad mehanizmi korporativnega kapitalizma pozabili na Aristotelovo definicijo prijateljstva, ki nam nemara utegne pomagati, da bomo premostili globoki izolacionizem »minimalnega jaza« (Christopher Lasch). V svoji knjigi *Nikomahova etika* Aristotel namreč opozarja, da prijateljstvo podpirajo trije stebri: *prijatelji skupaj delijo ugodja, so drug drugemu koristni in so zavezani skupnemu dobremu*.

Če bomo dopustili, da se bojo naše »izbire po sorodnostih« omejele izključno na skupne užitke, kar se po pravilu dogaja v postvarelem svetu, v katerem darove, dolžnosti in obveznosti človek *plača, ne pa simbolno vrne*, bomo končali v slepi ulici, iz katere tako krčevito iščejo izhod inteligentni Američani. Če je namreč šele moralna razsežnost zaveze tista, ki iz prijateljstva naredi temelj bistvenega osebnega, s tem pa na nek način tudi družbenega razmerja, toliko je naša edina možnost v tem, da ohranimo zavest o širši skupnosti, ki ji pripadamo z vsem bitjem, saj šele tako lahko poiščemo svojo polno človeško identiteto.

#### REFERENCE:

- Bender, Thomas: *Community and Social Change* New Brunswick: University of Rutgers Press, 1978
- Bercovitch, Sacvan: *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven: Yale University Press, 1975
- Bellah, Robert et al. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in America*, Berkeley: University of California Press, 1985
- Cawelti, John: *Adventure, Mystery, and Romance: Formula Stories as Art and Popular Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1976
- Cawelti, John: *Apostles of the Self-Made Man: Changing Concepts of Success in America*, Chicago: University of Chicago Press, 1965
- Harris, Marvin. *America Now: The Anthropology of a Changing Culture*, New York: Simon & Schuster, 1982
- Jackson, Kenneth: *Crabgrass Frontier: The Suburbanization of the United States*, New York: Oxford University Press, 1985
- Lasch, Christopher: *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*, New York: Basic Books, 1977
- Lasch, Christopher: *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York: Norton, 1978
- Robertson, James: *American Myth, American Reality*, New York: Hill and Wang, 1980
- Mason, Edward: *The Corporation in Modern Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1982
- Slater, Phillip. *The Pursuit of Loneliness: American Culture at the Breaking Point* (izv. 1970; tretja predelana izdaja), Boston: Beacon Press, 1990
- Smith, Henry Virgin Land: *The American West as Symbol and Myth*, Cambridge: Harvard University Press, 1950
- Veroff, Joseph, Dougan, Elizabeth, Kulka, Richard: *The Inner American: A Self Portrait from 1957-1976*, New York: Basic Books, 1981
- Žižek, Slavoj: *Zgodovina in nezavedno*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1982
- Žižek, Slavoj & Močnik, Rastko: *Spremna beseda v: Memento umori*, Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1982