

MILKO POŠTRAK

KJE SO SUBKULTURE DANES?

(V)

V dosedanjem pregledu dosegljive literature, ki se je ukvarjala in se še ukvarja z vprašanji subkulture, smo se sprehodili od prvih tovrstnih študij, ki so se osredotočale na izstopajoče oblike obnašanja mladih (prve ameriške študije mladostniških "deviacij" na začetku dvajsetega stoletja), prek raziskav, ki so poskušale izpostaviti pojav urbane subkulture kot take (v glavnem britanske analize subkulturnega življenjskega stila kot poskusa "magične razrešitve problemov", ki so se pojavile v sedemdesetih letih), do sodobnih interdisciplinarnih študij, ki poskušajo razumeti pluralizem stilov življenja (tudi) skozi prizmo spoznanj kulturne in socialne antropologije. Na tej točki, na kateri se seveda odpira kopica novih vprašanj, na katere subkulturne študije niti niso poskušale dajati odgovorov, končujemo in hkrati odpiramo možnost za nove pristope. Drznili bi si zapisati: Subkulturne študije so mrtve, naj živijo študije kulturnega pluralizma...

OD SUBKULTURNIH DO MEDIKULTURNIH ŠTUDIJ

V enem prejšnjih zapisov o subkulturah smo napovedali poskus vzpostavljanja odnosa med t. i. "subkulturo" in pojmom "vsakdanje življenje". Takrat smo imeli v mislih prav tisto večplastnost in prepletenost raznolikih dejavnosti, ki sestavljajo tkivo z imenom kultura, in veljajo seveda tudi za tisto, kar imenujemo subkultura. Omenjali ali vsaj poskušali smo nakazati, da so študije, ki so skušale analizirati t. i. subkulturne načine življenja ali življenjske stile, (skoraj nujno) enostranske, delne. Nekatere (zlasti zgodnje) študije so se osredotočale na od prevladujočih družbenih norm odstopajoče vzorce vedenja mladostnikov. Ukvarjale so se zlasti s t. i. "mladoletnimi prestopniki" in v ta pojem strpale raznoliko paleto vzrokov in posledic. Študije, zlasti tiste, ki so vezane na

"chicaško šolo", so bile utemeljene na kopici raziskav in na razmeroma bogatem empiričnem gradivu, vendar je teoretska osnova (morda bi bilo natančneje reči: ideologija harmonične družbe), na katero so bile oprte analize, onemogočala celovitejše in natančnejše interpretacije zbranih podatkov. Pozneje, v 60-ih in 70-ih letih tega stoletja, ko so nekateri pripadniki ali protagonisti t. i. subkulture začeli akademsko kariero in znotraj tega poskušali vzpostaviti druge temelje za spoprijem s temi vprašanji, se je - tako se vsaj zdi - pojavil drug problem: mistifikacija omenjenih tem. Pomembno je, da se je - tudi z vso potrebno naklonjenostjo in razumevanjem (tako rekoč "od znotraj") - začelo govoriti o pretnjenih pomenih, ki jih (lahko) ima subkultura, vendar se je hkrati subkulturnemu stilu večkrat pripisovalo kar magične pomene ali sposobnosti. Govorilo se je o "prevratniškem, subverzivnem naboju", o "brezkompromisni držbi", o "paralelnih svetovih" in podobno. Šele razmah feminističnih študij, ki so se v drugi polovici sedemdesetih začele obregovati tudi ob maskulinizem ali moški centrizem subkulturnih analiz, je opozoril na luknje v subkulturnih pristopih (FRITH, GOODWIN 1990: 69). Opozorilo, ki ga je že v sedemdesetih dal Frith (1986: 200-215, 250-251), da ima namreč t. i. "subkulturni način življenja" za posamezne protagoniste različne pomene in da ne zavzema pri vseh enako pomembnega mesta v življenju, je prav tako nakazovalo pomanjkljivosti nekaterih študij, ki so subkulturo pojmovala kot samostojno entiteto zunaj konkretnega družbenega in kulturnega konteksta.

Poskus prestopa od subkulturnih študij k kulturnim ali multikulturnim študijam v svoji osnovi namiguje prav na tista antropološka

spoznanja, da je - grobo rečeno - "kultura narava človeka" in da v svetu soobstaja neprepletna množica raznolikih kulturnih praks. Da je vsaka človeška skupnost ali družbena skupina vzpostavljala svojo obliko, svojo inačico spoprijema s svetom in svojo inačico "učlovečenja", torej socializacije in inkulturacije. Hkrati so antropološke študije razkrojile predpostavke o nekakšnih "uradnih, univerzalnih ali prevladujočih kulturah" ter izpostavile dejstvo, da se v dani skupnosti, družbi, državi vedno znova ustvarja in izginja kopica različnih "načinov življenja", "kulturnih praks", "strategij preživetja", "družbenih konstrukcij realnosti" itd. Ne moremo torej reči, da v dani skupnosti obstajajo prevladujoča kultura in njej nasproti posamezne subkulture. Natančneje bo, če rečemo, da v dani skupnosti obstaja vrsta raznolikih načinov življenja, vezanih na starostno obdobje, spol, družbeni položaj, geografski prostor itn., tisto, kar naj bi bila uradna ali prevladujoča kultura, pa je povezano z vprašanji razporeditve družbene moči in vrsto drugih dejavnikov. Grobo rečeno, prevladujoča kultura je nekakšen večplasten in zapleten zbir posameznih drobcev različnih kultur dane skupnosti, ki so ključne točke, ključna identifikacijska vozlišča te skupnosti. Člani skupnosti se lahko prepoznavajo (ali naj bi se prepoznavali) vsaj v posameznih segmentih "uradne" kulture: v jeziku, v skupni zgodovini ali vsaj v drobcih njenih interpretacij, v posameznih umetniških delih, v verodostojnosti, v tistem, čemur rečemo etnične značilnosti itd. Skupni prostor bivanja in posamezne skupne potrebe, cilji in perspektive lahko prispevajo k čvrstejši povezanosti, ali natančneje, k občutku čvrstejši povezanosti članov dane skupnosti. Nakazana vprašanja so seveda tesno prepletena s prav tako zapleteno in večplastno problematiko definiranja entitete, ki ji rečemo narod. Vendar se na tem mestu v ta vprašanja ne bomo spuščali in bomo za naše potrebe predlagali v branje le zbornik *Študije o etnonacionalizmu*, ki ga je uredil Rudi Rizman (1991).

Seveda so nakazana vprašanja in vsa tista, ki se porajajo iz navedenega, preširoka za kakšno temeljitejšo obdelavo na tem mestu. Pravzaprav se ta vprašanja na različne načine vedno znova dotikajo osrednjih in najpomem-

bnejših tem, povezanih s fenomenom človeka. Tudi iz tega razloga lahko ugotavljamo, da so subkulturne študije "obdelovale" le majhen izseček tistega, kar sestavlja tkivo našega bivanja. Zato so po našem mnenju zelo produktivne sodobne tendence, ki poskušajo z interdisciplinarnega vidika ujeti vsaj del večplastnosti našega bivanja. In to ne z vidika uporabe posameznih spoznanj iz različnih znanstvenih disciplin, temveč s hkratnim upoštevanjem le-teh in s preseganjem, njihovim stapljanjem. Naj navedeno ne zveni kot prodajanje iluzije, da je s preprosto sintezo kopice spoznanj o človeku mogoče dokončno razložiti naše bivanje. Želimo le reči, da je treba stalno upoštevati dejstvo, da je tudi posamezne znanstvene discipline ustvaril (in definiral) človek, da so torej njegov (naš) proizvod in da je pri tem eden večjih problemov tudi ta, da smo v tem primeru sami predmet našega raziskovanja (prim. JUŽNICH 1987: 17).

Vse to velja seveda tudi za subkulturne študije. Tako kritiki kot naklonjeni analitiki t. i. subkulturnega stila življenja so v svoje razprave vključevali osebne želje, razlage, motive, interpretacije, s katerimi so meglili analizo ali dajali poudarke na neustrezna mesta.

Subkulturne študije so torej v zadnjih letih izčrpale svoje spoznavne domete. Vse manj jih je in vse več je t. i. "kulturoloških" (prim. STOREY 1993) in "multikulturnih" ali primerjalnih kulturnih (cross-cultural) študij (DIVAKARUNI 1993; BERRY *et al.* 1992 itn.). Subkulturne študije so bile tudi v glavnem oprte na sociološka spoznanja, manj so črpala ali se navezovala na psihologijo in še kakšno sorodno disciplino, nikakor pa se niso zanimala za antropološke ugotovitve. Slednje prihajajo do izraza šele v zadnjem času, deloma tudi zaradi razmaha t. i. "world music" ali "etno glasbe", ki ima pomembno mesto tudi v nekaterih sodobnih subkulturah. Ena zanimivejših sodobnih knjig s tega področja je tista z naslovom *Zakaj imajo ljudje kulture?* (Why Humans Have Cultures), ki jo je pred dvema letoma objavil Michael Carrithers, profesor antropologije na Univerzi v Durhamu. V pričujočem zapisu, v katerem končujemo niz prispevkov o stanju v sodobni teoriji subkultur, bomo na kratko predstavili prav nekaj Carrithersovih stališč in ugotovitev, ki se dotikajo nakazanih vsebin in ki ponujajo

tudi po našem mnenju prav zanimive odgovore ali vsaj nastavke za nadaljnje raziskovanje.

Carrithers v uvodu najprej pravi, da ljudje preprosto ne moremo živeti brez človeške skupnosti, in nato citira Maurica Godeliera, ki pravi, da človeška bitja, v nasprotju s socialnimi živalmi, ne zgolj živimo v skupnosti, temveč jo ustvarjamo, da bi (sploh) lahko živeli (CARRITHERS 1992: 1). Na podlagi tega sklepa, da sebe ne moremo spoznati drugače kot v odnosu z drugimi. To nas seveda spomni na simbolni interakcionizem in na stališča G. H. Meada, ki se nam prav tako zdijo dovolj zanimiva in produktivna za nadaljnja tovrstna razmišljanja (MEAD 1934). Carrithers naprej meni, da omenjena trditev o pomenu skupnega bivanja za človeka še ne pove vsega o tem, kaj je značilno za človeka in kar še posebej zanima antropologe ter druge raziskovalce človeških skupnosti. Tisto, kar je zanimivo pri človeških skupnostih in kar jih loči od skupnega življenja živali, je tudi presenetljiva raznolikost ali različnost teh oblik skupnega življenja ali kultur (CARRITHERS 1992: 1).

To je ena od točk, okoli katerih se suče velik del antropološke misli: kaj je ali so značilnosti, ki ločijo človeka od živali? Od monokavzalnih razlag (marksistične "delo je ustvarilo človeka" itn.) se počasi selimo k stališču, da moramo upoštevati cel niz bioloških (genetskih) in socialnih (kulturnih) razlogov in okoliščin (prim. VUK GODINA 1990).

Carrithers naprej pravi, da mora raziskovalec preseči svoje predsodke ali predpostavke, stališča, kulturno določenost, da lahko razume ali poskuša razumeti kulturo, ki jo proučuje (CARRITHERS 1992: 3). To nas spomni na Schutzov ali kar fenomenološki pojem "nezainteresiranega opazovalca" (SCHUTZ 1990), ki spet ponuja pomembno izhodišče za te vrste raziskovanja.

Carrithers se nato sprašuje, kaj lahko storimo, ko se soočimo s tako nepregledno množico različnih oblik kulture, in dodaja, da moramo odgovoriti na to vprašanje vsaj iz dveh razlogov. Prvič, da imamo neko skupno izhodišče, nekaj, ob čemer se vsi strinjamo in kar ni sporno: arhiv različnih človeških sposobnosti. In drugič: ugotoviti moramo, kako je taka kulturna raznolikost sploh mogoča. Odgovor lahko dobimo, pravi, če nas ne zanima toliko

vsaka posamezna inačica človeškega življenja, temveč osnova, na kateri so utemeljene vse raznotere oblike ali stili življenja. Ali drugače: zanima nas spremenljivost, ne razlike. S tem se lahko, pravi Carrithers, izognemo neposrednemu vprašanju, na katerega bomo težko dobili natančen odgovor: vprašanju človekove narave (CARRITHERS 1992: 5).

Carrithers v prvem delu svoje knjige naprej razgrajuje razmerja med biološkim in socialnim v človeku in se pri tem opira na nekatera sodobna spoznanja tako biologije kot biološke ali fizične antropologije, ki mečejo novo luč na odnos med primati in človekom, v drugem delu pa se osredotoča na to, kar človek počne s svojo ustvarjalnostjo. Trdi, da so sprememba, ustvarjalnost in interpretacija del strukture vsakdanje izkušnje. To niso procesi, ki se pojavljajo občasno ali izjemoma, temveč so pravzaprav vsebina človeškega socialnega življenja: celo ko počnemo kaj, kar je videti tradicionalno, počnemo to v novih razmerah in tako pravzaprav bolj na novo ustvarjamo tradicijo kot pa jo zgolj posnemamo (*ibid.*: 9). Tudi pravkar navedeno lahko s pridom in brez težav uporabljamo pri govoru o tistem, čemur smo rekli subkultura in kar bomo raje, kot bi to verjetno storil tudi Bauman (1984), imenovali ena od oblik kulture.

V navedenem smislu tudi pri prenosu znanj/kulture s predhodne na naslednjo generacijo v nobenem primeru ne gre za posnemanje, temveč za rabo večšin v novem, drugem kontekstu. Tu se, pravi Carrithers, skriva tudi kontinuiteta kulture (CARRITHERS 1992: 10).

V zvezi s prej omenjeno interdisciplinarnostjo predlaga Carrithers pojem "mutualism" ali "načelo medsebojne odvisnosti za blagor vseh" (*ibid.*: 11). Pojem si sposoja od psihologov Arthurja Stilla in Jima Gooda, ki sta s tem izrazom opredeljevala širok tok idej in stilov, pobranih iz antropologije, sociologije in socialne psihologije. Avtorji, ki se opirajo na tak način mišljenja, pojmujejo ljudi kot neločljivo vpletene v neposredne medsebojne odnose. Dosežki ljudi so s tega vidika vedno plod sodelovanja. S tega stališča se velike uganke in njihove rešitve skrivajo tudi v vsakodnevnih dejavnostih, kot so vzgoja otrok ali zgolj preprost razgovor o vremenu. Tudi najbolj enostavna človeška organizacija - trgovina na vogalu,

naša družina - je zapletena tvarina s pretanjenim, občutljivim in večkrat nejasnim načinom delovanja. Tudi razumeti tiste, ki jih poznamo najbolj, je težko in zamotano opravilo, ki se nam ga ne posreči vedno ustrezno opraviti.

V nadaljevanju Carrithers obdela stališča o kulturi, ki sta jih predstavila Boasova učenka Ruth Benedict in britanski antropolog Radcliffe-Brown. Kljub razlikam med njima sta oba pojmovala določeno kulturo kot zaokroženo entiteto. Razloge za to bi lahko morebiti iskali v splošnem teoretskem vzdušju ali kontekstu tistega časa. Takrat, v prvi polovici tega stoletja, je namreč pomembno vlogo igrala Durkheimova težnja razumeti družbene pojme, entitete, ki si jih je izmislil, ustvaril človek, kot "upredmetene", stvarne. Tako ne preseneča, da je bila tudi kultura (dane skupnosti) pojmovana kot dobesedno upredmetena entiteta. Toliko bolj upredmetena, ker se je določene kulturne dobrine (orodja, posodo, oblačila, umetniške predmete itd.) zares dalo "prijeti". Iz tega je očitno izviralo tudi pojmovanje kulture kot nekakšne monolitne duhovne vsebine ali enote, ki se je - če in ko se je - spreminjala v celoti. Kultura dane skupnosti se je (iz različnih razlogov) spremenila ali prešla iz enega stanja v drugega. Carrithers - tudi na podlagi lastnih raziskovanj - meni, da je tako stališče preseženo in da je kultura nekakšna fluidna, dinamična entiteta. Da torej nikakor ne moremo govoriti o nedotaknjenih področjih, o žepih, kjer bi obstajala nekakšna tradicionalna, avtohtona, prvobitna kultura, temveč se kultura vseskozi in vsepovsod spreminja. Tudi t. i. tradicionalne kulture niso "prvinske", temveč predelane. Morda se opirajo na neka izhodišča, na bolj ali manj arhaične vsebine, načine življenja, religijo itd., vendar tudi kot take niso zamrznjene v času, temveč se vseskozi spreminjajo in medsebojno učinkujejo z drugimi kulturami ali kulturnimi praksami. Za primer navaja svoje raziskovanje gozdnih menihov na Sri Lanki. Ti menihi, ki so bili videti kot najbolj neposredno utelešenje izvirnih Budovih načel, niso bili gibanje s kako tisočletno tradicijo, kot bi kdo pomislil, temveč je bila njihova skupnost stara le slabih dvajset let (CARRITHERS 1992: 21). Podobno bi lahko

ugotavljali za rastafarianstvo, kulturno in religiozno prakso jamajških črncev (BRAKE 1984) in še za dosti drugih kulturnih praks in gibanj na raznih koncih sveta in v različnih okoljih. Carrithers s tega vidika spodbija tudi ustaljeno pojmovanje linearnega, evolucijskega razvoja sodobne evro-ameriške kulture, ki bi naj bila utemeljena v klasični grški kulturi in bi se naj prek rimske in nato srednjeveške in renesančne evropske misli razvila v sedanjo prevladujočo kulturo zahodnega sveta. Tu je seveda na delu tudi običajni evro-ameriški centrizem in ekskluzivizem, ki v dobršni meri še prežema sodobno misel na tem področju. Občasno tudi kakšna subkulturniška študija pokaže podobne težnje, čeprav je v tem okviru dobro cepivo že samo dejstvo, da je veliko sodobnih subkultur že v sami osnovi utemeljenih na medsebojnem soočanju in prepletanju evropske in afriške kulture, ki se je odvijalo na področju sedanje Severne Amerike v zadnjih nekaj stoletjih.

Carrithers izpostavlja vsaj še eno razliko med človekom in živaljo: ljudje ustvarjamo svojo zgodovino, živali svojo le živijo (CARRITHERS 1992: 49). Zato pa je človek obsojen tudi na pozabljanje in na ponavljanje zgodovine.

Živali torej ne poznajo svoje predzgodovine. Zanje se čas in svet zares začeta v trenutku njihovega rojstva in izgineta ob smrti. Ljudje pa smo na različne načine in v različnem obsegu seznanjeni z najrazličnejšimi interpretacijami prejšnjih časov, z njihovimi materialnimi in duhovnimi ostanki, skratka: s kulturo naših prednikov. Jezik in zgodbe tu seveda igrajo pomembno vlogo, kar izpostavlja tudi Carrithers (*ibid.*: 71).

Carrithers se nato v knjigi sprehodi skozi interpretacije posameznih tovrstnih primerkov kulturne zapuščine in živih kulturnih praks z različnih delov sveta ter na koncu ugotavlja, da lahko pojmujeemo antropologijo tudi kot pomembno sestavino splošnega poznavanja vsega tistega, kar ljudje potrebujemo, da bi lahko uspešno živeli (*ibid.*: 199). V sodobnem, hkrati vse bolj povezanem in razkranem svetu, je razumevanje in spoštovanje načinov življenja, drugačnih od našega (pa če so to subkulture ali kulture nekih drugih skupnosti, dežele), seveda življenjskega pomena za vse nas.

Literatura

- J. W. BERRY *et al.* (1992), *Cross-Cultural Psychology*. Cambridge: University Press.
- Z. BAUMAN (1984), *Kultura i društvo*. Beograd: Prosveta.
- P.L. BERGER, T. LUCKMANN (1992), *Socijalna konstrukcija zbilje*. Zagreb: Naprijed.
- M. BRAKE (1984), *Sociologija mladinske kulture in mladinskih subkultur*. Ljubljana: Krt.
- M. BRAKE (1985), *Comparative Youth Culture*. London: Routledge.
- M. CARRITHERS (1992), *Why Humans Have Cultures*. Oxford: University Press.
- C. B. DIVAKARUNI (1993), *Multitude, Cross-cultural Readings For Writers*. New York: McGraw-Hill.
- S. DURING (ur.) (1993), *The Cultural Studies Reader*. London: Routledge.
- S. FRITH (1986), *Zvočni učinki*. Ljubljana: Krt.
- S. FRITH, A. GOODWIN (ur.) (1990), *On Record*. London: Routledge.
- D. HEDDICE (1979), *Subculture: The Meaning of Style*. London: Mewthuen.
- S. JUŽNIČ (1987), *Antropologija*. Ljubljana: DZS.
- G. H. MEAD (1934), *Mind, Self And Society*. Chicago: University Press.
- Z. MLINAR, M. POŠTRAK (1991), Svetovna homogenizacija in/ali kulturni pluralizem. *Teorija in praksa*, 12, 1363-1375.
- R. RIZMAN (ur.) (1991), *Študije o etnonacionalizmu*. Ljubljana: Krt.
- A. SCHUTZ (1990), *Collected Papers*. London: Kluwer Academic Publishers.
- J. STOREY (1993), *Cultural Theory and Popular Culture*. London: Harvester/Wheatsheaf.
- D. STRINATI, S. WAGG (ur.) (1992), *Come On Down?, Popular Media Culture In Post-War Britain*. London: Routledge.
- V. VUK GODINA *et al.* (1990), *Antropološki zvezki I*. Ljubljana: Sekcija za socialno antropologijo pri Slovenskem sociološkem društvu.

postoji v zdravstvenem sektorju (njihovo število v državnem sektorju je predpisano), zato ne dovoljuje več ustanavljanja zasebnih klinik.

La Borde je zasebna klinika za psihoze, toda če ustvarja kakšen dobiček, ga vsekakor ne v denarju. Hkrati pa se (kakor bomo videli po svoji naravi) nikakor ne bi mogla realizirati v okviru državne psihiatrije. Njena ustanovitev in organizacija sta povezani z nekom španskega borca in psihiatra Françoise Tosquellesa in njegovimi eksperimenti v bolnišnici Saint-Alban, ki jih je po drugi svetovni vojni nada-

Metoda, na kateri temelji La Borde, je "institucionalna analiza",² osnovno načelo pa sta jezikovna in Guattari (Deleuze, Guattari 1990). To je metoda, v kateri se kritično marksi- pogledi post močnim cepcija, da je "institucionalna ekonomija kakšen subjektivni, institucionalni pol kapitalistične ekonomije, in od lastnosti o zdravju, če ne kar čisto- joči heterosocialni genitalnosti. Nasprotno, opraviti imamo s številnimi ravni "želene produkcije", v njenini "laseč platnji" (kakor pravi naslov druge knjige Deleuzea in Guattari- ja), med katerimi ni enostavnih vzročno posledičnih vzg, pač pa so izmenjav: "Bistvo tega dela je v postopnem obvladovanju vseh izmenjav: izmenjav blaga, jezika, spolnih izmenjav" (Oury 1959).³

¹ Kakor npr. Centre Alfred Binet, eksperimentalna, psihosomatična ustanova za otroke in mladostnike, ki jo je za potrebe parifnega 16. okrožja ustanovil Društvo za detstvo in mladost (ust. 1928) na njegov Oddelek za psihiatrijo otrok in adolescentov.

² Termin je Guattarijev, pred njim so govorili o "institucionalni psihoterapiji". Treba sta analogna pojma "skupinska psihoterapija" in "skupinska analiza" kakor nam gre tudi tu za skupino ("setting"), ki je ključni okvir in predmet terapije oz. analize.

³ Tako prevajam izvirni izraz *transcendental*, kar bi bil prevedel "prečuden" prevedel najsem (iz z jezikovnega vidika sporn). .

⁴ Rečeh, "institucionalni marksistični psihiatrije" (Deleuze, Guattari 1994: 118), je prvi postavljal vprašanje, kako to, da bi bile "družinske lastne postojane in ustvarjajo, pa ne le za druge, temveč tudi same" (ib.: 20, podčrta v orig.). Kar torej pomenijo druž in kolo z Reiche, je ostra analiza kapitala, in ne samo proizvodnega sistema s tjo izmenjavo, temveč tudi (in zlasti) kulturne proizvodnje in izmenjave.

⁵ Deleuze in Guattari se najprej ne bi strinjala z redutno institucionalno analizo, ki se ukvarja s tveganjem (trideset let, str. 142; kjer izrecno zavračata "marksiistično pojmovanje družbe", in str. 146, kjer sta postavila skupni "Marksiistični pojem "neokapitalističnega blaga"). A prava Guattarijeva beseda v temni opombi je neokapitalistični sistem in neokapitalistični odnos.

