

NARAVA IN DRUŽBA



Tribuna · julij 2017 · spletna izdaja



TRIBUNA

List študentov ljubljanske univerze

58. letnik, 767. Tribuna (posebna, spletna izdaja Narava in družba), julij 2017

Datum izida prve številke

8. december 1951

Zapis v razvidu medijev Ministrstva za kulturo: zaporedna številka 1492

ISSN (International Standard Serial Number): 0041 - 2724

Izdajatelj

ŠOU v Ljubljani

Kersnikova 4 / Pivovarniška 6, 1000 Ljubljana

Telefon: +386 1 43 80 200

Faks: +386 1 43 80 202

Elektronski naslov: info@sou-lj.si

Matična številka: 5133734

ID za DDV: SI55049745

TRR: SI56 0201 0001 8933 202

Za izdajatelja

Andrej Klasinc, direktor

Klemen Peran, predsednik

Uredništvo

Kersnikova 4 / Pivovarniška 6, 1000 Ljubljana

Elektronski naslov: tribuna.urednistvo@gmail.com

Spletni naslov: www.tribuna.si

Člani uredništva

Ana Pavlič, odgovorna urednica

Žiga Horvat in Nejc Jordan, gostujoča urednika

Likovna urednica: Mihaela Romanešen

Oblikovanje: Eva Žagar

Programski svet

Damjan Vinko

Klemen Balanč

Jernej Kaluža

Aleš Šteger

Ana Pavlič

Lektura

Urška Honzak

Spletna izdaja



| | |
|----|---|
| 1 | Uvodnik |
| 3 | »Ženska esenca«: dva vidika razvoja feministične teorije |
| 9 | Boj proti podnebnim spremembam kot sredstvo opolnomočenja delavskega razreda |
| 15 | Človek kot rezultat igre med geni in okoljem |
| 21 | Hibridnost narave in družbe |
| 26 | Med preteklostjo in prihodnostjo; izvor ločevanja naravnega in družbenega sveta |
| 31 | Videti svet skozi mikroskop |
| 36 | Narava, družba in politika |
| 43 | Vrste materializma |
| 51 | »Modni nesmisel« |
| 59 | Velika ločnica med naravo in kulturo – zagovor |
| | recenzija: Nafeez Mosaddeq Ahmed. 2017. |
| 66 | Failing States, Collapsing Systems: BioPhysical Triggers of Political Violence. Springer |
| | recenzija knjige: Peter J. Jacques Environmental |
| 70 | Skepticism: Ecology, Power and Public Life Burlington, Farnham: Ashgate (2009) |
| 73 | recenzija: Relevantnost razsvetljenstva |

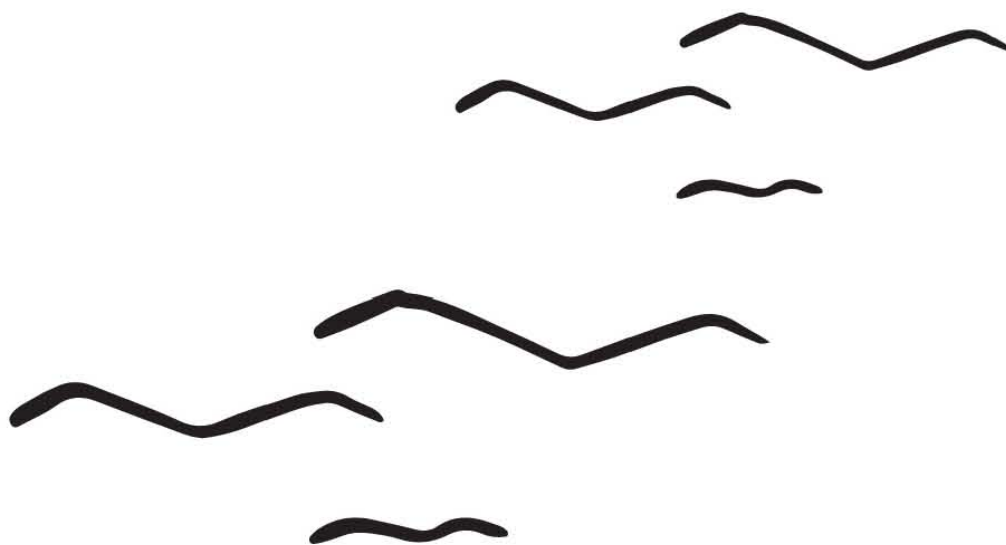
UVODNIK

Številka Tribune, ki je pred vami, se ukvarja z vprašanjem »narave« in »kulture«. Ugotavlja, kako sta ta pojava med seboj povezana, kako učinkujeta in oziroma ali se morda med seboj tudi izključujeta. Velika večina bralcev verjetno ve, kaj je kultura, kaj pomeni in kakšno vlogo igra v naših življenjih. Bolj problematičen koncept pa predstavlja narava: »'Narava', kot pravi Raymond Williams, je ena od najbolj kompleksnih besed v jeziku. Vendar pa, kot pri ostalih problematičnih pojmi, je njena kompleksnost skrita za lahkotnostjo in rednostjo pojavljanja te besede, ki jo uporabljamo v različnih kontekstih.«¹ Poenostavljeno povedano, koncept »narave« se uporablja na dva različna načina. V »kulturalistični« perspektivi je narava pojmovana kot »samozanikajoč« koncept, skozi katerega se kulturni »predpisi« kažejo kot zunanje in preddiskurzivne določujočnosti na to kulturo. V »realistični« perspektivi pa je narava pojmovana kot skupek »omejitev«, ki nam jih nalagata struktura sveta in človeška biologija, ki pogojujeta, kaj je mogoče (in nemogoče) za človeška bitja, če hočejo preživeti in napredovati. Kot pravi Soper: »Bistvena razlika ali napetost je splošno rečeno med 'potrjevanjem narave' in 'skepticizmom do narave'. Pri prvem, ki ima lahko konzervativno ali progresivno obliko, se nanašanje na 'naravo' kaže v obliki potrjevanja tega, kar bi radi ohranili ali skušali sprožiti na mestu obstoječe resničnosti. Pri drugi, ki se običajno predstavlja kot

progresivna, vendar jo lahko obtožimo konservatizma glede proste izbire, ki jo daje kulturni določujočnosti, pa je to nanašanje lahko videno kot vprašljiva poteza, ki omejuje in ovira človeško kulturo.«² Vsaj v nekaterih družboslovnih teorijah se človeštvo in človeška kultura kažeta in teoretizirata kot antiteza naravi, civilizirano proti divjemu. S tem je povezano tudi pojmovanje »narave« kot nečesa, kar je zunaj človeka in njemu tuje. Ali lahko govorimo o človeku kot delu narave oziroma »človeški naravi«? Kakšen je naš odnos do narave in kam vodi naš nespameten in uničujoč odnos do nje? Obe vprašanji nas vodita do druge teme v številki, ki jo lahko v najširšem smislu zajamemo v pojmu politična ekologija. Politična ekologija je področje, ki so ga ob začetku razvoja zadevala področja onesnaževanja, ohranjanja narave, rasti populacije in izčrpavanja naravnih virov. Skozi čas so se naštetih problemi združili z vprašanji energetike, biodiverzitete, genetskih sprememb, izginitja vrst, klimatskih sprememb in ostalih »motenj« v Zemljinem sistemu. Vse našete težave so povezane z vrsto vprašanj o človeškem preživetju ter odnosu do narave in ostalih entitet, ki prebivajo na Zemlji. Celotno področje je torej postalo prostor za različna vprašanja o lokalnih javnih politikah in globalnih odzivih na klimatske spremembe.³ Če govorimo o politični ekologiji, lahko oblikujemo tudi predpostavko, da obstaja nekaj takega, kot je apolitična ekologija. Če povzamemo

Robbinsa, lahko rečemo, da »dominantni vidiki o ekološki krizi in njenih rešitvah (rast populacije in pomanjkanje virov, ki povzročita socialne konflikte, ter tehnološka modernizacija) ignorirajo pomemben del vpliva politično-ekonomskih faktorjev. [...] Poleg tega se moramo zavedati tudi političnosti apolitične ekologije. Ne gre za to, da je politična ekologija 'bolj politična' od ostalih pristopov do okolja, ampak se zaveda svojih raziskovalnih predpostavk, prepričanj in normativnih ciljev.«⁴ Članki, ki sledijo, obravnavajo te problematike na različne načine in z različnih vidikov.

Žiga Horvat in Nejc Jordan



¹ Kate Soper, *What is Nature? Culture, Politics and the non-Human*, (London: Blackwell Publishers Ltd., 1995), str. 1.

² Prav tam, str. 34.

³ John Dryzek, *The politics of the Earth: environmental discourses, 3rd edition* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

⁴ Paul Robbins, *Political Ecology: A critical introduction, 2nd edition* (Chichester; Malden: J. Wiley & Sons, 2012).

»Ženska esenca«: dva vidika razvoja feministične teorije

UVOD

Ukvarjanja s spolom, predvsem z idejo, da spol ni zgolj naravno dejstvo, v zgodovino družboslovja in humanistike ni vpeljala zgolj Judith Butler, ko je napisala svoje najbolj znano delo, *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*.¹

O »denaturalizaciji« družbenega spola je pisal že Platon, o družbenemu spolu sta razmišljala tudi John Stuart Mill in Harriet Taylor². Catharine MacKinnon in Andrea Dworkin, Nancy Chodorow ter Pierre Bourdieu so se posvečali »moški dominaciji« kot posledici delovanja družbenih norm in struktur.³ Biološki in družbeni spol so z različnih teoretskih pozicij problematizirale tudi Simone de Beauvoir, Ann Oakley, Alison Assiter, Anne Fausto Sterling, Gayle Rubin, Christine Delphy idr.⁴

Skozi leta so ideje o človeških značilnostih, ki niso kulturno izgrajene, zahvaljujoč poststrukturalistični prevladi znotraj

družboslovnih in humanističnih teorij postale tabu. Pojmi, ki vsaj malo nakažujejo obstoj predružbenega⁵, so postali osovraženi do te mere, da so vsi argumenti, ki vsebujejo trditve o človeških umskih ali bioloških značilnostih, takoj označeni za biološki redukcionizem in kot teoretsko neustrezni.

Ravno zato se avtorji, kot je Shamus Khan⁶, sprašujejo, zakaj bi gibanja za LGBTQI pravice podprla idejo, da človeška biologija (vsaj do neke mere) določa potek človeških življenj, v času, ko so različna osvobodilna gibanja iz prepričljivih razlogov (teoretskih in/ali empiričnih) opustila idejo biološkega determinizma. Z besedo biološki determinizem avtor označuje prepričanje, da ljudi v celoti določajo njihove biološke značilnosti. Še več, avtor nas opozarja, da biološko deterministične ideje nikoli v zgodovini niso služile namenom osvobajanja, ampak kvečjemu namenom zatiranja določenih ljudi, ki niso ustrezali prevladujočim družbenim preds-

¹ Judith Butler, *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete* (Ljubljana: Založba ŠKUC, 2001).

² Martha Nussbaum, »The Professor of Parody«, *The New Republic Online*. Dostopno prek: <http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Nussbaum-Butler-Critique-NR-2-99.pdf> (14. 5. 2017). Gl. tudi John Stuart Mill in Harriet Taylor, *Podrejenost žensk* (Ljubljana: Studia Humanitatis, 2005).

³ Catharine A. MacKinnon in Andrea Dworkin, *In Harm's Way: The Pornography Civil Rights Hearings* (Harvard: Harvard University Press, 1998); Nancy J. Chodorow, *The reproduction of mothering: psychoanalysis and the sociology of gender* (Berkeley: University of California, 1978). Gl. tudi članek, ki je preveden v slovenščino: ista, »Reprodukcija materinstva«, *Apokalipsa: revija za preboj v živo kulturo*, št. 103/104 (2006): 71–81; Pierre Bourdieu, *Moška dominacija* (Ljubljana: Založba Sophia: 2010).

⁴ Simone de Beauvoir, *Drugi spol* (Ljubljana: Krtina, 2013); Ann Oakley, *Sex, Gender and Society* (London: Gower Publishing Company Limited, 1985); Alison Assiter, *Enlightened Women: Modernist Feminism in a Postmodern Age* (London: Routledge, 1996); Anne Fausto-Sterling, *Biološki/družbeni spol: biologija v družbi* (Ljubljana: Krtina, 2014); ista, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality* (New York: Basic Books, 2000); Gayle Rubin, »The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex«, v *Toward an Anthropology of Women*, ur. Rayna R. Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975), str. 157–210; Christine Delphy, »Rethinking sex and gender«, v *Sex in Question: French Materialist Feminism*, ur. Diana Leonard in Lisa Adkins (London: Taylor & Francis, 2005): 31–42.

⁵ Pojem predružbenega je sopomenka za tisti del človeške biologije in psihologije, ki nima družbenega izvora, tudi če družba (družbene izkušnje in proces socializacije) kasneje vpliva nanj.

⁶ Shamus Khan, »Not born this way«, 23. julij (2015). Dostopno prek: <https://aeon.co/essays/why-should-gay-rights-depend-on-being-born-this-way> (15. 5. 2017).

tavam o ustreznem človeškem delovanju oziroma načinu življenja.⁷

Na prihodnjih straneh bom poskušala orisati dva odziva na biološki redukcionizem, ki predstavljata dva vidika razvoja feministične teorije, poststrukturalistično in materialistično teorijo.

POSTSTRUKTURALISTIČNI ODZIV NA BIOLOŠKI REDUKCIONIZEM

Različne kulturologinje menijo, da smo ljudje *predvsem* družbena bitja. Vivien Burr, ena najbolj znanih strokovnjakinj, v svojem delu *Social Constructionism* zapiše celo: »Ker je družbeni svet vključno z nami, ljudmi, produkt družbenih procesov, sledi, da svet in ljudje ne morejo imeti nikakršne dane, določene narave. Nobenih esenc ni v stvareh ali ljudeh, ki bi stvari ali ljudi naredile, kar so.«⁸ Če pritrdimo zapisanemu citatu, pravimo, da ljudje nismo ontološko zamejeni, saj je ena naših ključnih značilnosti ravno ta, da smo stalno spreminjajoča bitja.

Ali smo res tako zelo gnetljivi, da nas določajo (in nenehno spreminjajo) le kulturne prakse, diskurzi in ideologije? Ljudje nismo zgolj biološka bitja, a to ne pomeni, da lahko zlahka odpišemo vse vidike človeškega delovanja, ki niso družbeni oziroma kulturno izgrajeni. Skrajno stališče, ki ga zagovarja Burr, ni zgolj teoretsko neproduktivno, je tudi nevarno. Ideja, da človeška telesa in jaz izgradi izključno kultura, v katero smo se rodili in v kateri

odraščamo, lahko služi tudi kot opravičilo za izrazito diskriminatorna in nasilna dejanja znotraj posameznih kultur.

Pojem, s katerim želijo postmodernistične teoretikarke in postmodernistični teoretiki preseči biološki redukcionizem, je *dekonstrukcija*. Zaradi prostorskih omejitev se bom osredotočila le na dve feministični avtorici, ki se ukvarjata z idejo, ki je zaznamovala postmodernistični feminizem. Kate Nash uporabi pojem dekonstrukcije z namenom, da bi pokazala ključno značilnost človeških identitet. Nash meni, da je vsaka identiteta naključna, začasna in nepopolna. Ravno zato zavrača esencialistične kategorije, značilnosti, ki bi lahko bile univerzalne. Za dekonstrukcijo pravi, da je antiesencialistična oziroma »[d]emonstracija nezadostnosti, nepopolnosti in nedoločnosti narave vsake karakterizacije 'ženske' ali celo 'žensk' in kot taka je bila pomembna značilnost feminizma drugega vala, zato se zdi, da je dekonstrukcija z njo tesno povezana«. Nash v svojem tekstu po eni strani poziva k zavračanju »velike« teorije, daje poudarek lokalnemu in specifičnemu, po drugi strani pa razmišlja o feminizmu kot političnem sredstvu, ki lahko vodi k spremembam, a za to potrebuje celostne strateške načrte in ideje.

Judith Butler gradi svojo teorijo spola in seksualnosti s pomočjo Foucaultovega argumenta o seksualnosti kot »zgodovinsko specifičn[i] organizaciji[i] oblasti, diskurza, teles in aktivnosti«. Butler vidi prihodnost feministične teorije v subverzivnih akcijah, zato poziva k dekonstrukciji spola (oziroma spolov). Dekonstrukcijo spo-

⁷ Prav tam.

⁸ Vivien Burr, *Social Constructionism* (New York: Routledge, 2003), 5.

⁹ Kate Nash, »The Feminist Production of Knowledge: Is Deconstruction a Practice for Women?«, *Feminist Review* 47, (1994), 45.

¹⁰ Butler, *Težave s spolom*, 101.

¹¹ Judith Butler, *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004).

la razume kot akademsko pozicijo in kot politični cilj. V knjigi *Undoing Gender*¹¹ se osredotoči predvsem na etični vidik dekonstrukcije. Natančneje, pojav, ki ga ima v mislih, poimenuje kar »permanentna dekonstrukcija«. V vseh esejih, ki so zbrani v *Undoing Gender*, je bolj ali manj očitno prisotna trditev, da je večina ontoloških trditev o spolu izključujoča in zatiralska. Še več, Butler meni, da so vse obstoječe teoretično osnovane taksonomske razvrstitve neprimerne, saj ljudi, ki ne predstavljajo večine, vedno marginalizirajo, jim odvzamejo glas, možnost samoreprezentacije itd. Ravno zato poziva k premisleku kategorij, kot je spol, k premisleku o možnostih udejanjanja oziroma uprizarjanja spola in k premisleku o tem, kaj sploh pomeni, da je nekdo človek.¹²

Butler v svoji analizi spola in seksualnosti razlikuje med biološkim in družbenim spolom: prvega razume kot produkt drugega. V *Težavah s spolom* zapiše: »Če je nespremenljiva narava biološkega spola sporna, je morda konstrukt, imenovan 'biološki spol', ravno tako kulturno konstruiran kot družbeni spol; nemara je bil vselej že družbeni – tako se pokaže, da razlike med biološkim in družbenim spolom ni.«¹³ Ni nenavadno, da Butler kljub nenehnemu poudarjanju, da med biološkim in družbenim spolom ni enačaja ali podobnosti, da iz prvega ne sledi drugi, na tem mestu zapiše, da med njima ni razli-

ke. Butler se ne odreče pojmu družbenega spola, ampak obrne smer argumentacije in predpostavlja obstoj mnogoterosti družbenih spolov, ki so pogojeni z mnogoterostjo identitet. Zdi se, da Butler razvija teorijo bolj z namenom upravičevanja določnih političnih ciljev, ki naj bi bili »feministični«, in ne toliko z namenom razvijanja teorije, ki bi dejansko vključevala vse ženske.¹⁴ Za svoj projekt si ne zastavi dekonstrukcije družbenega spola, ampak dekonstrukcijo biološkega spola. Sledeč Foucaultu trdi, da biološki spol ni izvor, je učinek.¹⁵ Povedano drugače, Butler meni, da lahko človeška telesa razumemo samo preko »zakona«, kot učinek »izmenjave diskurza«¹⁶, ne pa kot (delno) predružbena oziroma naravna.¹⁷ Zapiše celo: »Če 'je telo situacija', kakor trdi [de Beauvoir], se ne moremo vrniti v telo, ki ga ne bi že vseskozi interpretirali kulturni pomeni. Zato biološkega spola ne moremo označiti kot prediskurzivno [sic!] anatomsko dejanskost.«¹⁸

Identiteta in doživljanje spola sta brez dvoma tudi družbena, a to ne pomeni, da lahko zaradi političnih ciljev zanikamo vidike človeškega življenja, ki niso *izključno* družbeni. Tudi če sprejmemo dekonstrukcijo kot ustrezno feministično metodo, se zdi, da teorija, ki podpira metodo, ni v skladu z interesi feminizma. Butler govori o subverziji, o širjenju meja, ki jih proizvajajo oblastna razmerja, a ne ponudi

¹² Caroline New, »Undoing Gender. By Judith Butler«, *Journal of Critical Realism* 5, št. 2 (2006), 397.

¹³ Butler, *Težave s spolom*, 19.

¹⁴ Kot zanimivost naj navedem, da Butler na začetku knjige zapiše, da o družbenem in biološkem spolu ne govori zato, da bi z njima gradila bazo oziroma osnovo politične solidarnosti. Gl. Butler 2001: 9, 27. V nadaljevanju knjige lahko preberemo, da Foucault o moških trdi nekaj podobnega kot Butler trdi o ženskah: »Nič v moškem [...] – še njegovo telo ne – ni dovolj stabilno, da bi lahko bilo temelj samopoznavanja ali razumevanja drugih moških.« Gl. Foucault v Butler, *Težave s spolom*, 139. Butler doda, da Foucaultovo stališče kaže, da vseeno obstaja ena značilnost človeških življenj, ki je stalna. Natančneje, Butler zapiše, da Foucaultova teorija »kljub temu kaže na stalnost kulturnega vpisa kot 'edinstvene drame', ki deluje na telesu«. Gl. Butler, prav tam, 139.

¹⁵ Prav tam, 104.

¹⁶ Prav tam, 106.

¹⁷ Prav tam, 18–19; Tamsin Spargo, *Foucault and Queer Theory* (Cambridge: Icon Books Ltd.), 55.

¹⁸ Butler, *Težave s spolom*, 20.

dobrih razlogov, zakaj bi se ljudje sploh želeli upreti, zakaj bi subjekti nasprotovali diskriminatornim praksam ali zakaj bi bilo zanje dobro, da se jim zoperstavijo in zahtevajo dostojno življenje.¹⁹ Zatiranja in izkoriščanja kljub dobrim željam in smiselnim ciljem ni mogoče razložiti s teorijo, ki stavi na koncept (vedno) spreminjajočih (se) identitet in hkrati na koncept, ki zagovarja zgolj subverzivne akcije in ne poziva h kolektivnim akcijam in sistemskim spremembam. Nenazadnje, kako naj upravičimo boj proti zatiralskim praksam, če mislimo, da ne moremo govoriti o pravicah, ki bi zajele vse ženske, ker smo ženske tako zelo različne?

MATERIALISTIČNI ODZIV NA POSTRUKTURALIZEM IN BIOLOŠKI REDUKCIONIZEM

Ali zavračanje razlag človeškega delovanja, ki so prisegale na biološki redukcionizem, pomeni, da se moramo v svojem raziskovanju oddaljiti od človeških značilnosti, ki niso kulturno specifične? Nikakor ne. Kako naj se potem lotimo razumevanja položaja žensk, če se želimo izogniti poststrukturalističnemu zanikanju subjekta in sociobiološkemu redukcionizmu?

Strah pred govorom o naravnih značilnostih oziroma tabu narave je posledica delovanja (najmanj) dveh dejavnikov. Nastanek tabuja lahko delno pripišemo nastanku in razvoju poststrukturalistične misli znotraj feminističnih teorij, delno pa utemeljevanju podrejenosti žensk s sklicevanjem na naravne značilnosti. Pri dru-

gem dejavniku ni problematično dejstvo, da so govorili o bioloških, psiholoških idr. značilnostih žensk. Težava različnih zagovorov patriarhalne družbene ureditve je načrtno in nenačrtno pripisovanje družbenega značaja naravnim značilnostim.²⁰ Zato ni nenavadno, da so se mnoge ženske in njihovi podporniki ter mnoga feministična gibanja v zagovoru pravic žensk odrekli trditvam, da so naravne značilnosti ravno tako pomembne kot družbene, da obstajajo med moškimi in ženskami razlike, ki niso kulturno ustvarjene, a lahko vplivajo na človeško delovanje in potek vsakdanjih življenj.

Če želimo razumeti in odpraviti družbeno podrejenost žensk, moramo najprej premisliti osnovne filozofsko-sociološke kategorije. Gre za pojme, ki so pogosto obarvani z moškosredišnim pogledom. Alison Assiter predlaga iskanje kategorij, ki niso izključevalne. To pomeni, da poiščemo pojme, ki ne predstavljajo »ženskega« pola, ki bi jih samo postavili ob bok »moškemu« pojmom, ne da bi slednje odpravili.²¹ Gre za kategorije, ki niso kulturno specifične. Assiter upravičeno problematizira idejo, da ne moremo govoriti o univerzalnih človeških značilnostih, ko gre za proučevanje odnosov med spoloma, in nasprotuje ideji, da je realnost *izključno* diskurzivno posredovana, ker diskurzivno določa vse (pomembne) vidike človeških življenj.

Stališče, ki ga zagovarja Assiter, je stališče, ki ga poststrukturalistične feministke prezirajo. Zdi se, da je za mnoge problematična že ideja, da lahko govorimo o skupnih feminističnih ciljih, o obstoju

¹⁹ Prav tam, 41.

²⁰ Lena Gunnarson, »Nature, Love and the Limits of Male Power«, *Journal of Critical Realism* 14, št. 3 (2015), 326.

²¹ Alison Assiter, »The Feminine Subject«, *Journal of Critical Realism* 15, št. 5 (2016), 547–549.

kategorije žensk in zatiralskih praks, ki jih ženske doživljajo ravno zato, ker so ženske. Ne gre za to, da bi Assiter in ostale materialistične feministke razmišljale o ženskah kot povsem enakih. Ideja, ki se znova pojavlja v feminističnih tekstih, ni nič drugega kot to, da smo ženske sicer različne, pripadamo različnim razredom, imamo različno barvo kože, naša spolna usmerjenost ni enaka, nismo pripadnice ene nacije itd., a imamo kljub temu nekatere skupne značilnosti (npr. zmožnost zanositve in zmožnost rojevanja), ki jih drugi pripadniki človeške vrste nimajo.²²

Ideja, da obstaja esenca, ki je skupna vsem ženskam, je v sodobnem družboslovju zelo osovražena. A z uporabo besede esenca še nismo nujno zagrešili napak biološkega determinizma.²³ Gre za pojem, ki predvideva realistično razumevanje človeka in človeškega delovanja. Esenca je tu mišljena kot nabor značilnosti, ki so skupne vsem ženskam. Med skupne značilnosti lahko prištevamo mnoge potrebe, zmožnosti in potencialne. Povedano drugače, materialistična teorija, ki jo predstavljam v članku, predvideva, da imamo vsi ljudje zmožnost občutenja bolečine in trpljenja. Med temeljne potrebe in zmožnosti spadata tudi potreba po avtonomiji in svobodi ter zmožnost občutenja ugodja. Omenjene zmožnosti in potrebe niso edine univerzalne človeške značilnosti, mednje lahko prištejemo še vsaj potrebe po hrani in ustrezni hidraciji, po varnosti in

zatočišču. Vse to lahko občutimo neodvisno od poteka socializacije ali specifičnih značilnosti kulture in okolja, v katerem živimo. So bistvene lastnosti slehernega človeškega bitja, lastnosti, zaradi katerih sploh smo človeška bitja.

Za konec se ustavimo še pri vprašanju, ki si ga zastavi Assiter: »Kaj lahko feministična misel prispeva k pravičnosti, pravicam in dobremu?«²⁴ Vprašanje je pomembno, saj se nanaša na pojme, ki nam pomagajo pri raziskovanju in razlikovanju, ali je določena obravnava ljudi, določeno dejanje diskriminatorno ali ne. Če sprejmemo idejo, da smo ljudje povsem določeni s kulturo, smo zavezani kulturnemu relativizmu. Dejanja lahko sodimo samo znotraj posameznih kultur, z njihovimi kulturnimi standardi. Slednje nas oropa teoretskih temeljev in načinov za obsojanje praks, kot so npr. napadi s kislino²⁵, različni tipi obrezovanja žensk oziroma pohabljanja ženskih genitalij, prisilne poroke, predvsem prisilne poroke mladoletnih žensk, siljenje otrok in odraslih žensk v prostitucijo in spolno suženjstvo, posilstva, tudi posilstva znotraj zakonske zveze, neprostovoljna nosečnost, intimno-partnerski umori, umori iz časti, sati²⁶, uboji novorojenčic itd.

Kakšen bi lahko bil kriterij, s katerim bi presojali, ali neka družbena struktura, institucija, praksa itd. deluje zatiralno oziroma diskriminatorno? Assiter in Gunnarsson²⁷ predlagata, da je kriterij univerzalen,

²² Prav tam, 548.

²³ Gunnarsson, »Nature«, 325.

²⁴ Assiter, »The Feminine Subject«, 549.

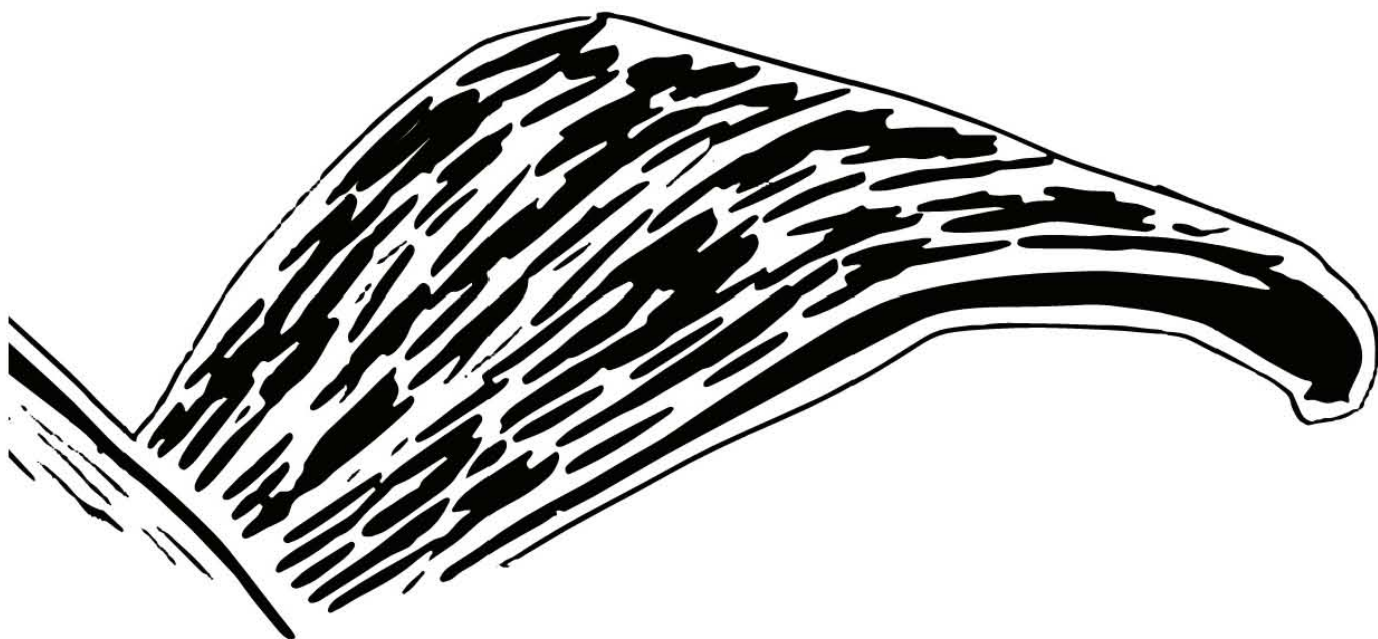
²⁵ Gre za vse vrste napadov, v okviru katerih osebo, najpogosteje žensko, polijejo z dušikovo ali žveplovo kislino ali uporabijo kislini podobno substanco, da bi žrtev iznakazili, mučili ali celo ubili. Opisana praksa ni omejena samo na eno geografsko regijo, o primerih namreč poročajo iz mnogih držav SV Azije, Podсахarske Afrike, Karibske kotline ter držav Bližnjega vzhoda. Več informacij je objavljenih na spletni strani ASTI (Acid survivors trust international). Dostopno prek: <http://www.acidviolence.org/index.php> (21. 5. 2017).

²⁶ Sežiganje vdov v Indiji. Od leta 1988 je sicer zakonsko prepovedano, a to ne pomeni, da je bila s prepovedjo praksa obrednega sežiganja vdov povsem izkoreninjena.

²⁷ Assiter, »The Feminine Subject«, 549; Gunnarsson, »Nature«, 326.

ne pa kulturno specifičen. Obe poudarjata, da gre za kriterij, ki ne izključuje ljudi na podlagi njihove različnosti. Govorita o človeški naravi²⁸, o pojmu, ki pomeni zgolj to, da obstajajo nekatere človeške potrebe, zmožnosti in potenciali, ki jih občutijo oziroma imajo vsi ljudje neodvisno od prostora in časa. Gre za kriterij, ki ni del obstoječih (ali preteklih) družbenih struktur, iz česar sledi, da ga ni mogoče »dekonstruirati« ali kako drugače odpraviti.

Marika Grubar



²⁸ Za podrobnejšo razlago razsežnosti pojma človeške narave priporočam branje del Marthe C. Nussbaum. Gl. Martha C. Nussbaum, »Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism«, *Political Theory* 20, št. 2 (1992): 202–246; ista, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge, Cambridge University Press, 2000).

Boj proti podnebnim spremembam kot sredstvo opolnomočenja delavskega razreda¹

UVOD

Podnebne spremembe predstavljajo »globalno izredno stanje«², so »fundamentalna grožnja razvoju in boju proti revščini«³ in bodo imele, če ne bomo pravočasno ukrepali, večji negativni učinek kot velika depresija ter prva in druga svetovna vojna skupaj⁴. Zaradi vseh razsežnosti problema je zmanjševanje izpusta toplogrednih plinov in prilagajanje na podnebne spremembe neizogibno dejstvo. Že danes lahko opazimo začetke tega procesa, ki pa zara-

di zavezanosti tržnim rešitvam, ideologiji rasti⁵ in ohranjanju oziroma povečevanju razrednih razlik poteka prepočasi⁶ ter povzroča razlaščenje najrevnejših in bogatenje peščice⁷, poglobljanje (neo)kolonializma in opolnomočenje kompradorske buržoazije⁸, pospešeno vzpostavljanje ograjenih sosesk⁹, prilaščanje narave v tujih državah¹⁰, ograjevanje prej skupnostne zemlje¹¹ in podobno. Ob tem kapitalizem s svojo imanentno zavezanostjo profitnemu imperativu in še posebej neoliberalizmu s povečanimi rezi v socialno državo

¹ Delavski razred v pričujočem prispevku obsega vse posameznike/ice, ki so eksistenčno odvisni od denarne (individualne ali družbene) mezde, so strukturno ločeni od proizvodnih sredstev, ne vplivajo na presežno vrednost in z njo ne upravljajo ali razpolagajo ter niso kapitalisti, rentniki ali ne živijo od kapitalskih dohodkov. Takšna definicija delavskega razreda vključuje tako delavce v javnem in zasebnem sektorju (oboji so eksistenčno odvisni od plačila za delo in ustvarjajo presežno vrednost, s katero ne razpolagajo) kot tudi brezposelne, študente, upokojence in druge (ti so odvisni od družbene mezde, tj. tistega dela presežne vrednosti, ki se skozi davčno redistribucijo v obliki javnih storitev vrne delavcem samim).

² James Hansen in Makiko Sato, "Regional Climate Change and National Responsibilities", *Earth Institute, Columbia University: Climate Science, Awareness and Solution*, 29. februar (2016). Dostopno prek: http://csas.ei.columbia.edu/2016/02/29/regional-climate-change-and-national-responsibilities/#_ftn1 (1. 3. 2016).

³ Jim Yong Kim, "Remarks by World Bank Group President Jim Yong Kim at the Announcement of the Transformative Carbon Asset Facility", *The World Bank News*, 30. november (2015). Dostopno prek: <http://www.worldbank.org/en/news/speech/2015/11/30/remarks-by-world-bank-group-president-jim-yong-kim-at-the-announcement-of-the-transformative-carbon-asset-facility>, (10. 1. 2017).

⁴ Sir Nicolas Stern v Gerald McNeerney in ostali, *Clean Energy Nation: Freeing America from the Tyranny of Fossil Fuels* (New York City: AMACOM, 2011), 131.

⁵ Z ideologijo rasti imamo v mislih prevladujočo miselnost, ki v nevprašljivem širjenju globalne ekonomije, izraženem preko rasti BDP, vidi glavno rešitev za družbenoekonomske probleme.

⁶ Medtem ko globalne emisije ogljikovega dioksida v zadnjih letih naraščajo z upočasnjeno hitrostjo glede na prejšnja desetletja, bi bi lo treba od leta 2014 za dosego rasti temperature za največ 2 °C glede na predindustrijsko dobo zmanjševati koncentracije ogljikovega dioksida za 5,5 % na leto. Vir: Roz Pidcock, »Analysis: What global emissions in 2016 mean for climate change goals«, *Carbon Brief: Clear on Carbon*, 15. november (2016). Vir: <https://www.carbonbrief.org/what-global-co2-emissions-2016-mean-climate-change> (15. 11. 2016); M. R. Raupach et al., »Sharing a quota on cumulative carbon emissions«, *Nature Climate Change* 4 (2014): 873–879.

⁷ James Goodman, »From global justice to climate justice? Justice ecologism in an era of global warming«, *New Political Science* 31, št. 4 (2009): 499–519; Heidi Bachram, »Climate fraud and carbon colonialism: the new trade in greenhouse gases«, *Capitalism Nature Socialism* 15, št. 4 (2004): 1–16; Joanna Cabello in Tamra Gilbertson (ur.), *No REDD! a reader* (Barcelona: Carbon Trade Watch and Indigenous Environment Network, 2010); Rebecca Pearse in Steffen Böhm, »Ten reasons why carbon markets will not bring about radical emissions reduction«, *Carbon Management* 5, št. 4 (2014): 325–337.

⁸ Heidi Bachram, »Climate fraud and carbon colonialism: the new trade in greenhouse gases«, *Capitalism Nature Socialism* 15, št. 4 (2004): 1–16; Rebecca Pearse in Steffen Böhm, »Ten reasons why carbon markets will not bring about radical emissions reduction«, *Carbon Management* 5, št. 4 (2014): 325–337. Kompradorska buržoazija: »Nacionalne buržoazije se tako spreminjajo v nekakšne zvodnike, ki vabijo kapitalsko klientelo, prostitutirajo svoje prebivalstvo in uničujejo okolje. Niso več nosilci kapitalске epopeje, niso več razred, ki organizira produkcijo: so zgolj posredniški razred, zatiralec svojega prebivalstva, zamenljivi služabnik svetovnega kapitala. Njihov dohodek ni več podjetniški dobiček, temveč je samo še renta. André Gunder Frank je temu posredniškemu razredu pravil 'lumpen-buržoazija', z bolj zadržanim izrazom mu rečemo 'kompradorska buržoazija'. Ta razred na področju, ki mu vlada, organizira novo kolonialno odvisnost.« Vir: Rastko Močnik, »Drugačni ekonomisti za boljši svet«, *Dnevnik*, 10. november (2012). Dostopno prek: <https://www.dnevnik.si/1042562663/mnenja/mnenja/drugacni-ekonomisti-za-boljsi-svet> (10. 3. 2013).

in pospešeno privatizacijo, deregulacijo in komodifikacijo povečujeta ranljivost ter zmanjšujeta odpornost večine prebivalstva in držav na prihajajoče podnebne spremembe.

EMANCIPATOREN, PRAVOČASEN IN ZNANSTVENO UTEMELJEN PODNEBNI PLAN

Za razliko od zgoraj omenjenega »kapitalističnega« podnebnega »plana« mora biti podnebni plan progresivnih skupin pravičen, delovnim ljudem prijazen, pravočasen in znanstveno utemeljen. Čeprav se zdi to neuresničljiva želja, je tak podnebni program povsem mogoč in realen. Še več, podnebne spremembe so v resnici »najmočnejše orožje, ki so ga progresivne skupine kadarkoli imele v boju za enakopravnost in družbeno pravičnost«. ¹² Zahtevam progresivnih sil po ekonomski, socialni in okoljski pravičnosti ter spremembi obstoječega sistema podnebne spremembe nudijo znanstveno potrditev in eksistenčno nujnost ¹³. Zato bomo v nadaljevanju z namenom odpiranja prostora za razmislek predlagali nekatere ključne točke takšnega podnebnega plana. Ta

predstavlja »nereformistično reformo« – reformo, ki bi ustavila neporocionalno večje posledice podnebnih sprememb na delavski razred ¹⁴ in periferne države kapitalističnega produkcijskega sistema ¹⁵, spremenila razredna razmerja moči v prid delovnim ljudem, naslovila tudi druge vidike sedanje večplastne krize in pripomogla k boju za spremembo obstoječega sistema.

1. Za prilagajanje na sedanjo in prihajajočo »podnebno grožnjo« je treba porazdeliti bogastvo, prekiniti s procesi varčevalnih ukrepov ter nižanja delavskih in okoljskih pravic, zmanjšati in regulirati moč lastnikov kapitala, povečati socialno državo in okrepiti delovanje mnogih državnih organov (predvsem s področja kmetijstva, gozdarstva, voda, zdravstva, sociale, financ, infrastrukture, energije in civilne zaščite). Le tako bi lahko državni organi usmerjali in prilagajali razvoj države skladno z napovedanimi podnebnimi spremembami, države pa bi preprečevale izsiljevanje korporacij po dodatnih nižanjih socialnih in okoljskih standardov. Tako bi se lahko tudi delovni ljudje in državni organi resnično spopadali s posledicami podnebnih sprememb. V primeru izvedbe takšnih ukrepov bi se zmanjšal tudi ogljič-

⁹ Martin Lukacs, »New, privatized African city heralds climate apartheid«, *The Guardian*, 21. januar (2014). Dostopno prek: <https://www.theguardian.com/environment/true-north/2014/jan/21/new-privatized-african-city-heralds-climate-apartheid> (10. 1. 2016).

¹⁰ Heidi Bachram, »Climate fraud and carbon colonialism: the new trade in greenhouse gases«, *Capitalism Nature Socialism* 15, št. 4 (2004): 1–16; James Fairhead in ostali, »Green grabbing: a new appropriation of nature?« *The Journal of Peasant Studies* 39, št. 2 (2012): 237–261; Rebecca Pearse in Steffen Böhm, »Ten reasons why carbon markets will not bring about radical emissions reduction«, *Carbon Management* 5, št. 4 (2014): 325–337.

¹¹ Patrick Bond, »Emissions trading, new enclosures and eco-social contention«, *Antipode* 44, št. 3 (2012): 684–701; Rebecca Pearse in Steffen Böhm, »Ten reasons why carbon markets will not bring about radical emissions reduction«, *Carbon Management* 5, št. 4 (2014): 325–337.

¹² Naomi Klein, »Why Unions Need to Join the Climate Fight«, *Naomi Klein*, 3. september (2013). Dostopno prek: <http://www.naomiklein.org/articles/2013/09/why-unions-need-join-climate-fight> (5. 5. 2016).

¹³ Kot smo omenili že v uvodu, podnebne spremembe predstavljajo »globalno izredno stanje«, so »fundamentalna grožnja razvoju in boju proti revščini« in bodo imele, če ne bomo pravočasno ukrepali, večji negativni učinek kot velika depresija ter prva in druga svetovna vojna skupaj.

¹⁴ Čeprav je delavski razred v mnogo manjši meri kriv za nastanek antropogenih podnebnih sprememb, ga posledice podnebnih sprememb zaradi manka najrazličnejših sredstev neporocionalno bolj prizadenejo. Med drugim World Bank, *SHOCK WAVES: Managing the Impacts of Climate Change on Poverty* (Washington: The World Bank, 2016), 91–97.

¹⁵ Čeprav je periferija kapitalističnega produkcijskega sistema v mnogo manjši meri kriva za nastanek antropogenih podnebnih sprememb, je leta 2010 plačala 88 % vseh stroškov podnebnih sprememb, do leta 2030 pa naj bi ta številka narasla na 96 %. Vir: DARA in the Climate Vulnerable Forum, *Climate Vulnerability Monitor 2nd Edition: A Guide to the Cold Calculus of a Hot Planet* (Madrid: Fundacion DARA International, 2012), 16.

ni odtis najbogatejših¹⁶, revni, ki so zaradi zagotavljanja golega preživetja le redko sposobni zasledovati polno in vzdržno življenje, pa bi končno imeli možnost za celovit razvoj.

2. Za znižanje koncentracij toplogrednih plinov v atmosferi skladno s predlogom *Medvladnega panela za podnebne spremembe* (IPCC) za 40-% znižanje toplogrednih plinov do leta 2035 glede na leto 2005 bosta ključna dva ukrepa¹⁷.

a) Prvi ukrep je zadosten davek na ogljik (v začetnih fazah je sprejemljiva tudi shema omejitev in dividend, ki pa ne sme vključevati brezplačno podeljenih emisijskih kuponov). V primeru implementacije bi davek postopno transformiral delovne sistema in ga usmeril stran od ogljično potratnih dejavnosti. Da davek ne bi imel regresivnega učinka, naj se večji del na takšen način zbranih sredstev direktno ali indirektno (preko zagotavljanja subvencioniranih ali brezplačnih storitev in blaga, na primer javnega prevoza, energetske sanacije stavb, sončnih celic ipd.) vrne revnejšemu delu prebivalstva. Višina omenjenih direktnih in indirektnih transakcij naj bo višja, kot bodo znašali povišani stroški gospodinjstev zaradi višjih cen blaga. Manjši del zbranih sredstev naj se nameni za zelene državne investicije

(glej naslednji odstavek). Če bi vzpostavili ceno 200 \$ na tono ogljika in celo če bi se vsa zbrana sredstva v enaki meri porazdelila med celotno ameriško populacijo, bi se neto dohodki najrevnejšega decila zvišali za 24 %, spodnjega kvintila pa za 14,8 % (spodnji trije kvintili bi imeli po tem predlogu višje neto dohodke).¹⁸

b) Drugi ukrep je državno (in sledeče privatno) investiranje v ključna področja za prehod v nizkoogljično družbo. V primeru implementacije bi se investirana sredstva namenila predvsem v učinkovito rabo energije, obnovljive vire energije, posodobitev industrijske opreme in procesov ter razširitev, posodobitev in pocenitev nizkoogljičnega transportnega sistema. Takšen ukrep bi pripeljal do (mnogo) večjega števila novih zelenih delovnih mest, kot pa se jih bo izgubilo v procesu tranzicije v nizkoogljično družbo.¹⁹ Zelena delovna mesta so številčnejša kot fosilnogorivska prav na vseh stopnjah izobrazbe in imajo v primerjavi s fosilnogorivskimi boljše možnosti za napredovanje.²⁰ Izvedeni ukrep bi posledično zmanjšal število brezposelnih ter zaradi manjšega bazena brezposelne delovne sile in večje pogajalske moči delavskega razreda povišal mezde vseh zaposlenih. Ob tem naj se v izogib mizernim delovnim pogojem vsaka državna investicija tega ukrepa pogojuje z

¹⁶ 10 % najbogatejših Zemljanov izpusti okoli 50 % celotnega ogljikovega dioksida. Vir: Oxfam, »*Extreme Carbon Inequality*« (Oxford: Oxfam, 2015).

¹⁷ V nadaljevanju predstavljeno področje je najceloviteje in najkonsistentneje raziskano za Združene države Amerike, zato se pri podkrepitevi trditev opiramo na podatke in rezultate različnih študij iz te države. V Sloveniji po nam znanih podatkih podobne študije ne obstajajo, upamo pa, da bodo pričujoči in podobni članki spodbudili raziskovanje tega področja. Ob tem verjamemo, da so predstavljena razmerja in odstotki podobni slovenskim.

¹⁸ James K. Boyce in Matthew Riddle, *Cap and Dividend: How to Curb Global Warming While Protecting the Incomes of American Families* (Amherst: Political Economy Research Institute, University of Massachusetts, 2007).

¹⁹ Daniel M. Kammen in ostali, »*Putting renewables to work: How many jobs can the clean energy industry generate?*« (Berkeley: Energy Resources Group, Goldman School of Public Policy, University of California, 2004); UNIDO in GGGI, »*GLOBAL GREEN GROWTH: Clean Energy Industrial Investments and Expanding Job Opportunities*« (Dunaj in Seul: UNIDO in GGGI, 2015); Robert Pollin in ostali, *GREEN PROSPERITY: How Clean-Energy Policies Can Fight Poverty and Raise Living Standards in the United States* (Amherst: PERI, NRDC in Green for All, 2009); Greenpeace in EREC, »*Energy [R]evolution, a sustainable world energy outlook*« (Amsterdam: Greenpeace International in EREC, 2010).

²⁰ Robert Pollin in ostali, *GREEN PROSPERITY: How Clean-Energy Policies Can Fight Poverty and Raise Living Standards in the United States* (Amherst PERI, NRDC in Green for All, 2009).

zagotavljanjem pravične in dostojne me-
zde, temeljitim nadzorom nad izvajanjem
delovnopravne zakonodaje in neodtujlji-
vo pravico do organiziranja. Sredstva za
predlagani ukrep se lahko pridobi iz dela
davka na ogljik, postopnega opuščanja
subvencij za fosilna goriva in/ali višjih
progresivnih davkov. Upoštevanje ekster-
nih stroškov ogljika je samo še dodaten
argument za izvršitev opisanega ukre-
pa.²² Združene države Amerike bi z zelo
podobnim planom v višini 200 milijard
\$ državnega in privatnega denarja (1,2
% BDP)²³ na leto dosegle s strani IPCC
priporočeno znižanje toplogrednih plinov,
poleg tega pa bi pridobile tudi 2,7 milijona
neto delovnih mest²⁴, brezposelnost bi se
zmanjšala za 1,5 %²⁵, realni dohodki vseh
zaposlenih pa bi se zvišali za 2,25–5,25
%²⁶.

Ker podnebne spremembe povzročajo
neproporcionalno večjo škodo delovnim
ljudem in perifernim državam kapitali-
stičnega produkcijskega načina, bi opi-
sana ukrepa z znižanjem izpustov toplo-
grednih plinov in posledično preprečitvijo
najhujših podnebnih sprememb v veliki
meri ustavila še dodatno pavperizacijo
delavskega razreda in pospešeno destabi-
lizacijo perifernih držav.

In nenazadnje, pridobivanje, transport in
kurjenje fosilnih goriv ne povzročajo le
podnebnih sprememb, temveč so odgovor-
ni še za mnoge druge negativne posledice.
Tako bi opisana ukrepa preko opuščanja
fosilnih goriv pripeljala tudi do znižanja
onesnaženosti zraka, boljšega zdravja lju-
di, manjšega števila prezgodnjih smrti,
kvalitetnejših bivanjskih pogojev, nižjih
položnic za elektriko in ogrevanje, zas-
lužka s prodajo lastne elektrike, manjše
okoljske in naravne škode in podobno.

PRAVIČNI PREHOD ZA PRIZADETE DELAVCE/KE

Fosilnogorivske in pomožne industrije bi
bile v procesu izvajanja omenjenih ukre-
pov prizadete. To bi vplivalo tudi na za-
poslene, vendar bi se jih večina (v ZDA
83 %) v času postopnega opuščanja fosil-
nih goriv upokojila. Preostalim naj se na
podlagi pravičnosti in solidarnosti omo-
goči pravičen, dostojen in celovit plan
prestrukturiranja²⁸. Takšen plan²⁹ naj med
drugim vsebuje prihodkovno kompenza-
cijo v višini pretekle plače za čas trajanja
univerzitetnega izobraževanja³⁰, v celoti
plačano izobraževanje po svobodni izbi-
ri³¹, zadosten mesečni prispevek za plačilo

²¹ Neposredne subvencije fosilnim gorivom so leta 2014 znašale 493 milijard \$. Vir: *International Energy Agency*, »Energy Subsidies by Country 2015«, International Energy Agency (2017). Dostopno prek: <http://www.worldenergyoutlook.org/resources/energysubsidies/> (17. 5. 2017).

²² Leta 2015 so eksterni stroški fosilnih goriv znašali 5,3 bilijonov \$. Vir: Damian Carrington, "Fossil fuels subsidised by \$10m a minute, says IMF", *The Guardian*, 18. maj (2015). Dostopno prek: <https://www.theguardian.com/environment/2015/may/18/fossil-fuel-companies-getting-10m-a-minute-in-subsidies-says-imf> (19. 5. 2015).

²³ 200-milijardna investicija je v povprečju seštevek 55 milijard \$ državnega in 145 milijard \$ privatnega denarja. Državni vložek v višini 55 milijard \$ predstavlja 4 % zveznega proračuna ZDA. Vir: Robert Pollin in ostali, »*Green Growth: A U.S. Program for Controlling Climate Change and Expanding Job Opportunities*«, (Washington: Political Economy Research Institute University of Massachusetts Amherst in Center for American Progress, 2014).

²⁴ Ustvarjenih bi bilo 4,2 milijona delovnih mest, 1,5 milijona pa bi se jih izgubilo. Vir: prav tam.

²⁵ Prav tam.

²⁶ V primeru 1-% padca brezposelnosti se povprečno zvišajo realni dohodki za 1,5–3,5 %. V našem primeru bi brezposelnost padla za 1,5 %, torej bi se realni dohodki povprečno zvišali za 2,25–5,25 %. Vir: Timothy Bartik, *Jobs for the Poor: Can Labor Demand Policies Help?* (New York: Russell Sage Foundation, 2001).

²⁷ Tako bi se v Združenih državah Amerike ob spoštovanju predloga IPCC za znižanje toplogrednih plinov za 40 % do leta 2035 glede na leto 2005 upokojilo 83 % delavcev v fosilnogorivskih in pomožnih industrijah. Torej bi bilo prizadetih 17 % delavcev v teh industrijah. Vir: Robert Pollin in Brian Callaci, *The Economics of Just Transition: A Framework for Supporting Fossil Fuel-Dependent Workers and Communities in the United States* (Amherst: Political Economy Research Institute, 2016).

stanovanjske najemnine³², plačane prevozne stroške, stroške za malico in stroške selitve, preferenčno obravnavo pri iskanju zaposlitve, dodatno namensko pomoč za ženske, manj izobražene in invalide, finančne in nefinančne spodbude prizadetim posameznikom, finančne in nefinančne spodbude lokalnim organizacijam, društvom in podjetjem ter vzpostavitev smiselnih državnih podjetij, ki bi izvajala določene projekte in prispevala k nadaljnjemu razvoju regij. V izogib mizernim pogojem dela naj se vsa državna sredstva tega plana pogojujejo s spoštovanjem delavskih pravic, družbeno smiselnostjo, okoljsko vzdržnostjo ter upoštevanjem značilnosti in priložnosti prizadete regije. Ob tem naj se razvoj pospeši tudi preko ukrepov za obvezno delno najemanje lokalne delovne sile, obvezno delno uporabo lokalnih komponent ter preko državnih in občinskih dolgoročnih odkupnih pogodb s (predvsem mladimi) podjetji iz prizadetih regij. Cena podobnega, a malo manj celovitega plana prestrukturiranja bi Združene države Amerike stala 600 milijonov \$ na leto, kar predstavlja okoli 0,00018 % letnega federalnega proračuna.³³

ZAKLJUČEK

Politike zniževanja toplogrednih plinov in prilagajanja na podnebne spremembe so neizbežno dejstvo, vendar pa obstoječa pot *podnebne nepravilnosti*³⁴, *ogljirnega kolonializma*³⁵, *zelenega prilaščanja*³⁶ in le upočasnjenega naraščanja globalnih izpustov ogljikovega dioksida ni ne nujna ne naravna. Kot smo pokazali, lahko prehod v takšno družbo poteka tudi na pravočasen, znanstveno utemeljen ter delovnim ljudem in perifernim državam prijazen način – preko ustvarjanja množice novih in dostojnih delovnih mest, zviševanja mezd vseh delovnih ljudi in razpoložljivega dohodka najrevnejših, kvalitetnejših pogojev bivanja, reguliranja moči lastnikov kapitala, prerazporeditve bogastva, socialne pravičnosti za prizadete delavce/ke, krepitev socialne države in nekaterih državnih organov in podobno. To so dejansko ukrepi, ki jih (ne glede na podnebne spremembe) emancipatorne skupine zagovarjajo že od nekdaj. Podnebne spremembe takšnim zahtevam nudijo le še piko na i – znanstveno potrditvev in eksistenčno nujnost. Zato je še toliko bolj pomembno, da tudi

²⁸ Prvi si je takšen plan zamislil veliki sindikalni vodja Tony Mazzocchi. Vir: LNS in Strategic Practice, »Just Transition« - *Just What Is It? An Analysis of Language, Strategies, and Projects* (Maryland: Labor Network for Sustainability in Strategic Practice: Grassroots Policy Projects, 2016), 4. Podrobneje o Tonyju Mazzocchiu glej Les Leopold, *The Man Who Hated Work and Loved Labor: The Life and Times of Tony Mazzocchi* (Vermont: Chelsea Green Publishing, 2007).

²⁹ Več o tem v neobjavljenem članku Izidor Ostan Ožbolt, KONCEPTUALIZACIJA PROGRAMA PRAVIČNEGA PREHODA, 2016. Za dostop do članka piši avtorju na izidorostanozobolt@gmail.com.

³⁰ Tako bodo študirajoči delavci prejeli prihodkovno kompenzacijsko v višini pretekle plače, novo zaposleni pa v višini razlike med preteklo in sedanjo plačo. Tistim, ki ne bodo niti študirali niti v določenem obdobju uspeli najti nove zaposlitve, naj država za določeno obdobje ob krajšem izobraževanju ponudi družbeno smiselno in okoljsko vzdržno delovno mesto za 70 % pretekle plače oziroma za plačo, ki ne bo nižja od minimalne. V primeru, da delavec ponujenega dela ne sprejme, naj bo deležen nadomestila za brezposelnost. Ukrep državnega zagotavljanja družbeno smiselnih in okoljsko vzdržnih delovnih mest bi bilo pametno vzpostaviti trajno in ga razširiti tudi na druge brezposelne (v tem primeru bi zagotavljal delovna mesta z minimalno plačo). Predstavljal bi enega ključnih korakov v smeri ekonomije polne zaposlenosti in najboljši posamezni ukrep za reševanje prizadetih delavcev nasploh. Ukrep bi prizadetemu posamezniku omogočil hitro, netežavno in uspešno iskanje nove zaposlitve, z ramen davkoplačevalcev odstranil fiskalno breme, namenjeno financiranju tranzicijskih programov, od delodajalcev zahteval iskanje drugačnih rešitev kot le krčenje delavskih pravic, vlado pa postavil v položaj, ko bi ta končno nehala kršiti v ustavo vpisane pravice do dela.

³¹ Pred kratkim objavljena študija pokaže, da bi v ZDA 35 % rudarjev in 57 % delavcev v termoelektrarnah na premog potrebovalo dodatna izobraževanja za primerljivo delo na področju sončne energije. Vir: Edward P. Louie in Joshua M. Pearce, »Retraining investment for U.S. transition from coal to solar photovoltaic employment», *Energy Economics* 57 (2016), 295–302.

³² Prispevek naj variira glede na lokacijo, mesto in plačo posameznika.

ob pomoči predlaganih ukrepov progresivne sile razmislijo o emancipatornem podnebnem planu in vlogi boja proti podnebnim spremembah pri doseganju svojih zahtev.

Izidor Ostan Ožbolt



³³ Robert Pollin in Brian Callaci, *The Economics of Just Transition: A Framework for Supporting Fossil Fuel-Dependent Workers and Communities in the United States* (Amherst: Political Economy Research Institute, 2016).

³⁴ James Goodman, »From global justice to climate justice? Justice ecologism in an era of global warming«, *New Political Science* 31, št. 4 (2009): 499–519.

³⁵ Heidi Bachram, »Climate fraud and carbon colonialism: the new trade in greenhouse gases«, *Capitalism Nature Socialism* 15, št. 4 (2004): 1–16.

³⁶ James Fairhead in ostali, »Green grabbing: a new appropriation of nature?« *The Journal of Peasant Studies* 39, št. 2 (2012): 237–261.

Človek kot rezultat igre med geni in okoljem

Eno najbolj kontroverznih vprašanj sodobne psihologije je vprašanje vpliva genov in okolja na posameznika, predvsem z vidika obsega teh vplivov na različne lastnosti, značilnosti in sposobnosti ljudi. Namen pričujočega prispevka sicer ni razrešitev te dileme, poleg tega pa se prispevek prav tako ne bo ukvarjal z vsebinskimi vidiki tega vprašanja. Namesto tega je namen prispevka, da bralcu ponudi uvod v vedenjsko genetiko, ki se ukvarja s preučevanjem izvora razlik v vedenju različnih ljudi. V prispevku bomo tako predstavili osnovne termine, oblike študij in predpostavke, ki se nahajajo v ozadju raziskav, ki se ukvarjajo z identificiranjem vplivov genov in okolja na različne lastnosti posameznikov. Pri tem želimo hkrati razjasniti tudi določene dileme, napačna prepričanja in informacije, ki se vedno pogosteje pojavljajo v različnih debatah o vlogi genov in okolja pri oblikovanju vedenja in lastnosti posameznika.

VEDENJSKA GENETIKA KOT PODROČJE RAZISKOVANJA

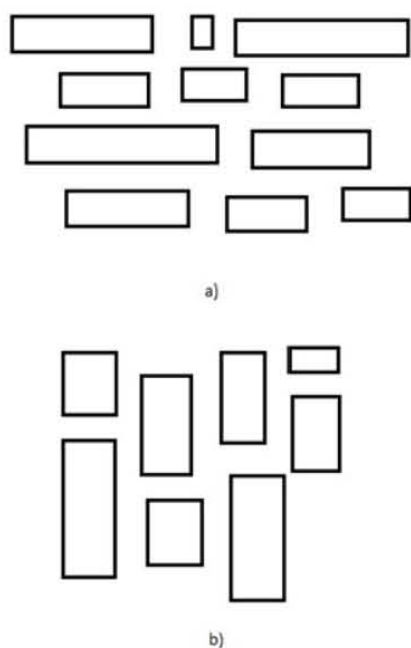
Kot že rečeno, vedenjska genetika je področje znanstvenega raziskovanja, ki proučuje naravo in izvor medosebnih razlik v vedenju, pri tem pa skuša identificirati tako genske kot okoljske vplive. Pri tem je

treba izpostaviti predvsem, da se vedenjska genetika v prvi vrsti ukvarja s pojasnjevanjem razlik (variabilnosti) med ljudmi v določenih lastnostih.¹ Na tem mestu namreč največkrat prihaja do nejasnosti in napačnih interpretacij rezultatov vedenjskogenetskih raziskav. Zamislimo si, da bi raziskava ugotovila, da na izbrano osebnostno lastnost v 50 % vpliva dednost, v 50 % pa okolje. Takšni rezultati ne pomenijo, da je polovica te lastnosti pri posamezniku posledica genov, druga polovica pa posledica okolja. Namesto tega rezultati pomenijo, da lahko 50 % razlik med ljudmi v tej lastnosti pripišemo genom, 50 % razlik pa lahko pripišemo okolju. Ali drugače: vpliv dednosti na višino posameznika je okrog 90-odstoten, vendar to ne pomeni, da bo ta posameznik zrastel do 90 % svoje višine zaradi genov, preostale centimetre pa bo dodalo okolje. Pomeni pa, da lahko veliko večino razlik v višini med posamezniki pripišemo njihovim genetskim razlikam. Kot že poudarjeno – vedenjska genetika se ukvarja s pojasnjevanjem razlik v vedenju ljudi in ne s pojasnjevanjem izvora neke lastnosti pri posamezniku. Sicer je širše sprejeto, da je večina naših lastnosti posledica tako genov kot okolja, vendar pa je ločevanje prispevka enega in drugega dejavnika pri posamezniku nesmiselno.² Za pojasnitev tega problema se pogosto uporablja analogija s ploščino

¹ Robert Plomin in ostali, *Behavioral genetics*. 6th ed. (New York: Worth Publishers, 2013).

² Prav tam.

pravokotnika. Ploščina pravokotnika je produkt višine in dolžine tega pravokotnika, pa vendar ne moremo reči, koliko prispevka k ploščini gre pripisati višini in koliko širini. Podobno so lastnosti posameznika na nek način produkt interakcije genov in okolja, pri čemer bi bilo kakršnokoli ocenjevanje posameznih prispevkov pri posamezniku pravzaprav nesmiselno. Namesto tega lahko identificiramo izvore razlik med posamezniki, podobno kot lahko identificiramo izvore razlik v ploščinah pravokotnikov. Na Sliki 1 vidimo dve množici pravokotnikov. V obeh množicah so ploščine posameznih pravokotnikov različne, pa vendar vidimo, da lahko pri množici a večino razlik v ploščini pripišemo različnim dolžinam, pri množici b pa različnim višinam.³



Slika 1. Analogija s pravokotniki kot prikaz ene temeljnih predpostavk vedenjske genetike.

Na podoben način poskuša vedenjska genetika identificirati delež razlik med posamezniki, ki jih lahko pripišemo genom, in delež razlik, ki jih lahko pripišemo okolju.

OSNOVNI POJMI VEDENJSKE GENETIKE

Kot že omenjeno, sta najosnovnejša pojma vedenjske genetike dednost in okolje. Dednost označuje obseg medosebnih razlik v določeni lastnosti v populaciji, ki jih lahko pojasnimo z genetskimi razlikami med posamezniki. Se pravi, gre za prispevek genov k razlikam v populaciji.⁴ Pri tem je treba poudariti, da prepoznan učinek dednosti ne pomeni genetskega determinizma. Vpliv dednosti na vedenje je namreč ravno to – vpliv ali dejavnik, ki prispeva k vedenju, in ne nekaj, kar vnaprej programira in determinira vedenje. Pri tem so okoljski vplivi ponavadi ravno tako pomembni kot genski vplivi. Spremembe v okolju lahko namreč kljub učinku dednosti vplivajo na spremembe v vedenju ali lastnosti posameznika.⁵

Okolje je v vedenjski genetiki izredno širok pojem. Na splošno velja, da so vplivi okolja vsi vplivi, ki niso vplivi dednosti. Pri tem so v koncept okolja združeni tako družinsko okolje, širše socialno okolje, družbeno okolje, vplivi bolezni in bioloških dejavnikov kot tudi napaka merjenja. Hkrati se koncept okolja v vedenjski genetiki deli na dva pojma: deljeno okolje in nedeljeno okolje. Deljeno okolje je koncept, ki združuje vse negenetske dejavnike, zaradi katerih so si družinski čla-

³ Judith Rich Harris, *No two alike. Human nature and human individuality* (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 2006).

⁴ Maja Zupančič, »Dednost in okolje«, v *Razvojna psihologija*, ur. Ljubica Marjanovič Umek in Maja Zupančič (Ljubljana: Rokus, 2009), str. 89–118.

⁵ Plomin, *Behavioral genetics*.

ni bolj podobni. Se pravi, okolje, ki si ga posamezniki delijo, predstavlja dejavnike okolja, ki prispevajo k podobnosti med družinskimi člani. Dejavniki skupnega okolja pri otrocih so na primer socialno-ekonomski status, število knjig doma, mestni okoliš, šola itd. Nedeljeno okolje pa so vsi negenetski dejavniki, ki so neodvisni za posamezne člane iste družine oziroma zaradi katerih se člani iste družine razlikujejo med seboj. Dejavniki nedeljenega okolja so tako na primer razlike med družinskimi člani v doživljanju družine (npr. različni vzgojni stili), različne izkušnje, ki jih pridobivajo izven družinske situacije (npr. različni prijatelji, socialne skupine). Okolje, ki si ga posamezniki ne delijo, tako predstavlja vplive okolja, ki prispevajo k razlikam med člani družine.⁶

NA KAKŠEN NAČIN LAHKO LOČIMO VPLIVE DEDNOSTI IN OKOLJA NA RAZLIKE MED LJUDMI?

Eno od najpogostejših vprašanj glede prepoznavanja obsega vpliva dednosti in okolja je vsekakor vprašanje, na kakšen način je sploh mogoče ločiti te vplive. Za te namene so raziskovalci oblikovali več različnih oblik študij, najpogostejše med njimi pa so študije dvojčkov, posvojitvene študije in družinske študije. Osnovna predpostavka vseh je, da s primerjavami podobnosti in razlik med posamezniki, ki si delijo gene in/ali okolje v različni meri, ločujejo vplive genov in okolja na izbrano lastnost.

Študije dvojčkov so študije, v katerih primerjamo podobnosti med enojajčnimi in dvojajčnimi dvojčki, da bi ocenili genetski izvor razlik. Za izbrano lastnost najprej izračunamo povezanost tako pri enojajčnih dvojčkih (DNK je 100-odstotno enak) kot pri dvojajčnih dvojčkih (DNK je 50-odstotno enak), nato pa primerjamo višino povezanosti pri enih in drugih. V primeru, da je povezanost za neko lastnost višja pri parih enojajčnih dvojčkov, je ta razlika posledica vpliva večje genetske podobnosti. S pomočjo same razlike v višinah povezanosti pa lahko ocenimo tudi delež tega vpliva.⁷ Hkrati enojajčni dvojčki, ki odraščajo skupaj, predstavljajo direktno mero vpliva nedeljenega okolja – kakršnekoli razlike med njimi so namreč lahko zgolj posledica dejavnikov okolja, ki si ga dvojčki ne delijo.⁸

Druga oblika študij, ki se pogosto uporablja, so posvojitvene študije. Posvojitvene študije so študije, s katerimi ocenjujemo podobnosti v vedenju ali lastnosti med posvojenimi otroci in njihovimi krušnimi starši in/ali sopsvojenci. Kakršnakoli podobnost med člani take družine, ki so genetsko nepovezani, gre namreč lahko le na račun dejavnikov okolja, ki si ga člani družine delijo. Podobno lahko primerjamo podobnosti tudi med posvojenimi otroci in njihovimi biološkimi starši, pri čemer pa povezanost oziroma podobnost pripišemo vplivom dednosti.⁹

Poleg tega lahko vplive dednosti in okolja ocenjujemo tudi s pomočjo družinskih študij. To so študije, v katerih ocenjujemo podobnost v ciljni značilnosti med genet-

⁶ Zupančič, »Dednost in okolje«.

⁷ Prav tam.

⁸ Plomin, *Behavioral genetics*.

⁹ Zupančič, »Dednost in okolje«.

sko povezanimi starši in otroki ter sorojenci, ki živijo skupaj. Podobnost lahko pripišemo genetskimi dejavnikom ali dejavnikom okolja, ki si ga družinski člani delijo. Možnih je seveda še več drugih oblik študij, ki pa so večinoma različne prilagoditve zgoraj opisanih. Tako so uporabljene oblike študij še na primer študije dvojčkov, ki so bili posvojeni ločeno, študije otrok identičnih dvojčkov in njihovih staršev itd.¹⁰ Omenjene študije se morda na prvi pogled zdijo zapletene z vidika izvedbe in možnega števila vključenih ljudi. Vendar pa so vedenjskogenetske raziskave pogosto izvedene v državah, katerih populacije omogočajo zadovoljivo velikost vzorca. Pri tem govorimo tudi o vzorcih okrog 1000 ljudi.

IGRA GENOV IN OKOLJA

Vsekakor se raziskovalci zavedajo, da vplivi genov in okolja niso tako enoznačni in preprosti, kot se morda zdi iz do zdaj napisanega. Vplivi namreč niso popolnoma ločeni, ampak se med seboj prepletajo in tvorijo različne interakcije. Tako kot na primer geni vplivajo na vedenje, lahko tudi vedenje vpliva na izraženost genov. Tisto, kar se navzven kaže kot čisti okoljski vpliv, lahko pravzaprav posredujejo genetski dejavniki. V tem primeru govorimo o korelaciji med geni in okoljem. Do korelacije med geni in okolje pride, kadar geni vplivajo na dejavnike okolja, ki nato vplivajo na določeno lastnost ali vedenje. Pri tem poznamo tri tipe korelacij: pasivnega, evokativnega in aktivnega. Pasivna korelacija je korelacija, do katere pride, ker ot-

roci podedujejo gene, katerih učinki se povezujejo z družinskim okoljem. Se pravi, otroci podedujejo tako gene kot okolje od svojih staršev, to okolje pa se povezuje z genetskimi značilnostmi otrok. Na primer, do pasivnega tipa korelacije pride, kadar starši z višjimi intelektualnimi sposobnostmi okolje za svojega otroka oblikujejo čim bolj intelektualno spodbudno. Geni in okolje, ki jih otrok dobi od staršev, so v tem primeru povezani. Evokativni (tudi reaktivni) tip korelacije se pojavi, kadar posamezniki na podlagi svojih genetskih značilnosti izzovejo specifične odzive pri drugih ljudeh. Mera okolja tako v tem primeru pravzaprav odraža genetsko pogojene značilnosti posameznikov. Na primer, na otroka s težavnim temperamentom se bodo starši pogosto odzivali bolj sovražno kot na otroka z mirnim in prilagodljivim temperamentom. Aktivni tip korelacije pa je tip korelacije med geni in okoljem, do katere pride, ker posamezniki na podlagi svojih genetskih značilnosti izbirajo, oblikujejo in preoblikujejo svoje okolje ter izkušnje. Na primer, nekdo, ki je podedoval glasbeno nadarjenost, bo izbral hobije, povezane z glasbo, vključil se bo v pevski zbor itd.¹¹ Aktivni tip korelacije tako zajema različne oblike lastne dejavnosti in samoiniciativnosti posameznika.

Druga oblika tako imenovane igre med geni in okoljem je interakcija med njimi. Interakcija med geni in okoljem je pravzaprav genetska občutljivost za okolje. To pomeni, da ima isto okolje na nekatere posameznike (s specifičnim genotipom) vpliv, na druge pa ne.¹² Na primer, posamezniki z genetskimi predispozicijami za

¹⁰ Plomin, Behavioral genetics.

¹¹ Prav tam

¹² Zupančič, »Dednost in okolje«.

določene psihopatologije so izredno občutljivi na stresno okolje, ki lahko vpliva na nastanek motnje. Medtem isto stresno okolje na osebno brez takšnih genetskih dispozicij ne bo imelo enakega vpliva.

Korelacijski in interaktivni odnosi med geni in okoljem so v vedenjskogenetskih študijah vključeni v komponento nedeljnega okolja. S prej omenjenimi oblikami študij je mogoče dokazati delovanje takih odnosov, ni pa mogoče točno določiti obsega njihovega vpliva.

ALI SE VPLIV GENOV IN OKOLJA SPREMINJA SKOZI ČAS?

Zadnji vidik, ki bi ga radi predstavili v tem prispevku, je vprašanje časovne stabilnosti vplivov dednosti in okolja na določene lastnosti. Treba je namreč opozoriti, da se dednost vedno nanaša na prispevek genetskih razlik k opazovanim razlikam med posamezniki v točno določeni populaciji ob točno določenem času. V drugi populaciji ali ob drugem času bi bila lahko obsega vpliva dednosti in okolja drugačna. Vrnimo se na začetek k oceni, da dednost pojasnjuje 90 % razlik v višini med ljudmi. Če se na primer zgodi naravna katastrofa in začne primanjkovati hrane, kar vpliva na kvaliteto prehrane za del populacije, bi se lahko vpliv okolja na razlike v višini ljudi povečal. Visoka dednost znotraj ene skupine tako ne pomeni nujno visoke dednosti znotraj druge skupine. Prav tako visoka dednost znotraj ene skupine ne implicira, da morebitne razlike med skupinami prav tako izhajajo iz dednosti. Razlike

med skupinami namreč lahko izhajajo zgolj iz okoljskih vplivov, tudi kadar je vpliv dednosti znotraj skupin velik. Prav tako ocenjeni vplivi dednosti in okolja vplivajo le za določeno časovno točko – tudi z vidika starosti ljudi, ki jih preučujemo. Izsledki so namreč pokazali, da se vpliva dednosti in okolja na določeno lastnost skozi razvoj posameznikov spreminjata. Na primer, genetski vplivi na splošno kognitivno sposobnost s starostjo naraščajo vse do srednje in pozne odraslosti. Razlogi za to so to kumulativni učinki genov in dejstvo, da se nekateri geni aktivirajo šele kasneje v razvoju posameznika.¹³ Tako ne velja pogosto predstavljeno prepričanje, da so imajo geni največji vpliv pri dojenčku/otroku oziroma da na svet pridemo že z vsemi genskimi vplivi, vse ostalo v življenju pa prispeva okolje.

KAKŠNO VLOGO IMAJO PRI TEM MOŽGANI?

Problemi sodobne nevroznanosti, ki se ukvarja z možgani, njihovo strukturo in funkcijami, se morda na prvi pogled zdijo nepovezani s tematiko tega prispevka. Pa vendar imajo raziskave o možganih nekaj skupnega z raziskavami vpliva genov in okolja, in sicer navidezni genetski determinizem. Napačna interpretacija vplivov dednosti kot genskega determinizma je bila izpostavljena že zgoraj, na tem mestu pa bi radi za konec izpostavili še napačne interpretacije, ki se pojavljajo pri razlagi rezultatov, pridobljenih v različnih študijah možganov. Z naraščajočim številom nevroznanstvenih študij narašča tudi poznanost in odmevnost nekaterih

¹³ Plomin, Behavioral genetics.

ugotovitev. Vendar pogosto prihaja do napačnih interpretacij, na primer da razlike v strukturi možganov med dvema skupinama posameznikov neposredno odražajo genetske razlike. To nikakor ne drži. Možgani so izredno plastični, njihova struktura in funkcija posameznih delov pa se spreminjata tudi pod vplivi okolja. V primeru različnih duševnih bolezni je tako viden vpliv psihoterapije, ki pri pacientih povzroči spremembe v možganih (npr. v aktivnosti določenih predelov možganov).¹⁴

Naj za konec zaključimo s krajšo anekdoto, ki dobro prikaže, da je odnos med geni in okoljem veliko bolj zapleten, kot se zdi na prvi pogled. James Fallon je pred dobrim desetletjem raziskoval anatomske razlike v možganih ljudi s psihopatsko osebnostno motnjo.¹⁵ Za namene študije je slikal možgane serijskih morilcev in ljudi, ki so storili različna kriminalna dejanja, ter možgane »običajnih« ljudi (tudi svojih družinskih članov in svoje), da bi primerjal strukturo možganov. Na podlagi slik je uspel identificirati določene posebnosti v strukturi možganov psihopatov. Vendar je ob ponovnem pregledu slik možganov ugotovil, da se slika možganov enega izmed članov njegove družine ujema z identificiranimi posebnostmi psihopatov. Ob podrobnejšem preverjanju podatkov je na koncu ugotovil, da je ta član družine kar on sam. Po prvotnem presenečenju se je Fallon odločil, da ugotovljeno še podrobneje

razišče, zato je na sebi naredil še dodatne genetske teste. Tudi rezultati teh testov so pokazali, da ima genetske predispozicije za večje število lastnosti psihopatov, med drugim tudi za agresivnost in nizko empatijo. Na tem mestu se je znašel pred velikim vprašanjem. Kako je lahko nekdo, ki ima genske predispozicije in možgane psihopata, v realnosti nenasilen, stabilen in uspešen znanstvenik, ki živi običajno družinsko življenje? Kaj drugega bi lahko to pojasnilo kot okolje?¹⁶

Kaja Hacin



¹⁴ Hasse Karlsson, »How psychotherapy changes the brain«, *Psychiatric Times* 28, št. 8 (2011): 1–5.

¹⁵ James Fallon, »Neuroanatomical background to understanding the brain in the young psychopath«, *Ohio State Journal of Criminal Law* 3, št. 2 (2006): 341–367.

¹⁶ James Fallon, *The Psychopath Inside: A Neuroscientist's Personal Journey into the Dark Side of the Brain* (New York: Penguin Group, 2013).

Hibridnost narave in družbe

Namen tega dela je pokazati na združenost narave in družbe, predvsem pa ugotoviti, kako se to kaže v raznih teoretskih delih. Ločitev narave in družbe je konstrukt 19. stoletja. Prva se sploh lahko loči od druge ob vzniku kapitalizma, ko se vzpostavi popolnoma družbena sfera – trg. Istočasno se vzpostavi narava kot »čista narava«¹, takšna, ki je ločena od družbe. Lahko bi tudi rekli, da do te ločitve pride, ko se vzpostavijo trgi za delo, zemljo in denar². Konstrukcija nasprotja med naravo in družbo v 19. stoletju je služila dvojnemu namenu: prvič, da bi naravo obvladali, in drugič, da bi jo ignorirali. Tako je narava v 19. stoletju nekaj vnaprej danega, nekaj, kar si je treba podrediti, in predvsem nekaj, kar se postavlja v nasprotje družbi.³ Gre za antropocentričen, črno-bel pogled, ki v sociologiji vztraja še v sredino 20. stoletja.⁴ Ob koncu 20. stoletja se je zgodovinska konstrukcija spremenila in narava je sedaj podrejena in izrabljena ter namesto vnaprej dani postane proizvedeni, notranji fenomen. Kot pravi Beck, je »... postala zgodovinski produkt v naravnih pogojih svoje reprodukcije uničena ali ogrožena notranja oprema civiliziranega sveta.«⁵ Ogroženost narave pa je verjetno

produkt človeške odvisnosti od nje v industrijski družbi, saj kot pravi Dasgupta: »Ker je podcenjeno, je okolje prekomerno izkoriščano.«⁶

Odvisnost od narave ni nič novega. Diamond pravi, da je bila že sama biološka danost na nekem geografskem območju zgodovinski predpogoj za uspešnost neke družbe. Na primer: tam, kjer so uspevale kulture, bogate s proteini, oziroma tam, kjer se je dalo udomaćiti živali, so se lahko ljudje bolj uspešno reproducirali, obenem pa so imeli tudi dovolj prostega časa za izumljanje. Tako so lahko tehnološko bolj napredovali kot tam, kjer takšnih pogojev ni bilo oziroma so bili ti viri omejeni.⁷ Zgovoren primer je tudi osvajanje Amerik, ki bi bilo morda celo nemogoče brez bacilov, ki so na »novo celino« prišli pred Evropejci in zdesetkali prebivalstvo.^{8,9}

Združenost narave in družbe je problematiziral že Marx, za katerega so bili ljudje del narave. Pravil je, da lahko naravo in družbo ločimo le z abstrakcijo. Sama interakcija med naravo in človekom se zgodi znotraj okvirjev družbene forme in sam pogled na naravo je družbena kategorija.¹⁰ Problematiziral je tudi degradacijo okolja,

¹ A. Sohn-Rethel, *Intellectual and manual labor* (London in Basington: The Macmillan press, 1978).

² Z. B. Kaup, »Markets, nature and society: embedding economics & environmental sociology«, *Sociological theory* 33, št. 3 (2015): 280–296.

³ U. Beck, *Družba tveganja: Na poti v neko drugo moderno* (Ljubljana: Ulčakar&JK, 2009).

⁴ Z. B. Kaup, »Markets, nature and society: embedding economics & environmental sociology«, *Sociological theory* 33, št. 3 (2015): 280–296.

⁵ U. Beck, *Družba tveganja: Na poti v neko drugo moderno* (Ljubljana: Ulčakar&JK, 2009): 100.

⁶ D. Dasgupta, »Nature and economy«, *Journal of applied ecology* 44, št. 3 (2007): 475–487: 483.

⁷ J. Diamond, *Puške, bacili in jeklo: zakaj je v človeški razvoj na različnih celinah napredoval različno hitro* (Ljubljana: Učila international, 2008).

⁸ Prav tam.

⁹ A.W. Crosby jr., *Ekološki imperializem* (Ljubljana: Studia humanitatis, 2006).

pri čemer je razumel industrijo in agrikulturo kot glavna ekološka problema. Kot taka je narava nekaj, kar ima svoje meje, s čimer lahko zadržuje napredek v neki regiji.¹¹ Torej, narava lahko pripomore k večjemu napredku družbe, lahko pa ga zadržuje. Bistvo pa je, da je narava središčnega pomena za človeško preživetje; danes sta industrijski kapitalizem in moderna potrošnja odvisna od nje.¹² Zdi se, da se združenost narave in družbe v raznih teoretskih delih manifestira kot ločitev na tipično dve naravi. Oglejmo si nekaj primerov.

»Druga narava«

Za Becka¹³ je zakon življenja v industrializirani civilizaciji to, da je narava postala del industrijskega sistema in tudi pogoj za način življenja v tem sistemu. Odvisnost od potrošnje in trga, ki je značilnost tega sistema, hkrati na nov način pomeni odvisnost od »narave«. Po njegovem mnenju se sedaj vzpostavi *industrializirana druga narava*, ki je produkt podružbljanja narave in je stvar znanstvenih, protiznanstvenih in družbenih definicij. Ta je sedaj ogrožajoča in predstavlja predvsem nevarnost za življenje ljudi:

»Proti nevarnostim zunanje narave smo se naučili graditi kočje in nabirati izkušnje. Industrijskim nevarnostim druge narave, ki je vključena v industrijski sistem pa smo izročeni na milost in nemilost skoraj da brez zaščite.«¹⁴

Najbolj pomenljiv primer tega hibrida med naravo in družbo, kot ga opisuje Beck, je verjetno hibrid atomski oblak, ki je v naravno silo sprevržena družbena sila. Lahko bi tudi rekli, da je istočasno nekakšen simbol za družbo tveganja, ki jo Beck opisuje v svojem istoimenskem delu in za katero je značilno, da v njej potrebo po blaginji zamenja potreba po varnosti. Podružbljanje narave ima svojo drugo plat, in sicer istočasno nevidno podružbljanje uničenj narave ali, bolje, njihovo spremembo v ekonomska, družbena in politična nasprotja ter konflikte, kar pomeni, da če je prizadeta narava, je prizadeta tudi družba. Na primer: izsekavanje gozdov ne pomeni le uničenja življenjskega prostora za rastline in živali, temveč se hkrati z redčenjem gozdov dviguje cena lesa, po naravni poti se zrak ne čisti, v regiji se lahko zmanjša število turistov, ljudje lahko zahtevajo politične spremembe na področju zaščite gozdov itd.

Kahn in drugi¹⁵ podobno opisujejo vzpostavitev druge narave, in sicer tehnološke narave. Za (post)moderno je značilno, da človeški obstoj preoblikujeta dva svetovna trenda: degradacija naravnega sveta in tehnološki napredek. V središču leži t. i. *tehnološka narava*, ki zajema vse od robotskih živali in posnetkov narave v visoki ločljivosti do igrice tipa Zoo Tycoon, ki igralca postavijo v vlogo graditelja umetne narave ali, morda bolje, »posnemanje narave«. Tehnološka narava pa ni namenjena le ljudem; obstaja namreč vizija, da bi v prihodnosti kokošim v baterij-

¹⁰ T. Jarvikoski, »The relation of nature and society in Marx and Durkheim« *Acta Sociologica* 39, št. 1 (1996): 73–86.

¹¹ Z. B. Kaup, »Markets, nature and society: embedding economics & environmental sociology«, *Sociological theory* 33, št. 3 (2015): 280–296.

¹² Prav tam.

¹³ U. Beck, Družba tveganja: *Na poti v neko drugo moderno* (Ljubljana: Ulčakar&JK, 2009).

¹⁴ Prav tam, 9.

¹⁵ H. P. Kahn in drugi, »The human relation with nature and technological nature«, *Association for Psychological Science* 18, št. 1 (2009): 37–42.

ski reji nudili virtualno izkušnjo kmetije in tako ublažili njihovo eksistenčno stisko.¹⁶ Problem tehnološke narave je, kot pravi Kahn in drugi, v tem, da bo zamenjala dejansko naravo, saj se bomo »... mi kot vrsta /.../ prilagodili izgubi dejanske narave«. ¹⁷ To bo povzročilo tako fizično kot psihično trpljenje, predvsem zaradi biofilije, ki jo je definiral E. O. Wilson¹⁸ in ki pomeni fundamentalno, genetsko človeško potrebo, da se poveže z »življenjem in življenju podobnimi procesi«. Ali drugače, biofilija pomeni, da je človek genetsko odvisen od gledanja narave, sprehodov v naravi, stika z živalmi itd. Študije, ki jih navajajo Kahn in drugi, so tako pokazale, da tudi minimalen stik z naravo, kot je gledanje skozi okno, pomaga pri hitrejšem okrevanju bolnikov. Medtem interakcija s tehnološko naravo ponuja nekaj, a ne vseh koristi interakcije s »pravo naravo«. To je dokazala študija, v okviru katere so nekatere osebe gledale skozi okno, druge na ekran, kjer se je predvajal posnetek narave, in tretje v steno. Izkazalo se je, da ni velike razlike med gledanjem na ekran in gledanjem v steno, medtem ko gledanje skozi okno pomirja srčni utrip in tako zmanjšuje stres.¹⁹

Na bolj abstraktnem nivoju se v kapitalizmu družbeno nezavedno vzpostavi »druga narava«, ki je povsem družbena in ima svoje posebno mesto. Sohn-Rethel²⁰ definira prvo naravo kot objektivne pogoje, v katerih živi človek; ko tej dodamo družbo (na primer jezik), dobimo »drugo

naravo«. Pred kapitalizmom je bilo vse neposredno povezano z naravo in ozka ločnica med njo in družbo ni obstajala. V kapitalizmu pa se vzpostavi popolnoma družbena sfera, trg, ki abstrahira od vsega, kar je v blagu naravnega (realne abstrakcije) – v teh praksah se vzpostavi »druga narava«. Te se sedaj ne da zvesti nazaj na družbo, kar pomeni popolno ločitev narave in družbe. Na neki točki se trg osamosvoji in deluje nazaj na družbo (na primer z gibanjem cen, ki ga lahko spremljamo). Deluje z objektivno silo in tako dobi kvazi naravne lastnosti; sicer je rezultat človeške prakse, a deluje kot neka naravna nesreča, objektivna izvenzavestna sila. Temu sledi tudi poročanje v medijih, saj ti uporabljajo biološke metafore, kot so na primer kriza pustoši, v primežu krize itd. Ko se družba osamosvoji v drugo naravo, ta izloči svet predmetnosti; šele v kapitalizmu lahko rečemo, da ima neko blago obenem uporabno vrednost, ki je v prvi naravi, in menjalno vrednost, ki je v drugi naravi. Gre za nekakšno razvezo med družbenim in naravnim, kar pomeni, da svet narave postane čisto naraven in trg ipd. čisto abstrakten. Ta ločitev je do neke mere škodljiva, saj je, kot konceptualizirajo Dasgupta²¹, Kaup²² in konec koncev tudi Beck²³, kot smo videli prej, trg odvisen od narave. Zaradi te stroge ločitve obstaja pomanjkanje interdisciplinarnosti med naravoslovjem (npr. ekologija) in družboslovjem (npr. ekonomija). Tako bi lahko, če bi trgi delovali dobro, signali-

¹⁶ L. Blain, »Second Livestock – virtual reality for chickens«, *new atlas*, 27. maj (2014). Dostopno prek: <http://newatlas.com/second-livestock-virtual-reality-for-chickens/32280/> (22. 5. 2017).

¹⁷ Prav tam, 41.

¹⁸ Prav tam.

¹⁹ Prav tam.

²⁰ A. Sohn-Rethel, *Intellectual and manual labor* (London in Basington: The Macmillan press, 1978).

²¹ D. Dasgupta, »Nature and economy«, *Journal of applied ecology* 44, št. 3 (2007): 475–487.

²² Z. B. Kaup, »Markets, nature and society: embedding economics & environmental sociology«, *Sociological theory* 33, št. 3 (2015): 280–296.

²³ U. Beck, Družba tveganja: *Na poti v neko drugo moderno* (Ljubljana: Ulčakar&JK, 2009).

zirali pomanjkanje resursov.²⁴ Potreba po interdisciplinarnosti se povečuje tudi zato, ker lahko ekološke spremembe spodbudijo družbene spremembe in obratno.²⁵ Če se vrnemo k Becku, avtor opisuje, kako je družbena sprememba v produkciji –industrializacija – pomenila večje onesnaženje narave. Enako lahko onesnaženje narave spodbudi ljudi k družbenim akcijam, ki ciljajo na zaščito okolja in ki lahko pomenijo spremembo politike (npr. zakon, ki določenim avtomobilom ne dovoljuje vstopa v določene dele mesta). Drugače povedano, druga narava, kot jo opisuje Sohn-Rethel, je skupek naturaliziranih človeških praks, ki se vzpostavijo ob vzniku kapitalizma in ki se vsaj na videz objektivizirajo.

Podobno o *naturaliziranih človeških praksah kot o drugi naravi* govori Elias²⁶, ki opisuje procese civiliziranja v Evropi od srednjega veka naprej. Sicer gre za proces, ki nima točke začetka v zgodovini in ki se nikoli ne konča. Družbe se navznoter pomirjajo in stara pravila vedenja se spreminjajo postopoma. Istočasno postaja družbeni nadzor vse bolj zavezujoč. Bolj učinkovit in sčasoma vedno bolj pogost pa je uglajen, navzven blag in sorazmerno obziren način popravljanja napak, še posebej ko to izvaja nekdo, ki je višje na družbeni lestvici. Takšen način popravljanja napak in vcepljanje trajnih navad naj bi bila veliko bolj učinkovita kot žalitve, zasmehovanje in grožnje. S časom se spreminjata tudi način in mehanizem družbenega oblikovanja afektov: »[N]arastla je prisila samonadzora, prisila nad posameznikom, naj obvladuje svoje vedenje.«²⁷

Poleg tega se je začel s prehodom v *ancien regime* spreminjati tudi standard vedenja. V viteškodvorski, še bolj pa v absolutističnodvorski družbi je funkcijo vsiljevanja uravnavanja nagonov in afektov opravljal višji sloj sam, kasneje pa to mesto zavzame družina, ki postane primarno prizorišče vzpostavljanja nadzora nad nagoni. »Marsikaj v tej fazi, kar je nekako postala naša 'druga narava', še ni bilo privzgojeno v taki obliki, ni še postalo samoprisila, ki kot navada deluje samodejno in delno tudi takrat, ko je človek sam.«²⁸ Najprej je človek zadrževal afekte bolj zavestno – pred drugimi, se pravi iz družbenih razlogov. Takšno obnašanje se je postopno in počasi spreminjalo z medsebojnim družbenim približevanjem ljudi in s popuščanjem strogega stopnjevanja razmerij vzajemne odvisnosti in izrazite hierarhičnosti družbe. V srednjem veku in v obdobju *ancien regime* je imela zadržanost dva pomena; prvič, je zahteva kralja od dvorjanov po spoštovanju, in drugič, postane znamenje odličnosti oziroma statusni simbol (npr. uporaba vilic). Takšno obnašanje začnejo oponašati nižji sloji, oponašanje pa se stopnjuje z njihovim vzponom. Prvotna spodbuda k postopnemu dušenju nekega vzgiba, na primer pljuvanja, ki je bil nekoč razširjen in močan vzgib, izhaja iz sprememb v družbeni strukturi ali, drugače, sprememb v načinu skupnega življenja ljudi. Ne gre pa za proces, ki je čisto družben, saj je v psihični ekonomiji skoraj nemogoče ločiti medsebojno učinkovanje naravnega in družbenega procesa: »Oblikovanje občutkov sramu in nelagodja pa tudi pomikanje praga neprijetnosti sta

²⁴ D. Dasgupta, »Nature and economy«, *Journal of applied ecology* 44, št. 3 (2007): 475–487.

²⁵ Z. B. Kaup, »Markets, nature and society: embedding economics & environmental sociology«, *Sociological theory* 33, št. 3 (2015): 280–296.

²⁶ N. Elias, *O procesu civiliziranja: 1. Zvezek* (Ljubljana: Založba / *cf, 2000).

²⁷ Prav tam, 177.

²⁸ Prav tam, 258.

hkrati naravni in zgodovinski.« Ali drugače, emocionalne reakcije so strukture človeške narave, ki ustrezajo danim družbenim razmeram. »Kolikor gre za človeške psihične funkcije so naravni in zgodovinski procesi neločljivo povezani.«³⁰

ZAKLJUČEK

Kot smo videli, sta narava in družba medsebojno povezani in tako tvorita »hibridne tvorbe«; pa naj bo to dobesedno kot pri industrializirani naravi, ki jo opiše Beck, ko efekti industrializacije tiste, ki so odgovorni zadenejo, kot bumerang, ali kot pri tehnološki naravi, ki jo definirajo Kahn in drugi ter ki je odgovor na uničenje dejanske narave, ali pa bolj abstraktno. Takšno povezanost opiše Sohn-Rethel, ki definira »drugo naravo« kot objektivizirano in izvenzavestno mešanico med »čisto naravo« in družbo, ki proizvaja ločitev od narave, saj se druge narave ne da zvesti nazaj na družbo. Hibridnost narave in družbe lahko zasledimo tudi pri človeških praksah, kot opisuje Elias, ko pravi, da je zadrževanje afektov, ki je bilo nekoč družbeno in zavestno, s časom postalo naša »druga narava«, nekaj nezavednega, avtomatičnega. Zdi se, da se součinkovanje narave in družbe v teoriji manifestira kot »druga narava«, ki nastopa kot produkt hibridizacije med naravo in družbo na raznih nivojih. Teh »narav« je seveda več in zdi se, kot da so postale vidne, ko se je bolj uveljavilo vedenje o neločljivosti narave in družbe, pa naj si bo govora o dejanskih, skorajda neotipljivih ali bolj abstraktnih hibridih. Logično je, da v teoriji

pride do ločevanja na »drugo naravo«, saj ko postaja vidna hibridnost med naravo in družbo, postanejo vidni tudi njeni učinki.

Sara Bergman



²⁹ Prav tam, 289.

³⁰ Prav tam, 289.

Med preteklostjo in prihodnostjo; izvor ločevanja naravnega in družbenega sveta

Zgodovinski izvor zahodnega razločevanja med družbenim in naravnim svetom sega v obdobje antične Grčije – v obdobje med 6. in 5. stol. pr. n. š. –, kasneje pa se pod vplivom krščanstva konkretizira in pridobi današnjo podobo razumevanja človeške umeščenosti v svet. Dva osrednja dosežka evropske, zahodne tradicije sta nedvomno pojava zahodne znanosti in demokracije¹ (ob spremljavi tehnike oziroma tehnologije), ki pa sta, če se retroaktivno ozremo v zgodovino, prinesla dve osrednji posledici, ki vse bolj postajata resna grožnja človeku oziroma celotnemu človeštvu in vsemu bivajočemu. Kljub temu da se človek skozi celotno zgodovino sooča s propadi družb in celotnih civilizacij, še nikoli ni bil tako blizu totalnemu prepadu/propadu, kot je sedaj, na prehodu v 21. stoletje. Ekološke katastrofe so vselej pestile ljudi – prekomerno izsekavanje gozdov je povzročilo nerodovitno, puščavsko zemljo, prevelik lov je pomenil uničevanja naravnega habitata živali, kar je pomenilo pomanjkanje hrane² ... In kar je še pomembnejše: po Diamondu družbe same izberejo svojo pot napredka oziroma napredovanja, ki je lahko tako pot propada kot tudi pot vzpona. Na to vpliva več različnih dejavnikov; eden izmed mnogih je tudi odnos človeka do okolja, ki ga ob-

daja. Vendar je treba poudariti, da smo v tem trenutku soočeni z »globalizacijskim« premikom univerzalizacije blagovne forme na vsako področje sveta in na vsako stvar, dobrino³, kar pomeni, da še nikoli do sedaj noben problem ni bil tako vseobsegajoč oziroma globalen, kot je danes prav ekološka kriza. Globalizacija v odnosu do ekoloških vprašanj nastopa kot biofizikalne spremembe, ki ogrožajo stabilnost oziroma status planeta kot ene enote. Težave, ki so posledica teh biofizikalnih sprememb, pa ne nastopajo v določenih delih ali območjih, temveč se pojavljajo po vsem svetu – globalno –; in prav to je skrb vzbujajoče dejstvo⁴, ki pa ima svoj specifičen izvor.

Človeštvo je na koncu preteklega stoletja potegnilo črto. 20. stoletje, stoletje, ki ga je Alain Badiou označil za prekleto, bi lahko razumeli tudi kot »stoletje zmagoslavja kapitalizma in svetovnega trga«, stoletje, v katerem skupno stičišče najdeti prav neomejeni trg in vztrajno brzdanje demokracije, ki ob popolni ekonomski prisvojitvi tehnike v največji meri sledi le avtomatizmu profita⁵. Prav tedaj, ko je bil svet odet v nasilje in grozo, ki ga je pisalo preteklo stoletje, se je moral človek soočiti tudi z vse hujšo grožnjo ekološke katastrofe; postalo je jasno, da je človeštvo

¹ Kakor ju obravnava in izpostavlja Klaus Held. Za več glej: Klaus Held, *Fenomenološki spisi* (Ljubljana: Nova revija, 1998).

² Za več glej: Jared Diamond, *Propad civilizacij: kako družbe izberejo pot do uspeha ali propada* (Ljubljana: Založba Učila, 2007).

³ Poleg tega, da smo soočeni s cenovnim ovrednotenjem praktično vsega, se danes soočamo s privatizacijo mnogih do sedaj nezamisljivih virov, ki so nujno potrebni za življenje in preživetje: voda, zrak ...

⁴ Timothy Forsyth, *Critical political ecology: The politics of environmental science* (London: Routledge, 2002), 166.

zavoljo napredka demokracije in znanosti plačalo izredno visoko ceno: »[P]ri tehniki, ki jo je omogočila znanost, je to uničevanje okolja v svetovnih razmerah, pri moderni demokraciji pa totalitarna perverzija političnega.«⁶ Obe posledici sta posledici človekovega delovanja in razumevanja njegove samoumestitve v svet, ki ni neproblematična, temveč se že po Heraklitu zrcali skozi problematiziranje t. i. »duha napravljanja«⁷.

DUH NAPRAVLJANJA IN KRŠČANSKA TRADICIJA

Heraklitovo zoperstavljenje »duhu napravljanja« v smislu odvisnosti fizičnega sveta od človeka tiči v njegovih besedah: »[T]a *kósmos* tukaj, isti vsem, ni napravil nihče od bogov in ljudi ...« (Held 87), pa vendar Lynn White opozori prav na obdobje srednjega veka, ki je pomenilo nov mejnik v razumevanju odnosa med človekom in naravo, ki pa v današnjem času še kako velja. Kljub spremembi nekaterih jezikovnih in mišljenjskih vzorcev je naša zahodna tradicija, ki je s kolonizacijo, imperialističnimi zločini ter navsezadnje tudi z globalizacijo prodrla v vsak kotiček sveta, ohranila svoje temeljno bistvo nespremenjeno; to bistvo zahodnega imaginarija

pa je na las podobno tistemu iz preteklosti – človeku, ustvarjenemu po božji podobi, ne pripada le gospodstvo nad vsemi živalmi, temveč Bog menda vse svoje načrtovanje plete zgolj za človekovo korist ter oblast: »[N]obena stvar v fizičnem stvarstvu nima nobenega drugega smisla, kot da služi človekovim smotrom.«⁸ Dualizem med naravo in človekom, ki ga podarja, ohranja in konsolidira krščanstvo, torej ne dopušča le ideje o izkoriščanju narave za voljo lastnih interesov človeka, temveč to idejo tudi podpira⁹. Medtem ko je bil v mnogih kulturah odnos med človekom in naravo precej drugačen¹⁰, se v krščanstvu skriva aksiom, da naravni svet nima drugega vzroka za obstoj, kot da služi človeku – kot pravi White, bomo, če ne bomo zavrgli te predpostavke, soočeni z vedno hujšimi ekološkimi krizami, in kot vse kaže, so te krize lahko končne za človeštvo, a nikakor ne za naravo *per se*.

Človek se poskuša povzpeti nad naravo in poskuša spremeniti naravne zakonitosti in jih oblikovati glede na svoje ideje in želje, čeprav je popolnoma jasno, da te moči nima¹¹. Poskus Frančiška Asiškega, da bi človeka odstranil s pozicije stvarnika in da bi vzpostavil nekakšno univerzalno demokracijo prav vseh bitij, ni uspel, vendar bi bilo modro začeti prav pri izviru

⁵ Alain Badiou, *20. stoletje* (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2005), 10–21.

⁶ Klaus Held, *Fenomenološki spisi* (Ljubljana: Nova revija, 1998), 79.

⁷ Prav tam, 91.

⁸ Lynn White, »Zgodovinske korenine naše ekološke krize«, v *Pasti razvoja: Ekološke študije*, ur. Neda Brglez-Pagon (Ljubljana: ČZDO Komunist – TOZD Komunist, 1985), 43.

⁹ Vprašanje interesov sovпада z idejo hegemonске pozicije vladajočega razreda, torej ideološke sile, ki v določenem momentu prevlada, vendar je tu na delu še neka praoblika interesa, ki je globoko zakoreninjena v tradiciji.

¹⁰ Lynn White navaja, da je v antiki »vsako drevo, vsak izvir, vsak potok, vsak grič imel svoj *genius loci*, svojega duha varuha« (White, *Zgodovinske korenine naše ekološke krize*, 43). Razumevanje narave je bilo drugačno, kot je danes, kljub temu da so npr. novozelandski staroselci dobili bitko in reki Whanganui priborili status pravne osebe. Prav tako potenca verovanja igra močno in pomembno vlogo v ekološkem odtisu določene družbe na okolje. Otrok Kwakwaka'wakw, ki je vzgojen v duhu razumevanja, da so gozdovi del božanstva, ima drugačen odnos do naravnega okolja kot denimo kanadski otrok, ki je vzgojen skozi idejo, da gozdovi obstajajo zgolj za to, da se jih poseka. Za več glej: Wade Davis, *The Wayfinders: Why ancient wisdom matters in the modern world* (Toronto: House of Anansi Press, 2009), 123.

¹¹ Crosby opisuje dobo odkritij zakonitosti vetrov, katerih poznavanje je človeku omogočilo plutje preko morij na druge celine; brez tega znanja je bil vsak podvig spodletel poskus, ki se je mnogokrat končal tragično. Za več glej: Alfred W. Crosby, *Ekološki imperializem: Evropska biološka ekspanzija 900–1900* (Ljubljana: Studia humanitatis, 2006).

zakoreninjene tradicije, ki še vedno ohranja marsikatero podobo nespremenjeno. Heraklitova usmeritev že pred časom svoje aktualnosti, torej že v času, preden se pojavi krščanska tradicija, nakaže na pomembnost razumevanja spremenljivosti sveta v gibanju in poudari pomembnost prekinitve z idejo, ki jo krščanstvo kasneje vzame v osrčje svojega izročila, zahodna družba pa jo vse do danes skrbno varuje in deluje v skladu z njenim aksiomom.

KAPITALIZEM IN EKOLOGIJA

Kapitalizem se je, kakor zapiše Benjamin, povzpел in razvil na podlagi krščanstva, dokler ni nazadnje zgodovina krščanstva postala zgodovina njegovega parazita, kapitalizma¹². Ko torej govorimo o zahodni družbi in o izročilu, ki ga le-ta v 21. stoletju prenese na skoraj vse sfere življenja in sveta, ne moremo mimo poudarka, ki zadeva celotno predstavo ekološke problematike: problematičnost ločevanja naravnega in družbenega sveta sovпада najprej z idejo človeške hegemonске pozicije nad naravo in drugimi ljudmi ter bitji, nato pa še s kapitalistično (re)produkcijo obstoječih razmer in razmerij – obema poudarkoma pa sta podvrženi tudi ideji demokracije in znanosti¹³, ki sta vpeti v ta sistem. Lahko bi dejali, da se duh naracije naravnega poteka stvari, ki je mnogokrat bistvo vseh tistih, ki zanikajo vpliv človeka oziroma družbe na vztrajno pešanje narave in stanja, ki še dopuščata in omogočata človeku

dostojno življenje, nahaja ravno v osrčju kapitalistične predstave. »Prepuščanje stvari 'naravnemu toku', ki je ideološka opora kapitalizma, nam danes grozi z dobesednim uničenjem narave. Sam obstoj narave ni več nekaj, kar bi bilo lahko prepuščeno 'naravnemu toku stvari'¹⁴, temveč nakazuje na problematičnost samega izhodišča, ki vzpostavi pogoje za to, da se oblikuje takšna kolektivna usmeritev, ki hiti proti prepadu. Komelj poudarja pomen ideologije naravnega poteka stvari, ki nastopa kot ideološka opora uničevanju narave oziroma planeta. Rešitev, kot navaja, obstaja samo v organizaciji takšne družbe, ki ne bo vsega prepuščala naravnemu toku. V tem duhu se pojavljajo tudi poudarki o »človeški naravi« kot nečem, kar je dokončno, nespremenljivo; takšen poudarek pa vendar služi le enemu cilju, ki je opravičevanje družbenega *statusa quo* – v dometu ekološkega vprašanja je to *status quo* katastrofe¹⁵.

Dandanes si človek namreč precej lažje predstavlja konec sveta kot pa konec kapitalizma¹⁶, in kot pravi Naomi Klein, ko problematizira usmerjenost globalnega ekonomskega sistema, ki ni zadolžen in odgovoren samo za finančno krizo, temveč tudi za okoljsko krizo, je naš gospodarski sistem »v vojni s številnimi oblikami življenja na svetu, vključno s človeško. Podnebje se propadu lahko izogne le tako, da človeštvo zmanjša porabo virov, medtem, ko gospodarski model zahteva nebrzdano rast, da bi se izognil propadu.

¹² Walter Benjamin, *Usoda in značaj* (Ljubljana: Beletrina, 2016), 308.

¹³ Ustroj znanstvenih dognanj skozi zgodovino pridobiva drugačne usmeritve, vendar se že denimo v primeru Galileja razjasni, da mora znanost sovpadati s tradicionalnimi določili in jim slediti ter da duh časa, v katerem posamezni znanstvenik deluje, močno vpliva na njegova spoznanja. Za več glej: Bertolt Brecht, *Izbrana dela I* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1962), 327–446.

¹⁴ Miklavž Komelj, »Brecht, pesnik Komunističnega manifesta«, v *Čas je za Brechta!* (Ljubljana: Studia humanitatis, 2009), 102.

¹⁵ Prav tam, 103.

¹⁶ Friedrich Jameson, *The seeds of time* (New York: Columbia University Press, 1994), xii.

Spremenimo lahko le en nabor pravil in to niso zakoni narave.¹⁷« Vprašanje samoreflexivne umestitve sovпада z vprašanjem delovanja ljudi oziroma usmeritve skupnosti/družb, ki je, kot smo že dejali, lahko opora ali pa se kaže kot brezizhodna past.

Vse hitrejša uničevanje naravnega okolja, ki se kaže skozi uničevanje rodovitne zemlje, onesnaževanje morij, izsekavanje gozdov, krčenje bivanjskega habitata in ekološke katastrofe na splošno, spremlja tudi vse hitrejša pešanje družbenega življenja oziroma izpodbijanje družbene stabilnosti, kar nam nikakor ni tuje. Izvor tega, kar se nam danes kaže zgolj kot posledica, kot simptom, ostaja nekoliko bolj prikrit – mesto, ki ga človek zaseda v svetu, zatorej ni nekaj, kar obstaja od nekdaj, torej ne gre za nekakšen naraven potek stvari, ki se pač dogaja po nekem kozmičnem ustroju, temveč je posledica tradicije in razumevanja podobe sveta in misli o njem. Problematičnost predstave o človekovi nadvladi nad naravnim svetom in nad drugimi ljudmi se z dometa mišljenja tako preseli na področje delovanja in postane konkretno politično vprašanje; človek, kot pravi Hannah Arendt, je politično bitje prav zaradi svoje sposobnosti delovanja, ki ga usposablja, »da se združi s sebi enakimi, da z njimi dela skupno stvar, si postavlja cilje in se posveča podvigom, ki mu nikdar ne bi mogli priti na misel, če ne bi imel tega daru; začeti nekaj novega¹⁸«. Kot poudarja Lebowitz, ljudje svoje razmere vselej spreminjajo s spremembo svojega delovanja, izhodišče te spremembe pa je sprememba pogleda

oziroma zavesti¹⁹, ki predhodi vsakemu delovanju.

NARAVNI IN DRUŽBENI SVET

Heraklitovo razumevanje spremenljivega sveta, v katerem je edina konstanta vsemu bivajočemu sprememba, gibanje, se začrta skozi zapis: »[N]i mogoče dvakrat stopiti v isto reko ne dvakrat dotakniti se iste minljive snovi« (Sovre 1946). Razumevanje sveta kot konstantne spremembe ne pripada zgolj naravnemu svetu, torej svetu, ki je dan, temveč tudi družbenemu svetu, ki ga človek sooblikuje skupaj z drugimi ljudmi. Naravni svet je namreč tisti svet, v katerega je človek umeščen z rojstvom in ki se mu prikazuje skozi svoje pojavljanje – dejali bi lahko, da naravni svet obstaja neodvisno od človeške volje, človek pa je tisti, ki mu pripisuje določene pomene. *Lógos* je tisto, kar človeku omogoča, da svetu okoli sebe podeljuje smisel, in nastopa kot osrednji princip človeka in kozmosa – *lógos* označuje »besedo, izjavo, pa tudi razum in mišljenje, ki sta v sozvočju z jezikom²⁰«, hkrati pa človeku ponuja možnost za komunikacijo z ostalimi ljudmi.

Za razliko od naravnega sveta človek ustvarja oni drugi svet, družbeni svet, ki je mnogokrat neupravičeno razločen od naravnega sveta, v katerega je sicer vedno umeščen. Glede na to, da človek postopa kot sestavni del družbe, je umeščen v naravni svet in njegova pozicija ni pozicija tistega, ki je naravni svet ustvaril, temveč je zgolj produkt zgodovinskega razvoja.

¹⁷ Naomi Klein, *To vse spremeni: kapitalizem proti podnebnju* (Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 2015), 33.

¹⁸ Hannah Arendt, *O nasilju* (Ljubljana: Založba Krtina, 1970), 63.

¹⁹ Michael A. Lebowitz, *Socialistična alternativa: resnični človekov razvoj* (Ljubljana: Sophia, 2014), 3–9.

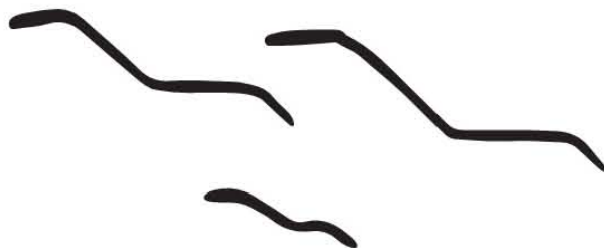
²⁰ Valentina Hribar Sorčan, *Jaz in drugi v (post)modernej filozofiji in umetnosti: na poti k sodobnosti* (Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2013), 30.

Medtem družbeni svet nastopa, nasprotno, kot nekaj, kar je posledica človekovega (so)delovanja; človek v družbi tvori le del družbene celote, ki jo oblikuje skupaj z drugimi ljudmi. Kar je izredno pomembno, je to, da je družbeni svet odvisen od naše volje oziroma od volje tistega, čigar pripoved o svetu prevlada. Vendar kljub temu da človek sooblikuje družbeni svet, to ne pomeni, da njegovo delovanje ostaja v okviru družbenega sveta, ki ga je sam ločil od naravnega. Nasprotno. Vsako delovanje, in to postaja v tem trenutku še toliko bolj očitno, ima vpliv na naravno okolje in s tem tudi neposredno na človeka. Zlitje naravnega in družbenega sveta in nezmožnost lociranja tako naravnega kot tudi družbenega sveta ter nezmožnost lociranja nas samih in naše vloge v tej dejanskosti pa nakazujejo na še eno posledico, ki je dosti bolj očitna in nakazuje na usmeritev vseh bodočih družbenih bojev: vse bolj se izgublja prostor, ki omogoča kritično premišljanje in delovanje. Boj v 21. stoletju je torej najprej boj za interpretacijo in za prisvojitve glasu, ki pomeni zagotoviti si mesto v svetu (so)odločanja o skupnem, kar je tudi bistvo politike. Mnogi za ta namen poudarjajo pomen ponovne obravnave in reinterpretacije določenih izredno konsolidiranih pojmov in področij, kamor spadata tudi predstavi o znanosti in denimo demokraciji.

Ta spremenljivi svet, svet, kakor ga je razumel že Heraklit, je torej lahko drugačen le, če bomo pričeli drugače živeti²¹.

Sprememba delovanja kot popolni preobrat za nas, razsipne potrošnike, pomeni, »da moramo spremeniti način življenja, delovanja gospodarstva, celo zgodbe, ki jih pripovedujemo o svoji vlogi na svetu²²«. Prav zgodbe, ki jih pripovedujemo o svoji lastni vlogi na tem svetu, krojijo zavest o celotni podobi stvari – skozi to podobo se kroji naše vsakodnevno delovanje. Danes ne »živimo preprosto v 'gospodarski krizi' ali 'krizi kapitalizma' – o kateri zdaj že vemo, kdo ima od nje dobiček in kdo plačuje zapitek. Živimo v krizi velike pripovedi o svetu²³«, ki pa generira in določa vsako nadaljnjo usmeritev naše družbe. Ujeti v zev med preteklostjo in prihodnostjo²⁴, se soočamo z vsemi tistimi vprašanji, ki bodo določali naš obstoj ali naš propad, zato je še toliko bolj pomembno, da se z njimi ukvarjamo konkretno in celovito.

Nastja Vidmar



²¹ Humberto R. Maturana in Francesco J. Varela, *Drevo spoznanja* (Ljubljana: Studia humanitatis, 1998), 204.

²² Naomi Klein, *To vse spremeni: kapitalizem proti podnebjju* (Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 2015), 15.

²³ Markus Metz in Georg Seeßlen, *Kapitalizem kot spektakel ali stroji za poneumljanje in econotainment* (Ljubljana: Studia humanitatis, 2015), 70.

²⁴ Hannah Arendt v svojem delu *Med preteklostjo in prihodnostjo* poudari pomen točke, na kateri se nahaja človek; tej točki pravi prizorišče – »prizorišče je bojišče, na katerem se med seboj spopadeta sili preteklosti in prihodnosti«. Sledeč temu poudarku, naša obravnava izhaja iz enake časovnosti. Zev v času nakazuje na nujnost razumevanja preteklosti: ko nas vleče nazaj, nas tudi potiska naprej. Za več glej: Hannah Arendt, *Med preteklostjo in prihodnostjo: Šest vaj v političnem mišljenju* (Ljubljana: Krtina, 2006).

Videti svet skozi mikroskop

Ker sem po izobrazbi mikrobiologinja, bo članek vseboval predvsem mikrobiološki pogled na svet in družbo. Mikrobiologija je veda, ki se ukvarja z organizmi, ki so s prostim očesom nevidni – mikroorganizmi (to so virusi, bakterije, plesni, praživali in mikroskopsko majhni evkarionti, kot so npr. kvasovke). Ljudje smo z mikroorganizmi v nenehnem stiku; zavedamo se predvsem njihovih negativnih učinkov na nas (npr. povzročanje gripe, virusnih obolenj ...), velikokrat pa pozabimo na njihove pozitivne učinke. Ali imajo mikroorganizmi zaradi majhnosti sploh kakšen vpliv na okolje? V času modernih tehnologij in razpoložljivih informacij bi lahko mislili, da natančno poznamo vsa biološka dogajanja. Smo najinteligentnejša bitja (kar se tiče mišljenja, vrednot), ki so se razvila na planetu. Toda kako se je življenje sploh začelo?

»Življenje je nastalo pred približno 3–4 milijardami let v praatmosferi (vodik, metan, vodni hlapi; kisika ni bilo) ob sodelovanju različnih oblik energije.«¹ Pline v takratni atmosferi so mikroorganizmi spretno izkoristili za pridobivanje energije, pri enem od procesov pa je nastajal kisik. S kisikom v ozračju so bile ustvarjene nove razmere za življenje; posledično so se razvijali čedalje bolj zapleteni organizmi, pri čemer so imeli mikroorganizmi še

vedno glavno vlogo. Glede na simbiotsko teorijo so se bakterije, natančneje cianobakterije, začele združevati z drugimi bakterijami, pri čemer se celici nista zlili skupaj, ampak so se cianobakterije vrinile v drugo celico². Tako smo dobili prvotno rastlinsko celico, ki se je skozi evolucijo izoblikovala v danes poznano strukturo. Dele cianobakterij danes v rastlinski celici predstavljajo kloroplasti (na podoben način, a z drugimi bakterijami so nastali mitohondriji). Da so kloroplasti in mitohondriji res tujega izvora, potrjuje kar nekaj dokazov: DNK (deoksiribonukleinska kislina) rastlin je čisto drugačna kot DNK kloroplasta, kloroplast ima dve membrani ... In zakaj je vse to še vedno le teorija in ne dogma? Ker še vedno obstaja nekaj dokazov, ki omenjene teorije o razvoju ne podpirajo³. Ljudje smo bili od nekdaj radovedni oziroma si nismo znali vsega pojasniti. Tako smo v 10. stoletju začetek življenja pripisovali božanstvom (kar počnemo še danes), skozi stoletja pa smo doživljali manjše preboje v znanosti (v 17. stoletju smo na primer skozi zelo preprost mikroskop prvič videli bakterije oziroma animalicule – živalim podobne strukture, kot jih je poimenoval raziskovalec). Na podlagi takšnih prebojev so bili v 20. stoletju osnovani veliki znanstveni dosežki (npr. ovržena je bila teorija o spontanem

¹ Jelka Strgar, *BIOLOGIJA (tematski leksikon)* (Učila International, 2007), 468.

² Stephen J. Giovanni in Sean Turner, »*Evolutionary Relationships among Cyanobacteria and Green Chloroplasts*«, *Journal of Bacteriology*, 170, št.8 (1988); 3584–3592.

³ Toni Gabaldon in sod., »*Origin and evolution of the peroxisomal proteome*«, *Biology Direct* 1, št.8 (2006); 1–14.

nastanku življenja⁴; dokazano je bilo, da je DNK nosilec dedne informacije; ogromen napredek smo doživeli s tehnološkim razvojem), predvsem pa smo začeli veliko bolje spoznavati mikroorganizme okoli sebe. V 21. stoletju sicer še vedno ne moremo točno opisati začetka življenja, vendar lahko opišemo razmere.

Če nam je kaj skupnega z vsemi živimi bitji (poleg osnovnih gradnikov), je to naklonjenost k združevanju. Zanimivo je dejstvo, da so se skozi evolucijo celice združile večkrat. Tako celotna evolucija ne temelji le na enem ali dveh dogodkih, ampak naj bi prišlo nekje do 46 evolucijskih združevanj celic⁵. Sledila je še diferenciacija oziroma specializacija celic, tako da je vsaka celica v novi skupnosti prispevala določen del (če bi vse celice delale enako, se energetska bilanca organizma ne bi izšla)⁶. Praživali, rastline, živali in ljudje, vsi smo šli po isti poti združevanja celic in njihovega opredeljevanja. V preteklosti so znanstveniki postavili kar nekaj teorij o evoluciji. Lamarck⁷ je evolucijo razlagal s potrebo po izpopolnjevanju: organi, ki jih živo bitje ne uporablja, zakrknejo, medtem ko se ostali deli izpopolnjujejo/razvijajo naprej. Bolj praktična razlaga je razlaga o razvoju žiraf, ki naj bi po tej teoriji dolg vrat pridobile z nenehnim generacijskim iztegovanjem vratu. Teorija je bila kmalu zavržena, saj pridobljenih lastnosti ne moremo dedovati (ker niso zapisane v dednem/genetskem ma-

terialu DNK). Osebnost mi je teorija všeč ravno zaradi ideje o lastni potrebi po izpopolnjevanju, ki smo si jo ljudje vseeno prisvojili. Glede na moja opažanja bodo nekateri ljudje vedno posegali po nečem višjem, pa naj bo to življenjski slog, družbeni status ali pa (le) osebno zadovoljstvo (v preteklosti so si vse to lažje prisvojili predvsem plemiči, dandanes pa si lahko zaradi boljšega življenjskega standarda takšno izpolnjevanje lažje privoščimo tudi vsi ostali). Lamarkizmu (ideološkemu gibanju, ki je podpiralo Lamarckovo teorijo) je sledil darvinizem – idejno gibanje, katerega utemeljitelj je bil Charles Darwin, bolj poznan po svoji teoriji in knjižnem delu *O nastanku vrst z naravnim izborom ali ohranjanje boljših pasem v boju za obstanek*⁸. Teorija⁹ pravi, da s(m) o bitja v konstantnem konkurenčnem boju za obstanek, pri čemer nekateri organizmi z manipulacijo drugih poskrbijo za celotno dinamiko razvoja. Praktični primer te razlage je lahko človeška mikrobiota – mikroorganizmi, ki živijo v človeškem črevesju, na koži ... Mikrobiota se skozi življenja spreminja¹⁰ in niti dve osebi na Zemlji nimata enake sestave. Mikrobiota ima pomemben vpliv na človeško prebavo, saj z njeno pomočjo pridobimo do 30 % dodatne energije ali pa (ob povečanem dolgotrajnem vnosu alkohola) zbolimo zaradi raka na želodcu (določena bakterija namreč naredi razjedo, ki sproži nenadzorovano deljenje rakavih celic in posledično privede do rakave tvorbe).

⁴ Slednja pravi, da je življenje nastalo spontano iz nežive snovi in življenjske sile.

⁵ Richard K. Grosberg in Richard R. Strathmann, »The evolution of multicellularity: A Minor Major Transition«, *The Annual Review of Ecology, Evolution and Systematics* 38 (2007): 621–654.

⁶ Laura Wegner Parfrey in Daniel J.G. Lahr, »Multicellularity arose several times in the evolution of eukaryotes«, *Bioessays journal* 35, št.4 (2013): 339–347.

⁷ Strgar Jelka, *Biologija* (Tržič : Učila International, 2007), 350.

⁸ Prav tam, 74.

⁹ Mary Midgley, »Beast and man, the roots of human nature«, *Routledge Classics* (1978), 37.

¹⁰ Valentina Tremaroli in Frederik Backhed, »Functional interactions between the gut microbiota and host metabolism« *Review, Nature* 489 (2012), 242.

Druženje je v primerjavi z ostalimi vrstami najbolj izrazito ravno pri ljudeh. »Ko se osebek rodi je samo biološko bitje (ne glede na čredni nagon), s socializacijo pa postane tudi družbeno.«¹¹ To velja za vsa bitja (ne le človeka), razlika je samo v načinu obnašanja, ki ga bolj ali manj razumemo. Tudi Mary Midgley, avtorica knjige *Beast and man – the roots of human nature*, se sprašuje o naravi našega obnašanja: ali je posledica našega razvoja iz živali ali smo razvili samosvoje obnašanje? Obe teoriji imata zagovornike in nasprotnike. Teorija¹² samosvojega obnašanja (t. i. *Blank Paper view*) je predmet debate mnogih sociologov in psihologov. Teorija trdi, da naj bi bil človek »produkt« samo svoje lastne kulture (na začetku je človek kot glina, ki se izoblikuje s pomočjo družbe, v kateri odrašča). M. Midgley zagovarja argument, da se skozi mnoge možnosti obnašanja zaradi števila različnih kultur, ki jih poznamo, človek lahko razvije kot unikatni »izdelek« družbe, v kateri živi. Človek je družbeno bitje, hkrati pa tudi živo bitje, ki raste (fiziološko in psihološko) in se razmnožuje. Navsezadnje s(m)o vsi socialna bitja – tako živali kot ljudje –, poznamo različne protokole obnašanja, npr. za pozdravljanje in izkazovanje čustev, kretnje, s katerimi krepiamo medsebojne odnose. Zanimive pa so študije¹³, ki kažejo, da človek lahko izkaže večjo »surovost« v primerjavi z živalmi. V isto kletko so dali podgani različnih družin, ki sta se hudo ranili; ko so dali skupaj podgani iz iste družine (sicer ne

direktnih potomcev), pa do poškodb ni prišlo. Na ljudeh takšnega eksperimenta niso naredili, saj je neetičen in nepotreben – svet pozna vse preveč primerov, ko človek vzame življenje sočloveku, pa naj bo neznanec ali pa celo njegov brat/sestra. Smo ljudje kljub socializaciji in kulturni razvitosti še vedno ohranili ostanke svojih živalskih prednikov (npr. živalsko agresijo)? Sama mislim, da smo poleg »prijazne človeške plati« razvili tudi negativne lastnosti, kot so npr. nadutost, napuh, privoščljivost ... Z določenimi dejanji smo velikokrat tako »zaostali«, da se kar bojim, kako bo v prihodnosti. Ljudje smo ena izmed redkih živalskih vrst, pri kateri se kljub evolucijskemu razvoju, visoki inteligenci in močno razviti kulturi pojavljajo psihične bolezni in duševne stiske. Kombinacija le-teh in morebitne izločenosti iz družbe (zaradi drugačnosti) lahko privede tudi do samomorov. Katero živo bitje bi svojega bližnjega sorodnika tako prizadelo, da bi storil samomor? Sicer se strinjam, da obstajajo izjeme, npr. črna vdova in bogomolka po parjenju ubijeta samčka (če ji ne ubeži). Vendar izjeme potrjujejo pravila (vsaj tako so nas učili v šoli, na fakulteti ...).

Pravijo¹⁴, da naj bi v prihodnosti odkrili »ključ« za odpiranje dodatnih odstotkov spominskega prostora v možganih. S tem bi lahko lažje pomnili pretekle dogodke. Tako se, čeprav smo že na res visoki stopnji razvoja (glede na naše začetke), še vedno razvijamo naprej. Pa se res? James Owen je za National Geographic¹⁵

¹¹ Janek Musek in Vid Pečjak, *Psihologija* (Educy, Ljubljana 1997), 189.

¹² Midgley »Beast and man«, 37.

¹³ Prav tam, 54.

¹⁴ Mikhail A. Lebedev in Miguel A.L. Nicolelis, »Brain – machine interfaces: past, present and future«, *Review Trends in neurosciences* 29, št. 9 (2012), 536.

¹⁵ James Owen, »FUTURE HUMANS: Four ways we may or may not evolve«, *National Geographic*, 24. november 2009. Dostopno prek : <http://news.nationalgeographic.com/news/2009/11/091124-origin-of-species-150-darwin-human-evolution.html/> (20. 5. 2017).

predstavil štiri napovedi o človeški evoluciji:

1. Evolucija se je zaustavila. Človeštvo se je razvilo do stopnje, ko nima več možnosti nadaljnjega razvoja. Eden od razlogov, zakaj se ne razvijamo, naj bi bil tudi, da smo vsi na enem planetu in je naš celoten genom (genom celotne človeške populacije) čedalje bolj podoben.

2. Človeštvo se še naprej razvija. S pomočjo tehnologije bomo imeli večje možnosti za izbiro »boljšega« partnerja, hkrati pa je za obvladovanje tehnologije potrebna dodatna inteligenca. Glede na to teorijo bo na evolucijo vplivala predvsem spolna selekcija, ki naj bi nam omogočila izbiro partnerja glede na bogastvo in inteligenco.

3. Z ustrežno tehnologijo bomo dosegli nesmrtnost človeške linije. Ljudje želimo premagati svojo minljivost. Prihodnost bo zagotovo prinesla še večjo vpletenost aparaturne v človeška življenja z namenom njegovega podaljšanja.

4. Človeštvo se bo nadalje razvijalo na drugih planetih. Podobno kot so Evropejci pred stoletji z ladjami odšli na medcelinska potovanja, nam bo tehnologija v prihodnosti omogočala potovanja v vesolje, kjer bomo ustvarili nove kolonije.

Sama menim, da je prva napoved popolnoma nesmiselna, saj verjamem, da se neprestanoma razvijamo in izboljšujemo predvsem svoje biološke lastnosti. Sicer je ideja glede genoma in prenasičenosti »enih in istih« genov upravičena, vendar

še vedno nismo na stopnji, ko bi genetika predstavljala problem. Seveda prihaja do genetskih bolezni, vendar te niso posledica incesta oziroma znotrajsorodstvenih razmerij. Na razvoj ploda vplivajo tudi zunanje razmere in ne le genetika. Kar se tiče druge napovedi, bi na kratko dodala, da si partnerja že sedaj lahko »izbiramo« glede na bogastvo in inteligenco.

S tretjo in četrto napovedjo se absolutno strinjam. Že sedaj uporabljamo aparature z namenom podaljšanja življenja (npr. srčni spodbujevalnik), v prihodnosti pa bo njihova vpletenost v naša življenja še večja. Sicer dvomim, da bomo živeli večno, ker smo navsezadnje še vedno biološka bitja in so naši gradniki (celice) še vedno minljive, zagotovo pa si bomo podaljševali življenja. Logična posledica prepolne Zemlje je poselitev novih planetov, ki bo s tehnološkim razvojem zagotovo sledila. Tudi zaradi etičnih in moralnih vrednot, ki se jih čedalje bolj zavedamo, bo potreba po novem življenjskem prostoru postala nujna. Osnove za raziskovanje vesolja smo postavili že v prejšnjem stoletju (z odpravami na Luno, stalno prisotno odpravo na Mednarodni vesoljski postaji ...), na teh temeljih pa se gradi¹⁶ prihodnost, ki bo zadevala tudi raziskovanje ostalih galaksij. Na teh temeljih se tako gradi prihodnosti, ki mora biti manj uničevalna do okolja in nas samih, za kar moramo poskrbeti.

Če se vrnemo k Darwinovi teoriji: »V neprestanem konkurenčnem boju preživijo le tisti osebk, ki so bolj prilagojeni na vsakokratne razmere. Tako pride med osebki ene populacije do (naravnega) izbora.«¹⁷ Ta del teorije razvoja vrst de-

¹⁶ International space Station, Overview, 22. april 2017. Dostopno prek: <https://www.nasa.gov/feature/visiting-vehicle-launches-arrivals-and-departures> (20. 5. 2017).

¹⁷ Strgar, BIOLOGIJA, 74.

jansko drži za vsa živa bitja – od bakterij do največjega sesalca na svetu. Tako v našem črevesju ostanejo le bakterije, ki jim trenutne razmere ustrezajo oziroma so jih sposobne preživeti, v morju pa enako velja za sesalce (čeprav se morski ekosistem spreminja veliko počasneje kot človeško črevesje). Drži tudi, da nas bakterije ne zanimajo toliko kot ljudje okoli nas. Res je, da smo ljudje skozi zgodovino naredili fantastičen preboj – iz jam smo prišli v urejen, kulturni svet (oziroma si vsaj želimo, da bi bilo tako), pridobivanje hrane se je popolnoma spremenilo, izobražujemo se ... Nemalokrat pa sem osupla nad človeško inteligenco in neumnostjo hkrati. Smo edina živalska rasa¹⁸, ki je bila na Luni, ki si upa še dlje v neznano vesolje in hkrati zavestno uničuje svoj dom – Zemljo. Ljudje se učimo o drugih organizmih, preučujemo njihov razvoj in lahko najdemo odgovor na marsikatero vprašanje. Zakaj torej ne ustvarimo še večjih dosežkov, ki bi koristili družbi? Narava je za to čudovitost, ki nam jo je pripravila za življenje, potrebovala več milijard let, tako da nikakor ne moremo pričakovati, da bomo sami v nekaj stoletjih vse skupaj razumeli oziroma mogoče celo preseгли (vsaj od 18. stoletja naprej, ko se je začela razvijati moderna znanost). Sama menim, da glede na prejšnje stoletje, ki je bilo polno neverjetnih dosežkov (obisk Lune, razna znanstvena odkritja, tehnološki preboji, gensko spremenjeni organizmi ...), ne moremo¹⁹ vseskozi povečevati trenda novosti in čedalje bolj pomembnih odkritij. Dejstvo je tudi, da se še vedno ukvarjamo s svojo minljivostjo. Povpreč-

na starost se sicer viša, vendar še dolgo (če sploh kdaj bomo) ne bomo normalno in koristili družbi živeli več kot 100 let. In to je vse, kar je cilj našega življenja – korist za celotno družbo oziroma našo populacijo. Tako kot so se celice v preteklosti diferencirale za različno delo, smo se tudi ljudje specializirali za različno delo, ki ga opravljamo za preživetje.

Kljub raziskovanju, tehnologiji in napredku v znanosti pa še vedno ne moremo čisto natančno povedati, kako se je življenje začelo. Vemo, da so imeli pri tem ključno vlogo mikroorganizmi, ki so prvi začeli s »proizvodnjo«²⁰ kisika, ki je v nadaljevanju služil za razvoj ostalih organizmov (tako mikroorganizmov kot vseh ostalih). Mikroorganizmi imajo kljub svoji majhnosti velik pomen ne le za razvoj posameznega organizma²⁰, temveč za celotno okolje. Njihov recept za uspeh sta nedvomno številčnost in raznovrstnost, ki jim omogočata hitro prilagoditev na razmere v okolju.

Martina Podgoršek

¹⁸ Če bi želeli trend povečevati, bi morali vsako leto predstaviti vsaj toliko pomembnih odkritij kot prejšnje leto in še več. To bi pomenilo, da bi znanstveniki cele dneve preživljali v laboratorijih, na terenu itd. in ne bi imeli časa za normalno družinsko življenje.

¹⁹ Ker so mu s kisikom omogočili evolucijski razvoj in ker v nekaterih (npr. človek, živali ...) poseljujejo prebavni trakt ter jim tako omogočajo učinkovitejšo rabo hranil.

Narava, družba in politika

UVOD

Moderna doba kot markacija konca fevdalne dobe in razmerij ter kot začetek kapitalizma je svoj navdih črpala iz antike. Predvsem ideali, filozofija in tudi politično življenje te davne dobe so (bili) tisto, k čemur se v današnji dobi vedno znova vračamo, kadar »skrenemo s poti«. S tem ciljamo na vse sodobno, kar ni v skladu z antičnimi idejami ali ideali družbe in politike. Narava, družba in politika¹ so bile ključne navezne legitimacijske točke (človeške) realnosti tako v antiki kakor tudi v moderni. Te realnosti vedno živijo druga z drugo, vendar se bojujejo za prevlado, zato je vsaka posamezna realnost v vsaki družbi sodobnega sveta prisotna v večji ali manjši meri, in sicer odvisno od razmerij moči, ki podpirajo te realnosti. Odvisno od realnosti obstajajo tudi predstave o človeku kot bitju in, vzročno-posledično ali ne, predstave o organizaciji politične skupnosti.

Če je bila predstava človeka kot družbenega bitja predvsem rezultat 19. stoletja, je bila predstava človeka kot političnega bitja predvsem predstava 20. stoletja. Skozi politiko se namreč konstituira interes različnih družbenih skupin. Politika je iminentna predvsem demokraciji, ki je odprla

javno kot prostor za konstituiranje politike. Politiko je tako treba razumeti veliko širše kot zgolj institucionalno državno delovanje; treba jo je razumeti kot politični boj družbenih skupin za mesto oziroma položaj v družbi, kot vsakršno udejstvovanje v javni sferi in vplivanje na javno. Politika je (pomenila) prostor, skozi katerega se je lahko v politični skupnosti povzpел vsak posameznik ali družbena skupina ne glede na ekonomski ali družbeni položaj. Kje je tu našla svoje mesto narava kot realnost, ki vlada moderni in predpostavlja družbeno in politično, bomo poskušali opisati v tem (pre)kratkem besedilu.

Skozi razlago antičnega razumevanja človeka, narave, družbe, politike in politične skupnosti bomo sprva poskušali na hitro orisati (antične) ideale, ki naj bi jim danes sledila moderna doba. V drugem delu se bomo lotili kratke primerjave antičnih in modernih idealov, hkrati pa bomo poskušali pokazati, da je moderna od antike v veliki meri prevzela le formo opisanih pojmov in idealov, pri čemer je njihovo vsebino predrugačila v skladu z interesi (in obstojem) kapitala². Ta razkorak med antiko in moderno bomo poskušali ilustrirati tudi na položaju moških in žensk skozi politično skupnost oziroma državo. In če je bila naravna realnost emancipacijska

¹ Manjka še legitimiranje realnosti po božjem, ki je vladalo človeški družbi predvsem v srednjem veku. Tako politično kakor tudi družbeno življenje je bilo urejeno in pojasnjeno z božjo voljo. Ravno vznik legitimacije z naravnim pomeni vznik moderne dobe.

² Ne smemo pozabiti, da kapitalu vedno stoji nasproti delo. Družbenopolitična krajina, v kateri danes živimo, je rezultat političnega boja med delom in kapitalom kot temeljnega družbenega razmerja.

realnost ob razdiranju fevdalnih in božjih spon srednjega veka, je danes postala reakcionistična v odnosu do emancipacije skozi politiko in političnost.

ANTIKA

Aristotel pravi, da je človek po naravi politična žival (*zoon politikon*); kar mu daje pridevnik političnega za razliko od ostalih živali, je zmožnost govora. Dokaz, da je polis/država kreacija narave, je nezmožnost samooskrbe posameznika, ko je ta ločen od skupnosti oziroma od polisa. Vsak posameznik ima po naravi vsajen socialni čut. In tudi to, kar ga po naravi ločuje od drugih, je življenje v skupnosti, v kateri vlada pravičnost. Pravičnost je tako lepilo in pogoj za uresničitev vseh potencialov človeka, ti pa se lahko izpolnijo samo v skupnosti³. Pravičnost je temeljno vodilo reda v politični skupnosti. Zdi pa se, da je jasno, kaj je tisti temelj in pogoj za politično skupnost: najprej narava, nato družba in šele nato politika, »nekje vmes« pa ima ponekod mesto tudi božje. Pa je res tako?

Takšno razumevanje skupnosti, kot je opisano zgoraj, je z zatonom antike zamrlo. Šele z nastopom moderne dobe se je ideja o naravi, družbi in politiki vrnila. Verjetno bi lahko rekli, da je z vrnitvijo teh idej šele lahko nastopila moderna. Zdi se, da je renesansa revitalizirala politiko in je tako

kriva za obliko ureditve sodobne skupnosti⁴. Slednja se že na ravni ideje velikokrat sooča s protislovji, ki jo vedno bolj ženejo v pogubo. Platon in Aristotel sta se zavedala, da človek ne more živeti izven družbe, vendar sta se obenem zavedala, da tudi to ni tisto, kar dela človeka posebnega in drugačnega od živali.

Družbeno je naravno, a družbeno in naravno ni politično. Narava je primorala človeka (in živali) v življenje v družbi, kajti samo v njej je lahko preživel. Po starogrškem mišljenju človeške sposobnosti za politično organizacijo ni treba samo ločevati od naravnega skupnega življenja, v središču katerega sta dom in družina, temveč ju je treba razumeti v izrecnem nasprotju. Z nastankom polis pride do izuma *bios politikos*, torej političnega okolja/prostora. Vsak državljani je od zdaj pripadal dvema redoma biti in njegovo življenje je bilo zaznamovano s tem, da je bilo natančno razdeljeno med to, kar je imenoval svoje lastno, in tisto, kar je bilo skupno⁵.

Enostavno razlikovanje med privatnim in javnim ustreza področju gospodinjstva/gospodarstva na eni in prostoru političnega na drugi strani; ti enoti sta obstajali kot medsebojno ločeni vsaj od začetka antičnih mest oziroma držav⁶. Šele na ločitvi javnega in zasebnega ter nastanku demokracije⁷ se je utemeljila politika⁸. Javno je namreč tisto področje, ki je skupno vsem v družbi, vsem v skupnosti – in prav to je

³ Aristotel, *The Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

⁴ V tem obdobju so prišle v Evropo, konkretno sprva v mestne države srednjeveške Italije, ideje antične Grčije in Rima, ki so jih poskušali takratni intelektuali prevesti in prilagoditi srednjeveškim razmeram. To je bilo pravzaprav rojstvo ureditve sodobne skupnosti, ki se je razvijala skozi stoletja vse do današnje oblike.

⁵ Hannah Arendt, *Vita Activa* (Ljubljana: Založba Krtina, 1996).

⁶ Hannah Arendt, *Vita Activa* (Ljubljana: Založba Krtina, 1996).

⁷ Med tem političnost poskuša danes z »družbenim« biti svoj politični boj na ravni znanosti in na ravni javnega. To ji je v določenih obdobjih, kot je leto 1968, uspevalo, vendar pa je njen položaj od začetka 80. let veliko slabši.

⁸ Jacques Rancier, *Hatred of Democracy* (London – New York: Verso, 2006).

politično, tisto, kar je lastno samo človeku in nobeni drugi (živalski) vrsti. Šele z novoveškimi nastankom družbenega prostora pride do ponovnega nastanka javnega in zasebnega, vendar skozi metaforo družine⁹, kar pripelje do pojmov, kot je politična ekonomija. V antičnem razumevanju politike je to protisloven pojem, kajti »ekonomsko je torej sodilo h golem življenju posameznika in preživetju vrste, je bilo že s tem identificirano in definirano kot nepolitično«¹⁰. Danes je ekonomija razumljena kot nacionalna ekonomija in je v domeni moderne države, torej v domeni javnega.

Z moderno, ko je zavladovala legitimacija z naravo, se je poskušalo določiti človekovo naravo. Aristotelova določitev človeka kot političnega bitja je temeljila na izkušnjah, ki so nastale ravno izven naravnega področja človeškega skupnega življenja in v izrecnem nasprotju z njim. Vendar postane ta določitev zares razumljiva, če ji dodamo drugo znamenito aristotelsko definicijo človeka, in sicer to, da je človek »*zoon logon echon*«, živo bitje, ki ima *logos*. Aristotel ni hotel niti zares definirati človeka niti določiti najvišje človeške sposobnosti, kajti zanj to ni bil *logos*, govor in govoreče argumentiranje ter argumentirajoče mišljenje, temveč sposobnost kontemplacije (poglobljenega razmišljanja), ki je izredna ravno zato, ker ji ne ustreza noben govor ali govorjenje¹¹.

MODERNA

Z razsvetljenstvom pride do dokončne afirmacije moderne dobe preko racionalnega in naravnega človeka, ki izrine hegemonsko predstavo človeka, postavljenega na svet po podobi Boga. Posameznik postane ključen. Ta prehod od božjega k naravnemu se je utemeljeval predvsem kot pot k uresničitvi posameznikove svobodne volje: sami si kreiramo življenje. Človek kot naravno in racionalno bitje je bilo s tem potrebno izobrazbe, da lahko izkoristi svoj potencial.

Posameznika se je v moderni pričelo enačiti z individuumom in s tem že reducirati. Individuum je najmanjši in nedeljivi delec celote. Je »atom« človeške skupnosti. Celota je razumljena kot stroj, delec pa je razumljen kot del stroja, ki ga lahko po mili volji (iz)vzamemo iz stroja in ga (ne) nadomestimo s katerim drugim delom. Individuum implicira na družbo in njenega posameznika skozi mehansko metaforo, s čimer je bil posameznik zreduciran na pogrešljiv in zamenljiv del celote, postal je goli predmet, goli objekt. Človek je sam sebe konstituiral kot objekt (preučevanja) predvsem z vznikom moderne, konkretnije z razvojem znanosti, ki je človeka ločila na subjekt in objekt¹². Danes je človek razumljen predvsem kot objekt, kot predmet. V bolnišnici mu servisiramo telo kot stroj z medicinskim znanjem, v šoli ga dresiramo za čim boljše uporabnost in

⁹ Zgodovinsko je zelo verjetno, da se je nastanek mest-držav in javnega področja izvršil na račun oblasti in pomena privatnega, družine in gospodinjstva/gospodarstva. Za nas je samoumevno, da teh stvari med seboj ne ločujemo, ker od začetka novega veka vsako politično občestvo razumemo v podobi družine, pristojnosti in dnevne posle katere upravlja in izvršuje gigantski gospodinjstvi/gospodarski aparat (do neke mere lahko to pripišemo zapuščini fevdalnega političnega sistema, ki je temeljil na krvnih, družinskih vezeh, skozi katere so kralji udeleženi in legitimirali svojo oblast). Opraviti imamo torej z neko vrsto kolektivnega gospodinjstva. Privatizacija vseh človeških dejavnosti in človeških odnosov, torej tudi gospodarstva, je značilna za srednjeveške poklicne organizacije v mestih. Današnje razumevanje javnega in zasebnega se tako v veliki meri napaja iz srednjega veka, iz slojev in organizacij, ki so bili nosilci in gonilo prehoda in nastanka moderne (Arendt 1996).

¹⁰ Hannah Arendt, *Vita Activa* (Ljubljana: Založba Krtina, 1996).

¹¹ Hannah Arendt, *Vita Activa* (Ljubljana: Založba Krtina, 1996).

¹² Michel Foucault, *Vednost-oblast-subjekt* (Ljubljana: Založba Krtina, 2008).

tako naprej. Pa res lahko razumemo družbo kot agregat posameznih atomov – posameznikov; kot mehanski seštevek delov in sil med njimi?

Moderna doba za razliko od predmoderne sebe misli skozi naravo, prav tisto naravo, skozi katero so stari Grki utemeljevali svojo politično skupnost. Tisto sveto, ki se ohrani od prejšnje legitimacije z božjim, se ohrani v znanosti. Brez znanosti ni legitimne moderne politike – ne zaradi moči znanosti, temveč zaradi moči meščanskega političnega projekta, ki se je prav skozi formo znanosti tako močno utrdil v našem vsakdanu¹³. Naslednji radikalni prelom v zgodovini politične misli se zgodi s Heglom in nato tudi z Marxom. Predvsem se (poskuša) opravi(ti) z mehansko predstavo skupnosti in v ospredje postavi(ti) (politično) skupnost oziroma državo. Na idejni ravni je bila tako pred naravo postavljena družba in s tem (posredno) tudi politična skupnost.

Ta prehod iz božje legitimacije (predmoderno) v naravno legitimacijo (moderno) družbe in politike je bil z razsvetljenstvom in kasneje z liberalizmom utemeljen skozi družbeno pogodbo. Družbena pogodba temelji na konsenzu med posamezniki, ki nekomu prostovoljno predajo določene pravice, ta pa jim bo ob njihovem strinjanju v zameno vladal in jim zagotavljal varnost in svobodo v politični skupnosti¹⁴. Avtoriteta, na katero ljudstvo prenese nekatere pravice oziroma oblast, lahko prisili posameznike v upoštevanje splošnih pravil in zakonov, kar posledično prinaša oblikovanje legitimne družbe in države ali, drugače povedano, zasebne sfere in

javne sfere. Moderno ureditev kot tako pa so prav zgoraj omenjeni teoretiki tudi utemeljevali. Še vedno je ključna točka in navezna točka vseh treh teoretikov legitimacija z naravo.

Naravna legitimacija človeka je namreč to, da je človek naravno bitje; ta legitimacija pa se je v moderni dobi le stežka prebijala. Ni šlo le za bitko med novim in starim, med novim in srednjim vekom, med moderno in predmoderno, med kapitalizmom in fevdalizmom, znanostjo in teologijo, temveč za politični boj med meščanstvom in plemstvom. Šlo je in še vedno gre, ker ta boj ni niti dokončan niti dokončljiv. Gre za vprašanje, ali bodo vladali cerkveni dostojanstveniki v imenu božje volje ali pa človeška telesa in njihove naravne potrebe, od katerih je najpomembnejša prav življenje. Naravna legitimacija začenja pri mehaniki in gre prek drugih poglavij fizike do biologije in Darwina.

Liberalizem kot zapuščina razsvetljenstva in ključna ideologija moderne razume človeka v skupnosti kot atom in skupnost kot skupek teh atomov. Narava je zopet vključena že skozi ponazoritveno moč metafore, medtem ko lahko mehaniko zaznamo v razmišljanju in pojmovanju skupnosti. Skupnost je namreč zamišljena kot stroj, katerega deli so pogrešljivi in so temu primerno zamenljivi. Takšen imaginarij, takšna predstava o svetu se je zasedrila tako trdno tako v našo kolektivno kot tudi individualno zavest, da to lahko zaznamo na vsakem koraku v filozofiji, v političnem sistemu, v institucijah, v pravu itd. In to se je zgodilo z reduciranjem demokracije na volitve, čeprav se le-ta lahko

¹³ Igor Lukšič in Jernej Pikalo, Uvod v zgodovino političnih idej (Ljubljana: Založba Sophia, 2007).

¹⁴ Igor Lukšič in Jernej Pikalo, Uvod v zgodovino političnih idej (Ljubljana: Založba Sophia, 2007).

prakticira na vrsto drugačnih načinov, ali pa na čisto argumentacijski ravni, ko se prične delovanje države primerjati z dobro/slabo naoljenim strojem itd. Narava in razmišljanje skozi njo sta pustila močno sled v nadaljnjem razumevanju in s tem tudi izgradnji najvišje politične skupnosti: države.

Družbeno pogodbo moramo razumeti kot instrument, kot metaforo, preko katere so želeli skozi zgodovino nekateri avtorji utemeljiti nastanek moderne kot take in vsega, kar pride z njo. Družbena pogodba označuje instrument, označuje racionalizacijo nastanka politične skupnosti in politike, kot jo poznamo v moderni, današnji dobi in skozi katero so bili razgrajeni fevdalna ureditev, fevdalni vladarji, fevdalna razmerja moči, fevdalna legitimacija in predvsem fevdalna predstava sveta kot taka. Družbena pogodba označuje prehod iz naravnega stanja v družbeno in politično stanje ter oznanja prehod iz srednjega veka v moderno. Družbena pogodba kot taka v sebi skriva modrost novega obdobja racia in racionalnosti, na čemer gradi celotna ideologija moderne dobe. Država v moderni za razliko od antike ni več naravna tvorba, ampak umetna, dogovorljiva tvorba.

SODOBNA DRŽAVA – JAVNO IN ZASEBNO

Danes je z »naraščajočo kompleksnostjo« človeštva prišlo do predrugačenja nekaterih pojmov. Ekonomija, ki danes zagotavlja hrano in zatočišče, je bila v antiki razumljena kot povsem stvar posamezni-

ka, stvar zasebne sfere. Danes ni več tako. Zmotno prevajanje¹⁵ in enačenje družbenega in političnega je pripeljalo do nekaterih trdoživih in dolgotrajnih posledic. Politično, torej javno, je namreč vsaj z današnjega gledišča »posrkalo« ekonomijo oziroma obratno: ekonomska logika je zavzela vsa mesta javnega (zaradi tehničnega razvoja, kompleksnosti družbe in še katerega drugega razloga). In to je le ena od primerjav antičnega in sodobnega. Idejno je namreč sodobna družba utemeljena na idejah antike. Razumevanje nekaterih pojmov in s tem načina urejanja skupnega in tudi zasebnega ter rešitve, ki so bile plod prilagajanja naraščajoči kompleksnosti sodobnega življenja, so se izgubili in popačili s prevodom. Tudi od tod izvirajo protislovja, ki nas danes vse bolj pestijo.

V antiki tehnologija in ureditev (politične) skupnosti nista omogočali »večje« akumulacije kapitala/dobrin. Temu primerno je bilo urejeno tudi razmerje med moškim in žensko. Ženska (in sužnji) je namreč s skrbjo za gospodinjstvo zagotavljala in omogočala možnost javnega udejevanja moškemu. Naravna nuja oziroma preživetje je še vedno pogojevalo delitev nalog in vlog v družbi. Gospodinjstvo/gospodarstvo je bilo stvar zasebne sfere. Danes ni več tako, je ravno nasprotno, v sferi javnega. Še več, razvoj tehnologije in razvoj političnega, ki ga ne smemo pojmovati linearno, je omogočil predrugačenje razmerja med moškim in žensko.

Država se je organizirala kot tisto, kar danes močno posega v zasebno, v ekonomijo z namenom čim večje produktivno-

¹⁵ Globok nesporazum, ki se izraža v latinskem prevajanju besede politično v družbeno, se morda najjasneje pokaže, ko Tomaž Akvinski primerja bistvo gospodarjenja v gospodinjstvu z vladanjem na javnem političnem področju (Arendt 1996, 30).

sti¹⁶, »logika kapitalistične demokracije je logika vzajemne kontaminacije: avtoriteta pronica v gospodarstvo z vsesplošnim upravljanjem zahtev, prenosov in urejanja, tako da vedno bolj izgublja svojo spontano in samouravnalno naravo; v državo se vključujejo tržne naključnosti, ki tako kompromitirajo vsakršno predstavo o absolutni avtoriteti in absolutnem dobrem¹⁷«. Sama ureditev politične skupnosti je omogočila nastanek družbenih institucij in mrež, ki so pričele zagotavljati varstvo za otroke, graditev domov za družine itd. Danes vse to pojmuje tudi pod pojmom socialna država, ki je sicer vse bolj stvar preteklosti.¹⁸ Država kot politična skupnost je postala vseprisotna, politično je postalo vseprisotno. Vse to je v fizičnem smislu vključilo ženske v produkcijski sistem (ekonomijo). Hkrati sta nastopila tudi politična angažiranost in vstop žensk v javno, politično sfero. Seveda vse to ni potekalo brez političnega boja. Sile, ki so nekoč omogočile tehnološki in politični napredek, so danes postale konservativne sile, ki, temelječ na naravi, vse bolj sesuvajo politični »napredek«. Od tod izvira antagonistični boj med javnim in zasebnim, ki ga danes v skladu z liberalno ideologijo razumemo povsem mehansko, kot dve nasprotujoči si sili, ki morata za svojo »zmago« uničiti druga drugo.

V političnem smislu pa ni tako. Razumevanje, ki ga iščemo, mora iti preko boja med zasebnim in javnim. Je nekaj, kar kliče po novi kreaciji. Javno je zasebno in zasebno je javno. Eno lahko živi v drugem

brez antagonističnih konfrontacij, seveda dokler ne razmišljamo mehansko, dokler naš imaginarij ni podrejen ekonomski logiki – prav kakor posameznik ne obstaja brez družbe in družba ne brez posameznika. Tako politično ne bo izgnano iz človeških skupnosti, kakor ženske ne bodo izgnane nazaj v sfero štirih sten doma.

ZAKLJUČEK

Zaključek, ki sledi, se zdi (ne)jasen. Človekova narava je predpostavka, je ideal. Človekova narava je odvisna od politične percepcije politične skupnosti, torej od časa in prostora. V nekem trenutku in zaključku pa lahko tudi sama besedna zveza človekova narava hitro postane »napačna«. Človek v zadnji instanci ni nič drugega kot politično bitje, bitje, ki je prilagodljivo in spremenljivo, seveda odvisno od okoliščin in konteksta.

Foucault pravi, da je človek bitje življenja, govora in dela¹⁹. Pravi, da človek ni postal objekt mnogih družbenih in tudi drugih ved zaradi neke ideologije, ampak zaradi obstoja (racionalne) politične tehnologije, ki smo jo izoblikovali sredi naših družb. Človek je torej postal objekt v trenutku, ko smo družbo zreducirali na posameznika, na seštevek več manjših delcev, posameznikov; v trenutku, ko smo zanj pričeli uporabljati mehanske metafore. Znanost in vse, kar je prišlo z njo, je bilo v večinski meri le posledica in poglabljanje takšnega mehanskega razume-

¹⁶ Neoliberalizem govori o umiku države, vendar hkrati potrebuje močno državo in ideološke aparate države, ki vzpostavljajo trg in vzdržujejo pravila na njem, kar šele omogoča »kreacijo« profita.

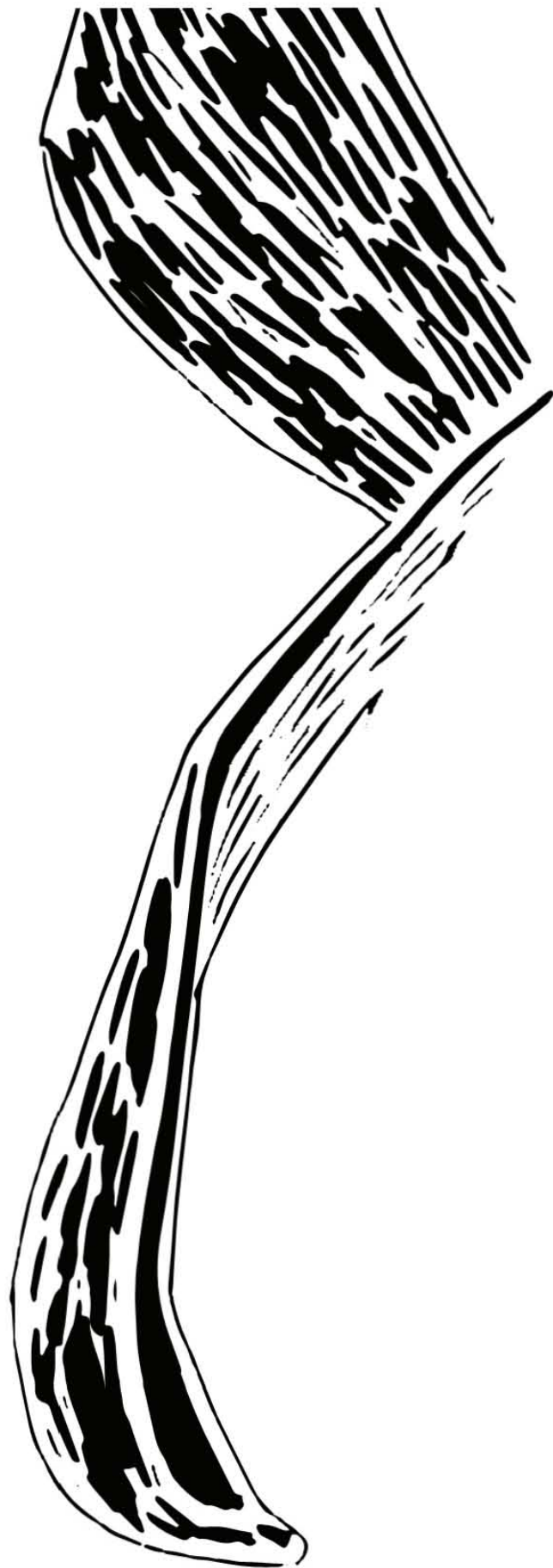
¹⁷ Claus Offe, Družbena moč in politična oblast (Ljubljana: Delavska enotnost, 1985).

¹⁸ To nam razloži razpad tradicionalne družine in obstoj nuklearne družbine ter nastanek vse več novih (»alternativnih«) oblik družinskih skupnosti. Vse to je namreč omogočil »razvoj« politične skupnosti. Današnja razgradnja (socialne) države, ki smo ji priča pod neoliberalno ideologijo in režimom, pa potiska ženske nazaj, od koder so prišle: med štiri stene doma, v izključno privatno sfero. Nekatere družbene skupine (z akcijami proti splavu, kontracepciji itd.) želijo žensko ponovno konstituirati kot stroj reprodukcije delovne sile – vulgarno rečeno – z namenom podreditve kapitalistični logiki, ki se je znašla v krizi profita (vsaj na Zahodu).

vanja človeka. V okviru današnjega pojmovanja »znanosti« pa ostajajo, obstajajo in so se razvili načini, ki zavračajo to hegemonsko razumevanja človeka, s čimer ciljamo predvsem na humanizem in vse tiste netržne, neaplikativne, torej za kapital »neuporabne« znanosti. Razumevanje človeka se zdi temelj in ključ usmeritve razvoja človeka/človeštva oziroma vsega, kar pride z njim – politične skupnosti in družbene ureditve, torej.

Naravo(slovje) moramo razumeti kot refleksijo moderne. Praviloma gre za stopnjevanje razvoja človeštva stran od narave v politično skupnost, v novo družbeno formacijo. Narava (oziroma družba, utemeljena skozi naravo) je namreč postala reakcionistična v razmerju do politike in politične skupnosti prihodnosti. »Telo, oropano duha je zgolj masa v rokah elite, manipulacijska gmota, ki se hitro in pravilno odziva na dobro voden mehanski potisk.«²⁰

Kristjan Runovc



¹⁹ Michel Foucault, *Vednost-oblast-subjekt* (Ljubljana: Založba Krtina, 2008).

²⁰ Igor Lukšič in Jernej Pikalo, *Uvod v zgodovino političnih idej* (Ljubljana: Založba Sophia, 2007).

Vrste materializma

V družboslovju obstaja precejšnja zmeda glede natančnega in včasih že celo zgolj grobega pomena, ki naj bi ga imel izraz »materializem«. S tem ne mislim samo na običajno zmedo glede definicije in medsebojne povezanosti različnih vrst materializma, recimo splošnejših, kot je ontološki, filozofski materializem, ali konkretnjših, kot sta sociološki materializem – bodisi v svoji marksistični, webrovski ali darvinistični obliki – ali antropološki materializem Marvina Harrisa in njegovih kolegov. Mislim predvsem na to, da je sploh v zadnjih 30 letih postalo zelo modno govoriti o materializmu, materialnosti, materialističnem in telesu, čeprav ti izrazi nimajo natančne definicije oziroma, ko se ji približajo, odzvanjajo prej protimaterialističnost kot pa karkoli drugega. Pravzaprav je, ironično, govor o materialnosti in telesnosti postal močnejši in vidnejši z vzponom radikalnih konstrukcionističnih družbenih teorij (sploh poststrukturalizma), katerih glavna značilnost je ravno zanikanje ali drastično podcenjevanje tistih razsežnosti družbenega in naravnega sveta, ki niso kulturni produkt tega ali onega porekla, denimo jezikovnega, ideološkega ali oblastnega. Terry Eagleton je že leta 1990 izpostavil ta

podivjani levi kulturalizem, ki prevladuje v

zadnjem času – kulturalizem, ki si retorično prisvaja naziv 'materializem' in ki nato mirno potlači vse najočitnejše materialistične dele človeških bitij, njihovo biološko sestavo. Nekje okoli zgodnjih 70. let 20. stoletja je vsa osredotočenost na biologijo čez noč postala 'biologistična', tako kot je vse ubadanje z zgodovino postalo 'historistično' in vse ukvarjanje z empiričnim 'empiristično'.¹

Ali, kot izpostavlja David McNally:

[G]ovor o telesih najdemo povsod v postmodernističnem diskurzu. Imamo želeča telesa, performativna telesa, kiborgovska telesa. Toda postmoderno telo je nenavadno zoženo. Dematerializirali so ga, odrešili materije, biologije, organov, krvi, živcev in kit. Celotna želja je običajno abstrahirana od telesa in reducirana na metafizični gon po obvladovanju ontološkega 'manka', dejstva, da smo kot bitja nepopolni. Smiselne potrebe po hrani, ljubezni, spolnosti in zavetju v tem diskurzivnem prostoru niso sprejemljive. Postmoderno telo je tako sestavljeno iz radikalnega zanikanja telesne substance.²

To protislovje – kvazimaterialistični kulturalizem – je postalo tako očitno, da so v zadnjih letih celo začele vznikat nove paradigme, ki so izšle neposredno iz poststrukturalizma, a ki so se končno začele zavedati in izrecno poudarjati, da je materializem v večjem delu družboslovja zadnjih 30 let v resnici mrtev in pokopan,

¹ Terry Eagleton, »Defending the Free World«, *Socialist Register* 26 (1990): 89.

² David McNally, *Bodies of Meaning: Studies on Language, Labor, and Liberation* (New York: State University of New York Press, 2001), 2.

čeprav so ga retorično polnih ust prav njegovi kulturalistični rablji in čeprav sta bila tako njegova smrt kot pokop neupravičena. Zaradi svojega poststrukturalističnega rodovnika sta dve takšni paradigmi, t. i. »novi materializem« Elizabeth Grosz, Diane Coole, Samantha Frost idr. ter »posthumanizem« Rosi Braidotti, sicer sami nagnjeni k podobnemu protislovju in splošnejši notranji nestabilnosti, saj skušata pripoznati vzročno vlogo narave v družbenem življenju, ne da bi se zares znebili poststrukturalističnega okvira.³ Kljub temu sta obe paradigmi osvežujoč prispevek k deradikalizaciji »kulturnega obrata«, k njegovi reformaciji od znotraj.

Namen tega, kar sledi, je dvojen. Prvič, na kratko bom prikazal, kako zelo razširjena je materialistična retorika v poststrukturalizmu in kako zelo nematerialistična je po svoji vsebini. Drugič, predstavil bom nekaj dejanskih in smiselnih pomenov oziroma različic materializma in pokazal, zakaj morajo samooklicani materialisti (bodisi marksističnega bodisi nemarksističnega kova) manj boječe prepoznati vlogo narave, biologije, nediskurzivnega v družbenem življenju.

MATERIALNOST IN TELO À LA KULTURALIZEM

Če materializem v konkretnem smislu, tj. kot je apliciran na družboslovje, pomeni karkoli, nas vsaj ne sme narediti, kot pravi Eagleton, slepe za biološko razse-

žnost človeka; čeprav človeška telesa niso *izključno* surova, kulturno neposredovana biološka materija, so gotovo vsaj v velikem delu neizgrajena s kulturnimi dejavniki (četudi jih ti dejavniki nezanemarljivo *posredujejo*). Poglejmo, kaj o tem mislijo vidnejši poststrukturalisti.

Najprej v oči pade njihovo navdušenje nad telesi in materialnostjo. Da je Louis Althusser na vsakem koraku poudarjal materialnost, sicer ni preveč presenetljivo, saj je vedno znova skušal dokazati svojo zvestobo marksizmu, torej historičnemu (ali, kot bi rekel Althusser, dialektičnemu) *materializmu*. Takole gre znani odlomek: »[E]ksistenca idej [subjektovega] verovanja [je] materialna, zato ker so *ideje materialna dejanja, vključena v materialne prakse, ki jih urejajo materialni rituali, te pa določa materialni ideološki aparat, iz katerega izvirajo ideje tega subjekta.*«⁴ Bolj presenetljivo pa je to, da so nad materialnostjo in materializmom navdušeni tudi poststrukturalisti, na katere je vplival Foucault, ne marksistični in dialektičnomaterialistični Althusser. Alan Sheridan v svoji (skoraj) hagiografski študiji Foucaulta tako denimo odobravajoče vztraja, da je Nietzsche Foucaultu »preprečil, da bi postal filozof«, kar je pomembno, saj mu je s tem omogočil, da je postal »pravi materialist«. ⁵ Kot nadaljuje: »Povezava oblast-telo [je] podlaga za pravi materializem«, podlaga, »ki je ne moremo najti nikjer v marksistični tradiciji«. ⁶ Ne moremo je najti, pravi Sheridan, ker je Marx navkljub svojim zgodovinskim in eko-

³ Elizabeth Grosz, *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art* (Durham: Duke University Press, 2011); Diana Coole in Samantha Frost, »Introducing the New Materialisms«, v D. Coole in S. Frost (ur.) *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (Durham: Duke University Press, 2010), 1–46; Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity, 2013).

⁴ Louis Althusser, *Izbrani spisi* (Ljubljana: /*cf., 2000), 94. Poudarek v izvorniku.

⁵ Alan Sheridan, *Michel Foucault – The Will to Truth* (London: Routledge, 2005), 217.

⁶ Prav tam, 216–217.

nomskim raziskavam »ostal filozof, nepremagljivo evropski, natančneje nemški 'idealistični' filozof«. ⁷ Po Sheridanovem premisleku Foucault ni le ravno tako materialističen kot Marx. Pravzaprav je Foucault edini »pravi materialist«, medtem ko je Marx »nemški 'idealistični' filozof«.

Karkoli si že mislimo o tem Sheridanovem nenavadnem sklepu, vsekakor drži, da so se Foucault in tisti mlajši poststrukturalisti, na katere je imel močen vpliv, izrazito ukvarjali s telesom. Pri Foucaultu je to očitno sploh v njegovem genealoškem obdobju. Vseeno mislim, da način, na katerega se je ubadal s telesom in materialnostjo, kaže odločno stran od materializma in k »levemu kulturalizmu«, o katerem govori Eagleton. Po Foucaultu je telo tako kot subjekt krotki učinek oblasti, vselej spreminjajoči se kulturno-zgodovinski konstrukt, na katerem ni nič (vsaj nič, kar ne bi bilo trivialno) stalnega, nadzgodovinskega, biološkega, materialnega v običajnem pomenu besede. »Telo postane,« kot Foucaultove »radikalno 'konstrukcionistične' implikacije« povzema Stuart Hall, »neskončno gnetljivo in kontingentno.« ⁸ Z ozirom na to je pomenljivo vsaj dvoje.

Prvič, na koncu prvega zvezka *Zgodovine seksualnosti* Foucault začuti težavo, v katero ga je nemara pahnila njegova genealoška metoda; metoda, katere namen je po njegovih lastnih besedah »razkrinkati telo, na katerega se je zgodovina povsem vtisnila, in procese, prek katerih je zgodovina uničila telo.« ⁹ Samokritično se vpraša: »[A]li analiza seksualnosti [...] nujno

vključuje opuščanje telesa, anatomije, biološkega in funkcionalnega?« ¹⁰ Odgovarja seveda, da ne, vendar ne poda nobenega prepričljivega primera ali argumenta, ki bi upravičil ta odgovor. Vendar tudi če zavoljo argumenta predpostavimo, da njegova genealoška metoda res ne reducira človeškega telesa na kulturni konstrukt in biologiji priznava pomembno vlogo, se lahko vprašamo vsaj, kako je to domnevno dejstvo skladno s siceršnjim Foucaultovim in foucaultovskim zanikanjem človeške narave, univerzalnih, biološko-psiholoških lastnosti, ki so značilne za vse ljudi. Očitno je, da ni skladno. To pomeni, da tudi če ima Foucault prav, ko trdi (sicer v neposrednem nasprotju s svojimi prejšnjimi sklepi), da njegova teorija ne zanika biološkosti teles in je vsaj v tem minimalističnem smislu dejansko materialistična, iz te teorije potem ravno logično sledi, da obstaja človeška narava, kar je sicer Foucault odločno zanikal.

Drugič, zanimivo je, da naklonjeni komentatorji Foucaulta in njegovih najvidnejših naslednikov, denimo Judith Butler, pri odzivanju na materialistične kritike radikalnega kulturalizma skoraj nevidno začnejo nihati med dvema precej različnima trditvama. Tako recimo Samuel A. Chambers poudarja, da Foucault in Butler ne »zavračata, zanikata, izpustita ali izbrišeta telesa«, saj sta, nasprotno, oba vselej osredotočena nanj in priznavata njegov obstoj. ¹¹ Foucault in Butler ravno raziskujeta, kako sta telo in oblast *povezana*, natančneje, kako oblast ustvarja (krotka) telesa. Butler, ki se v svojem

⁷ Prav tam, 216.

⁸ Stuart Hall, »Introduction: Who Needs Identity?« v S. Hall in P. du Gay (ur.) *Questions of Cultural Identity* (London: Sage, 1996), 11.

⁹ Foucault, »Nietzsche, Genealogy, History« v P. Rabinow (ur.) *The Foucault Reader* (New York: Pantheon, 1984), 83.

¹⁰ Foucault, *Zgodovina seksualnosti*, 144 (Ljubljana: Škuc, 2010).

¹¹ Samuel A. Chambers, »Reconstructing Judith Butler's Theory of Sex/Gender«, *Body & Society* 13, št. 4 (2007): 64.

slavnejšem delu – nezanemarljivo naslovljenem *Bodies That Matter* – ukvarja z »reformulacijo materialnosti teles«, razume »materijo teles kot učinek oblastne dinamike«, biološki spol pa kot »kulturno normo, ki upravlja z materializacijo teles«. ¹² Res je, pravi Chambers, da oba poudarjata *izgrajenost* telesa, toda »to, kar je izgrajeno, ni nič manj resnično zaradi svoje izgrajenosti«. ¹³ To je zelo šibka argumentacija, vsaj ko gre za odzivanje na materialistične kritike, ki problematizirajo poststrukturalistično redukcijo telesa na družbeno-kulturne dejavnike. Težava z argumentacijo je, da čeprav vsekakor drži, da družbeni konstrukti (recimo kapitalistični gospodarski sistem) niso nič manj resnični ali vzročno učinkujoči od tistega, kar ni izgrajeno z družbo (recimo kamni), to sploh ni bilo vprašanje. Vprašanje je bilo, ali Foucault (oziroma Butler) zanika *biološko razsežnost* človeškega telesa in pomembnost vzročne vloge te razsežnosti v družbenem življenju, ne ali družbeni konstrukti res *obstajajo*. Na vprašanje glede biološkosti telesa (in ne glede njegove resničnosti) moramo, kot smo videli že zgoraj, odgovoriti pritrdilno: sklicevanje Foucaulta in Butler na »biologijo in materijo je bolj retorično kot teoretsko«. ¹⁴ Navsezadnje Butler sama namigne k temu odgovoru, ko pravi: »Priznam, da nisem zelo dobra materialistka. Vsakič, ko skušam pisati o telesu, na koncu pišem o jeziku.« ¹⁵

Materializmi

Na podlagi zgornjega lahko sklenemo, da karkoli že pomeni »materializem«, ki je danes v modi in ki neprestano govori o telesih, je zanj značilno vsaj to, da se izrazito boji in na daleč ogiba Darwina. To v resnici ni značilno zgolj za konstrukcionistični, poststrukturalistični »materializem«, marveč tudi za nekatere marksiste in druge progresivne, leve teoretike. Kot opaza Peter Amato:

Presenetljivo je, kako prestrašeno se levičarji lotijo tega predmeta takrat, ko se ga sploh lotijo, in kako vztrajno se mu izogibajo. Na darvinizem, ki je sicer ena najbolj revolucionarnih znanstvenih teorij vseh časov, javnost in akademska kultura gledata kot na ideološki vir, ki priporoča nespremenljivost in konservativnost. ¹⁶

V nasprotju s tem bi morali vsaj marksisti, kot poudarja Sanderson, »zavreči svoje sovraštvo do Darwina – svoj iracionalni strah pred biologijo – in marksizem povezati z darvinizmom«. ¹⁷ Podobno izpostavlja Alan Carling:

Več let – pravzaprav desetletij – sem potreboval, da sem spoznal očitno dejstvo, da če sprejmeš naturalistični [tj. znanstveni] pogled, nujno sprejmeš tudi darvinistično evolucionarno biologijo in njeno razlago človeškega izvora in zmožnosti. Ta izbira ni poljubna za materialista ali, sledeč iz tega, za marksista. Ne gre le za to, da je marksistična teorija zgodovine analogna darvinistični evolucionarni biologiji; teorija zgodovine mora biti skladna z uveljavljenimi spoznanji iz evolucionarne biologije, kakršnakoli že so. [...] Čudi me, da ta način razmišljanja mnogi na levici,

¹² Butler, *Bodies That Matter*, 2–3.

¹³ Chambers, »Reconstructing Judith Butler's Theory«, 63.

¹⁴ Lena Gunnarsson, »The Naturalistic Turn in Feminist Theory: A Marxist-Realist Contribution«, *Feminist Theory* 14, št. 1 (2013): 6.

¹⁵ Judith Butler, *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004), 198.

¹⁶ Peter Amato, »Book Review«, *Social Theory and Practice* 29, št. 3 (2003): 517.

¹⁷ Stephen K. Sanderson, *The Evolution of Human Sociality: A Darwinian Conflict Perspective* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001), 70.

ki se še vedno primejo za pištolo, ko slišijo Darwinovo ime, izkušajo kot grožnjo.¹⁸

In kot v svoji sicer ne najboljši knjigi upravičeno poudarja Peter Singer: »Čas je, da prepoznamo, da produkcijski način vpliva na naše ideje, našo politiko in našo zavest prek posebnih lastnosti naše biološke dediščine.«¹⁹ To priložnost bom izrabil, kot sem napovedal na začetku besedila, za predstavitev nekaterih (smiselnih) različic materializma, med katerimi sta vsaj dve takšni, ki ne bi smeli biti sprejemljivi zgolj za marksiste – te samooklicane in običajno precej močne materialiste –, marveč za vse, ki preučujejo naravo in delovanje človeških družb.

Prva, najsplošnejša različica materializma, filozofski ali ontološki materializem, pomeni preprosto, da svet objektov in vzročnih zmožnosti, ki jih imajo objekti, ni sestavljen iz cele vrste različnih, medsebojno avtonomnih snovi, denimo duhovne in božje (poleg materialne). Če gre za t. i. »izločevalni materializem« (fizikalizem), se objekti in njihove lastnosti reducirajo na najbolj temeljni ontološki sloj, če tak sloj sploh obstaja, denimo fizikalni sloj podatomskih, kvantnih delcev. Objekti in njihove lastnosti, ki domnevno pripadajo višjim slojem, so zgolj vsota objektov in lastnosti z najnižjega sloja. »Višji sloji« resničnosti sploh ne obstajajo. Če pa gre za Emergenčni materializem, so objekti še vedno lahko samo ene, materialne vrste, toda njihove vzročne zmožnosti in lastnosti se ne reducirajo le na najbolj temeljni ontološki sloj. Na primer, um oziroma umske lastnosti možganov po Emergenčnem materializmu

niso ontološko reduktibilne na molekule, atome ali podatomske delce, iz katerih so sestavljeni možgani in brez katerih um ne more obstajati ali delovati; podobno je z družbenimi strukturami, ki niso reduktibilne na človeške posameznike in njihove biološke lastnosti, na katerih sicer temeljijo, iz katerih izhajajo in brez katerih ne bi mogle obstajati. Po Emergenčnem materializmu je torej svet le en, materialni, a je razslojen. Vzročni mehanizmi z višjih slojev ne morejo obstajati in delovati brez mehanizmov z nižjih slojev, na katerih temeljijo, zato imajo tisti z nižjih slojev nekakšen razlagalni primat, vsaj ko gre za raziskovanje stika med mehanizmoma z dveh slojev, ki sta drug nad drugim. Tako bo za razumevanje delovanja in narave bioloških organizmov nujno (čeprav ne tudi zadostno) razumevanje njihove kemične podlage, za razumevanje delovanja in narave človeških družb pa razumevanje njihove biološko-psihološke podlage. Kot poudarja Collier:

[Z]nanosti, ki razlagajo bolj osnovni sloj, imajo lahko delni razlagalni primat nad tistimi znanostmi, ki razlagajo manj osnovni sloj. Zakoni fizike in kemije lahko v nekakšnem smislu razlagajo zakone biologije. [...] [B]olj temeljne znanosti lahko delno razložijo mehanizme manj osnovnih znanosti, a jih ne morejo razložiti tako, da bi jih zreducirale. Zakoni biologije so nereduktibilni na zakone kemije, čeprav nam kemija lahko pove, zakaj se denimo molekule DNK podvajajo.²⁰

Tu sta pomembni vsaj dve pripombi. Prvič, ker sta tako nižji kot višji sloj ontološko resnična in vzročno učinkujoča, ne moremo napovedovati dejanskih dogodkov iz-

¹⁸ Carling, »Karl Marx's Theory of History and the Recovery of the Marxian Tradition«, *Science & Society*, 70, št. 2 (2006): 280.

¹⁹ Peter Singer, *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1999), 32.

²⁰ Andrew Collier, *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy* (London: Verso, 1994), 46–47.

ključno na podlagi mehanizmov z nižjega sloja, denimo biološkega. Mehanizmi z višjih slojev niso vzročno reduktibilni na mehanizme z nižjih. Razlikovati moramo med »navpično« in »vodoravno« razlago. Pri prvi gre za razlaganje mehanizma z višjega sloja z mehanizmom z nižjega (recimo, ljudje imajo zmožnost za refleksijo zaradi zgradbe svojih možganov); pri drugi gre za razlaganje konkretnega dogodka, ki ga povzročijo mehanizmi v določenih pogojih (recimo, ko država napove drugi državi vojno). Še več, mehanizmi z višjih slojev (denimo človeški ekonomski sistemi) lahko močno vplivajo *nazaj* na mehanizme z nižjih (denimo naravno okolje), zato tudi »navpična« razlaga mehanizma z višjega sloja z mehanizmom z nižjega ne implicira nikakršne »izključne«, ponostavljene, enosmerne vzročnosti, po kateri so mehanizmi z nižjih slojev vedno vzročno močnejši od mehanizmov z višjih. Drugič, mehanizmi z višjih slojev običajno ontološko predpostavljajo mehanizme z vseh nižjih slojev, čeprav razumevanje mehanizmov z vseh nižjih slojev ni nujno za razumevanje mehanizmov z višjih slojev. Na primer, dinamike družb ne moremo razlagati brez razumevanja njene človeške (tj. biološke in psihološke) podlage, lahko pa jo razlagamo brez razumevanja njene fizikalne in kemične podlage.

Materializmu, ki je bolj neposredno relevanten za družboslovje, bom zavoljo prikladnosti rekel »sociološki materializem«. Ta se deli na vsaj dve podvrsti, široko in ozko; pri tem moramo biti pozorni, da vsaj ozka podvrsta ne sledi kar avtomatično iz zgoraj opisanega, splošnega filozofskega materializma. Ozki sociološki materia-

lizem se najjasneje kaže v marksizmu, t. i. historičnem materializmu. Ta zagovarja nekaj kontroverznih in vsekakor ne samo-umevnih tez o vzročnem in razlagalnem primatu ekonomije (produkcijskih oziroma lastninskih odnosov) v posameznih družbah ter vzročnem in razlagalnem primatu vodoravnega in navpičnega razrednega boja v zgodovinskih prehodih iz ene družbene oblike v drugo. Tega bom pustil ob strani, ker, kot rečeno, ne sledi logično iz filozofskega materializma (čeprav je z njim seveda skladen in mogoče celo v odnosu »izbirne sorodnosti«, tj. v grobem podpirata en drugega).

Široki sociološki materializem, ki je precej bolj neposredno povezan s filozofskim materializmom, je manj ambiciozen in bi moral biti veliko manj kontroverzen kot ozki. Trdi le to, da bodo imele (nekatero) biološke značilnosti ljudi, denimo njihove potrebe in zmožnosti, pomembno, nezanemarljivo vzročno vlogo pri naravi in delovanju družbenega življenja. Široki sociološki materializem torej poudarja pomen človeške narave, denimo človekovih materialnih interesov, zmožnosti za racionalnost, refleksivnost, izkušanje ipd., pri oblikovanju družbene dinamike. V luči vseh marksistično obarvanih (predvsem althusserjevskih, a tudi drugih poststrukturalističnih) napadov na takšno idejo je verjetno presenetljivo, da je eden glavnih zagovornikov tega, čemur pravim široki sociološki materializem, ravno Marx: »Po Marxu materializem pomeni predvsem to, da je *bit pred zavestjo*, torej da naše ideje o svetu nastanejo na podlagi interakcije nas, živih organizmov, s svojim okoljem, svetom.«²¹ Marx je torej v nasprotju s svojimi

²¹ Andrew Collier, Marx: *A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld Publications, 2004), 141.

²² Terry Eagleton, *Materialism* (New Haven: Yale University Press, 2016), 62.

dediči, kakršen je Althusser, jasno vztrajal, da moramo družbeno analizo začeti s »telesno naravo človeštva«, kot veleva široki sociološki materializem.²² »Za Marxa je ključno to, čemur pravi 'fizična sestava [človeških bitij] [...] in njihov posledični odnos do preostale narave', narave, ki jo na eni točki opiše kot 'človekovo neorgansko telo'. Pisanje zgodovine, vztraja, 'se mora vedno začeti pri teh naravnih podlagah in njihovih spremembah, ki jih tekom zgodovine ustvarja delovanje ljudi'. Telo je korenina človeške zgodovine.«²³

Marksisti seveda niso edini družboslovci, ki običajno sprejemajo (ali vsaj *so* nekoč sprejemali) široki sociološki materializem. Danes je značilen še za vsaj nekatere antropološke paradigme, denimo t. i. kulturni materializem Marvina Harrisa in (neo)webrovske sociološke teorije pa tudi teorije mednarodnih odnosov, kot je neorealizem, in metateorije, kot je kritični realizem. Max Weber je bil sicer nekoliko protisloven glede materializma v nekaterih svojih splošnejših metodoloških razpravah, v katerih je poudarjal pomen ideologije in družbenih norm kot neodvisnih od materialnih interesov in življenjskih izkušenj ljudi. Ne- ali protimaterialistična podoba Webra je bila nekoč še dodatno in neupravičeno zaostrena zaradi parsonsovskega okvira, v katerega je bila njegova teorija na začetku stlačena. A Weber se je v svojem dejanskem raziskovanju precej jasno držal vsaj sociološkega materia-

lizma v širokem smislu.²⁴ Podobno lahko rečemo glede sodobnih, neowebrovskih sociologov, kakršna sta Michael Mann in Anthony Giddens.²⁵

Široki sociološki materializem je, kot bi verjetno izpostavili kritiki, lahko hitro tudi redukcionističen, če skuša konkretne družbene dogodke izpeljati *izključno* iz človeške narave in se ne ozira na družbene odnose, v katere so neizbežno vpeti ljudje in ki prav tako delno vplivajo na njihova telesa, razmišljanje in delovanje. Takšen mehanični materializem je značilen vsaj za nekatere razsvetljenske analize, kot so denimo razprave Adama Smitha in Ludwiga Feuerbacha, klasičnih političnih realistov (denimo Hansa Morgenthaua) ipd., najdemo pa ga tudi v sodobnejših analizah, ki temeljijo na nekaterih različicah teorije racionalne izbire in iger, in v sociobiologiji.²⁶ Ti avtorji pozabljajo, da čeprav je telo vsekakor »naravni pojav, je obenem tudi družbeni produkt«.²⁷

Če sklenem, v progresivnem in radikalnem delu družboslovja žal že nekaj časa vlada »sociološki imperializem«, ki sicer koraka pod praporom materializma in je fasciniran nad telesom, a ki »[t]eles ne spoštuje več kot nečesa nereduktibilno materialnega, nečesa, kar posreduje naš stik s svetom, marveč jih razume zgolj kot prepusten medij, ki privzame obliko idealnih vtisov«.²⁸ Levice je dolgo in običajno upravičeno – četudi občasno na precej neniansiran, pretiran način – usmerjala

²³ Prav tam, 69.

²⁴ Jonathan M. Wiener, »Max Weber's Marxism: Theory and Method in 'The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations'«, *Theory and Society* 11, št. 3 (1982): 389–401.

²⁵ Vivek Chibber, »Ghost of Theories Past«, *European Journal of Sociology* 54, št. 3 (2013): 439–449.

²⁶ Glede Smitha glej Robert Brenner, »Property and Progress: Where Adam Smith Went Wrong«, v C. Wickham (ur.) *Marxist History-writing for the Twenty-first Century* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 49–111; glede teorije racionalne izbire in iger glej Roberto Veneziani, »Analytical Marxism«, *Journal of Economic Surveys* (2010): 11–24. Glej tudi Margaret S. Archer, *Being Human: the Problem of Agency* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 51–85.

²⁷ Eagleton, *Materialism*, 63.

²⁸ Archer, *Being Human*, 315–316.

svoje analitične topove proti mehničnemu materializmu, sploh proti sociobiologiji (E. O. Wilson, Richard Dawkins). Čas je, da jih danes, po uspešni kampanji proti imperializmu bioloških sil, obrne še proti nasprotnemu, a enako napačnemu polu imperializma družbeno-kulturnih sil, »levemu kulturalizmu«, kot pravi Eagleton.

Tibor Rutar



»Modni nesmisel«

»Včasih so besedni nadomestki, ki so zamaskirani kot prispevek k vednosti, tako nesmiselni in očitni, da je težko verjeti, da so avtorji res mislili, da razkrivajo nove resnice [...], in da se na skrivaj ne smejujejo lahkovernosti svojega občinstva.«¹

Naslov članka smo si sposodili pri knjigi z istoimenskim naslovom (*Fashionable Nonsense. Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*), ki sta jo napisala Alan Sokal in Jean Bricmont. Sokal² je postal »zloglasen«, ko je objavil članek³ z naslovom »Prestopati meje: nasproti transformativni hermenevtiki kvantne težnosti« (*Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*) v priznani znanstveni reviji Social Text. Članek je bil napisan kot parodija na postmodernistične članke in je služil kot eksperiment, da bi avtor pokazal, kako postmodernizem brez kakršnegakoli sramu in predznanja uporablja analogije, koncepte in tehnični žargon s področja fizike in matematike. Šlo je torej za parodijo, ki je bila skrita za »znanstvenim diskurzom«. Kot je priznal tudi sam avtor, je članek poln nesmislov, absurdnih in zelo očitnih neveljavnih in logično ter formalno napačnih argumentov,⁴ oziroma:

»[P]rav tako kot žanr, ki ga ta satira parodira – nešteto primerov, ki jih lahko najdete na njenem seznamu virov –, je moj članek mešanica resnic, polresnic, četrtinoresnic, neresnic, izjav tipa non sequitur in sintaktično pravih povedi, ki nimajo absolutno nobenega pomena.«⁵

Gre za zelo ekstremno obliko kognitivnega relativizma, ki gre nekako takole:

»[P]o zasmehovanju staromodne 'dogme', da obstaja zunanji realni svet, katerega lastnosti so neodvisne od posameznih človeških bitij in od človeštva nasploh, [kognitivni relativizem] kategorično razglasi, da je fizična realnost tako kot družbena realnost le družbeni in lingvistični konstrukt. S serijo osupljivih [ne]logičnih skokov pride članek do zaključka, da sta Evklidov π in Newtonov G , za katera se je prej mislilo, da sta konstantna in univerzalna koncepta, sedaj le neizbežno historicistični formuli in da vsak domnevni opazovalec postane usodno decentriran in brez kakršnihkoli epistemskih povezav do prostorsko-časovne točke, ki ne more biti več definirana z geometrijo.«⁶

Članek je bil sprejet; še več, objavljen je bil v posebni številki revije, ki je bila namenjena izpodbijanju kritik, ki so bile

¹ Stanislav Andreski, *Social Sciences as Sorcery* (London: Andre Deutsch Limited, 1973), str. 63.

² Alan Sokal je profesor matematike in fizike na University College London in New York University.

³ Članek je dostopen na http://www.physics.nyu.edu/sokal/transgress_v2_noafterword.pdf.

⁴ Alan Sokal in Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense. Postmodern Intellectuals' Abuse of Science* (New York: Picador, 1999), str. 2.

⁵ Alan Sokal, *Beyond the Hoax. Science, Philosophy and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2008), str. 93.

⁶ Alan Sokal in Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense. Postmodern Intellectuals' Abuse of Science* (New York: Picador, 1999), str. 2.

naperjene proti postmodernizmu in družbenemu konstruktivizmu. Po pričakovanju je »Sokalova prevara« (Sokal Hoax) dvignila veliko prahu, zato je kmalu po tem članku izšla knjiga⁸, ki je bila namenjena prav vprašanjem in debatam, ki so vzniknili iz potegavščine. Poleg odzivov na prevaro je razlog za objavo po besedah obeh avtorjev naslednji: citati in koncepti, ki jih uporabljajo znani intelektualci (Lacan, Kristeva, Irigaray, Baudrillard in Deleuze), zlorablajo znanstvene koncepte in terminologijo ali pa so uporabljeni popolnoma izven konteksta, ne da bi avtorji podali kakršnekoli utemeljitve (ekstrapolacija brez argumentov)⁹. Prav tako isti avtorji/-ice »obmetavajo« poslušalce/-ke in bralce/-ke z znanstvenim žargonom brez kakršnegakoli upoštevanja ustreznosti ali pomena konceptov¹⁰. Kot pravita avtorja:

»Ali ne bi bilo lepo (vsaj za nas matematike in fizike), če bi Godelov teorem ali teorija relativnosti imela takojšnje in globoke posledice za preučevanje družb? Ali če bi lahko uporabljali aksiom izbire za študij poezije? Ali če bi imela topologija nekaj opraviti s človeško psiho? Vendar žal ni tako.«¹¹

Drugi glavni razlog za nastanek knjige pa je napad na epistemični relativizem, tj. prepričanje, da je moderna znanost le »mit«, »pripoved« ali »družbeni konstrukt«, torej le eden od konstruktov ali pripovedi, med katerimi nima noben privilegirane pozicije ali večje veljave pri

razlaganju realnega sveta. Avtorja označita postmodernizem kot:

»intelektualni tok, značilnosti katerega so izrecno zavračanje racionalistične tradicije razsvetljenstva, teoretski diskurz, ki je popolnoma ločen od vseh empiričnih tekstov in dokazov, ter kognitivni in kulturni relativizem, ki obravnava znanost kot 'pripoved', družbeni konstrukt med ostalimi konstrukti«¹².

Izvorni članek je pokazal (med drugim) na intelektualne standarde določene znanstvene revije. Kar je bolj pomembno, vsebina parodije/članka je bila sestavljena iz citatov eminentnih intelektualcev o domnevnih filozofskih in družbenih posledicah matematike in naravnih znanosti. Sam Sokal pravi, da so odlomki, ki jih je izbral, sicer absurdni in brez pomena, a vseeno avtentični. Vse, kar je storil sam, je to, da je povezal citate v celoto in hvalil izbrane avtorje, med katerimi so bili Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Felix Guattari, Luce Irigaray, Jacques Lacan, Bruno Latour, Jean-Francois Lyotard, Michel Serres in Paul Virilio.

Ko je Sokal pokazal članek svojim kolegom/-icam s področja naravnih znanosti, je bila reakcija naslednja: »[N]iso mogli verjeti, da bi kdorkoli – kaj šele priznani intelektualci in intelektualke – lahko napisali take nesmisle.«¹³ Namen knjige je bil torej poskusiti prikazati, zakaj so izbrani odlomki teh avtorjev/-ic nesmiselni in brez pomena. Cilj avtorjev knjige

⁷ Pregled člankov, debat in kritik dostopen na: <http://www.complete-review.com/reviews/sokala/theshoax.htm>.

⁸ Knjiga, ki nosi isti naslov kot ta članek: *Fashionable Nonsense. Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*.

⁹ Prav tam, str. x.

¹⁰ Prav tam, str. x.

¹¹ Prav tam, str. x.

¹² Prav tam, str. 1.

¹³ Prav tam, str. 4.

¹⁴ Prav tam, str. 4.

je bil »kritika nebuloznega 'Zeitgeista', ki se imenuje postmodernizem«¹⁴. Seveda ne gre za velikanski projekt kritike postmodernizma¹⁵ na splošno, ampak le za kritiko tistih delov, ki jemljejo in zlorablajo koncepte (ter terminologijo) matematike in fizike. Samo zlorabo avtorja definirata z naslednjimi načini in značilnostmi: 1. Uporaba znanstvenih teorij, o katerih ima avtor/-ica v najboljšem primeru le izredno pomanjkljivo znanje in ideje¹⁶. Gre torej za uporabo znanstvene (v nekaterih primerih celo psevdoznanstvene) terminologije, ne da bi avtor sploh vedel, kaj te besede v resnici pomenijo. 2. Vnašanje konceptov iz naravoslovnih v družbene znanosti brez kakršnekoli konceptualne ali empirične utemeljitve¹⁷. 3. Navidezna eruditskost z uporabo tehničnih terminov v kontekstu, kjer so ti termini popolnoma irelevantni¹⁸. 4. Manipuliranje s frazami in povedmi, ki so v resnici brez pomena oziroma, kot pravita sama: »[N]ekateri od teh avtorjev kažejo pravo zastrupitev z besedami v kombinaciji s fantastično brezbriznostjo do njihovih pomenov.«¹⁹

Pri tej uporabi/zlorabi konceptov (oziroma citatov) ne gre za napake, ampak za »globoko brezbriznost«, če ne celo prezir do logike in dejstev, gre torej za popoln odmik od racionalnosti in intelektualne odkritosti, ki bi morala biti skupna znanstveni skupnosti in disciplinam. Kot

opozorita Sokal in Bricmont, obstajajo »osnovna pravila«, ki se ukvarjajo z vprašanjem, ali so uporabljeni koncepti iz naravoslovnih znanosti namenjeni intelektualnemu dobremu ali pa je njihov namen le napraviti vtis na bralce/-ke. Njihova uporaba je legitimna le takrat, ko avtor/-ica poseduje dobro razumevanje področja z naravoslovnih znanosti, kajti le tako se izognemo očitnim napakam pri razlaganju tehničnih terminov. Ker imajo koncepti v naravoslovnih znanostih (ponavadi) točno določene pomene, je njihova uporaba primerna le v tistih poljih, kjer imajo koncepti (bolj ali manj) točno določene pomene. Po besedah obeh avtorjev je treba biti še posebno pozoren v primerih, ko npr. matematični koncepti, ki se v fiziki (ali pa kemiji in biologiji) uporabljajo zelo redko, postanejo čudežno izjemno relevantni in pomembni v humanističnih in družbenih znanostih²⁰. Pomemben očitnik, ki ga zavračata avtorja glede prenašanja konceptov in terminologije, je tudi »poetsko dovoljenje«. Kot pravita sama:

»[P]rimeri, navedeni v tej knjigi, nimajo nič skupnega s poetičnim dovoljenjem. [...] Njihova dela so predmet nešteti analiz, eksegez, seminarjev in doktorskih tez. Njihov namen je jasen, to je producirati teorijo, in na teh temeljih jih kritiziramo. Poleg tega je njihov stil običajno zelo težak in domišljav, zato je malo verjetno,

¹⁵ Več o tem glej v: Perry Anderson, *Origins of Postmodernity* (London: Verso, 1999); David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (London: Willey-Blackwell, 1991); Alex Callinicos, *Against Postmodernism: A Marxist Critique* (Cambridge: Polity Press, 1991); Richard Wolin, *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism: From Nietzsche to Postmodernism* (Princeton: Princeton University Press, 2004) in *The Wind from the East. French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of 1960s* (Princeton: Princeton University Press, 2010); Peter Dews, *The Limits of Disenchantment: Essays on Contemporary European Philosophy* (London: Verso, 1995); Jose Lopez in Garry Potter (ur.), *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism* (London: The Athlone Press, 2005).

¹⁶ Prav tam, str. 4

¹⁷ Prav tam, str. 4.

¹⁸ Prav tam, str. 5.

¹⁹ Prav tam, str. 5.

²⁰ Prav tam, str. 9–10.

²¹ Prav tam, str. 10.

da je bil njihov cilj predvsem literarni ali poetski.«²¹

Vsekakor je vloga metafor v znanosti pomembna. Njihov namen je razjasniti nepoznane koncepte, tako da jih povežejo z bolj poznanimi, ne pa obratno. Namen metafor ni kazanje (navidezne) eruditskosti oziroma

»ne vidimo prednosti sklicevanja, tudi le metaforičnega, na znanstvene koncepte, ki jih tudi sam avtor razume izredno slabo, ko naslavlja neznanstveno skupnost. Ali je morda cilj, da v filozofiji in sociologiji predstavi nekaj, kar je v resnici precej banalno, kot nekaj izredno globokega in znanstvenega?«²²

Tudi sama vloga analogij je v znanosti pomembna, vendar pa *»mislimo, da gre tukaj za analogije med uveljavljenimi teorijami (v naravoslovnih znanostih), in teorijami, ki so preveč nejasne, da bi jih lahko empirično testirali (npr. lacanovska psihoanaliza). Človek si ne more pomagati, da ne bi sumil, da je funkcija teh analogij to, da skrije pomanjkljivosti te druge nejasne teorije.«²³* Na splošni, družbeni ravni so lahko te analogije videti »prodorne«, na ontološki in epistemološki ravni pa so preprosto blazne in nore.

Avtorja se v knjigi lotita več avtorjev/-ic. Na tem mestu na žalost nimamo dovolj prostora, da bi se poglobljeno ukvarjali z njimi, zato bomo predstavili le kratke

zaključke, ki jih podata avtorja²⁴. Lacanova analogija med topologijo in psihoanalizo ni podprta z argumenti; avtor jemlje ključne besede iz matematike, ki jih med seboj arbitrarno pomeša, ne da bi upošteval njihov pomen. Njegove definicije teh pojmov so ali napačne ali pa navadno »žlobudranje«²⁵. Prav tako meša iracionalna in imaginarna števila, njegova algebra je arbitrarna, ne operira s števili, »njegove kalkulacije so čista fantazija«²⁶. Poleg tega je njegova matematična logika bizarna *»in ne more igrati nobene plodne vloge v kakršnikoli resni psihološki analizi«²⁷*. Avtorja prav tako omenita, da je glavni problem Kristeve in njenih tekstov to, da ne pojasni ali upraviči relevantnosti matematičnih konceptov v poljih, ki jih preučuje (lingvistika, literarna teorija, politična filozofija, psihoanaliza); *»in to po najinem mnenju zato, ker obstaja zelo dober razlog, da ta povezava ne obstaja«²⁸*. Pri Irigaray se kaže izredno slabo razumevanje problemov matematike in fizike. Njen diskurz temelji v najboljšem primeru na zelo medlih analogijah oziroma, kot pravita sama: *»Irigaray zapade v mistificem. Kozmični ritmi, odnos z univerzumom – o čem za vruga govori? Redukcija žensk na njihovo seksualnost, menstrualne cikle in (kozmične ali ne) ritme je napad na vse, za kar so se borila feministična gibanja v zadnjih desetletjih.«²⁹* Latour arbitrarno in nelogično povezuje koncepte fizike in semiotike. Na logični ravni teo-

²² Prav tam, str. 11.

²³ Prav tam, str. 11.

²⁴ Namen Sokala in Bricmonta ni v tem, da bi poskusila dokazati, da so teorije, ki jih razvijajo zgoraj opisani avtorji, napačne. Njun namen je (kot tudi sama večkrat povesta) le to, da pokažeta na tiste dele teh teorij, v okviru katerih se njihovi avtorji sklicujejo na naravoslovne znanosti. Njun namen je torej prikazati, kako ti avtorji v svojih družboslovnih teorijah zlorabljajo naravoslovne znanosti. Seveda se lahko na tem mestu vprašamo, ali so te teorije glede na izkazano visoko stopnjo naravoslovnega šarlatanstva morda napačne tudi v svojih družboslovnih vidikih.

²⁵ Prav tam, str. 20.

²⁶ Prav tam, str. 26.

²⁷ Prav tam, str. 36.

²⁸ Prav tam, str. 49.

²⁹ Prav tam, str. 123.

rija relativnosti nima nobenih posledic za sociologijo. Zakaj bi sprememba v teorijah fizike imela kakršnekoli posledice, ki bi vodile v spremembe v teorijah o družbi?³⁰ Deleuze in Guattari mistificirata matematične objekte, ki so dobro razumljeni že vsaj dvesto let. Virilio je mešanica velikih zmed in divjih fantazij. Njegove analogije med fiziko in družbo so popolnoma arbitrarne. Njegova fizika je psevdofizika, ki prepakira banalna opazovanja v zapleteno terminologijo; kot pravita avtorja: »Ta paragraf – ki je v francoskem izvirniku ena poved s 193 besedami, »poezije« katere na žalost prevod ne more zajeti v celoti – je najbolj popoln primer diareje peresa, ki smo jo kadarkoli srečali. In kolikor lahko vidimo, ne pomeni popolnoma nič.«³¹ Sama izposoja konceptov morda ni problem, vendar pa je problem prenos celotnega tehničnega žargona in logike, ki zunaj svojega polja, kjer koncept deluje, nima popolnoma nobenega pomena ali smisla.

Vsem zgoraj omenjenim avtorjem in avtorici je skupno naslednje: nanašanje na avtoriteto namesto na logiko; špekulativne teorije, zamaskirane kot uveljavljena znanost; nerodne in absurdne analogije; retorika, ki se sicer sliši dobro, vendar pa ima zelo dvoumen pomen; mešanje tehničnega pomena besed s pomenom, ki ga imajo te besede v vsakdanjem življenju.

Vrnimo se sedaj k postmodernizmu in njegovim težavam³². Za postmodernizem je značilen relativizem. Grobo rečeno, gre za kakršnokoli filozofijo, ki trdi, da je resničnost ali lažnost trditev (ali dejstev) relativna in odvisna od posameznika/-ce ali družbenih skupin. Vrste relativizmov je sicer več; nas bo zanimal kognitivni relativizem. Preden mu posvetimo nekoliko več prostora, si le na hitro oglejmo nekatere skupne značilnosti postmodernizma. Verjetno najbolj pomembne značilnosti so fascinacija nad obskurnim jezikom in epistemični relativizem ter splošni skepticizem glede moderne znanosti³³. Prav tako je prisotno pretirano navdušenje nad subjektivnimi verjetji, neodvisno od njihove resničnosti ali napačnosti, ter močan poudarek na diskurzu in jeziku, ki služita kot nasprotji dejstvu, na katere se ta diskurz nanaša (ali še huje, zanikanje same ideje, da dejstva obstajajo ali da se lahko nekdo nanaša na njih)³⁴. To je podprto z zanamranjem empiričnega (znanost ni le jezik + teoretski formalizem); scientizmom v družbenih znanostih (odstranitev dela realnosti v teoriji ali analizah); »naravnim relativizmom« družbenih znanosti (resničnost ali napačnost dejstev je relativna glede na določeno kulturo, znanost pa je le še eden izmed mnogih sistemov verjetij) ter tradicijo filozofskega in literarnega treninga na univerzah (pomembne so be-

³⁰ Prav tam, str. 133.

³¹ Prav tam, str. 175.

³² Glej več v: Frederic Vandenberghe, Post-ism or Positivism? A Comparison between Theories of Reification and Theories of Post-modernity (with apologies to Cultural Studies) v Felix Geyer (ur.), *Alienation, Ethnicity, and Postmodernism* (Westport: Greenwood Press, 2006), str. 159–169; Terry Eagleton, *After Theory* (New York: Basic Books, 2004); Terry Eagleton, *Materialism* (New Haven: Yale University Press, 2017); James Robert Brown, *Smoke and Mirrors. How Science Reflects Reality* (London: Routledge, 1994).

³³ Več o tem v: Stephen R. C. Hicks, *Explaining Postmodernism. Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault* (Arizona: Scholary Publishing, 2004); Imre Lakatos in Alan Musgrave (ur.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) in *Problems in the Philosophy of Science* (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1968); Andrew Sayer, *Method in Social Science. A Realist Approach* (London: Routledge, 2010); Roy Bhaskar et al (ur.), *Critical Realism. Essential Readings* (London: Routledge, 1998); Jonathan Dancy et al (ur.), *A Companion to Epistemology* (Sussex: Wiley-Blackwell, 2010).

³⁴ Prav tam, str. 183.

³⁵ Prav tam, str. 176–182.

sede, ki jih avtor uporablja, ne pa dejstva in teoretski argumenti)³⁵.

Glavna rdeča nit, ki se vleče skozi obe Sokalovi knjigi, je obramba znanstvenega »pogleda na svet« oziroma, kot pravi sam, gre za spoštovanje in upoštevanje dokazov in logike ter nenehnega soočanja teorij z realnim svetom³⁶. Gre torej za argumente razuma nad pobožnimi željami, vraževerjem in demagogijo. Prav tako izpostavi dve najbolj pogosti napaki, ki sta prisotni v postmodernističnih tekstih. Prva napaka je mešanje resnice s trditvami o resnici in dejstev s trditvami o dejstvih ter vednosti s trditvami o vednosti. Druga napaka pa je enačenje konceptov o resnici s koncepti o trditvah o resnici. Avtor izpostavi pet vprašanj znanosti, ki jih ne smemo mešati ali enačiti: 1. Ontološko vprašanje: Kakšni objekti obstajajo v svetu? Katere trditve o teh objektih so resnične? 2. Epistemološko vprašanje: Kako lahko človeška bitja pridobijo vednosti o resnicah o svetu? Kako lahko ocenijo zanesljivost teh vednosti? 3. Vprašanje sociologije vednosti: Do katere mere so te resnice (ali vednosti) znane človeštvu v dani družbi, ki je določena (ali vplivana) z družbenimi, ekonomskimi, političnimi, kulturnimi in ideološkimi dejavniki? Podobno vprašanje si moramo postaviti glede napačnih trditev, za katere se zmotno verjame, da so resnične. 4. Vprašanje individualne etike: H kakšnim vrstam raziskovanja naj bi se znanstvenik/-ica zavezal/-a? 5. Vprašanje

družbene etike: Kakšne vrste raziskovanja naj družba spodbuja?³⁷

Nasprotje in odgovor relativizmu je (lahko) realizem³⁸. Grobo rečeno, v realizmu je znanost kognitivni proces (ali prizadevanje), ki išče (in včasih tudi najde) objektivno vednost (v takem ali drugačnem smislu) o zunanjem svetu. Morda bi bilo celo bolj primerno govoriti o »zmernem realizmu«, v okviru katerega je cilj znanosti prav tako odkriti, »kakšne so stvari v resnici«, in ki podaja trditve, s katerimi lahko dosežemo napredek v tej smeri, vendar pa istočasno prepoznava, »da bo ta cilj vedno dosežen v nepopolnosti, in se zaveda tudi glavnih ovir na poti do tega cilja«.

Za postmodernistični relativizem je značilen princip »enakosti veljavnosti« oziroma »obstaja več radikalno različnih, ampak 'enako veljavnih' načinov vednosti o svetu, znanost pa je le en od njih«⁴⁰. Problem tega principa je, da če znanost nima privilegirane (ali primarne) vloge pri razlaganju sveta in vednosti, potem moramo dati enako veljavnost npr. tako evoluciji kot tudi krščanskemu kreacionizmu. Pri družbeni konstrukciji vednosti⁴¹ se znanost pojmuje kot »družbeno odvisna«. To pomeni, da resnica o verjetju ni odvisna od tega, kako se to verjetje ujema z »neodvisno obstoječo realnostjo«, in tudi racionalnost tega verjetja ni odvisna od odobritve s strani »transcendentalnih

³⁶ Alan Sokal, *Beyond the Hoax. Science, Philosophy and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2008), str. 106.

³⁷ Prav tam, str. 96–97.

³⁸ Glej več v: Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences* (London: Routledge, 2008); Roy Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation* (London: Routledge, 2009); Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science* (London: Routledge, 2008); Lee Braver, *A Thing of this World. A History of Continental Anti-Realism* (Illinois: Northwestern University Press, 2007).

³⁹ Prav tam, str. 229.

⁴⁰ Paul Boghossian, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism* (Oxford: Clarendon Press, 2006), str. 2.

⁴¹ O problemih in težavah družbenega konstruktivizma glej v: Ian Hacking, *The Social Construction of What?* (Cambridge: Harvard University Press, 1999).

procesov racionalne presoje«. Ali verjetje postane vednost, je odvisno le (ali pa vsaj delno) od kontingentnega družbenega in materialnega okolja, v katerem je to verjetje ustvarjeno⁴². Ampak kot pravi Sokal: »[R]eči, da je fizična realnost družbeni in lingvistični konstrukt, je navadna neumnost; če pa rečemo, da je družbena realnost družbeni in lingvistični konstrukt, pa je to le navadna tautologija.«⁴³

Ali se je torej sploh vredno kritično spopadati s postmodernizmom? Verjetno obstaja na svetu veliko nevarnih stvari, ki bolj ogrožajo naša življenja in naš planet kot postmodernizem. Vendar ta vseeno le ni tako nedolžen, kot bi se zdelo na prvi pogled. Temelja, na katerih stoji nevarnost postmodernizma, sta zanikanje kakršnekoli objektivne resnice⁴⁴ in relativizem, ki nenehno meša ali enači mnenja, verjetja in resnico. Ostali temelji so: kulturni relativizem; zanikanje kakršnekoli objektivne moralnosti⁴⁵; moderna znanost kot le še ena od »pripovedi«, ki ima isto veljavo kot ostale »pripovedi; nestalnost pomena tekstov – vse je odvisno od bralca. Vse to vodi v vračanje k iracionalnemu (predrazsvetlenskemu) mišljenju in pogledu na svet ter v (ekstremni) družbeni konstruktivizem in prevlado identitetnih politik⁴⁶«. Dokler ostajamo znotraj znanosti, teorije in vednosti, morda relativizem in postmo-

dernistična teorija ne predstavljata vprašanja življenjske pomembnosti, vendar pa se to zelo hitro spremeni, ko prevedemo postmodernizem v politično polje (kolikor je to znotraj postmodernističnega okvirja sploh možno). Same identitetne politike niso več del »klasične« politične aktivnosti, politika postane vprašanje »stila« in tekmovanje med različnimi in hitro nastajajočimi (in razmnožujočimi se) identitetami. To hitro vodi v »politično impotenco«, kajti pri identitetah je glavni poudarek na »razlikah« in »razlikovanju«, ne pa na principu ali skupnem imenovalcu enakosti. Identitetne politike hitro postanejo »sovražne« proti kakršnemukoli pojmu »univerzalnosti«, ki mora biti skupni temelj za borbo proti nepravilni družbeni ureditvi in za oblikovanje kakršnihkoli možnosti za transformacijo te družbe. Zato pri postmodernizmu pojem (in tudi realnost) »razreda« zelo hitro leti skozi okno, kajti sam pojem že predvideva obliko solidarnosti in univerzalnosti. Problem identitetnih politik je naslednji: tudi če se celotna populacija planeta Zemlja jutri zbudi z drugimi identitetami ali pa s spremenjenimi pogoji, ki omogočajo različne identitete, bomo vsi (in naše »plavajoče« identitete) še vedno izkoriščani v kapitalistični družbeni ureditvi. Politično delovanje identitetnih politik je vedno zreducira-

⁴² Prav tam, str. 6.

⁴³ Alan Sokal, *Beyond the Hoax. Science, Philosophy and Culture* (Oxford, Oxford University Press), str. 95.

⁴⁴ Več o objektivni resnici in korespondenčni teoriji resnice v: William P. Alston, *A Realist Conception of Truth* (New York: Cornell University Press, 1997); Joshua Rasmussen, *Defending the Correspondence Theory of Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014); Christopher Norris, *On Truth and Meaning: Language, Logic and the Grounds of Belief* (London: Continuum, 2006).

⁴⁵ Več o moralnem realizmu v: Roger Trigg, *Morality Matters* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004); Christian Smith, *To Flourish or Destruct. A Personalist Theory of Human Goods, Motivations, Failure, and Evil* (Chicago: The University of Chicago Press, 2015); Mary Midgley, *The Ethical Primate. Humans, Freedom and Morality* (London, Routledge, 1996); Jonathan Dancy, *Moral Reasons* (Oxford: Blackwell Publishing, 1993).

⁴⁶ Bolj podrobno o nevarnostih »subverzivnih« politik, ki izhajajo iz postmodernističnih teorij glej v: Helen Pluckrose, *How French » Intellectuals« ruined the West: Postmodernism and its Impact, Explained* (dostopno prek: <https://areomagazine.com/2017/03/27/how-french-intellectuals-ruined-the-west-postmodernism-and-its-impact-explained/>); Alison Assiter, *Enlightened Women. Modernist Feminism in a Postmodern Age* (London: Routledge, 1996); Christopher Norris, *Philosophy Outside-In. A Critique of Academic Reason* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013); Arne Johan Vetlesen, *Evil and Human Agency. Understanding Collective Evildoing* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Meera Nanda, *Prophets Facing Backwards. Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India* (London: Rutgers University Press, 2003).

no na posameznika/-co kot takega/-o, kot le eno določeno identiteto med (skoraj) neskončnimi. Identitetne politike so tako izključujoče in razhajajoče kot posledica naslanjanja na »razlikovanje«, ki naj bi bil temelj, na katerem bi stale skupinske identitete in enotnost. Zato ne omogočajo nobene »univerzalne« skupne človeške solidarnosti, ki bi povezala izkoriščane in podjarmljene ljudi v skupni boj. Identitetne politike zato omogočajo le »lingvistično« emancipacijo, ki jo ponujajo zagovorniki »svetišča identitet«.

Žiga Horvat



Velika ločnica med naravo in kulturo – zagovor

V zadnjih nekaj desetletjih je bila ločnica med naravo in kulturo¹ najedana, široko gledano, iz dveh smeri. Na eni strani je *sociobiologija*,² ki se po začetni siloviti kritiki pod vodstvom Richarda Lewontina in Stephena J. Goulda pojavlja v metodološko pluralnih pristopih in pod preimenovalni, kot so biosociologija, človeška etologija, socioekologija, biokulturna in biosocialna znanost, evolucijska biološka antropologija ter človeška vedenjska ekologija.³ Ta smer utemeljuje, da je vse človeško »obnašanje« v celoti ali vsaj v največji meri biološko ali ožje genetsko determinirano in posledica naravne selekcije. Začetna priljubljenost sociobiološke paradigme je upadala s porastom kritik, da ni sociobiologija nič drugega kot na človeka aplicirana evolucijska biologija,⁴ da spregleda vlogo kulture in učenja, da obravnava vse vedenjske značilnosti in lastnosti kot posledice biološke adaptacije ter da temelji na nedokazanih spekulativnih hipotezah.⁵ Začetno namero sociobiologije, da bi biološko-evolucijsko pojasnili družbenost in kulturo, je s spodbudo paradigmatskega premika kognitivne revolucije prevzela evolucijska

psihologija (John Tooby, Leda Cosmides), ki se namesto na biološko determiniranost človeškega vedenja – to namreč ni dedno prenosljivo – osredotoča na »vedenjske strategije« oziroma na »kompleksne vedenjske dispozicije«, ki temeljijo na ustreznih univerzalnih psiholoških mehanizmih, ki pa so oziroma bi naj bili hereditarni.⁶ Ker se družboslovje uspešno upira biologističnim in psihologističnim redukcijam, nas bo bolj zanimala druga stran, ki reducira biološko in psihološko na kulturno ali, rečeno z bolj priljubljenim izrazom, družbeno konstruirano.

POSTMODERNISTIČNE KONSTRUKCIJE NARAVE

Z izrazom *postmodernistični (družbeni) konstrukcionizem* mislimo na teorije, ki (1) temeljijo na epistemskem antirealizmu, to je doktrini, da je realnost nespoznatna, saj je posredovana s čutili (je le pojavnost) in arbitrarno vpojmena z jezikom (ki ne referira na nič, kar bi bilo zunaj jezika),⁷ in (2) ki zavračajo esencializem, to je doktrino, da obstajajo kakršnekoli bistvene last-

¹ Termin »nature/culture divide« izhaja iz antropološkega disciplinarnega področja, v samem terminu pa »kultura« zajema celotno človeško dejavnost, se pravi tudi to, kar označujemo s terminom »družba«, in je v nasprotju s terminom »narava«, ki opredeljuje tisto, kar ni delo človeka, se pravi, kar ni kultura.

² Prelomni deli sta Edward O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, 1975 in *On Human Nature*, 1978, najpopularnejše pa Richard Dawkins, *Selfish Gene*, 1976.

³ Lee Cronk, »Human Behavioral Ecology«, *Annual Review of Anthropology* 20 (1991): 25–53.

⁴ Jerome, H. Barkow, »Culture and Sociobiology«, *American Anthropologist* 80, št. 1 (1978): 5–20.

⁵ Driscoll, Catherine. »Sociobiology.« *Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford University*, 11. november (2013). Dostopno prek: <https://plato.stanford.edu/entries/sociobiology/> (16. 5. 2017).

⁶ Prav tam.

⁷ Ruth Ronen, »Philosophical Realism and Postmodern Antirealism« *Style* 29, št. 2 (1995): 184–200.

nosti, ki si jih delijo vsi »pripadniki« iste vrste entitet ne glede na različne družbene kontekste (npr. človeška narava).⁸ Ker je postmodernistični konstrukcionizem anti-esencialistična in antirealistična doktrina, po kateri je pojavnost v celoti družbeno konstruirana in zato v celoti odvisna od zgodovinskih, ekonomskih in kulturnih dejavnikov, je torej nujno tudi relativistična. Omeniti je treba, da zagovorniki esencialističnih, realističnih in univerzalističnih teorij lahko priznavajo, da je realnost delno družbeno konstruirana, zanikajo pa, da je takšna v celoti. V postmodernistični perspektivi je torej »narava« – tako kot vse, kar je predmet našega mišljenja in zaznavanja – v celoti družbeno konstruirana, kar pomeni, da ni »ene« narave, ampak so samo narave. In te narave niso *inherentne fizičnemu svetu*, ampak diskurzivno konstruirane skozi ekonomske, politične in kulturne procese.⁹ Zato postmodernistični konstrukcionisti najdejo poglaviti vzrok človekovega uničevanja narave v opresivnih, antropocentričnih in androcentričnih koncepcijah narave, ki po njihovem prepričanju že implicirajo instrumentalizacijo in uničevanje drugih bitij. Kot zapiše Val Plumwood, »dualizem narava – kultura in dominantni moški model človeštva ne vodita samo k opresiji žensk, pač pa tudi k uničenju narave, k rasizmu in družbeni neenakosti«.¹⁰ Glavna pred-

postavka je torej, da dihotomična ločnica *kot taka* generira nepravilnosti, ki jih (zahodni) človek/moški/zahodna civilizacija izvaja nad naravo/živalmi/Drugim¹¹, zato je glavna pozornost namenjena *konceptijam* narave, človeka, živali, moškega itd., ne pa družbenim, gospodarskim, ekonomskim, političnim in sorodnim dejavnikom. Rešitev je tako prepoznana v odpravi ločnice med naravo in kulturo (in vseh ločnic, ki ležijo na tej premici) oziroma v odpravi tradicionalnih konceptov narave, poskusi pa prihajajo iz širokega teoretskega spektra, kamor lahko med drugim uvrstimo ekokriticizem¹², živalske študije, ekofeminizem¹³ in dekonstrukcijske pristope.

Tisti, ki ne pristajamo na postmodernistični konstrukcionizem, ker zagovarjamo ali sprejemamo realistične epistemologije (znanstveni realizem, kritični realizem), mehki esencializem in univerzalizem, bomo lahko ugovarjali, da je konstrukcionizem ujet v neprediren eksoskelet diskurzivnosti in zato ne more zaščititi »narave«, ki je v realnem smislu »natanko to, kar ni družbeno kontingentno«,¹⁴ fizični svet, ki obstaja neodvisno od človeka in njegovih koncepcij o njem. Ker je v perspektivi konstrukcionizma »naravni svet prikazan kot nem, intrinzično brezpomenški, ontološko nedoločljiv, epistemološko nedosegljiv in estetsko nejasen«,¹⁵ je

⁸ *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ur. George Ritzer (Singapore: Blackwell Publishing, 2009), 1437.

⁹ Phil Macnaghten in John Urry, *Contested Natures* (California, SAGE, 1998), 95. Moja poudarka.

¹⁰ Val Plumwood, »Beyond the Dualistic Assumptions of Women, Men and Nature«, *The Ecologist: Feminism, Nature, Development* 22, št. 1 (1992), 12. Moj poudarek.

¹¹ Pod »Drugega/druega« različne teorije subsumirajo ženske, manjšine, pripadnike drugih kultur, veroizpovedi, seksualne usmerjenosti in živali. Levinas, ki je populariziral izraz in na čigar teoretski okvir se številni avtorji/ice navezujejo, vztraja, da je Drugi vedno in samo človek. Matthew Calarco, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, (California: Columbia University Press, 2008), 66.

¹² Serpil Oppermann, »Theorizing Ecocriticism: Toward a Postmodern Ecocritical Practice«, *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 13, št. 2 (2006): 103–128.

¹³ Colleen Mack-Canty, »Third-Wave Feminism and the Need to Reweave the Nature/Culture Duality«, *NWSA Journal* 16, št. 3(2004): 154–179.

¹⁴ David Demerit, »What Is the "Social Construction of Nature"? A Typology and Sympathetic Critique, Progress«, *Human Geography* 26, št. 6 (2002), 786.

¹⁵ Eileen Crist, »Against the social construction of nature and wilderness«, *Environmental Ethics* 26, št. 1 (2004), 8.

pripisovanje pomena naravi enosmerno v smislu, da bistvenih (fizičnih, bioloških) lastnosti, esenc ne razberemo iz narave v realnem smislu, ampak jih povsem arbitrarno pripišemo iz vase zaprtega družbenega sveta. V zvezi s tem je Andrew Sayer točno pripomnil, da »namesto da bi razsvetlili odnos med biološkim in družbenim, družbeni konstrukcionizem zgolj zaobrbe biološki redukcionizem«, ko naravo obravnava kot »konvencijo, ki nima ničesar opraviti z naravo«. Za postmodernistične družbene konstrukcioniste ne obstaja nič izvendružbenega, tako kot za diskurziviste ni ničesar izven diskurza in za dekonstrukcioniste – ki so zaostritev konstrukcionistične redukcije – ničesar izventekstualnega (Derridajev *il n'y a pas dehors du texte*).¹⁶ Kjer je celotnost sveta reducirana na družbenost, diskurzivnost oziroma tekstualnost, na izključne domene človeškega sveta, so vsakršni pozivi k odpravi antropocentrizma samospodbijajoči. Postmodernistično-konstrukcionistični boj za naravo in za živali je tako boj za drugačne človekove koncepcije narave in živali. Je boj, ki ostaja vezan na črko, na človekovega duha oziroma, kot je zase rekel Derrida, »[s]em vegetarijanec po duši«.¹⁷

Postmodernistični konstruktivizem pa ni neodporen le na zunanjo, marveč tudi na imanentno kritiko, podano v okviru njegovih doktrinarnih postavk. Konstrukcionizem torej ugotovi, da so koncepcije narave, družbe, kulture, človeka in živali ideološke, arbitrarne, skratka nezavezujo-

če, dekonstrukcija pa vsak tak problematičen koncept »nadomesti z vednostjo o njegovi figurativni in epistemološko nezanesljivi strukturi«.¹⁸ Ker so nekatere koncepcije implicitno opresivne, jih moramo zaradi negativnih političnih implikacij popolnoma odpraviti ali nadomestiti z novimi, ki ne bodo takšne.¹⁹ Ker konstrukcionizem in postmodernistične teorije niso deskriptivne, temveč normativne – ker ne opisujejo epistemsko nedosegljive realnosti, temveč jo konstruirajo –, je njihov poglavitni smisel, da so emancipatorne. Nove koncepcije potrebujemo, toda ne ker stare ne bi ustrezale realnosti, saj je le-ta nedosegljiva, ampak ker stare ustvarjajo nepravilno realnost. Če bi bilo vse v redu s starimi koncepcijami, bi jih bilo nesmiselno spreminjati, še več, lahko bi jih spremenili na slabše, da bi generirale nepravilnosti. Kaj je tisto, kar v tradicionalnih koncepcijah implicira in generira opresijo, instrumentalizacijo, uničevanje itn.? Najpogostejši odgovori so dualnost, binarnost in dihotomičnost, pri čemer imajo vsi v mislih to, da je eno pojmovanje, npr. človek, definirano in razumljeno kot nasprotje drugega, npr. žival, in *vice versa*. Človek je umen, žival je neumna in tako naprej, pri čemer je en pol – seveda človeški – privilegiran, drugi pa podrejen. Rešitve, ki jih ponujajo teorije, so različne, največkrat pa vključujejo poskuse hibridizacije (Donna Haraway) in *fluidizacije* (Val Plumwood) ločnice med naravo in kulturo.

¹⁶ James A. Whitson, »Poststructuralist Pedagogy as Counter-Hegemonic Praxis«, v P. McLaren (ur.) *Postmodernism, Post-colonialism and Pedagogy* (Melbourne: James Nicholas Publishers, 1995), 129, 130.

¹⁷ Po Dawid Wood, »*Comment ne pas manger* - Deconstruction and Humanism«, v P. Steeves (ur.) *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life* (Albany: SUNY Press, 1999), 32.

¹⁸ Paul de Man, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust* (New Haven: Yale University Press, 1979), 187.

¹⁹ Demeritt, »What Is the "Social Construction of Nature"? A Typology and Sympathetic Critique, *Progress in Human Geography*«, 768, 769.

Hibridizacija ločnice

S hibridizacijo mislim na stapljanje različnih polov, na preseganje razlike z združitvijo nasprotnosti. Glede *hibridizacije* (»naravakultura«) lahko hitro ugotovimo, da s tem ne naredimo nič emancipatornega. Ideja o povsem nedihotomni ločnici med dvema entitetama, iz katere bi bilo mogoče izpeljati moralno odgovornost, je nesmiselna, »zakaj odnos je mogoče le tam, kjer ni eno, temveč dvoje«, to »pa je možno le, če obstaja razlika, [...] ki ločuje eno od drugega«. ²⁰ Razlika pa implicira dihotomijo. ²¹ Hibridizirati je možno le dve ločeni entiteti, pri čemer se vzpostavita dve novi razliki, med hibridom (»kenta-ver«) in prvim originalom (»konj«) ter med hibridom in drugim originalom (»človek«), in z njima nove nasprotnosti (čist – mešan), ki po konstrukcionističnih predpostavkah generirajo novo izkoriščanje, instrumentalizacijo, opresijo, dominacijo in tako dalje. Hibridizacija hibridov *ad infinitum* resda *tendira* k popolni odpravi razlike, vendar je teoretsko ne odpravi, kar ilustrira Zenonov pomenljivo poimenovani »paradoks dihotomije«, a tu je zlasti relevantno dejstvo, da se prav toliko, kolikor se hibridiziran hibrid približuje enemu originalu, oddaljuje od drugega. Hibrid, ki ga zasnuje Haraway, je »naravakultura«, s čimer avtorica poimenuje laboratorije, v katerih človek ge-

netsko modificira in ustvarja živali. Če »mušice, kvasovke, transgenska miš in ponižna glista, *Caenorhabditis elegans*,« na nek način res nadaljujejo svojo »evolucijsko zgodbo«²² v laboratoriju, iz tega ne sledi, da je človekovo eksperimentiranje enako naravnim procesom in da bi jih morali presojeti s tega vidika, kakor to počne Haraway. Trditev, da eksperimentalne živali živijo v svojem »naravnem habitatu«²³ in da je to zanje pravi »prostor evolucije«²⁴ – in zaradi tega onkraj (avtoričine) kritike –, nam ne pove ničesar o tem, kako koncipirati naravo in kako kulturo, da ločnica med njima ne bo generirala ali vsaj omogočala dominacije.

Stapljanje razlike se celo za Haraway, ki jo odlikuje izreden dar fantastične imaginacije, izkaže kot nemisljivo, saj ko laboratorij, to je kulturno okolje, proglasi za naravni habitat, zgolj naturalizira kulturo, le da jo zamaskira pod drugim imenom. A ravno zato, ker je »v biosocialnosti [...] narava *oblikovana po kulturi*, razumljeni kot praksa«²⁵, moramo samo oblikovanje – tj. človekove delovanje – presojeti z merili kulture, se pravi z etičnimi merili. Hibridizacija, ki skuša zanikati nasprotja originalov, tega ne zmore, zato pa ji uspe v naše razumevanje sveta vnesti konceptualno zmedo in nejasnost.

²⁰ Borut Ošljaj, *Človek in narava* (Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 2000), 63.

²¹ Obstoj dveh različnih fizičnih entitet namreč že (zakon o neprotislovnosti: $\neg(A \wedge \neg A)$) implicira nasprotstvo med njima, kar se konkretno izraža v dejstvu, da dve različni fizični entiteti ne moreta istočasno zasedati istega fizičnega prostora (npr. dva kamna), se nahraniti z isto eno enoto hrane, ki zadostuje potrebam ene (npr. dve živali) in tako naprej. Nasprotstvo (dihotomičnost) med različnimi bitji že vselej obstaja, neodvisno od naše konceptualizacije le-teh, in nova konceptualizacija sveta, v katerem dihotomije ne bi obstajale – kar je mogoče le, če je vse eno ali če zakon o neprotislovnosti ne bi držal: $A = \neg A$ –, ne more nikakor odpraviti realnega dejstva, da ni vse eno in da so nasprotstva med različnimi bitji, med človekom in naravo vpisana v samo fizično zgradbo sveta.

²² Donna Jeanne Haraway, *Haraway Reader* (Routledge: Psychology Press, 2004), 72.

²³ Prav tam.

²⁴ Prav tam, 272.

²⁵ Paul Rabinow, »Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality«, v J. X. Inchausti (ur.) *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics* (Cornwall: Wiley-Blackwell, 2005), 186. Poudarek je moj.

Fluidizacija ločnice

S *fluidizacijo* mislim na vse poskuse konstrukcij, ki želijo ohranjati ohlapne, odprte, prehodne, fleksibilne, transparentne meje med entitetami in zato pristajajo na neko vrsto fluidne ontologije, na takšen ali drugačen »heraklitovski univerzum, v katerem vse teče«,²⁶ miglja, alternira, pulzira, se vztrajno izmika našim klasifikacijam. Težava takšnega pristopa, ki ga implicira dosledni antiesencializem, je, da onemogoča kategoriziranje, ki pa je nujno potrebno za smiseln razmislek in delovanje v svetu, v katerem obstaja množstvo stvari, med katerimi so si nekatere bolj podobne, druge pa bolj različne. Zato so nekateri antiesencialisti (denimo Gayatri Chakravorty Spivak in Luce Irigaray) privzeli uporabo »esencialističnih opisov za strateške namene«²⁷. Da bi si lahko zamislili, kakšni so ti heraklitovski univerzumi, si oglejmo enega najnazornejših primerov antiesencialističnih ontologij, ki ga je v 18. stoletju podal Denis Diderot v delu *D'Alembertove sanje*:

Vse bitnosti prehajajo druga skozi drugo, zato tudi vse vrste ... vse je v nenehnem toku ... Vsaka žival je bolj ali manj človek; vsaka kamnina je bolj ali manj rastlina; vsaka rastlina je bolj ali manj žival. V naravi ni nič določnega [...] Vsaka stvar je bolj ali manj katerakoli stvar, bolj ali manj zemlja, bolj ali manj voda, bolj ali manj zrak, bolj ali manj ogenj; bolj ali manj pripada enemu ali drugemu kraljestvu ... Torej ni nič po bistvu posebna bitnost ...

*Gotovo ne, saj ni lastnosti, ki bi si je ne delile vse bitnosti ... In ker je zgolj večji ali manjši delež neke lastnosti razlog, da to lastnost pripisujemo izključno določeni bitnosti ...*²⁸

O tej in podobnih ontologijah s prehodnimi, prosojnimi in migljajočimi ontološkimi ločnicami ali celo brez njih je treba najprej reči, da so svetovi, ki jih postulirajo, *nenaseljivi*, tudi če sprejmemo tezo, da je človeški svet v celoti družbeno konstruiran. Svet, ki ga v vročičnem bledežu izsanja literarni D'Alembert, je kaotičen in dezorientirajoč ter se neprestano spreminja. Zato tisti, ki »vidijo, da se svet narave nahaja v gibanju, in da z ozirom na to, kar se spreminja, nimamo ničesar resničnega, menijo, da o tem, kar se ravno v vsakem oziru popolnoma preobrača, ni mogoče biti v resnici«.²⁹ Ker vse nenehno teče in se spreminja, je edino možno in dosledno delovanje Kratillovo, »ki je sodil, da naposled ni treba nič govoriti, temveč je samo premikal kazalec, Heraklitu pa je očital, da je rekel, da ni mogoče stopiti dvakrat v isto reko: on sam je sodil, da ni mogoče stopiti niti enkrat samkrat«.³⁰ Ker je svet konstantno prehajajoč in obstaja v nenehni fluktuaciji, se ga ne da čutno »zgrabiti« kot objekt – v nenehnem spreminjanju ne moreta obstati niti predstava niti ideja, ki bi nastala na podlagi predstav. Že dejstvo, da berete ta zapis in da imate neke konsistentne predstave o svetu, postavlja radikalne heraklitovske ontologije pod nemajhen vprašaj. Živalske študije, ki so si izrecno zadale namero nasprotovati

²⁶ Val Plumwood, *The Eye of the Crocodile* (Canberra: ANU E Press, 2012), 35.

²⁷ Andrew Sayer, »Essentialism, Social Constructionism, and Beyond«, *The Sociological Review* 45, št. 3 (1997), 454.

²⁸ Denis Diderot, *D'Alembertove sanje in drugi filozofski spisi* (Ljubljana: Založba ZRC, 2010), 52.

²⁹ Aristoteles, *Metafizika* (Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 1999), 1010a7–10.

³⁰ Prav tam, 1010a13–15.

nekaterim človekovim praksam ravnanja z drugimi entitetami, bodo bržkone morale biti zmožne ločevati med entitetami, za kar pa bodo potrebovale dovolj trdne in obstojne ontološke meje. A tudi manj tekoče ontologije s fiksnimi, a prehodnimi mejami bodo težko opredelile esencialno razliko med enim in drugim bitjem (denimo solato in kravo) in razložile, zakaj bi bilo uživanje enega bolj sporno od uživanja drugega. Če hočemo zagovarjati moralno pomembnost in prednost nekaterih redov entitet, npr. prašičev, pred drugimi, npr. kamni, bomo morali tudi vedeti, kaj je tista bistvena lastnost, ki jo imajo vsi tipični pripadniki prašičje vrste, ne pa kamni, da so prvi vredni našega (večjega) moralnega upoštevanja. In te moralno pomembne lastnosti, ki vrednotenjsko ločujejo entitete, nujno implicirajo dihotomije (živo – neživo, čuteče – nečute, zavest – brez zavesti), po katerih pripisujemo enemu polu večjo vrednost kot drugemu. Če dihotomije in vrednostna razlikovanja »vodijo« k dominaciji, se zdi, da je dominacija neizbežna, saj brez dihotomij in vrednostnih razlikovanj ne moremo niti povedati, zakaj so nekatera naša dejanja nepravilna.

NUJNOST LOČNICE

»Iznajditelj znanosti o človeku«,³¹ razsvetljenski filozof Jean-Jacques Rousseau, je začrtal najvplivnejšo in obenem izjemno pomenljivo ločnico med naravo in družbo,

ko je med drugim zapisal, da »tisto, kar tvori med živalmi specifično distinkcijo človeka, ni toliko razum, kolikor je to njegova lastnost svobodnega dejavnika. Narava vsem živalim ukazuje in zver uboga. Človek izkusi enak impulz, vendar se pripozna za svobodnega, da na to pristane ali se upre.«³² Rousseaujev dualizem, ki izhaja iz tega, nikakor ne odreja vrednosti živalim in naravi, nasprotno, ženevski filozof privilegira naravo in »divja plemena«, družba in kultura pa sta zanj nujno zlo, ki ga mora človek, iz narave »sprijena žival«, zaradi pridobljene možnosti svobode razviti, da se izogne »najbolj groznemu vojnemu stanju«, najhujšim nepravilnostim in barbarstvu.³³ Ker imamo svobodo in razum, da jo lahko udeležimo, ker smo se že podobno kakor udomačene živali degenerirali,³⁴ je vrnitev v naravno stanje nemogoča, saj lastnemu delovanju tako na družbeni kot na individualni ravni zavestno postavljamo konvencije, pravila, norme in cilje – za razliko od živali, ki tega ne morejo. Vprašanje, kako naj živim, je mogoče zastaviti šele, ko imamo svobodno voljo (kar pomeni, da se je racionalno zavedamo) in racionalnost, ki je zmožna pojmovnega zastavljanja vprašanj – človeški jezik. Vprašanje, ki si ga morajo zastaviti odpravljevalci velike ločnice med naravo in kulturo, je torej, kako zastaviti človeško individualno in kolektivno delovanje brez te ločnice. Moj odgovor je: to je nemogoče, če želimo ohraniti idejo moralnega delovanja in pravičnosti.

³¹ Claude Lévi-Strauss po T. M. Luhrmann, »Our Master, Our Brother: Lévi-Strauss's Debt to Rousseau«, *Cultural Anthropology* 5, št. 4 (1990): 396–413.

³² Jean-Jacques Rousseau, *Družbena pogodba; Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* (Ljubljana: Krtina, 2017), 161.

³³ Prav tam, 161–193.

³⁴ Rousseau primerja razvoj človeška z domestikacijo živali in zapiše, da človek tako udomačene živali »postane družaben in suženj, postane slaboten, plašen, klečeplazen«. Prav tam, 159. Rousseaujeva primerjava človekovega prehoda iz naravnega stanja k družbenemu stanju z domestikacijo živali je izredno daljnovidna, le da za sodobne znanstvenike, na primer Richard Wrangham in Dale Peterson, zmanjšanje agresivnosti, kar je omogočilo kohezivnejšo družbeno življenje, ne predstavlja degeneracije.

Če želimo govoriti o kakršnikoli odgovornosti do narave, do biosfere, do živali ali do rastlin, moramo namreč nujno prepoznati bistveno razliko med naravo in tistim, ki to odgovornost, skrb in zavedanje lahko ima, kajti narava sama se ne ohranja, ne skrbi zase in za »svoja« bitja, narava ne preferira ravnovesja in biodiverzitete nič bolj kot biotske monotonosti in ekosistemskih sprememb; ni ji mar za življenje, ki so za druga življenja samo gola sredstva lastnega obstoja. Narava ni bitje, da bi ji sploh lahko za karkoli šlo. A če si še naprej dovolimo personifikacijo – in naturaliziramo Schopenhauerjevo »voljo do življenja« –, se mora narava »hraniti sama s sabo, saj zunaj nje ni ničesar, in je lačna.«³⁵ Strogo gledano, »zunaj nje ni ničesar«, človek je del biosfere tako kot vse oblike življenja, vendar to ne pomeni, da se od njih v ničemer ne razlikuje. Rousseaujevska³⁶ razlika med naravo in družbo oziroma med živaljo in človekom tako ne implicira človekove eksploatacije narave in neskrupulozne instrumentalizacije drugih živali ali ljudi – kot tudi mravlje brez vsakršnih ločnic, dualizmov, dihotomij in binarnosti nič manj ne eksploatirajo svojega naravnega habitata in ne instrumentalizirajo drugih živali –, ampak, nasprotno, šele omogoči utemeljitev delovanja, ki bo nasprotno od tega. Šele z razliko, z *veliko ločnico med naravo in kulturo*, s prepoznanjem človekove sposobnosti svobodnega delovanja, ki mu jo omogoča razvitost njegovega razuma, čustev in jezika in ki je ne najdemo nikjer drugje v naravi kot le

in samo v (človeški) družbi in kulturi, ter šele z zavedanjem moralne odgovornosti, ki izhaja iz svobodnega delovanja, je mogoče reči, zakaj so nekatera dejanja, ki se dogajajo vselej »znotraj narave«, pravična ali nepravična in kako zastaviti svoje delovanje skladno s pravičnostjo. Presemetljivo, da najdemo idejni osnutek tega zavedanja v enem najstarejših ohranjenih zapisov zahodne civilizacije. Pred več kot 2600 leti je slavni bojotski pesnik Heziod zapisal:

To je postava [nomos], ki Zeus jo Kronion ljudem je določil:

ribe v vodah in divje zveri in ptice krilate
žro se med sabo, zakaj med njimi ne vlada pravičnost,
toda ljudem pravičnost je dal, najvišjo dobro.³⁷

Rok Plavčak

³⁵ Arthur Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava* (Ljubljana: Društvo Slovenska matica, 2008), 177.

³⁶ Rousseau prepozna pri človeku »dve načeli, predhodni razumu«, in sicer *amour de soi*, ljubezen do samega sebe, ki je »naravno čustvo, ki žene vsako žival, da skrbi za lastno ohranitev«, in *pitié*, usmiljenje, naravni odpor do pogleda na trpljenje nekoga drugega. *Amour de soi* »vzbudi goreč interes za dobrobit in ohranitev nas samih, drugo načelo [*pitié*] pa nas navdaja z naravnim odporom do pogleda na propadanje ali trpljenje kateregakoli čutečega bitja in zlasti na naše podobnike. [...] Zdi se namreč, da če sem prisiljen podobniku ne narediti nič žalega, to velja manj zato, ker je razumno bitje, kot zato, ker je čuteče bitje; kvaliteta, ki je skupna zveri in človeku, mora prvi vsaj dati pravico, da je človek po nepotrebnem ne trpinči.« Rousseau, *Družbena pogodba; Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, 144, 244.

³⁷ Hesiodus, Teogonija; *Dela in dnevi* (Ljubljana: Mladinska knjiga, 1974), 39.

recenzija

Nafeez Mosaddeq Ahmed. 2017. *Failing States, Collapsing Systems: BioPhysical Triggers of Political Violence*. Springer.

Različnih načinov argumentacije in analize različnih kriznih žarišč po svetu je veliko. Nafeez Mosaddeq Ahmed v novi knjigi *Failing States, Collapsing Systems: BioPhysical Triggers of Political Violence*, ki upošteva tudi aktualna dogajanja (na primer v Siriji in Jemnu), ponudi zanimivo argumentacijo, ki zagotovo presega ustaljene razlage, zakaj prihaja do krize v določenih državah in družbah po svetu. Knjiga je zelo dobro strukturirana in razdeljena na enajst poglavij. Osnovna teza, ki jo Ahmed najprej teoretsko in metodološko utemelji, potem pa tudi poskuša prikazati na konkretnih študijah primerov, je naslednja: zaradi človeškega vpliva na okolje, čezmernega izkoriščanja naravnih virov, ki vodi v globalno segrevanje, naj bi prihajalo do dvojnega *feedbacka* znotraj velikega sistema – avtor obravnava celotno Zemljo in človeštvo znotraj systemske teorije –: prvi je *Earth System Disruption* (ESD – motnja Zemljinega sistema), drugi pa *Human System Destabilization* (HSD – destabilizacija človeškega sistema). Ključno je, da ESD po Ahmedovem prepričanju nujno vodi v HSD oziroma da je geopolitika neločljivo povezana z biofizičnimi procesi. To je teza, ki jo Ahmed poskuša čim bolj natančno in s pomočjo empiričnih podatkov razviti skozi analizo študij primerov različnih držav, ki se nahajajo na različnih celinah.

Po uvodnem prvem poglavju, v katerem predstavi osnovno idejo knjige in bistvene elemente svojega pristopa, Ahmed najprej utemelji ključne teoretske in metodološke predpostavke lastne analize. V drugem poglavju zelo natančno razgrne svoj sistemski pristop k razumevanju Zemlje. Najprej razloži koncept krize civilizacije (ang. *Crisis of Civilization*), ki v bistvu opisuje holistični pogled na krizo človeštva/civilizacije, vendar pri tem ne gre več za spopad civilizacij, temveč za enotnost naravnega sveta, kamor spada tudi vse človeštvo. Ob tem Ahmed razloži pogled na človeško civilizacijo kot na kompleksen sistem, ki je sestavljen iz množice podsistemov, je zmožen adaptacije in ima tudi lastne pojavne lastnosti (ang. *emergent properties*). Gre za poskus, kako razumeti tako povezanost množice podsistemov kot tudi povezanost med različnimi dejavniki, ki vplivajo na nastajanje kriz in na človeške dejavnosti, ki prispevajo k destabilizaciji podsistemov in s tem tudi celotnega sistema/civilizacije.

V tretjem, četrtem, petem in šestem poglavju Ahmed vpelje in analizira različne dejavnike, ki morajo po njegovem prepričanju postati pomemben del kritičnega premisleka o različnih krizah in njihovih posledicah. Tako najprej v tretjem poglavju naslovi problem zmanjševanja količine energije, ki se pridobiva iz fosilnih goriv.

Ahmed poskuša pokazati, da se država, ko doseže vrhunec črpanja in prodaje ključnih energentov, počasi bliža krizi in destabilizaciji. Pomemben argument za avtorja je tudi, da je globalni EROEI (ang. *Energy Returned on Energy Invested*) pri črpanju nafte od 60. let prejšnjega stoletja v upadu. Z ozirom na to, da gre za neobnovljive energije, logično sledi, da bodo države prej ali slej dosegle vrhunec črpanja teh virov.

V četrtem poglavju avtor obravnava povezanost gospodarstva in energije oziroma vpliv povečane rabe neobnovljivih virov energije na gospodarsko rast. Tukaj poskuša avtor »razkrinkati«
prevladujoče ekonomske teorije, ki teh dveh področij (povečana raba energije in gospodarska rast) ne analizirajo povezano. V bistvu gre za razdvajanje dveh polj, ki sta neločljivo povezani: namreč porast BDP in poraba energije. Ahmed zaradi tega zapiše, da je gospodarstvo vedno zasidrano v energiji. Gospodarska rast je bila v zadnjih nekaj desetletjih na vrhuncu, hkrati pa se pozablja na posledice za Zemljo, kajti gospodarska rast je bila in je še vedno povezana s povečanjem črpanja in rabe neobnovljivih virov energije, ki jih takšna rast povzroča. Hkrati avtor trdi, da gospodarstvo, ki je utemeljeno na dolgovih (ang. *debt-driven economy*) lahko samo ublaži in preloži izbruh nasilja in HSD.

V petem poglavju avtor analizira ESD, in sicer prek povečanja toplotnih valov, problemov s produkcijo hrane in tudi zakisljevanja oceanov. Bolj ko se poznajo klimatske spremembe in posledice neizmernega izpuščanja toplogrednih plinov, tem bolj so oceani zakisljeni. Zaradi črpanja neverjetnih količin neobnovljivih virov energije bo prišlo tudi do porasta temperatur na Zemlji. Povečanje tempera-

ture in na splošno klimatske spremembe kot posledica uporabe fosilnih goriv pa imajo tudi zelo resne posledice na produkcijo hrane. Ekstremne vremenske razmere (suše/poplave) onemogočajo in otežujejo pridelavo osnovnih življenjskih potrebščin.

V šestem poglavju Ahmed naslovi različne vrste nasilja kot nekakšen indikator HSD. Oba pojava, nasilje in HSD, je treba razumeti predvsem kot posledici ESD. Avtor predstavi empirične podatke o tem, da se nivo meddržavnega nasilja (torej vojn) po koncu druge svetovne vojne zmanjšuje, vendar pa v zadnjih desetletjih obstaja tendenca povečanja stopnje nasilja in konfliktov znotraj držav, predvsem pa prihaja povečane militarizacije, terorizma in državljanskih nemirov.

Po tem sledijo konkretne študije primerov, kako ESD (kar Ahmed predstavi od tretjega do petega poglavja) vpliva na HSD (šesto poglavje), ki je po njegovem mnenju znanilec razpadanja sistema/civilizacije. V sedmem poglavju avtor analizira države Bližnjega vzhoda: Sirijo, Irak in Jemen ter tudi Savdsko Arabijo kot potencialno »kandidatko«
za razpad. Upošteva joč intervencionizem ZDA, predvsem v Iraku, in poskuse ZDA, da bi obvladovale ključne geostrateške in z naravnimi viri bogate države, avtor poskuša prikazati skupne značilnosti vseh obravnavanih držav. Vse so že dosegle vrhunec črpanja neobnovljivih virov energije (nafta, plin), vse imajo težave s produkcijo hrane (tudi zaradi klimatskih sprememb, ki so posledica črpanja in rabe fosilnih goriv), populacija vseh držav se povečuje, prav tako pa je v vseh prišlo do (obsežnega) zmanjšanja količine vode. Omenjene značilnosti naj bi že skoraj same po sebi vodile tako v militarizacijo in nasilje kot tudi v neke

vrste državljanske vojne na tem območju. V osmem poglavju na podoben način argumentira državljanske vojne in državljanske nemire v dveh afriških državah – Nigeriji in Egiptu –, ki sta se sicer različno odzvali na ESD. V Nigeriji je dejansko prišlo do HSD; primer Boko Harama je najbolj zgovoren. V Egiptu pa so HSD samo odložili za nekaj časa. Bistveno je, da Ahmed pri analizi Egipta upošteva tudi dolg, ki naj se v zadnjem desetletju v povprečju gibal nekje okoli 90 % BDP. Hkrati je treba dodati, da je tudi v Egiptu prišlo do militarizacije družbe in do obsežnega nasilja (arabska pomlad in vse, kar je sledilo).

V devetem poglavju Ahmed naslovi potencialne bližajoče se probleme Indije in Kitajske. Pri analizi obeh držav pride do podobnih ugotovitev kot pri predhodnih študijah. Težava Kitajske je, da je že dosegla vrhunec v izkopavanju premoga. Ob tem pa obstaja tudi velika nevarnost, da bo globalno segrevanje skupaj s spremembo oziroma osiromašenjem prsti pripeljalo k velikim problemom pri pridelavi hrane. Hkrati je Kitajska zaradi odvisnosti od uvoza žita zelo občutljiva na cene na trgih, ki so deloma odvisne od letne letine, ki pa je vedno pod vplivom podnebja in klimatskih sprememb. Indija ne bo mogla slediti energetskim potrebam za ohranjanje nivoja rasti, zaradi česar bo postala odvisna od uvoza energentov. Če bo povečala lastno pridobivanje premoga, bo soočena z velikim številom okoljskih problemov. Klimatske spremembe in monsuni bodo v veliki meri privedli tudi do težav z oskrbo z vodo in hrano.

V desetem poglavju se Ahmed usmeri v analizo možnosti za HSD v Evropi in ZDA oziroma v »evro-atlantskem jedru«, kot pravi sam. V Evropi je bilo vložena

veliko truda v zagotavljanje energetske samozadostnosti, in sicer tudi na podlagi povečevanja okoljskih nevarnosti zaradi črpanja nafte in plina iz skrilavca. Na področju pridelave hrane bo za Evropo v bližnji prihodnosti velik problem predstavljalo segrevanje ozračja, kajti na jugu bo prišlo do zmanjšanja količin pridelka, medtem ko bo na severu prišlo do povečane pridelave letine, kar bo poglobilo prepad med severom in jugom celine. V ZDA bo črpanje plina doseglo vrhunec v naslednjih letih, zaradi širjenja nekonvencionalnega črpanja nafte in plina (torej iz skrilavca), ki je veliko dražje od navadnega procesa, pa bodo ZDA še vedno odvisne od uvoza energentov. Hkrati že vidimo tudi vplive suš na produkcijo hrane in probleme z oskrbo z vodo (Kalifornija).

V zaključnem, enajstem poglavju Ahmed pokaže možne alternative in določene druge probleme, zaradi katerih se zdi, da se bo zgodba nadaljevala (ang. *business as usual*) oziroma samo še poslabševala. Avtor še enkrat izpostavi, da sta militarizacija tako Zahoda kot tudi islamskih teroristov le dve plati istega kovanca – pri obeh gre namreč za odziv na HSD, ki je produkt procesov ESD. Ob tem naslovi tako potrebo po drugačni, »čisti« energiji in prehod v postkapitalizem kot tudi preseganje začaranega kroga medijske manipulacije, ki ne dopušča, da bi se o teh problemih začelo razpravljati. Na koncu avtor predlaga transdisciplinaren pristop k analiziranju problema krize civilizacije in reševanju te krize.

Velika prednost knjige je, da Ahmed vse skozi uporablja empirične podatke, različne tabele in razpredelnice. Če se ozremo na avtorjev način argumentacije, pa moramo izpostaviti (vsaj) dva problema. Prvič, Ahmed popolnoma prezre kolonial-

no zgodovino večine držav, ki jih obravnava (torej afriških držav in vseh azijskih držav razen Kitajske). Večkrat se zdi, kot da se je za avtorja zgodovina začela šele v drugi polovici 20. stoletja. Razpravljati o gospodarski politiki omenjenih držav, o njihovih strategijah razvoja ipd. je nemogoče, če ne upoštevamo kolonialne preteklosti in (pol)kolonialnega položaja, ki ga imajo nekatere od teh držav še danes. Brez zgodovine in zgodovinskih procesov na Bližnjem vzhodu v zadnjih nekaj stoletjih, ki so bili neposredno vezani na kolonializem in kapitalistično akumulacijo evropskih metropol, je nemogoče razložiti dogajanje v posameznih državah, o katerih avtor razpravlja.

Drugič, družbeno in/ali politično delovanje in strukture so za Ahmeda sekundarnega pomena. Čeprav naslavlja določene probleme, ki so še kako pereči in ki realno obstajajo (suše, pomanjkanje hrane in vode itd.), pa se velikokrat zdi, kot da je biodeterminist oziroma vse zvede na en dejavnik. Vendar družba ni »naraven«, zaprt sistem, v okviru katerega obstaja le en vzrok za vse posledice. Interpretacija državljanske vojne v Siriji le skozi in prek ESD je izjemno problematična, kajti hitro lahko vodi v razreševanje odgovornosti ZDA, ki so sprožile val nasilja na Bližnjem vzhodu z napadom na Afganistan (ki ga avtor komaj omenja) in Irak in okupacijo obeh dežel ter tako ustvarile pogoje za razmah različnih milic in ekstremnih islamističnih skupin, hkrati pa so tudi (ne) posredno financirale nastanek Islamske države. Ob tem se zamegli tudi kolonialna preteklost teh držav in njihova religijska heterogenost, ki je (bila) na Bližnjem vzhodu še kako prisotna. Po drugi strani ne smemo pozabiti na različne kapitalske interese, ki imajo ravno tako velik vpliv na

dogajanje na Bližnjem vzhodu. Podoben primer je Jemen, v okviru katerega avtor v ospredje postavlja specifične probleme, ki so vezani na primanjkljaj vode, hrane ipd., ne spregovori pa o konfesionalnem elementu vojne in le posredno namigne na interese Savdske Arabije.

Če povzamemo, gre za zanimiv pristop k preučevanju problema krize civilizacije. Res je tudi, da Ahmed poleg (geo)političnih in ekonomskih želi pokazati druge razloge, zaradi katerih države propadejo. Ker avtor poskuša vzpostavljati vzročno-posledične povezave med ESD in HSD, pa vseeno ne moremo mimo dejstva, da zadeva zelo hitro postane splošna in tudi premočrtna. Le nekaj strani je namenjenih posameznim študijam primerov, ki večinoma vključujejo le različne statistične podatke – brez poglobljene interpretacije in brez upoštevanja zgodovine, (družbenih) struktur, kapitalističnih odnosov, kolonializma in političnih procesov, ki so velikokrat tako vzrok kot tudi posledica določenih procesov, o katerih avtor razpravlja skozi knjigo. Zaradi tega je treba biti izjemno previden in knjigo jemati tudi z določeno rezervo oziroma jo brati skupaj s drugimi analizami, ki pri ukvarjanju s konkretnimi problemi in krizami upoštevajo zgodovino, politične, družbene in kapitalske interese.

Marko Hočevar

recenzija knjige

Peter J. Jacques

Environmental Skepticism: Ecology, Power and Public Life Burlington, Farnham: Ashgate (2009)

Environmental Skepticism: Ecology, Power and Public Life (*Skepticizem do podnebnih sprememb: Ekologija, moč in javno življenje*) je knjiga ameriškega profesorja politične znanosti Petra J. Jacquesa z Univerze v osrednji Floridi, ki se usmerja v raziskovanje skepticizma do podnebnih sprememb.¹ Knjiga nam lahko ponudi osnovna analitična orodja za razumevanje nedavnih dogodkov, ki so pretresli ameriško znanstveno skupnost zaradi zanikanja podnebnih sprememb s strani Trumpove administracije.²

Knjiga je razdeljena na šest poglavij. V prvih petih poglavjih avtor skozi različne tematike opredeli svoj konceptualni aparat in pojme, kot so skepticizem, gibanje, skupnost, moderna, individualizem, hegemonija, antropocentrizem, odnos sever – jug, Drugi/Drugost, javnost in znanost. V zadnjem poglavju pa skuša ponuditi odgovore na identificirane probleme oziroma njihove rešitve.

V prvem poglavju z naslovom Science, Nature and Environmental Skepticism (*Znanost, narava in skepticizem do podnebnih sprememb*) opredeli in oriše razvoj skepticizma v ZDA kot gibanja, ki je zgrajeno na ideji, da so podnebne spremembe izmišljotina in prevara. “Skeptični projekt” avtor razume kot zgodbo, ki je sestavljena iz več ideoloških podplastí, saj se nekateri skeptiki predstavljajo kot libertarci, drugi razumejo skepticizem kot boj proti regulacijam in omejitvam svobode, spet tretji pa so skeptični zaradi svoje zaveze k protestantizmu in njegovi etiki. Nasprotovanje ekologiji in znanosti je lahko preživelo tako, da je prikazalo skepticizem kot “avtentično gibanje” proti zavajajoči znanosti in radikalnemu okoljevarstvu.³ V resnici so bile takšne poteze del strategije konservativnih možganskih trustov, ki so z uporabo/izrabo “avtentičnega gibanja” zakrile uveljavljanje svojih interesov.⁴

¹ S podnebnimi spremembami avtor ne misli samo na učinek tople grede, temveč tudi na zmanjšanje biotske raznovrstnosti, vprašanje GSO, izumrtje živalskih vrst in onesnaževanje vodnih virov.

² Andrew Anthony, “The climate change battle dividing Trump’s America”, *The Guardian*, 18. marec (2017). Dostopno prek: <https://www.theguardian.com/science/2017/mar/18/the-scientists-taking-the-fight-to-trump-climate-change-epa> (5. 5. 2017).

³ <https://junkscience.com/> JunkScience.com je portal, ki ga ureja Steve Milloy, kolumnist Fox News, samoklicani strokovnjak za energijo, okolje in javno zdravje. Namen tega portala naj bi bil razkrivanje skritih agend in interesov, ki naj bi se jih uresničevalo preko znanosti. Milloy sodeluje tudi s Trumpovo ekipo pri strateškem načrtovanju delovanja ameriške agencije za zaščito okolja (U.S. Environmental Protection Agency).

⁴ S pojmom avtentično gibanje v tem kontekstu ne mislim subverzivnega gibanja, ki preizprašuje in/ali spreminja obstoječa razmerja moči, ampak gibanje, ki je videti, kot da je vzniknilo iz resničnega interesa skupnosti. Ker naj bi skeptično gibanje predstavljalo javni interes, služi kakor legitimost modernističnega razumevanja posameznika, svobode, države, narave itd. ...

V drugem poglavju, *World Politics and Political Ecology (Svetovna politika in politična ekologija)*, avtor skozi politično ekologijo razdela pojme moči v politiki in skeptično gibanje postavi v širši kontekst. Skeptično gibanje umesti znotraj koncepta hegemonije nacionalnih držav in industrijskega kapitala, ki zavrača jedrne ideje politične ekologije in skozi svoje delovanje črpa presežno vrednost iz perifernih držav. Avtor pravi, da se takšne oblike (nad)moči lahko razvijejo skozi separacije in dualizme, kot so narava – kultura, racionalnost – čustva, moški – ženska, ter ustvarjanje sveta po svoji – vladajoči – ideji in discipliniranje tistih, ki se z njo ne strinjajo.

V tretjem poglavju z naslovom *Civic-Ontological Implications of Environmental Skepticism (Javne in ontološke posledice skepticizma do podnebnih sprememb)* se avtor osredotoča na zanikanje pomena in povezanosti človeškega vpliva na naravo, kar povzroči izbris nečloveškega Drugega – narave. V tem poglavju avtor konceptualizira skepticizem do podnebnih sprememb kot antropocentrično zanikanje resničnosti. Skeptikov v tem pogledu ne moremo razumeti samo kot konservativno kliko, ki jo vodi interes različnih korporacij, ampak gre za etično pozicijo, ki jo vodi etika individualizma in posedovanja bogastva.

V četrtem poglavju, *Biopolitics and the Representation of the Other: Skepticism,*

Violence and Disposal (Biopolitika in reprezentacija drugega: Skepticizem, nasilje in odstranjevanje), avtor raziskuje, na kakšen način so predstavljene marginalizirane skupine globalnega juga. Skeptiki z dualizmi označujejo globalno periferijo kot nerazvito, divjo, neracionalno. Avtor prav tako razčleni in kritizira etični argument skeptikov, da ko “nerazvitim ljudstvom omogočajo razvoj po neoliberalnem modelu, jim v resnici nudijo pomoč”.

V petem poglavju, *Environmental Skepticism and Dynamics of Collapse (Skepticizem do podnebnih sprememb in dinamike propada)*, avtor raziskuje, kako skeptiki zavračajo podnebne spremembe in skušajo uveljavljati ta pogled z zavračanjem kakršnihkoli možnosti za reševanje podnebnih sprememb, čeprav se kažejo močne potrebe po spremembah naših predstav, saj sta podoben razvoj in razmišljanje civilizacij v preteklosti vodila do njihovega propada.

V zadnjem poglavju z naslovom *The Ecological Demos (Ekološki demos)* se avtor ukvarja z rešitvami nastalih problematik. Odziv na definirane probleme vidi v razvoju ekološkega demosa, ki bi predstavljal demokratičen prostor za različne oblike znanja, ekološko sebstvo (etika, ki omogoča razvoj in vključenost Drugega) in skupno ohranjanje vitalnih elementov in zemeljskih virov, ki sploh omogočajo življenje.

⁵ Na tem mestu je treba poudariti, da tudi “globoka ekologija” (ang. deep ecology) ni koherentna miselna šola brez problematik. Za ilustrativen in osnoven primer uporabljam Williama Graya, ki pravi, da se težava “globoke ekologije” nahaja v mehanicističnem, redukcioniističnem in instrumentalnem razumevanju znanosti. Prav tako je z njegovega vidika problematično predstavljanje predtehnoloških kultur in njihovega razumevanja narave kot superiornih današnjemu. William Gray, “A Critique of Deep Ecology”, *Journal of Applied Philosophy*, št. 3 (1986): 211–216.

⁶ Tim Forsyth, “Environmental Skepticism: Ecology, Power and Public Life”, *Journal of Integrative Environmental Sciences*, št. 7 (2010): 145–147.

⁷ Mark B. Brown, “Book Review: General Politics: Environmental Skepticism: Ecology, Power and Public Life”, *Political Studies Review*, št. 10 (2012): 138–139.

Knjiga po mojem mnenju ponuja dobro izhodišče za nadaljnje raziskovanje skepticizma do podnebnih sprememb, saj ponudi tako zgodovinski kot konceptualni pogled na izbrano tematiko. Zgradba knjige je smiselna, razdelana in bralcu prijazna.

Po mnenju Tima Forsytha, ki je edini izmed recenzentov postavljajl meje knjigi, je delo zanimivo za posameznike, ki jih zanima globoka ekologija ali kritika moderne.⁵ Po njegovem mnenju se problematika te knjige nahaja v enostranskosti pogleda in razumevanju znanosti kot nečesa danega in nespremenljivega. Glede na njegove izkušnje bi bilo bolj pomembno premisliti,

kako različni akterji v konfliktu vzpostavljajo legitimnost, namesto da avtor ob kritiki enega akterja vzpostavlja svoj pojem resnice.⁶ Poleg Forsytha se tudi Brown in sam avtor knjige zavedajo pomanjkanja empiričnih podatkov, s katerimi bi avtor potrdil trditve skeptikov in okreplil svoje argumente.⁷

Nejc Jordan



recenzija

Relevantnost razsvetljenstva

Razsvetljenje: zelo kratek uvod / John Robertson; [prevedla Mojca Dobnikar] Ljubljana: Krtina, 2016

Ko je Kant slavno zapisal, da je razsvetljenje »človekov izhod iz nedoletnosti, ki je je kriv sam«, zaradi česar si mora človek pridobiti možnost »uporabljati svoj razum brez vodstva po kom drugem«,¹ si ni niti v najbolj norih sanjah predstavljal, da je s svojimi besedami blagoslovil nacistična koncentracijska taborišča in holokavst. Pa vendar sta Adorno in Horkheimer v *Dialektiki razsvetljenstva* 1944 odpirala vrata tej interpretaciji, ko sta zapisala, da se razsvetljenje »vede do reči kot diktator do ljudi. Pozna jih, kolikor more z njimi manipulirati.«² Avtorja sta zbanalizirala razsvetljenje na tehniko, kajti »[k]ar se hočejo ljudje naučiti od narave, je to, da jo uporabljajo tako, da do kraja obvladujejo njo in druge ljudi.«³ Njun idejni dolžnik in nedavno preminuli sociolog Zygmunt Bauman je utemeljeval prav to povezavo, ko je v »prelomnem« delu *Moderna in holokavst* sklenil, da »[t]eror ostaja učinkovit dokler balon racionalnosti ne počí. Najbolj zlovešč, krut, krvoločni voditelj mora ostati strasten pridigar in branilec racionalnosti – ali pa propade. Ko se obrača na svoje podložnike, mora »pozivati

k razumu«. Varovati mora razum, opevati vrline preračunavanja stroškov in učinkov ter, braniti logiko pred strastmi in vrednotami, ki v nasprotju z razumom ne upoštevajo stroškov in se ne pokoravajo logiki.«⁴ Od tu je samo še korak do ugotovitve, da je »[s]truktura misli, ki omogoči možnost holokavsta, [...] vpisana v filozofsko strukturo samega razsvetljenstva.«⁵

A črnitev razsvetljenstva ima daljšo zgodovino. Tako je že leta 1797 jezuit Augustin Barruel napisal svojčas izredno odmevno delo, v katerem je zatrjeval, da je francoska revolucija rezultat skrbno načrtovane zarote, ki ji načeljujejo Voltaire in enciklopedisti. Avtorji 19. stoletja so razsvetljenje enačili s francosko revolucijo, in sicer ne glede na to, ali so ji bili naklonjeni (Hegel, Marx) ali pa so ji odkrito in ostro nasprotovali (Maistre, Bonald, Hyppolite Taine). Leta 1932 je ameriški zgodovinar Carl Becker objavil intelektualnozgodovinsko klasiko *Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, »skoraj grozotno anticipacijo postmodernističnega »branja« osemnajstega stoletja«⁶, v njej pa začrtal danes vsem znana tropa, da je razsvetljenje po božje častilo razum in da se je namenilo popolnoma podrediti naravo. Leta 1952 je

¹ Immanuel Kant, »Odgovor na vprašanje: kaj je razsvetljenje?«, *Nova revija : mesečnik za kulturo*. (maj 1995), 141.

² Max Horkheimer in Theodor W. Adorno, *Dialektika razsvetljenstva : filozofski fragmenti* (Ljubljana: Studia humanitatis, 2006), 23.

³ Prav tam, 18.

⁴ Zygmunt Bauman, *Moderna in holokavst* (Ljubljana: Študentska založba, 2006), 304.

⁵ Postmodernism: A Reader (ur.) Thomas Docherty, (New York: Routledge, 2016), 12.

⁶ Johnson Kent Wright, »The Pre-Postmodernism of Carl Becker« v *Postmodernism and the Enlightenment: new perspectives in eighteenth-century French intellectual history* (ur.) Daniel Gordon. (New York: Routledge 2001), 162.

izraelski zgodovinar Jacob Talmon objavil nič manj vplivno študijo *The Origins of Totalitarian Democracy*, v kateri je razsvetljenstvo in Rousseauja neposredno povezal z jakobinskim terorjem in totalitarizmi 20. stoletja.⁷ Nemara najvplivnejšo kritiko razsvetljenstva je podal Friedrich Nietzsche in tako postal »praprevratniški, grozoviti *provocateur*, ki je prerokoval krizo postmodernega diskurza z neusmiljeno jasnostjo« (Hassan, 1987, 442). Postmodernizem, izhajajoč iz Nietzscheja, se definira kot opozicija moderne, ki bi naj izšla iz razsvetljenstva. Zato ni presenetljivo, da številni postmodernizmu naklonjeni avtorji in avtorice za vse tegobe zadnjih dveh stoletij krivijo razsvetljensko, humanistično, kartezijansko, dualistično, baconovsko, newtonovsko, galilejsko, kantovsko, racionalistično, materialistično, pozitivistično oziroma znanstveno naziranje zahodne civilizacije, ki inherentno generira totalno dominacijo nad naravo, vključno z dominacijo nad človekom.

Na drugi strani imamo zgodovinarje, naklonjene razsvetljenstvu (Gustav Lanson, Daniel Morne in Paul Hazard),⁸ ki so v začetku 20. stoletja »opustili naivno enačenje [razsvetljenske] philosophie in revolucije«⁹. Šele po ženevskem kongresu o razsvetljenstvu leta 1963 se je preučevanje razsvetljenstva, ki je bilo dotlej omejeno na nemški *Aufklärung* in francoske *lumières*, preusmerilo tudi na nacionalne kontekste.¹⁰ Počasi se je začela kristalizi-

rati bolj verodostojna podoba razsvetljenstva vsaj med njegovimi zgodovinarji, ki ne govorijo več o homogenem razsvetljenstvu, ki »je totalitarno« in ki poveljuje hladni, »instrumentalni« razum, ki si je za glavni cilj zadalo dominacijo narave in povzročilo »odčaranje sveta«, ki je napovedalo nesveto vojno religiji in oboževalo nujnost neskončnega zgodovinskega napredka ter neomejeno izpopolnjenost človeka. Številni razsvetljenci (Rousseau, Burke, Hume) ali kar cela regionalna oziroma tematična razsvetljenska gibanja (škotsko razsvetljenstvo, katoliško razsvetljenstvo) imajo malo ali pa prav nič skupnega s temi doktrinami, ki jih morda najdemo pri nekaterih razsvetljencih (Condorcet, Kant, d' Holbach, Helvetius), a so bile deležne kritike že s strani samih razsvetljencev. Zato ti slabo poučeni kritiki razsvetljenstva, kamor zgodovinar filozofije Ronald Schechter prišteva tudi Hegla, Adorna, Horkheimerja, Lyotarda in Baumana, »že več kot dve stoletji čarajo zvečine fiktivno podobo hladnega, brezčutnega, brezkrvnega razsvetljenstva«.¹¹

Johna Robertsona in njegovo *Razsvetljenje: zelo kratek uvod* bi lahko brez večjih težav umestili v kategorijo tistih zgodovinarjev, ki so ujeti v »kontradikcijo med strokovno težnjo, ki je sovražna do vsake oblike kulturne ali intelektualne zgodovine, ki kaže naklonjenost do klasičnih avtorjev ter besedil, in nelagodjem do postmodernističnih filozofij, ki pripeljejo duh negativnosti do njegovih

⁷ Rousseauja je doletela ista neslavna usoda v dvodelni monografiji Lesterja G. Crockerja: *Jean-Jacques Rousseau: The quest, 1712-1758*, 1968 in *Jean-Jacques Rousseau: The prophetic voice, 1758-1778*, 1973.

⁸ Še vedno relevantni deli slednjega sta prevedeni v slovenščino: Paul Hazard, *Kriza evropske zavesti: (1680-1715)*, 1959 in *Evropska misel v XVIII. stoletju: od Montesquieuja do Lessinga*, 1960.

⁹ John Robertson, *Razsvetljenje: zelo kratek uvod* (Ljubljana: Krtina, 2016), 17.

¹⁰ Prav tam, 18, 19.

¹¹ Ronald Schechter, »Rationalizing the Enlightenment: Postmodernism and Theories of Anti-Semitism«, v *Postmodernism and the Enlightenment: new perspectives in eighteenth-century French intellectual history*, 112.

najradikalnejših zaključkov«. ¹² V vsebinskem smislu je njegov doprinos k večjemu razumevanju kompleksne pojavnosti razsvetljenstva dragocen zaradi več razlogov. Učinkovito razbija stare predsodke o antireligioznem razsvetljenstvu, ko pokaže, »da je bilo razsvetljenje daleč od preprostega nasprotovanja religiji« ¹³ in da ga je ustrezneje razumeti kot prizadevanje za toleranco. Robertson opozori na pomembnost dostikrat spregledanega »zgodnjega razsvetljenstva«, intelektualnega obdobja, ki ga obravnavata Paul Hazard v *Kriza evropske zavesti: (1680–1715)* ter eminentni sodobni zgodovinar Jonathan Israel v delih *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752 in Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*. Robertson prepozna »jedro razsvetljskega prispevka k zahodni misli« v politični ekonomiji, tačas razumljeni »kot obet izboljšanja človekovega položaja na tem in ne na onem svetu«, ¹⁴ pri čemer označi Smithovo *Bogastvo narodov* za kronsko pridobitev. Glede na druge sodobne zgodovinarje, ki omenjajo vse od idej enakosti in tolerance do deklaracije o človekovih pravicah in odprave praznoverja, je to precej ozka opredelitev. Eno poglavje je namenjeno tudi »institucijam družabnosti«, epicentrom, od koder so filozofi razsvetljevali javnost, salonom, kavarnam, ložam in tisku, o čemer obsežneje piše Ulrich Im Hof v monografiji *Evropa v času razsvetljenstva*. Robertsonovo poučno kratko knjižico pospremi nadvse informativen

seznam temeljne literature, potrebne za kraljevski vstop v razvejano miselno tektoniko razsvetljenstva.

Avtor nas uvede tudi v problematiko ambivalentne interpretacije razsvetljenstva, načrtane v tem prispevku, vendar namesto apela k spravi med intelektualnimi zgodovinarji (razsvetljenstva) in (kritičnimi/postmodernističnimi) filozofi – kar lahko pomeni le to, da filozofi upoštevajo odkritja zgodovinarjev in revidirajo svoje teze, zastavljene na pokvečenih karikaturah razsvetljenstva – ponudi le ležerno opazko, da »gotovo obstaja prostor za večje vzajemno spoštovanje«. Mlačnost ne preseneča, saj si Robertson, distanciran do teme svojega raziskovanja, »ne prizadeva za relevantnost preteklosti, temveč za to, da bi razumeli, kako so bili problemi formulirani, kako so se jih lotevali in konceptualizirali v pojmih, drugačnih od teh, ki jih uporabljamo danes«. ¹⁶

Relevantnost razsvetljenstva za današnji čas bosta morda našla bralec in bralka, ki ju ne obvezuje zahteva po brezosebni zadržanosti do predmeta preučevanja, značilna za »starejšo generacijo francoskih zgodovinarjev«. ¹⁷ Nenazadnje je lahko intelektualno poštenima bralcema Robertsonov prikaz kompleksnejše podobe razsvetljenstva povsem dovoljšna spodbuda za ovržbo starih predsodkov in klišejev ter za nov premislek popularnih teorij, ki s preteklostjo pometejo z zamahom peresa.

Rok Plavčak

¹² Daniel Gordon, »Introduction: Postmodernism and the French Enlightenment« v *Postmodernism and the Enlightenment: new perspectives in eighteenth-century French intellectual history*, 4.

¹³ John Robertson, *Razsvetljenje: zelo kratek uvod*, 51.

¹⁴ Prav tam, 88.

¹⁵ Prav tam, 138.

¹⁶ Prav tam, 140.

¹⁷ Gordon, »Introduction: Postmodernism and the French Enlightenment«, 4.

