

POSTMODERNI DOKUMENTI

Daniel Bell

Uvod h Kulturnim protislovjem kapitalizma Razhajanje področij: predstavitev tem

Spomladi leta 1888 je Friedrich Nietzsche takole začrtal Predgovor k svoji zadnji knjigi *Volja do moči*, ki naj bi postala njegov magnum opus:

Kar pripovedujem, je zgodovina prihodnjih dveh stoletij. Opisujem, kar bo prišlo in kar se ne more več spremeniti: *prihod nihilizma*. Opraviti imamo z nujnostjo samo, zato lahko že zdaj pripovedujem zgodovino. Ta prihodnost se že zdaj kaže v stoterih znamenjih. ... Kajti že nekaj časa se cela evropska kultura bliža katastrofi, z mučno napetostjo, ki iz desetletja v desetletje narašča: nemirno, nasilno, strmoglavno, kot reka, ki želi doseči konec, ki ne premišlja več, ki se boji razmišljati.¹

Vir tega nihilizma sta Nietzscheju predstavljala racionalizem in preračunljivost, življenjski razpoloženji, katerih namen je bil uničiti »nerefleksivno spontanost«. Če je po njegovem mnenju že obstajal kakšen simbol, ki je povzel moč nihilizma, je to bila moderna znanost.²

Iz dogajanja je Nietzsche sklepal, da je tradicija, to nenamerno, brezpogojno »sredstvo za pridobivanje trajnejših in homogenih literarnih likov«, uničena. Namesto nje »smo (zdaj) dosegli njeno nasprotje; pravzaprav smo ga želeli doseči: najkasnejšo zavest, človekovo sposobnost videnja prek sebe in zgodovine.« »Neodtujljivost lastnine«

¹ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, ur. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967), str. 3. Kurziva v izvirniku.

² Čeprav v pozitivnem smislu, je to tudi tema Bazarova — romaneskne osebe Turgenjeva — ki se je razglasil za prvega nihilista. Zanj je bil vir nihilizma »dvomljiva vest moderne Znanosti...«, katere geslo je *Resničnost*, in ne negacija». Taka je oznaka Edwarda Garnetta v njegovem uvodu k *Očetom in sinovom* iz leta 1895. Garnett piše: »Kaj pa je potem Bazarov?... Ko zastopa prepričanje, ki je v vseh evropskih prestolnicah rodilo borbeni tip Revolucionarja, pomeni on sam golo znanstveno mišljenje, ki se prvokrat navezuje na Politiko. Njegov lastni neposredni vir je nemška Znanost, ki jo razlaga v duhu logične intenzitete, ruskega fanatizma ali vdanosti Ideji, kar je verjetno značilen genij Slovana. ... Ker je bilo zgodnje delo čistega znanstvenega duha, ki so ga samega po sebi ovirali praznoverje, zbežnost in sentimentalnost, nujno uničujoče, je bila dolžnost Bazarova Uničevati.« Glej *Fathers and Children* (London: Heinemann, 1951), str. 10.

oziroma organske vezi z zemljo so se pretrgale in na njihovo mesto je stopila potrošniška civilizacija. Nietzsche govori o razkrajajočih se načelih časa: »časopisi (namesto dnevnih molitev), kopičenje neznankega števila različnih interesov v žarišču ene same duše, ki mora biti zato močna in vsestranska.«³

Ta tema je nakazana v Nietzschejevi prvi knjigi *Rojstvo tragedije*, napisani v letih 1870—1871, ko je bil star šestindvajset let. Njegov veliki duh, ta pošast zavesti, je bil kot Sokrat, »despotski logik«, čigar »veliko Kiklopovo oko« ni nikdar »žarelo iz umetnikove božanske razburjenosti« in čigar »glas je vedno govoril zato, da bi *pregovarjal*«. Sokrat prične slabiti moč kulture z uvajanjem oddaljenosti in vpraševanja ter skepticizma o védenju, pridobljenem z omamo in sanjanjem. Sokrat je »veliki vzor... *teoretičnega človeka*«, ki čuti »nepotešljivo vnemo za znanje« in »najde svoje največje zadovoljstvo že v samem procesu razkrivanja, ta pa mu izkazuje njegovo lastno moč.«⁴

Nihilizem je tako končni proces racionalizma. Je človekova samozavedajoča se želja po uničenju njegove preteklosti in po nadzoru vanju njegove prihodnosti. Je modernost v svoji *skrajnosti*. Čeprav je nihilizem v bistvu metafizično stanje, prežema celotno družbo in mora nazadnje uničiti še samega sebe.⁵

Drugi, zelo različen nihilistični vidik, ki ga najdemo v zgodovini zahodne religije, je izražen v sodobni literaturi Josepha Conrada, ki je začel pisati v času, ko se je Nietzscheju pomračil um. Gre za idejo, da je civilizacija tanka zaščitna prevleka zoper anarhične impulze in atavistične korenine življenja, ki prežijo tik pod površjem in neprestano tiščijo kvišku, da bi se razrasli. Nietzscheju pomeni volja do moči pot k odrešitvi; Conrad pa pravi, da volja do moči ogroža civilizacijo.

³ V navedenem delu, str. 44.

⁴ *The Birth of Tragedy*, prevedel Francis Golffing Garden City (N. Y.: Doubleday Anchor, 1956). Besede, citirane na tem mestu, najdemo na straneh 84, 92, 95. Kurziva kot v izvirniku.

⁵ Primerjaj spremembo razpoloženja v obeh knjigah pri obravnavanju konca znanosti. V *Rojstvu tragedije* Nietzsche piše: »Dejstvo, da je dialektičnemu gonilu k znanju in znanstvenemu optimizmu uspelo preusmeriti tragedijo od svojega toka, nakazuje, da verjetno obstaja večno nasprotje med teoretičnim in tragičnim življenjskim nazorom, v tem primeru pa bi se tragedija lahko ponovno rodila le takrat, ko bi se znanost umaknila do svojih meja in se soočila z njimi, istočasno pa bi se bila prisiljena odpovedati pravici do svoje splošne veljavnosti.« (str. 104) Toda v *Volji do moči*, v opazki iz leta 1884, Nietzsche pravi: »Veselim se napredujoče militarizacije Evrope in njene notranje anarhije. ...čas podle hinavščine (z mandarini na vrhu, kot je sanjal Comte) je minil. Barbarska in divja zver se je potrdila v vsakem izmed nas. Prav zato bo filozofija hitreje napredovala. Nekega dne bodo imeli Kanta za strašilo.« Glej št. 127 Kaufmannove izdaje, str. 78; Predelal sem Kaufmannov prevod Nietzschejevih okvirnih zabeležk, da bi poudaril udarnost besedila.

»Po Conradovem mnenju,« piše Hillis Miller, »je civilizacija preobrazba teme v svetlobo. Je proces spreminjanja vsega neznanega, iracionalnega ali nerazločnega v jasne oblike, imenovane in urejene, ki jim človek dodeli pomen in uporabo.« Civilizacija ima dve razsežnosti. »Civiliziran človek mora biti zaradi svoje varnosti slepo vdan trenutnim praktičnim nalogam, taka vdanost pa spominja na viktorijanski kult dela. Delo pomeni Conradu in Carlylu zaščito proti nezdravemu dvomu ali nevrotični paralizi volje.« Na drugem mestu pa je ideja zvestobe, nujno zaupanje v druge. Conrad pravi, da »postane civilizacija nemudoma družbeni ideal in ideal osebnega življenja. Idealno družbo si zamišlja v primerjavi z odnosi med vkrcanimi pomorščaki dobro urejene ladje: hierarhičen sestav s tistimi pri tleh, ki morajo ubogati tiste nad sabo, pri čemer tvori celota dovršen organizem.«⁶

Kot dokaz rabi Conradu dejstvo, da družba ni naravna, saj predstavlja konstrukcijo s poljubnim nizom pravil, ki uravnavajo družbene odnose, sicer bi izginile še zadnje sledi vljudnosti. V tem izumu je družba v sebi povezana od vrha do tal, od politične desnice do leve, in sicer v skrivnostni in tihi sokrivdi pri vzdrževanju teh pravil, tako da si lahko vsi njeni člani, od velikih osebnosti in policijskih uradnikov pa do radikalcev, ki kujejo zaroto, da bi zrušili sistem, lastijo svoje položaje, se pretvarjajo in pompozno izgovarjajo besede svojih vlog v igri konvencij. Družba tako postane oblika mistifikacije.

Conradov vplivni roman o nihilizmu *Tajni agent* je bil navdahnjen z anarhizmom s preloma stoletja: z bombardiranjem in naključnimi umori ljudi na cesti, ki so bili videti »buržujski«. Gre za roman, ki nakazuje vse bolj razširjen terorizem radikalcev v 60. letih tega stoletja.

Ker je družba krhka, lahko eno samo dejanje, kot je recimo eksplozija bombe, raztrga izdelek na koščke oziroma uniči vse vloge, tako da ostanejo ljudje prepuščeni le svojim vzgibom. Tak je bil namreč vedno temeljni princip anarhističnega koncepta dejanja (*die Tat*), romantičnega dejanja, ki naj bi v trenutku preoblikovalo družbo. Bohotnejše razraščanje te ideje je v Conradovem romanu moč prepoznati pri reakcionarnem prvem sekretarju ruske ambasade, in sicer na začetku dogajanja, ki razburka zgodbo. »Obstajati mora,« pravi Verlocu, »uničevalno dejanje, ki bo razjasnilo, da si povsem odločen pomesti s celotno družbeno tvorbo.« Če pa kdo hoče to napraviti, mora usmeriti svoje udarce »na nekaj, kar je zunaj običajnih strasti človeštva.« Z navadnim bombardiranjem bi lahko opravili kot s »samim razrednim sovraštvom.« »Toda kaj naj bi kdo rekel,« nadaljuje,

⁶ J. Hillis Miller, *Poets of Reality* (Cambridge: Harvard University Press, 1965), str. 14, 16. Presenetljivo je, da je bila zamisel o ladji — in o orkestru — uporabljena tudi pri Saint-Simonu, ko je orisal družbeno usklajenost, ki jo narekuje funkcija.

»za dejanje, ki je v uničujoči podivjanosti tako absurdno, da je nerazumljivo, nerazložljivo in si ga skoraj ni mogoče zamisliti, ki je pravzaprav noro? Že sama po sebi je norost dovolj strašna, ker se je ne da ozdraviti niti z grožnjami niti s pregovarjanjem ali podkupovanjem.«

Tako se torej razvije *die Tat*. »Civiliziran človek sem,« nadaljuje prvi sekretar. »Niti v snu si ne bi mislil, da bi te gnal k organiziranju pokola, ker od pokola ne bi mogel pričakovati zaželenih rezultatov. Umor se nenehno nahaja v naši bližini. Lahko bi rekli, da je skoraj institucionaliziran. Udarec mora biti uperjen proti učenosti — znanosti. Toda vsaka znanost se tu ne bi obnesla. Napad mora vsebovati vso šokantno nerazumljivost svojeglavega bogokletja.« Dejanje pa mora raztreščiti greenwiški observatorij, prvi poldnevnik, označbo časovnih območij — doseči mora uničenje časa, s tem pa simbolično tudi zgodovine.

Zgodi pa se, da se mladi mož, ki nosi bombo, ne vedoč, da je ta glasnik dejanja, šali in se sam pokonča v eksploziji. Tako torej prek Conrada vidimo, in sicer na osebni in simbolični ravni, bistveno grozo nihilizma: *acte gratuit*, nespametno dejanje — norost.⁷ To je njegov strah, če ne že kar preroštvo za prihodnost.

Ali je to naša usoda — nihilizem kot logika tehnološke racionalnosti ali kot končni produkt kulturnih nagibov, ki ima namen uničiti vse konvencije? Vizije so tu pred nami, kakor je tudi veliko znamenj, ki so bila že v preteklosti napovedana. Vsekakor želim zavreči te preproste zavajajoče formulacije. V zameno navajam bolj zapleten sociološki argument, ki se ga da tudi empirično preizkusiti.

Mislim, da prihajamo k preokretu zahodne družbe: priče smo koncu meščanske ideje, tj. tistemu vidiku človeškega dejanja in družbenih odnosov ter še posebej gospodarske menjave, ki je oblikoval moderno dobo v zadnjih dvesto letih. Mnenja sem tudi, da smo že dosegli konec ustvarjalnih spodbud in ideološkega vpliva modernizma, ki je kot kulturni tok obvladoval vse umetnosti in tudi izdelal simbolično izrazje v preteklih stopetindvajset letih. Razvijanje tega vprašanja vodi v skušnjave, da bi problem izvajali iz obstoječih vplivnih literarnih konceptov — vplivnih zato, ker dramatizirajo predmet razprave — ali iz drugih, ki imajo isti smisel, kakor so denimo pojmovanja Burckhardta in Spenglerja, ki so ju obžalovali kot preroka novih časov. Kljub temu sem se odločil, da se takih konceptov ne bom držal, pa ne zato, ker bi bili napačni, pač pa zato, ker zavajajo.

Nietzsche in Conrad, vsak na svoj način, z različnih zornih kotov, osvetljujeja ponavljajoče se možnosti dezintegracije vsake družbe, posebno še, ker svoje ideje in podobe izpeljujeja s področja kulture. Toda tudi ta sfera je prav tako varljiva, kot sta zgodovina in sociologija. Njun svetovni nazor, kakor tudi njun pogled na družbene spremembe, je apokaliptičen, pomeni pa tradicijo, ki se vrača k

⁷ Joseph Conrad, *The Secret Agent* (Garden City, N. Y.: Doubleday anchor, 1953). Glej str. 39–40 za govor prvega sekretarja.

Janezovemu Razodetju, k pojmu »poslednjega dne,« in se krepí z Avguštínovimi razmišljanji o propadu Rima.

Kljub temu, da ljudi prevzema misel na razodetje, kasneje pa na revolucijo, se družbene strukture — načini življenja, družbeni odnosi, norme in vrednote — ne preobrnejo kar čez noč. Strukturne moči se lahko spremenijo bodisi s prihodom novih ljudi, z novimi možnostmi družbenega napredovanja ali z na novo ustvarjenimi osnovami vodenja. Kakorkoli že, take dramatične preokrete večinoma zaznamo kot kroženje elitnih skupin. Ostale družbene strukture se seveda veliko počasneje spreminjajo, pri tem mislim posebej na navade, običaje ter ustaljene tradicionalne oblike. Pod vplivom apokalipse postane človek pozoren le na zemeljske pojave: na odnose pri izmenjavi, tako gospodarski kot družbeni; na značaj dela in poklicev; na naravo družinskega življenja in na tradicionalne načine upravljanja, ki uravnavajo vsakdanje življenje. Celo kadar vojna in revolucija porušita politični red, je graditev nove družbene zgradbe dolga in težavna naloga, ki seveda mora uporabiti zidake iz ruševin starega reda. Če je namen neke znanosti, da razkriva strukture realnosti pod površjem, potem moramo razumeti, da teče čas družbenih sprememb veliko počasneje, procesi pa so precej bolj zapleteni, kot to predvideva dramaturška metoda apokaliptične vizije; ne glede na to, ali smo religiozni ali revolucionarni, temu bi morali verjeti.

Če se prva težava pojavlja zaradi izkrivljenosti zgodovinskega časa, nastopa druga zaradi monolitnega naziranja družbe. Za domišljijo 19. stoletja je bilo osrednjega pomena naziranje družbe v podobi mreže (in sicer pajkove mreže — v literarnih videnjih). Heglovo bolj abstraktno filozofsko pojmovanje opredeljuje vsako kulturo oziroma vsako zgodovinsko »obdobje« in vsako njemu ustrezno družbo kot strukturno medsebojno povezano celoto, ki jo združuje neki notranji princip. Za Hegla je bil to *der Geist* ali notranji duh; za Marxa pa proizvodni način, ki je določal vse ostale družbene odnose. Zgodovinska ali družbena sprememba je bila torej definirana kot sosledje v osnovi različnih, vendar poenotenih kultur — grškega, rimskega in krščanskega sveta —, in sicer vsake s svojim različno ovrednotenim »trenutkom« zavesti ali s posebnim proizvodnim načinom — suženjskim, fevdalnim ali kapitalističnim. Vsaka kultura tudi sloni na različnih družbenih in proizvodnih silah. S tega gledišča je zgodovina dialektična, ker novi način zanika predhodnega in pripravlja prostor za prihajajočega, za naslednje prijemališče vlečne vrvi, kar nastopa kot *telos* racionalizma.⁸

Sleherno področje kulture, od etike in umetnosti, prek politike do filozofije, oblikuje v vsakem obdobju en sam *Geist* (ki vodi do

⁸ Hegeljansko-marksistično pojmovanje domneva, da ima zgodovina pomen naprednega gibanja zavesti oziroma človekovega nadzora nad naravo in samim seboj, da bi ušel pritiskom nujnosti. Ali lahko kdo danes reče, da ima zgodovina tak *telos*?

ideje o »stil« dobe v kulturni zgodovini); ali, sleherna podoba družbe je posredno ali neposredno determinirana s prevladujočim načinom, bodisi s hierarhičnim odnosom med fevdalnim gospodom in tlačanom ali z na zunaj svobodnim izmenjavanjem blaga med posamezniki, pri katerih se razmerja vzpostavljajo z denarno prodajo tako blaga kot tudi kulture.

Ta vidik medsebojne povezanosti, ki je značilen za mrežo, postane pomemben v pripovedništvu 19. stoletja, še posebej v velikih romanih socialnega realizma, ki so skušali naslikati vse družbene plasti. Kot je opozoril Richard Locke, se v Dickensovi *Pusti hiši* dejanje razreši, ko »inšpektor Bucket z londonske policije privede junakinjo v simbolično središče Anglije — na temačno pokopališče bedne londonske četrti, od koder se je raznašala epidemija koz in od koder so se vile niti zastalih sodnih terjatev in seksualnih ovadb kot valovanje vode iz umazanega izvira, dokler se niso dotaknile vse britanske družbe.« Kot poudarja Stevan Marcus, »je mogoče predstaviti mrežo najti skoraj povsod. Izrazita je pri poznem Dickensu, vsepovsod jo najdemo pri George Eliotovi, posebno še v romanu *Middlemarch*, osrednjo vlogo pa ima tudi v Darwinovem delu *O izvoru vrst*. Izdelana je tako, kot da bi tvorila osnovno strukturo pojmovanja sociologije, ki pravzaprav obravnava družbo kot mrežo odnosov.«⁹

Spenglerjeva knjiga *Upad Zahoda* ponuja drugačno preročstvo. Spengler uporablja biološke metafore: »Pojmi rojstva, smrti, mladosti, starosti in življenjske dobe so osnovna dejstva vsega organskega...« Po njegovem mnenju ima tudi kultura svojo zgradbo in obliko: »...med diferencialnim računom in dinastičnimi principi politike v dobi Ludvika XIV., med klasično mestno državico in Evklidovo geometrijo, med prostorsko perspektivo zahodnjaške oljnate slike in osvajanjem prostora z železnico, telefonom ter daljnosežnim orožjem, med kontrapunktijsko glasbo in kreditno ekonomijo... obstaja globoka poenotenost.« Tako se lahko Spengler zaklinja ideji »usode« oziroma usojeni poti kulture.

Pri tem argumentu se pojavlja težava, da medtem ko imajo lahko na videz različne oblike, kot denimo kontrapunktijska glasba in kreditna ekonomija, skupni izvor v pojmovanju, recimo, abstraktnih odnosov, v svojem kasnejšem razvoju niso nujno povezane. Neka socialistična ekonomija se lahko odreče kreditiranju, obdrži pa kontrapunktijsko glasbo, kajti, kot skušam v nadaljnjem prikazati, se elementi, ki so vtakani v gospodarske in kulturne sisteme, držijo različnih »pravil« razvoja in uporabe. Gospodarski členi so podrejeni vladi in koristi in na podlagi učinkovitosti se človek odloči, ali jih bo uporabil ali ne; novosti v kulturi postanejo del stalnega repertoarja človeštva, da bi jih umetniki iz različnih kultur uporabili za risanje ali za ponovne kombinacije posameznih členov v nove oblike. Skratka, mislim, da je povsem napačno obravnavati kulturo ali družbo kot organizem.

Glej *The Decline of the West* (New York: Alfred A. Knoph, 1939), str. 5, 7.

⁹ Steven Marcus, *Engels, Manchester and the Working Class* (New York: Random House, 1974), str. 57—58. Lockove trditve najdemo v njegovi kritiki dela Johna le Carréja, *Tinker, Tailor, Soldier, Spy* (New York

Ceprav bi to naziranje lahko kdaj veljalo za resnično, mislim, da dandanes ne velja več. Možno bi bilo, da so v nekaterih obdobjih zgodovine Zahoda — v krščanskem srednjem veku, pri vzponu buržoazne civilizacije — lahko obstajale poenotene družbene in kulturne tvorbe. Religija in njena zamisel o hierarhičnem ustroju sta odsevali v družbeni strukturi fevdalnega sveta, verske strasti pa so se prelivale v simbolizem svojega časa. Z vzponom buržoazije je lahko en sam družbeni način prepletal vsa področja, od gospodarskih odnosov do moralnega obnašanja in kulturnih konceptov, pa vse do ustroja značaja. Na ta način je mogoče pojmovati zgodovino kot progresivno napredovanje človekove moči nad naravo in nad samim seboj.

Nič izmed zgoraj povedanega danes ne drži. Zgodovina ni dialektična. Socializem ni sledil kapitalizmu, in države, ki se imenujejo socialistične, so nastale prej v skoraj izključno predkapitalističnih ali agrarnih družbah kot v razvitih industrijskih okoljih. Rekel bi tudi, da družba ni celovita, ampak razdružljiva; različna področja sprejemajo različne norme, imajo različen tempo spreminjanja, uravnavajo pa jih različni, celo nasprotni osni principi. Če kdo skuša razumeti moj argument o spremenljivosti meščanskega življenja in modernistične kulture, ki prevzema vodstvo v kulturnih protislovjih kapitalizma, mora najprej slediti moji podmeni, kako razmišljati o družbi.

V nasprotju s celostnim pojmovanjem družbe mislim, da je koristneje razmišljati o *sodobni* družbi (ob strani puščam vprašanje, ali se to na splošno lahko nanaša na inherenten značaj družbe) kot o treh posebnih področjih, izmed katerih je vsako podvrženo posebnemu osnemu principu. Družbo delim analitično na *tehnološko-gospodarsko* strukturo, na *politično organiziranost* in na *kulturo*. Te sfere niso skladne med seboj in imajo različen tempo spreminjanja; sledijo tudi različnim normam, ki opravičujejo različne, celo nasprotujoče si tipe vedénja. Neskladja med temi področji pravzaprav vplivajo na različna protislovja v družbi sami.¹⁰

Times Book Review, 30. VI. 1974). Verjetno ni naključje, da se naziranje družbe kot mreže najizraziteje pojavlja v sodobni literaturi, in sicer v romanih o policiji in vohunstvu: policija naj bi prežala na vsakogar in na ta način vzpostavljala zveze med vsemi družbenimi sloji; vohunstvo pa se ukvarja s skrivnostmi ali s prikritimi zvezami v »omrežjih«¹⁰ družbe.

¹⁰ Ta metodološka postavka je v protislovju z dvema prevladujočima paradigmama v sodobni sociologiji marksizma in funkcionalizma. Ceprav se oba vzorca v ostalih pogledih zelo razlikujeta, slonita oba na skupni tezi: da je družba strukturno med seboj povezan sistem in da je mogoče razumeti katerokoli družbeno dejanje samo v zvezi z omenjenim družbenim sistemom. Za marksiste sta gospodarstvo in kultura del »celotnosti«, ki jo definira proces blagovne proizvodnje in menjave. Funkcionalisti, od Durkheima do Parsonsa, pojmujejo družbo kot integracijo zaradi sistema skupnih vrednosti, ki uzakonjuje in s tem tudi nadzoruje vse še tako razvejano družbeno obnašanje. Svoje razlikovanje natančneje opredeljujem v eseju iz knjige *Theories of Social Change*, ki sem jo izdal pri The Russell Sage Foundation (New York: Basic Books, forthcoming).

Tehnološko-gospodarska ureditev zadeva organizacijo proizvodnje ter porazdelitev blaga in storitev. Zajema poklicni sestav, oblikuje slojevitost družbe ter uporablja tehnologijo v koristne namene. V moderni družbi predstavlja osni princip *funkcionalna racionalnost*, kot način uravnavanja pa služi *varčno gospodarjenje*. Varčno gospodarjenje pravzaprav pomeni učinkovitost, čim manjše izdatke za čim večje povračilo, maksimiranje, čim večji izkoristek in podobne premišljene ukrepe o zaposlovanju in denarnih sredstvih. Gre za nasprotje med izdatki in izkoristkom, ki je navadno prikazano v denarju. Oso strukturo predstavljata birokracija in hierarhija, saj sta obe posledica specializacije in segmentacije posameznih funkcij, nastali pa sta iz potrebe po usklajevanju posameznih dejavnosti. Obstajata še preprosta ukrepa vrednosti, in sicer koristnost ter enostavno načelo menjave, ki upošteva sposobnost nadomeščanja proizvodov in procesov z bolj učinkovitimi, ki prinašajo večje povračilo pri manjših izdatkih, kar je pravzaprav princip proizvodnje. Družbena zgradba je torej materializirani svet, saj je sestavljena iz posameznih vlog in ne oseb. Ravna se po organizacijskih načrtih, ki posebej opredeljujejo hierarhična razmerja in odnose med posameznimi funkcijami. Oblast pripada položaju in ne posamezniku, družbena izmenjava (v nalogah, ki se morajo prilagajati celoti) pa predstavlja razmerje med posameznimi vlogami. Oseba postane predmet ali »stvar«, pa ne zato, ker je podjetje nehumano, pač pa, ker je izvedba naloge podrejena ciljem organizacije. Dokler so naloge koristne in funkcionalne, je vodstvo podjetja v prvi vrsti tehnokratskega značaja.

Politika je torišče družbenih zakonitosti in moči; nadzoruje upravičenost rabe sile in zglašuje spore (v svobodomiselnih družbah po pravni poti), da bi zagotovila posebno pojmovanje pravičnosti, ki je utelešeno v družbeni tradiciji oziroma v njeni (ne)zapisani ustavi. Osnovni princip politike je zakonitost in po tem načelu se v demokratični družbeni organiziranosti lahko obdrži moč in ohrani vodstvo samo s privoljenjem tistih, ki so vladani. Seveda je kot pogoj pri tem mišljena ideja enakosti, ki pomeni, da imajo pri oblikovanju splošnega mnenja vsi ljudje enak glas. Ideja o državljanstvu, ki vključuje to pojmovanje, je bila v zadnjih sto letih razširjena in zdaj obsega enakost ne samo na javnih mestih, pač pa tudi v vseh drugih razsežnostih družbenega življenja — enakost pred sodiščem, enakost državljanskih pravic, enakost glede priložnosti, celo enakost rezultatov, tako da lahko človek kot državljan v polni meri sodeluje v družbi. Veliko tega je seveda lahko le formalnost, vendar kljub temu pomeni vir, h kateremu se prizadete skupine zatekajo, ko iščejo pravico. Osnovna struktura tako zajema zastopanje ali sodelovanje: gre za obstoj političnih strank in/ali družbenih skupin, da bi izrazile interese posameznih družbenih plasti kot nosilke zastopstva ali sodelovanja pri odločanju. Administrativni vidiki politike so lahko tehnokratski, in

ker postajajo problemi vse bolj tehnični, se pojavlja vse večja težnja po širjenju tehnokratskih metod. Ker pa je za politično dejanje bistveno, da skuša uskladiti nasprotujoče si in pogosto tudi neprimerljive interese oziroma da skuša doseči moč ustreznih predpisov ali ustavnega modela kot temeljev presojanja, poteka politično odločanje kot barantanje ali po zakonu, ne pa v skladu s tehnokratsko miselnostjo.

Pri kulturi, svojem tretjem področju, imam v mislih manj, kot je zaobseženo v njeni antropološki definiciji, ki jo opredeljuje na podlagi umetniških izdelkov in po vzorcu ukrojenih načinov življenja neke skupine. Tu se bolj strinjam z uglašenim pojmovanjem, denimo Mathewa Arnolda, za katerega je kultura dosežek popolnosti nekega posameznika. Kulturo razumem — kot Ernst Cassirer — kot področje simboličnih oblik in v ožjem smislu, glede na predmet obravnave v tej knjigi, kot področje *ekspresivnega simbolizma*. Tu gre za tista stremjenja v slikarstvu, pesništvu in pripovedništvu ali v religioznih modelih litanij, liturgij in ritualov, ki skušajo odkriti in izraziti pomen človekovega obstoja v neki zamišljeni obliki.¹¹ Načinov izražanja kulture je malo, izhajajo pa iz eksistencialnih situacij, s katerimi se soočajo vsa človeška bitja v vseh časih zaradi zavesti; in sicer pri srečevanju s smrtjo, z naravo tragedije, z lastnostmi junaštva, z opredelitvami zvestobe in dolžnosti, z odrešitvijo duše, s pomenom ljubezni in žrtvovanja, z razumevanjem sočutja, z napestostjo med živalsko in človeško naravo, z nagonskimi zahtevami in omejitvami. Prav zaradi tega je kultura, zgodovinsko gledano, tesno spojena z religijo.

Videti je, da gre za različen »tempo« družbenih sprememb in da ni preprostih, določenih razmerij med omenjenimi tremi področji.¹² Narava sprememb v tehnološko-gospodarski ureditvi je linearna v tem, da načela koristnosti in učinkovitosti predpisujejo jasna pravila o novostih, premeščanju in nadomestitvah. Stroj ali postopek, ki je bolj učinkovit in produktiven, nadomesti tistega, ki je manj učinkovit. To je eden izmed smotrov napredka. Toda v kulturi zmeraj opazimo *ricorso*, povratek k zaskrbljenosti in vprašanju, ki povzročajo eksistencialne agonije človeških bitij. Čeprav se odgovori lahko spreminjajo, njihove prevzete formulacije verjetno izhajajo iz drugih

¹¹ Tu izpuščam vprašanje spoznavnih metod filozofije in znanosti, ki gotovo spadajo v področje kulture, vendar nimam namena prikazati celotne sociološke osnove. S tem in drugimi pojmovnimi vprašanji sem se skušal ukvarjati v zgoraj navedenem eseju za The Russel Sage Foundation.

¹² Pojavlja se še eno, bolj zapleteno vprašanje: Ali se človeška narava v zgodovini spreminja glede na spreminjanje proizvodnih načinov oziroma glede na nekatere druge historične preobrate ali pa je nespremenljiva? Če ostaja človeška narava vedno enaka, kako lahko potem govorimo o razvoju »zavesti«? Če pa se človeška narava spreminja, kako potem razumemo preteklost? Ta vprašanja obravnavam v eseju Technology, Nature, and Society« v knjigi *The Frontiers of Knowledge*, The Frank Nelson Doubleday Lectures, 1. serija (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1975).

sprememb v družbi. V različnih dobah se odgovori lahko zelo razlikujejo ali nastopajo v novih estetskih formah, čeprav ni nikakršnega nedvoumnega »principa« spreminjanja. Boulez ne nadomesti Bacha. Nova glasba ali nova slika ali nova poezija postanejo del obsežnejšega repertoarja človeštva, trajne shrambe, iz katere lahko posamezniki zmeraj znova črpajo, da bi predelali novo estetsko izkušnjo.

V pojmovnem smislu je mogoče specificirati razhajajoče se principe spreminjanja. V družbeni strukturi, posebno v tehnološko-gospodarski ureditvi, poteka spreminjanje na način, na katerega je prvi opozoril Emile Durkheim. Zaradi razširjenega družbenega območja se poveča medsebojno delovanje, ta interakcija pa vodi v zameno k specializaciji, k dopolnjujočim razmerjem in strukturni diferenciaciji. Najočitnejši zgled predstavlja gospodarsko podjetje, pri katerem sta specializacija in strukturna diferenciacija posledici spreminjanja na družbeni lestvici. Ker so razslojene družbe in na določene kraje in območja omejene kulture doživele polom, vodi povečano medsebojno delovanje na področju kulture v *sinkretizem*, tj. v mešanico nenavadnih božanstev, kakršna je obstajala v Konstantinovem času, oziroma v mešanje kulturnih umetniških izdelkov v moderni umetnosti (ali celo v dnevnih sobah intelektualnih družin srednjega sloja). Sinkretizem je zmešnjava stilov v moderni umetnosti, ki sprejema afriške maske ali japonske tiskarije med svoje metode upodabljanja prostorskih razsežnosti; je prepletanje vzhodnih in zahodnih religij, neodvisnih od svojih zgodovin, v moderni meditativni zavesti.

Sodobna kultura je definirana z nenavadno svobodo, ki dopušča ropanje iz svetovne zakladnice in goltanje kakršnegakoli in vsakega stila, na katerega po naključju naleti. Takšna svoboda izvira iz dejstva, da je osni princip moderne kulture posledica ponovnega ustvarjanja »sebe«, iz želje po samouresničitvi in samoizpolnitvi. Pri takem svobodnem iskanju gre za zanikanje kakršnihkoli omejitev in zaprek, ki bi preprečevale izkustvo. Človek lahko posega po vsakršni izkušnji; nič ni prepovedano, vse je treba odkriti.

V tem okviru lahko zaznamo strukturne vzroke družbenih napestosti: med družbeno zgradbo (v prvi vrsti tehnološko-gospodarsko), ki je birokratska in hierarhična, in politiko, ki prisega na enakost in sodelovanje; med družbeno strukturo, ki je načelno urejena glede na vloge in specializacijo, ter kulturo, ki se ukvarja z napredovanjem lastne osebnosti in »celovite« osebe. V teh protislovjih lahko opazimo veliko prikritih družbenih nasprotij, ki so bila ideološko izražena kot odtujitev, razosebljenje, napad na avtoriteto, ipd. V takih protivnih razmerjih lahko vidimo razhajanje področij.

Pojem razhajanja področij predstavlja splošen, teoretičen pristop k analizi moderne družbe. Na tem mestu bi bilo koristno definirati posebne izraze, ki razlikujejo družbeno-tehnične, družbeno-gospodarske in družbeno-politične sisteme.

Industrializem pomeni uporabo energije in strojev za množično proizvodnjo blaga. Obe, tako Združene države kot Sovjetska zveza, sta tehnični in industrijski družbi, čeprav se v drugih pogledih očitno razlikujeta. Postindustrializem pa kot faza predstavlja spremembo vrste dela, ki ga ljudje opravljajo — od industrijskega izdelovanja do dela v ustanovah (posebno v tistih, ki so namenjene ljudem, in v strokovnih). Hkrati pomeni tudi novo osredotočenje teoretičnega znanja v gospodarskih novotarijah in politiki. Zaradi takih in podobnih razlogov bi Združene države in Sovjetska zveza lahko postali postindustrialjski družbi.

Kapitalizem je gospodarsko-kulturni sistem, ki je gospodarsko organiziran ob instituciji lastnine in blaga in ki glede na kulturo sloni na dejstvu, da so se menjalna, kupovalna in prodajna razmerja razširila na večji del družbe. Demokracija predstavlja družbeno-politični sistem, v katerem je zakonitost zagotovljena s privoljenjem tistih, ki so vladani, kjer je politično torišče na razpolago različnim tekmujočim skupinam in v katerem so zaščitene temeljne človekove svoboščine.

Ceprav sta kapitalizem in demokracija nastala v zgodovini drug ob drugem in ju je filozofski liberalizem skupaj zagovarjal, iz praktičnih ali teoretičnih razlogov ne moremo sklepati, da sta povezana. Politični red postaja v moderni družbi vse bolj avtonomen, vodstvo tehnološko-gospodarske ureditve ali demokratično načrtovanje ali upravljanje gospodarstva pa postajajo vse bolj neodvisna od kapitalizma.

Sovjetski komunizem, ki bi ga morali pravilneje imenovati birokratski kolektivism, pomeni državno upravljano družbo, ki je skušala spojiti vsa področja v en sam monolit ter uvesti skupno vodenje gospodarstva, politike in kulture, in sicer prek ene same institucije, tj. partije. Nerazčiščeno ostaja vprašanje, ali lahko partija vzdržuje monoliten nadzor v družbi, ki se vse bolj diferencira, ne da bi pri tem razširila prostor elitnega sodelovanja pri odločanju.

Ti razločki so nujni iz dveh razlogov. Prvič, kažejo na dejstvo, da sta vprašanje prehoda iz industrijske v postindustrialjsko družbo in vprašanje prehoda iz kapitalizma v socializem oziroma v birokratski kolektivism dve različni vprašanji, če upoštevamo njun razvoj okoli različnih osi. Postindustrialjska družba sloni na tehnologiji, na vrsti dela, ki ga ljudje opravljajo (navzlic vpletanju politike v sorazmeren zaton delavskega razreda), in na organizaciji znanja. Vprašanja, ali je sistem kapitalističen ali socialističen in ali je kapitalističen ali birokratskokolektivističen, so vprašanja o upravljanju gospodarstva in o etosu družbe. Drugič: protislovja kapitalizma, o katerih je govora na teh straneh, imajo opraviti z razhajanjem med vrsto organizacije in normami, ki se zahtevajo na gospodarskem področju, ter med pravili za samouresničitev, ki imajo dandanes v kulturi osrednje mesto.

Obe področji, ki sta bili v zgodovini združeni, da bi nastal en sam značajski ustroj — puritanca, ki je zaverovan v svojo poklicanost — sta danes ločeni. Načeli gospodarskega področja in kulture zdaj vodita ljudi v nasprotni smeri. Ta protislovja so se v prvi vrsti izoblikovala v ameriški in v drugih zahodnih družbah. Seveda ni gotovo, ali je komunistični svet s svojimi težnjami po učinkovitosti in s svojimi obljubami o samouresničitvi imun na taka protislovja. Morali bomo počakati in videti, kdaj (ali če) se bo v Sovjetski zvezi razvila potrošniška družba. Če pri tem pomislimo na maoistično Kitajsko, so Rusi na to že obsojeni.

Če se od analitičnih razložkov vrnemo k sociološki zgodovini, lahko sledimo razhajanju med družbeno strukturo in kulturo v skladu s posebnimi nasprotji spreminjanja naravnih značajev.

Temeljna predpostavka modernosti, ki se kot nit vije skozi zahodno civilizacijo od 16. stoletja dalje, je, da socialna enota družbe ni skupina, ceh, pleme ali mestna skupnost, pač pa oseba. Za zahodni ideal je veljal avtonomni človek, ki bi dosegel svobodo, če bi začel odločati v skladu s svojo voljo. »Novi človek« je prinesel tudi zavrnitev institucije (kar je bilo očitno posledica reformacije, ki je postavila zavest posameznika za vir presojanja); z njim so se odprle nove zemljepisne in družbene širine; pojavile so se želje — in vse večja sposobnost — po obvladovanju narave in po tem, da se napravi iz sebe, kar se more, in da se v celoti predružači, čeprav bi se morale zaradi tega opustiti stare korenine. Kar je postalo pomembno, ni bila več preteklost, pač pa prihodnost.

Ta vidik je izražen z dvojnimi razvojem. V gospodarstvu se pojavi meščanski podjetnik, ki osvobojen obstoječih spon tradicionalnega sveta, ki so ga priklenile na ustaljeni položaj in mu naložile nadzorovanje pridobivanja bogastva, išče srečo v novem ustvarjanju gospodarskega sveta. Sodoben pretok blaga in denarja ter individualno gospodarstvo in družbena gibljivost postanejo ideal. Doktrina *laissez faire* privede v skrajnosti do »objestnega individualizma.« Na področju kulture opazimo dvig samostojnega umetnika, ki rešen cerkve in bogatega zaščitnika piše in slika, kar je bolj njemu samemu v zadovoljstvo kot njegovemu prokrovitelju; trg ga bo osvobodil.¹³ V

¹³ V 18. stoletju sta razvoj izdajateljstva in tržni kriterij omogočila, da je pisec postal ne le samostojen, ampak v nekaterih primerih, kakršnega predstavlja npr. Alexander Pope, tudi precej premožen. Oliver Goldsmith je leta 1962 zapisal: »Dandanes tistih nekaj angleških pesnikov ne potrebuje več dobrotnika za svoje preživetje. Zdaj nimajo drugega zaščitnika kot javnost, in prav javnost je, če jo pojmuje kot celoto, dober in radodaren gospodar... Vsak dostojen član skupnosti doprinaša z nakupom tistega, kar avtor napiše, k njegovemu plačilu. Norčevanje iz bivanja v podstrešni sobici je bilo lahko duhovito za prejšnje čase, vendar se danes ne obnese več.« Navedeno v knjigi Alexandra Beljama, *Men of Letters and the English Public in the XVIIIth Century* (London: Kegan

razvoju kulture se to iskanje samostojnosti, ta želja po neodvisnosti, ne le od mecena, ampak tudi od vseh konvencij, izraža v modernizmu, pravzaprav v njegovi skrajni obliki, v ideji o lastni svobodni osebnosti.

Nagib, ki žene tako podjetnika kot umetnika, izvira iz človekovega nemira zaradi odkrivanja, da bi predrugačil naravo in preoblikoval zavest. Marx je v skoraj pretirani hvali buržoazije v *Komunističnem manifestu* zapisal:

Buržoazija je v komaj sto letih svojega razrednega gospostva ustvarila masovnejše in kolosalnejše produkcijske sile kot vse minule generacije skupaj. Podjarmljanje naravnih sil, stroji, uporaba kemije v industriji in poljedelstvu, parniki, železnice, električni brzojavi, izkrcitve celih kontinentov, oplovljenje rek, velike množice prebivalstva, priklicane tako rekoč iz tal — katero prejšnje stoletje je slutilo, da so v krilu družbenega dela dremale take produkcijske sile?...

Buržoazija ne more eksistirati, ne da bi nenehno revolucionirala produkcijske instrumente, torej produkcijska razmerja, torej vsa družbena razmerja. ... Vsa čvrsta zarjavela razmerja s spremstvom častitljivih predstav in nazorov vred se razvežejo, vsa na novo stvorjena zastarevajo, preden morejo zakosteneti. Vse trdno in stalno se razblinja, vse sveto je oskrunjeno in ljudje so naposled prisiljeni, da si s treznimi očmi ogledajo svoj življenjski položaj in medsebojne odnose.¹⁴

Nemirno ničevost svobodne lastne osebnosti je za umetnika najbolje izrazil Byron, ki je s svojo viharo romantiko zaznamoval svojo dobo:

Véliki cilj življenja je Občutje — čutiti, da obstajamo — čeprav v bolečini. Pomeni namreč »hrepeneč občutek praznine«, ki nas vodi v hazardno igro — v bitko — na potovanja — k nebrzdanemu, vendar tenko občutenemu iskanju vsakršnega opisa, katerega glavna privlačnost je vznemirjenje, neločljivo od svoje izpolnitve.¹⁵

Zgodovinsko gledano predstavljata oba nagiba dva vidika istega sociološkega gibanja modernosti. Zahodni svet sta skupaj odprla na radikalen način. Prišlo pa je do nenavadnega paradoksa, ki je v tem, da sta se oba začela zavedati drug drugega, ustrašila sta se drug drugega in se skušala uničiti. Buržoazija je, čeprav radikalna v gospodarstvu, postala v etiki in kulturnem okusu konservativna. Buržoazne gospodarske gonilne sile so se organizirale v zelo omejen značjski ustroj, katerega moči so bile usmerjene v proizvodnjo blaga in v sestav pravil o naravnosti do dela, ki se je bal nagonosti, spontanosti

Paul, 1948), str. 385; prva francoska izdaja je iz leta 1881. Za Popovo v številkah izraženo premoženje od prodaje knjig glej str. 366—370.

¹⁴Karl Marx, *Selected Works* (Moscow: 1935), zv. I, str. 210, 208—209. Ustrezni odlomki so navedeni iz obstoječega slovenskega prevoda Marxovega Manifesta: glej MEID — II, str. 593—594, 592; (CZ, Ljubljana 1968).

¹⁵Byron's *Letters and Journals*, ur. Leslie A. Marchand (Cambridge: Harvard University Press, Belknap, 1974), zv. III, str. 109.

in potepuških vzgibov. V skrajnem ameriškem puritanizmu so sprejeli zakone, da bi ukrotili nezmerno obnašanje, medtem ko je v slikarstvu in literaturi meščanski okus spodbujal heroičnost in banalnost.

Sile v kulturi — če za primer vzamemo Baudelaira — so se nazadnje obrnile proti buržoaznim vrednotam. »Biti koristen človek se je meni vedno zdelo nekaj povsem gnusnega,« je izjavil Baudelaire. Utilitarnost, racionalizem in materializem so se izjalovili, buržoazija pa je ostala brez duhovnega življenja in brez ekscesov. »Kruta in neizprosna regularnost« industrije je bila pravzaprav tisto, kar je moderna poslovnost ustvarila: »Mehanizacija nas bo morala amerikanizirati. Napredek bo moral v razvoju zaustaviti tako nas same kot našo celotno duhovnost...«¹⁶

Kar preseneča, je, da se je meščanski razred, medtem ko je buržoazna družba uvedla v gospodarstvo radikalni individualizem in je bila pripravljena pretrgati z vsemi tradicionalnimi družbenimi odnosi v procesu, bal radikalnega eksperimentalnega individualizma, ki je bil v kulturi značilen za modernizem. Nasprotno so bili radikalni eksperimentatorji v kulturi, od Baudelaira do Rimbauda in Alfreda Jarryja, željni raziskovanja vseh razsežnosti izkustva, čeprav so besno sovražili meščansko življenje. Zgodovino socioloških problemov, kako so taki antagonizmi nastali, bi moral nekdo še napisati.¹⁷

¹⁶ Glej razpravo Césarja Graña, »Bourgeois Enterprise and Modern Life«, v knjigi *Bohemian versus Bourgeois* (New York: Basic Books, 1964); posebno str. 95—98; in knjigo Josepha D. Bennetta, *Baudelaire: A Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1944); še posebej 2. in 3. poglavje za Baudelairovo pojmovanje zla, ki je povezano z razpravljanjem, ki sledi.

¹⁷ Ali gre tu za vzporednost s komunističnim svetom? Ruska revolucija je sprostila edinstven razcvet vitalnosti in eksperimentiranja v vseh umetnostih. Na stotine umetnikov in piscev je revolucijo sprejelo z navdušenjem. »Kubizem in futurizem sta pomenila revolucionarni tvorbi v umetnosti, ki sta naznačili revolucijo v političnem in gospodarskem življenju leta 1917,« je izjavil Malevič. Konstruktivizem so razglasili za novo estetiko komunistične družbe. V oblikovanju, slikarstvu in kiparstvu so se pojavile novosti Tatlina, Lissickega, Goba in Pevsnerja, kot tudi abstrakcije Kandinskega in Maleviča. V gledališču so stilistično eksperimentirali Meyerhold, Tairov in Vaktangov. V poeziji so delovali zmagoviti futuristi, kakršen je bil Majakovski (»ulice so naši čopiči in trgi naše palete«), in simbolisti, kot npr. Blok in Beli (ki je razlagal revolucijo kot religiozni praznik treh kraljev). V pripovedništvu so nastala dela Babela in Pilnjaka, Zamjatina in Bulgakova; v kinematografiji sta ustvarjala Eisenstein in Pudovkin.

To je trajalo do 30. let tega stoletja. Zatem je ostala le hladna želatina partijsko determiniranega »socialističnega realizma«. Tisti, ki so še pred nedavnim mrzlično eksperimentirali, so postali ujetniki ali samomorilci ali pa so utihnili oziroma odšli v tujino. Pravzaprav je šlo za vprašanje, ali ne bi samostojnost in vagabundski nagibi umetnikov ter pisateljev pomenili v družbi, ki je tako enoglasno osredotočena na mobiliziranje ljudstva za industrializacijo, »odklon« od kriterija »novega človeka« in usmerjanje gospodarskih sil, ki jih je skušala voditi partija.

V zgodovini buržoazne družbe je prišlo tudi do socioloških »preskokov« oziroma premikov, ki so korenito predrugačili tako kulturno kot tudi gospodarsko področje. Kultura je doživela radikalno spremembo v pomenu individuuma — od bitja do njemu lastne osebnosti. Enako pomemben je bil premik od ohranjanja omejitev do sprejemanja različnih vzgibov. V gospodarstvu je prišlo do bistvene spremembe v naravi motivacij, ki so človeka vodile v delo in ga silile, da se je pozitivno ali negativno izrazil do dela.

Kot navaja Lovejoy, vsebuje klasična filozofija metafizično teologijo, ki je o *bitjih* sodila, da imajo naravo za skupno lastnost. Platon je v *Timeju* zapisal, da se mora »dobro« bitje osvoboditi »zavisti«, da tisto, kar je popolnejše, oplodi oziroma preide v tisto, kar je manj popolno, in tako ne more »ostati v samem sebi«. Šlo je za hierarhijo vrlin, pri čemer so nižje izšle iz višjih. Vendar v moderni zavesti ne gre za skupno bitje, ampak za *lastno osebnost*, ki se ukvarja s svojo individualno *avtentičnostjo*, s svojim edinstvenim, nepoenostavljenim značajem brez zvižanosti in konvencij, brez mask in hinavščine, brez izkrivljenosti, ki jo povzroča družba. Zaradi takšnega ukvarjanja s svojo avtentično osebo postane vir etičnih in estetskih presoj motiv in ne akcija — vpliv na lastno osebo in ne moralni pomen za družbo.¹⁸

Vendar je treba v širšem kontekstu upoštevati prehod iz religije v posvetno kulturo (umetnost in literaturo) v smislu obravnavanja izrazitega vodenja v moderni družbi. V zgodovini družbe, še posebej zahodne, je vedno obstajala dialektika osvobajanja in omejevanja. V velikih zgodovinskih religijah srečamo strah pred demoničnim, pred nebrzdano človeško naravo. Take religije lahko označimo kot religije omejevanja. Premik k osvobajanju se zgodi z zlomom religiozne oblasti sredi 19. stoletja. Pravzaprav je za kulturo — še posebej za modernistično kulturo — značilno, da je prevzela razmerje do demoničnega v svoje roke. Toda namesto da bi ga krotila, kot je to skušala storiti religija, ga je sprejela, raziskovala in se v njem zabavala, saj ga je začela pojmovati kot vir ustvarjalnosti. V zahtevi po avtonomiji estetike se je rodila ideja, da je izkustvo, samo po sebi in zaradi sebe, najvišja vrednota, da je vse treba raziskati in vse dovoliti — vsaj v domišljiji, če že ne v življenju. Pri legalizaciji dejanja se je nihalo pomaknilo na stran osvobajanja, proč od omejitev.¹⁹

¹⁸ Za popolnejšo sliko te preobrazbe glej knjigo Arthurja O. Lovejoya, *The Great Chain of Being* (Cambridge: Harvard University Press, 1936), posebno 2. poglavje o romantiki (v besedilu navedeni citat iz *Timeja* je na str. 315—316), in knjigo Lionela Trillinga *Sincerity and Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 1972).

¹⁹ Predmet razpravljanja na tem mestu je izdelan v mojem eseju o religiji in kulturi, str. 157. Posebna razlaga vloge demoničnega v razmerju do teologije in umetnosti je navedena v razpravi z naslovom »The Demonic« iz knjige Paula Tillichja, *The Interpretation of History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1936), na str. 77—115. Esaj je prvotno nastal v nemščini leta 1926.

Modernizem je torej vodil v skušnjavo. Njegova moč je izvirala iz malikovanja lastne osebe. Privlačil je zaradi ideje, da bi moralo že življenje samo predstavljati umetniško delo in da se umetnost lahko izrazi samo v nasprotju z družbenimi konvencijami predvsem buržoazne družbe. Če se je modernizem navezoval na politiko, kot se včasih je, je postal razdiralno nastrojen do sodobne družbe, kar se je kazalo bodisi v besnenju desničarskih moč, kakršen je bil Wyndham Lewis, ali v posmehljivem pisanju levičarjev, kot npr. Bretona in nadrealistov.

Danes je modernizem izčrpan. Nobene napetosti ni. Ustvarjalni nagibi so popustili. Modernizem se je izpraznil.²⁰ Spodbujanje k uporabi se je institucionaliziralo s »kulturno množico«, ²¹ njene eksperimentalne oblike pa so postale skladnja in semiotika propagandiranja in modnih trendov. Kot kulturni tok obstaja modernizem podobno kot

²⁰ Izkušeni modernistični pesnik Octavio Paz je zapisal: »Danes... začenjajo moderni umetnosti pešati moči negacije. Že nekaj let imajo njena zavračanja videz ritualnih ponavljanj: upor se je spremenil v Postopek, kritika v retoriko, prekršek v ceremonijo. Zanikanje ni več ustvarjalno. Nočem reči, da smo priče koncu umetnosti: priče smo koncu ideje o moderni umetnosti.« Paz je umno pretresel zamisel o moderni umetnosti, posebno o tisti, ki ima na neki način drugačno podobo od tiste v španski kulturi. Oporekal bi edino besedi »danes«, ker mislim, da je modernizem izgubil svojo moč že pred petdesetimi leti. Glej knjigo Octavia Paza *Children of the Mire: Modern Poetry from Romanticism to the Avant-Garde* (Cambridge: Harvard University Press, 1974). Citat je na str. 149.

Za zgodnejše pojmovanje v bolj sovražno nastrojenem viru glej knjigo Renata Poggliolija *The Theory of the Avant-Garde* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), posebno str. 209–231, kjer je navedeno zelo tehtno razpravljanje o modernosti in modernizmu.

²¹ Z izrazom »kulturna množica« imam v mislih v prvi vrsti občinstvo, ki je dovolj veliko, da lahko samo vzdržuje kulturno produkcijo. Glede na poklic bi to množico verjetno sestavljale tiste osebe, ki zastopajo pannoni znanja in komunikacij in ki bi s svojimi družinami vred šteje večmilijonsko množico.

V sociološkem smislu ima taka kulturna množica tri komponente. Ne zajema ustvarjalcev kulture, ampak oddajnike, tj. tiste ljudi, ki so zaposleni v višjem in visokem šolstvu, v izdajateljstvu, pri revijah, na radiu in televiziji, v gledališču in muzejih, ki spodbujajo resne kulturne dobrine in vplivajo na njihov sprejem. Taka množica je že sama po sebi dovolj velika, da za kulturo lahko predstavlja *trg* v smislu kupovanja knjig, tiskovin in posnetkov resne glasbe. Poleg tega pomeni tudi skupino piscev, urednikov revij, filmskih delavcev, glasbenikov in drugih, ki ustvarjajo popularno gradivo za širše občinstvo množične kulture.

Vendar ti ustvarjalci le na široko prekrivajo območje kulturne množice. Neizogibno je, da obstajajo še manjši krogi ljudi — tisti, ki jih Tom Wolfe imenuje »kulturati« — ki bi radi vnesli v dogajanje bolj kulturne poudarek, ki skušajo biti »svobodni v stilu in obnašanju« ali »z njim« ali bi bili radi zelo »sodobni«. Nemci uporabljajo za ta pojav izraz *Tendenz*, ki pravzaprav pomeni ravnanje se po vetrovih kulture. Kar je moda modnim ustvarjalcem in kar so posebna zanimanja za mladinsko kulturo, pomeni *Tendenz* oziroma *prodajanje Tendenze* za kulture.

radikalni chic stil, ki kulturni množici dovoljuje razkošje »svobodnejših« življenjskih stilov, medtem ko so njeni člani nameščeni na udobnih službenih mestih znotraj gospodarskega sistema, ki se je sam preobrazil v svoje motivacije.

Če se vrnemo h gospodarskim spodbudam, vidimo, da je problem vrline nastal zaradi dvojne in nujno protislovne vloge posameznika kot *citoyena* in *meščana*. V prvi vlogi je imel obveznosti do politike, katere del je bil, v drugi pa se je ukvarjal z zasebnimi zadevami, za katere se je gnil iz lastnega zanimanja. Jeremy Bentham je zanikal obstoj take socialne tvorbe, kot je skupnost, ki mu je pomenila izmišljeno telo. Nedvomno gre za pravo razlikovanje med družbeno odločitvijo in skupnim seštevkom posameznih odločitev: da bi popravila primanjkljaj plačilne bilance, se družba lahko odloči, da bo treba z nafto varčevati, toda vsak posameznik, ki sledi le svojim lastnim potrebam, lahko njeno porabo še poveča. Prav tako je razvidno, da, kar pogosto kdo želi zase (kot npr. odprto cesto), postanejo za celotno skupino moreče sanje. Torej je ravnotežje med zasebnimi hotelji in javno odgovornostjo resnično. Kako se vzdržuje?

V zgodnjem razvoju kapitalizma sta neukrotljive gospodarske spodbude zadrževala puritansko omejevanje in protestantska etika. Ljudje so delali, ker so kot svojo dolžnost čutili, da so za to poklicani, ali ker so želeli izpolniti zaobljubo skupnosti. Vendar protestantske etike ni spodkopaval modernizem, ampak sam kapitalizem. Edini in največji vir rušenja protestantske etike je predstavljala iznajdba načrta o obročnem odplačevanju oziroma o takojšnjem kreditu. V preteklosti je moral vsakdo varčevati, če si je hotel kaj kupiti, s kreditnimi karticami pa si lahko marsikdo privoščiti takojšnje zadovoljstvo. Ta sistem sta oblikovali množična proizvodnja in potrošnja z ustvarjanjem novih želja in z novimi sredstvi za zadovoljevanje teh želja.

Protestantska etika se je zavzemala za omejevanje kopičenja razkošja (čeprav ne kapitala). Z njeno ločitvijo od buržoazne družbe se je ohranil le hedonizem, in kapitalistični sistem je tako izgubil svojo transcendentalno etiko. Obstaja še sporna trditev, češ da kapitalizem služi za osnovo svobodi, za dvig življenjskega standarda in za premagovanje revščine. Četudi bi bili ti argumenti resnični — saj je jasno, da je svoboda bolj odvisna od zgodovinske tradicije neke družbe kot od samega kapitalističnega sistema; in celo zmožnost sistema, da zagotovi gospodarsko rast, je zdaj vprašljiva — postane pomanjkanje transcendentalnih vezi, čuta, da družba v svojem značajskem ustroju, delu in kulturi ne more ponuditi niza »končnih pomenov«, za sistem moteče.²²

²² Bolj izdelana problematika tega vprašanja je navedena v razpravi Irvinga Kristola »When Virtue Loses All Her Loveliness' — Some Reflections on Capitalism and 'The Free Society'« v *The Public Interest*, št. 21 (letnik 1970), ponatisnjena v *Capitalism Today*, ur. Daniel Bell in Irving Kristol (New York: Basic Books, 1971).

Kapitalizem je našel kulturno, če že ne moralno, opravičilo v hedonizmu, ideji o uživanju kot načinu življenja. V liberalnem etosu, ki zdaj prevladuje, je postal modernistični impulz z ideološkim temeljnim principom iskanja spodbud kot vedenjskim načinom model kulturnega imaga. To je tisto, kar predstavlja kulturno protislovje kapitalizma in kar se je končalo z dvojno zavezanostjo modernosti.

Beseda »ekonomija« je izpeljana iz grške besede *oikos*, ki pomeni gospodinjstvo. Antični svet ni poznal gospodarstva kot sistema medsebojno odvisnih tržišč, ki jih določa cena in kakršna poznamo danes. Prav tako tedaj niso razmišljali z »ekonomskimi« izrazi, tj. na matematični način. Proizvodnja je bila namenjena gospodinjstvu in prilagojena potrebam. Potrebe so bile večinoma biološke — zadostna hrana, ustrezno zatočišče in uspešno zdravljenje. Aristotel je rekel: »Gre za ustaljene omejitve (imetja, ki je potrebno za umetnost upravljanja gospodinjstva).«

Buržoazne družbe ne definirajo potrebe, ampak želje. Želje pa so psihološke in ne biološke, po svoji naravi pa so neomejene. Družba ne nastopa kot naravno združevanje ljudi — polis ali družina —, ki je podrejeno skupnemu cilju, ampak kot sestav atomističnih posameznikov, ki sledijo le svojemu zadovoljstvu. Človekova psihologija, kot jo je prikazal Hobbes v prvi knjigi *Leviathana*, je hrepeneče stremljenje, ki na glavo postavlja platonistično hierarhijo razumskega duha, in prav to divje žene človeka k uresničenju želja. Vir tega stremljenja predstavljata v moderni družbi zvišan življenjski standard in raznovrstnost proizvodov, ki dajejo življenjskim barvam tolikšen blišč. Vendar gre — pri poudarjenem razkazovanju — tudi za nepremišljeno zapravljanje bogastva. Psihološki izvor neenakosti, kar je Rousseau sijajno orisal v *Drugi razpravi*, se pokaže, ko se človek »sam« zbere in ugotovi, da dobita najmočnejši, najlepši in najboljši plesalec ter najboljši pevec neustrezno plačilo. Na dan pride zavist. Da bi bili podobni najlepšim in najbolj bistroumnim, se začnejo drugi pretvarjati, nanašajo si kozmetiko, da bi zakrili grobost in grdoto, bolj kot resničnost postane pomemben videz. Če je potrošnja, psihološko gledano, potegovanje za neki položaj, potem lahko rečemo, da pomeni buržoazna družba institucionaliziranje zavisti.²³

Kadar je virov veliko ali ko posamezniki sprejmejo visok razpon neenakosti za normalen in pravičen, se taka potrošnja lahko umiri.

²³ Presenetljivo je, da je bila v sociološki literaturi zelo malokrat uporabljena ideja o zavisti kot viru potegovanja za družbeni položaj. Premalo upoštevan avtor je v tem oziru Adam Smith, ki je v knjigi *Theory of Moral Sentiments* izjavil, da, če bi bili ljudje podrejeni samo gospodarskim motivom, bi se le malokdo gnal za povečanje proizvodnje nad doseženo nujnostjo in zadovoljitvijo potreb. Gospodarski »razvoj« se je začel, ker so se ljudje gnali za višji položaj. To je tema, s katero se je ukvarjal tudi Thorstein Veblen v svoji slavni, vendar zdaj neupoštevani knjigi *Theory of the Leisure Class*.

Ko pa se vsakdo v družbi pridruži vse večjemu povpraševanju z mislijo, da je taka naravnost pravilna, in ko so naravni viri omejeni (bolj s stroški kot s količino), potem je mogoče spoznati razlog za napetost med povpraševanjem in politiko ter omejitvami, ki jih določa gospodarstvo. Tu vidimo premik, pri katerem so »nebrzdane želje« prešle z gospodarskega na politično področje. Zahodna politika v drugi polovici 20. stoletja kaže pet elementov, ki skupaj strukturno spreminjajo stari tržni sistem.

Prvič; institucionalizirana pričakovanja gospodarske rasti in rastoči življenjski standard so se v toku spreminjanja vrednot pretvorili v *pravico do svojega udejanjenja*. Danes smo priče vedno številnejšim pravicam.

Drugič; različne želje, in kar je važnejše, raznotere vrednote so nezdružljive. Razsvetljenski filozofi so domnevali, da enemu vprašanju pripada en odgovor. Ti odgovori so v ustrezni povezavi izoblikovali razumsko rešitev družbenih problemov. Temeljni pogoj je predstavljala »objektivnost« v formuliranju odgovorov: in sicer zato, da bi zmanjšali »pristranskost«, ki je izvirala iz omejene vzgoje, da bi odstranili predsodke in praznoverje, da bi opustili tradicijo in samoljubje, in podobno. Če je kdo želel postati objektivni, je moral »izčistiti« ideje (tak je bil tudi izvirni pomen kihotskega izraza *ideologija*), in če je kdo hotel biti etično razumen, je moral »univerzalizirati« svoje vedenje kot kategorični imperativ. Nazadnje nam postane jasno, da obstaja inherentna nezdružljivost vrednot, kot so svoboda in enakost, učinkovitost in spontanost ter znanje in sreča. Empirično tudi vemo, da, če seštejemo stroške vseh družbenih ciljev, za katere se je odločila družba (kot so to skušala storiti vladna telesa, pričeneši z Eisenhowerjevo komisijo o narodnih ciljih v letu 1959), ugotovimo, da nimamo zadostnih sredstev, da bi vse cilje istočasno dosegli. Nemogoče je uiti težavam izbire.

Tretjič; gre za velikanske »prekipevajoče« učinke gospodarske rasti. Očitno je, da povečano število avtomobilov ustvarja dušec smog nad mesti; ta problem je sorazmerno lahko rešljiv. Bolj razburja dejstvo, da je posledica vse pogostejše uporabe umetnih gnojil za povečanje prehranbenih proizvodov (kar je postavilo ameriško kmetijstvo na prvo mesto) odtekanje nitratov v reke in jezera ter onesnaževanje teh voda. Kako se pravzaprav uravnoteži razmerje med prehranbenimi proizvodi in onesnaženjem ali, analogno, med dnevnim kopom premoga in velikopoteznim spreminjanjem pokrajine?

Četrtič; sočasna konvergenca povečanega povpraševanja, zaostajanje v storilnosti (v prvi vrsti še posebej v predelovalni industriji, kot npr. v jeklarstvu) in vedno višja cena surovin (če pustimo ob strani politično manipuliranje s cenami nafte) so privedli v svetovno inflacijo. Vendar inflacija, kot spoznamo, ni prehodne narave, ampak predstavlja strukturno komponento modernega gospodarstva, in je

predvsem neizogibna posledica zavezanosti gospodarski rasti in polni zaposlitvi. Vprašanje seveda je, če se pri spremenljivih cenah da takšno inflacijo »nadzorovati«.

In petič; bistvene odločitve v gospodarstvu in družbi smo začeli postavljati bolj v politično areno kot na celotno raztreseno tržišče. To ni posledica kakšne ideološke spremembe (če je že kaj bilo, je šlo za nasprotovanje celo s strani tistih, ki so kljub svoji ideologiji vzdrževali in širili sistem političnega nadzorovanja, kot sta bila npr. Eisenhower in Nixon), ampak strukturne preobrazbe zahodne politike.

V drugi polovici 20. stoletja je za temeljno politično dejstvo veljalo širjenje *državno usmerjenih gospodarstev*. Ta so se najprej razvila zaradi potrebe po rešitvi sistema iz zastoja, kasneje zaradi zahtev vojnega gospodarstva in vojaške zavezanosti, in končno zaradi strateške vloge finančne politike pri vplivanju na raven trošenja in na določanje investiranja. V zadnji četrtini 20. stoletja sledimo prehodu k *državno upravljanim družbam*, ki se pojavijo zaradi vse večjih družbenih zahtev (zdravje, izobraževanje, socialno varstvo in skrbstvo), do katerih so postali ljudje upravičeni.

Novi »razredni boji« postindustrijske družbe predstavljajo bolj vlečenje in napenjanje različnih organiziranih družbenih segmentov, ki želijo vplivati na državni proračun, kot pa nasprotje med upravnimi organi in delavci v gospodarskem podjetju. Kjer državni izdatki znašajo približno 40 odstotkov bruto nacionalnega proizvoda, kar skoraj velja za Združene države, ali več kot 50 odstotkov, kar je značilno za skandinavske dežele, postaneta dodeljevanje denarja in obdavčevanje glavni politični zadevi. Pri tem imam v mislih nastanek »fiskalne sociologije« (izraz je Schumpeterjev), ki pomeni osrednjo značilnost moderne politične ekonomije.

Vprašanja odnosov »državne družbe«, javnih interesov in zasebnih želja bodo nedvomno zbujala pozornost politike v prihodnjih desetletjih. Pravne, gospodarske in politične institucije v buržoazni družbi so se usmerile k posameznikom in k uravnavanju izmenjavanj med njimi — ko gre za formalno razumske ideje in za obvladovanje sicer v prvi vrsti bolj procesualnega kot samostojnega prava. Narava »javnega prava«, ki se ukvarja z bistvenimi zahtevami skupnosti, pomembnimi za omenjene posameznike, bo postala eden izmed večjih problemov pravne teorije.

V sociološkem smislu gre za vprašanje teže državnega vpliva. Sistem državnega kapitalizma bi se zlahka preoblikoval v korporacijsko državo, sistem državnega socializma pa v državo, obremenjeno s tekmujočimi zahtevami družbenih skupin, ki kot da bi hotele omejiti zmožnost gospodarske rasti in preobremeniti politični sistem z raznovrstnimi zahtevami. Verjetno je tudi, da državno usmerjano gospodarstvo in državno upravljana družba v Združenih državah ne bi nikogar zadovoljila. Vladni predpisi so za poslovne družbe moteči,

čeprav lahko prinašajo dobiček, saj gre pri njih zmeraj tudi za določeno stopnjo oviranja upravnih oblasti. Radikalci postajajo vse bolj nezaupljivi do vlade in načrtovanja (kot da bi šlo le za načrtovalce in birokrate), čeprav so v svojem prvem odgovoru na sporna vprašanja zahtevali več »vlade«, kot da bi sama abstrakcija soobstajala s splošno dobrim. Državno vodstvo, ki bo nastalo, bo podobno nadležni birokratski pošasti, ki je na vseh straneh spačena zaradi kričanja različnih članov, teles in skupin posameznih skupnosti za dosego subvencij in pravic in ki golta povečane vladne dotacije, da bi glede na svoje pojmovanje pravilnega ravnanja postala Leviatan.

Težava, ki je tu bolj pomembna, je dvojne narave: zahodni družbi primanjkuje tako *civitas*, samodejne pripravljenosti, da se človek žrtvuje za nekaj, kar je splošno dobro, kot tudi politične filozofije, ki opravičuje normativna pravila o prednostih in dodeljevanju v družbi.

Liberalna ekonomija je predvidevala, da je tržišče zadosten razsodnik splošne blaginje; tam naj bi se uravnotežila razlikujoča se koristnost posameznikov in pomanjkanje različnega blaga, tako ravnotežje pa bi uskladilo moč želja in pripravljenost plačati zahtevano ceno. Klasični marksizem je predložil popolnoma drugačen odgovor na vprašanje sorazmerne pravičnosti v družbi. Domneval je, da konkurenca, zavist in zlo nastajajo zaradi pomanjkanja in da bi obilje dobrin povzročilo, da bi postala taka nasprotja nepotrebna. Toda kar nam je doslej uspelo spoznati, je — če pustimo ob strani vprašanje naravnih virov —, da pomanjkanja ne bomo nikdar premagali. V postindustrijski družbi (na kar sem opozoril v svoji prejšnji knjigi) se bodo verjetno pojavila nova pomanjkanja, ki si jih utopisti 19. stoletja ne bi mogli niti zamisliti, kot je npr. pomanjkanje informacij, ki nastane zaradi razvoja tehničnih znanosti in povečane potrebe po popularizaciji ter zaradi vse višje cene »časa«, kar je posledica večje udeležbe posameznikov in potrebe po usklajevanju njihovih dejavnosti v političnem procesu.

Ekonomija je umetnost dodeljevanja pičlega blaga med tekmujoče povpraševalce. Marksizem se je domislil ideje, da bo v komunizmu ekonomija »odpravljena«; zato ljudje niso bili prisiljeni razmišljati o vprašanjih relativnega privilegiranja in družbene pravičnosti. Dejstvo je, da moramo še vedno misliti z ekonomskimi izrazi, in bomo tako verjetno tudi vedno morali. Pojavlja se vprašanje, ali bomo v okviru »ekonomije« lahko prišli do niza normativnih pravil, ki bodo skušala zaščititi svobodo, nagraditi dosežek in povečati družbeno dobro.

V esejih te knjige predlagam zamisel o *občem gospodinjstvu* — ki poleg hišnega gospodinjstva in tržne ekonomije ne predstavlja tretjega področja, ampak tisto sfero, ki zaobjema obe omenjeni področji, in skuša koristno uporabiti tržne mehanizme, kjer je pač mogoče, seveda v začrtanem okviru družbenih ciljev. Liberalno pojmo-

nje se kaže v prepričanju, da bi moral biti posameznik primarna enota civilne družbe in da bi morali biti posameznikovi dosežki pravično nagrajeni. Ločiti skušam politični liberalizem od buržoazne družbe. Po izvoru sta oba, zgodovinsko gledano, resda povezana, vendar nista drug od drugega odvisna. Pravzaprav so politični liberalizem zlorabili, ker so ga uporabili za opravičevanje nebrzdanih zahtev zasebnega gospodarskega poželjenja. Pri občem gospodinjstvu gre za problem odločitev v zvezi z zahtevami skupin, ki nastopajo druga proti drugi, kjer gre pravzaprav bolj za razmerje pravilno proti pravilnemu kot pravilno proti napačnemu; v zvezi s pretehtavanjem zahtev skupnega pripadništva proti individualnim pravicam; za težave pri uravnavanju svobode in enakosti, poštenosti in učinkovitosti. Mislim, da je treba na začetku potrditi obči značaj naravnih virov in potreb (ne želja) ter princip *primernih razlik* pri odločanju o upravičenosti različnih zahtev. To je tudi namen daljšega eseja v razdelku o politični organiziranosti.

Zadnja četrtnina 20. stoletja bo doživela pomembne spremembe moči gospodarstva in politike, ki bodo bolj posledica sprememb moči posameznih nacionalnih držav kot konkurence družbenih sistemov, kakršna sta kapitalizem in socializem.²⁴ Gospodarska moč razvitih industrijskih držav sloni na njihovi visoki tehnologiji, sposobnosti mobiliziranja kapitala in na moči njihovih upraviteljskih pristojnosti. Po njihovi zaslugi je v gospodarski zgodovini nastal, kar skoraj pozabljamo, eden izmed velikih gospodarskih razcvetov, ki je trajal več kot četrtno stoletje. Svetovna industrijska proizvodnja se je v letih med 1948 in 1973 nenavadno povečala za triinpolkrat, s povprečnim indeksom porasta 5 odstotkov na leto. (Japonska stopnja rasti je bila dvakrat večja od svetovnega povprečja, britanska pa polkrat — obe sta kapitalistični družbi). Po pisanju *Economista* so bile vse industrijske družbe v obdobju ene cele generacije uspešne.²⁵ Pravzaprav je šlo

²⁴ Robert Heildroner v svoji apokaliptični knjigi *The Human Prospect* vprašuje, ali lahko različne nacionalne družbe oziroma različni družbeni sistemi, kot sta kapitalizem in socializem, obvladujejo velike ekološke vire, in napoveduje krizo populacije ob koncu stoletja. Nato nadaljuje z obravnavo »kapitalizma« oziroma »socializma«, in sicer z njuno zmožnostjo soočanja s takimi krizami. Vendar je »zmožnost« politično vprašanje in različne nacionalne družbe, ne pa abstraktni družbeni sistemi, pravzaprav nujno predstavljajo učinkovite enote političnega dejanja. Ne nameravam omalovaževati značaja družbenega sistema pri oblikovanju modela razdeljevanja prihodka in moči znotraj družbe, ki s tem ustvarja učinkovita vplivna žarišča, vendar ne verjamem, da takšno razdeljevanje pomeni razlog — in opravičljive razloge —, zakaj neka družba reagira na krize. Švedska in Združene države, Sovjetska zveza in Jugoslavija se lahko vsaka po svoje odzivajo na krize, bolj zaradi svoje politične volje, ki je utelešena v posamezni nacionalni tradiciji in čuta za *civitas* kot zaradi svojih »družbenih sistemov«. Ali bolj formalno rečeno, družbeni »storilec« ni »sistem«, ampak politična družba.

²⁵ »Who Will Survive the Slump?«, *Economist*, 28. XII. 1974, str. 40—42.

za nenaden investicijski napredek, ki je pripravil strukturno osnovo za inflacijo v razvitih kapitalističnih družbah širom po svetu v zgodnjih 70. letih tega stoletja.

Poraba energije je razkrila ranljivost zahodnih industrijskih družb zaradi njihove odvisnosti od nafte — takšno situacijo je povzročila njena cenenost. (Ali je bila Sovjetska zveza izvzeta, ker je komunistična ali ker je bila sama v celoti preskrbljena z lastnimi zalogami nafte in zemeljskega plina?) Šibkost svetovnega gospodarstva, ki je skoraj popolnoma slonelo na dolarju, je nakazal tudi premik kapitala, in sicer zaradi skupnih prihodkov od nafte.

Seveda je vse prezigodaj govoriti o tem, da je moč zahodnega gospodarstva odpisana. Proti koncu desetletja bodo zahodne države precej manj odvisne od nafte s Srednjega Vzhoda, pojavili se bodo novi in različni viri, pa tudi vrste energije. V nekem časovnem obdobju sicer lahko pride do velikega premika kapitala v države Srednjega Vzhoda, vendar ostaja osnovna gospodarska prednost Zahoda v visoki tehnologiji in upravljanju, kar zagotavlja, da se bo ponovno uveljavil. Mednarodni gospodarski dogodki 70. let našega stoletja so razkrili polom političnih stremeljenj pri usklajevanju gospodarskih nujnosti, to pa predstavlja drugačen in bolj moteč vidik nestabilnosti mednarodnega reda.

Vendar ne pišem o dogodkih desetletja, ampak o globljih kulturnih krizah, ki so prizadele buržoazne družbe in ki, dolgoročno gledano, slabijo deželo, begajo motivacije posameznikov, vbijajo čut za *carpe diem* in spodbujajo državljanska hotenja. Pri ohranjanju družbe gre bolj za problem različnih vrst pomenov kot za vprašanja ustreznosti institucij.

Irving Kristol je zapisal, da je buržoazna družba moralno in intelektualno nepripravljena na katastrofo. Po eni strani gre za liberalno naravnost, ki vsa eksistencialna vprašanja preoblikuje v »probleme« in išče njihove »rešitve«. (Znova zasledimo racionalistično idejo, da vsakemu posameznemu vprašanju ustreza en sam odgovor.) Po drugi strani pa gre za utopistično domnevo o brezmejnih koncih, ki so dosegljivi s pomočjo čudovitega sredstva gospodarske, če že ne tehnološke učinkovitosti. Kljub temu je katastrofa izbruhnila in njene udarce bomo čutili še večkrat. V preteklosti so bile človeške družbe pripravljene na nesrečo zaradi duhovne opore, ki je imela korenine v izkustvu in je hkrati pomenila neko nadčasovno pojmovanje resničnosti. Po tradiciji je to oporo predstavljala religija, kajti, kot je zapisal Clifford Geertz, religija »prilagodi človekova dejanja zamišljenemu kozmičnemu redu in projicira podobe kozmičnega reda na raven človeškega izkustva.«²⁶ Moderne družbe so religijo nadomestile z utopijo, in sicer ne z utopijo kot transcendentnim idealom, ampak z utopijo, ki bo

²⁶ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), str. 90.

skozi zgodovino (napredek, razumnost, znanost) uresničena s pomočjo tehnoloških hranil in babiških nasvetov revolucije.

Vprašanje prepričanja predstavlja pravi problem *modernosti*. Če uporabim uporabljene izraze, gre pravzaprav za duhovno krizo, ki se je pojavila, ko se je nova opora izkazala kot iluzorna, stare pa so potonile. Gre za situacijo, ki nas znova privede k nihilizmu; brez preteklosti in prihodnosti obstaja samo praznina. Nihilizem je nekoč predstavljal vznemirljivo filozofijo, kar je pomenil tudi za Bazarova, kadar je bilo treba kaj uničiti ali postaviti na svoje mesto. Vendar kaj iz preteklosti bi bilo treba danes uničiti in kdo ima še upanje, da bo prišla prihodnost?

Napori, da bi našli razburjenje in pomen v literaturi in umetnosti kot nadomestilih religije, so privedli v modernizem, ki ga pojmuje kot kulturni tok. Toda modernizem je že izčrpan in različne vrste postmodernizma (v psihedeličnih prizadevanjih, da bi neskončno razširili zavest) predstavlja preprosto razkroj lastne osebe v naprežanju, da bi se izničil lastni individualni jaz. Nekateri še zmeraj navdušuje ideja revolucije,²⁷ vendar pravi problemi nastopijo šele »dan po revoluciji«, ko začne v zavest znova vdirati suhoparni svet in ko marksiko ugotovi, da so moralne ideje abstrakcije kljub neukrotljivim željam po stvarnih spodbudah ali po prenašanju dediščine na otroke. Tako morda kdo razume samo revolucionarno družbo kot družbo, ki postaja birokratska ali ki je neprestano zapletena v begajoče razburjenje stalne revolucije.²⁸

Kaj slednjič zadržuje človeka v realnosti, če se njegov posvetni sistem pomenov izkaže za iluzijo? Tvegal bom zastarel odgovor — povratek nekega pojmovanja religije v zahodno družbo. Rimbaud je v

²⁷ Nadežda Mandelštam je o ruskem izkustvu zapisala: »Moj brat Jevgenij Jakovljevič je nekoč pravil, da odločilne vloge pri podjarmljanju inteligence nista odigrala teror ali podkupovanje (čeprav, Bog ve, da je bilo obojega dovolj), temveč beseda 'Revolucija', ki se ji nihče izmed intelektualcev ni mogel odreči. Uklonili so se ji celi narodi in njena moč je bila tolikšna, da je pravzaprav čudno, da naši voditelji še vedno potrebujejo zakone in smrtno kazen.« *Hope against Hope* (New York: Atheneum, 1970), str. 126.

²⁸ Eno izmed najbolj zabavnih in razkrivajočih epizod kitajske revolucije je predstavljalo dejstvo, da je takrat, ko je na stotine tisočev navdahnjenih mladih ljudi preplavilo Peking leta 1966, vsak kontingent nosil gumbom podobne priponke z znakom svojega mesta. Vendar je bilo nekaterih priponk manj in so bile zato redkejšje kot druge. Nemudoma in spontano se je razvil trg, na katerem se je pod ceno trgovalo z raznovrstnimi priponkami. Mladi so ponosno razkazovali redke priponke, do katerih so lahko prišli s trgovanjem — medtem ko so demonstrirali proti ponovni vzpostavitvi kapitalizma in za kulturno revolucijo. Glej *Red Guard: The Political Biography of the Msiau-ai*, ur Gordon A. Bennett in Ronald N. Montaperto (Garden City: N.Y.: Doubleday Anchor, 1972), str. 99.

Lettre du voyant zapisal: »Je sais qu'il faut être voyant, se faire voyant.« Biti *voyant* pomeni zaznati resnična dejstva na daljni strani umetnosti in zgodovine, ki jih oči drugih še niso mogle videti, »inspecteur l'invisible et entendre l'inouï«. ²⁹

Če drži, da, kar reče pesnik, posluša prihodnost, potem bi v deželi, kjer je bil glas sodobne poezije najmočnejši in kjer je poezija izražala najbolj človeško tesnobo — v Sovjetski Rusiji —, religija doživela najbohotnejši razcvet v kulturi, v primeru, ko bi bili politični okovi strti. V nevidnem pisanju, ki ga je brezglasno slišati, se zmeraj znova pojavlja skrivna tema o rešitvi človeka prek ponovne oživitve tradicionalne vere. ³⁰

Religija lahko obnovi kontinuiteto generacij z vračanjem k eksistencialnim trditvam, ki predstavljajo temelje ponižnosti in skrbi za druge. Vendar take kontinuitete ni mogoče proizvesti, kakor tudi kulturne revolucije ne moremo projektirati. Ta nit se razpleta iz tistih izkustev, ki zbuja tragično občutje življenja, življenja na priostrenem noževem robu končnosti in svobode.

²⁹ Glej Poggiolija, navedeno delo, str. 215. Celotno besedilo *Lettre du voyant* je okorno prevedeno pod naslovom »The Poet as Visionary« v knjigi Edgella Rickworda: *Rimbaud: The Boy and the Poet* (London: Background Books, 1963), str. 153—155.

³⁰ To je pravzaprav nit, ki se vije skozi pesmi *Doktorja Živaga*. V zadnji pesmi »Getsemanski vrt« Pasternak piše:

»A knjiga je življenja zdaj na strani,
najdragocenejši od vseh strani,
in mora se spolniti, kot se hrani
v prerokbah pisanih. Naj se zgodi.
V grob grem, a tretji dan od mrtvih vstanem
in kot na reki splav za splavom gre,
pred sodni stol se dolge karavane
stoletij mi iz temnih dalj zvrste.«

In ta nit se nadaljuje desetletje kasneje pri Josifu Brodskem:

»Celota vseh današnjih objemov
daje veliko manj ljubezni kot razpeti roki
Kristusa na križu. Ugotovitev tega šepavega pesnika
prihaja predme v nejasnih obrisih v Velikem tednu, sedeminšestdesetega,
ovirajoč moj preskok k devetnajstodevetdesetim.«*

»The Poems of Yurii Zhivago«, prevedel Bernad Guilbert Guerny, v knjigi *Doctor Zhivago* (New York: Pantheon, 1958), str. 558—559; slovenski prevod ustreznih odlomkov je naveden iz že obstoječega prevoda romana Borisa L. Pasternaka, *Doktor Živago* (CZ, Ljubljana 1967, zbirka 100 romanov, II. knjiga, str. 338, 339).

Joseph Brodsky, »Adieu, Mademoiselle Véronique«, v *Selected Poems*, prevedel George Kline (New York: Harper & Row, 1973), str. 136. Izraz šepavi pesnik, kot navaja prevajalec, se neposredno nanaša na Pasternaka, ki je rahlo šepal.

* Smiselni prevod (Op. prev.).

Daniel Bell (roj. 1919), profesor na harvardski univerzi, kjer je od leta 1980 *Henry Ford II professor of social sciences*, eden najuglednejših sodobnih sociologov in družbenih teoretikov, »najbriljantnejši med ameriškimi neokon-zervativci«, kot ga je označil Habermas, je vzbudil izredno pozornost zlasti s svojima knjigama *The Coming of Post-Industrial Society* (1973) in *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976). Druge njegove knjige so *History of Marxian Socialism in the U. S.* (1952), *The New American Right* (1955), *The End of Ideology* (1960), *The Radical Right* (1963), *The Reforming of General Education* (1966), *Towards the Year 2000* (1968), *Confrontation* (1969), *Capitalism Today* (1971), *The Winding Passage* (1980) in *The Social Sciences Since World War II* (1981). Prevedeni tekst je uvodno poglavje knjige *The Cultural Contradictions of Capitalism*.

Izbral in opombo napisal Igor Zabel,
prevedla Mojca Hočevnar