

T R I B

IDEOLOGIJA



& DRŽAVA

NA

AVGUST 2018

KAZALO

5 Uvodnik

Ideologija

- 6 Ana Pavlič: M. Freeden. *Ideology, A Very Short Introduction* (recenzija)
- 8 Marike Grubar: Terry Eagleton. *Ideology: An introduction* (recenzija)
- 9 Tibor Rutar: Jan Rehmann. *Theories of Ideology. The Powers of Alienation and Subjection* (recenzija)
- 11 Maja Stanišič: Od ideologije do subjektive strastne priklenjenosti
- 15 Rok Plavčak: Ideološki aparati države (in ideologija) – misel Louisa Althusserja
- 21 Tibor Rutar: Stuart Hall proti poststrukturalizmu: primer ideologije
- 25 Žiga Horvat: Predideološki človeški subject
- 32 Minea Rutar: Politična psihologija zatiranih
- 37 Tim Koprivnik: Znanost, ideologija in vrednote: ali je zavezanost vrednotam problem za objektivnost v družboslovju?
- 42 Martina Podgoršek: Eno cepivo ideologije (prosim)!
- 47 Sara Bergman: Teorije zarot
- 52 Zmago Švajncar Vrečko: Gandizem kot ideologizem in Gandhijevo branje Bhagavadgīte

3

Država

- 57 Tinca Lukan: Thaler, Richard H. in Cass R. Sunstein. *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth and Happiness* (recenzija)
- 58 Jure Ponikvar: Izvori moderne države
- 63 Marko Hočevár: Kapitalistična država
- 66 Timotej Fafulić: Osmanska država in njene značilnosti

UVODNIK

Ideologija

Teorije ideologije lahko predstavljajo bogato zakladnico različnih pogledov, analiz, mehanizmov in opisov, ki obravnavajo vprašanja, kaj je ideologija, kako nastaja, kakšne so njene posledice za življenje ljudi, kakšna (če sploh je) njena materialna eksistenca itd. V pričujoči številki Tribune se avtorji in avtorice lotevajo tega problema na različne načine.

Recenzija knjige *Ideology, A Very Short Introduction* opiše teorije ideologije, ki so trenutno prevladujoče v sodobnih socioloških in političnih teorijah. Dve recenziji v tej številki sta posvečeni knjigama, ki sta prepoznavni predvsem kot zelo dobra pregleda že obstoječih teorij ideologije. Naslov prve je *Ideology: An Introduction*, druga nosi naslov *Theories of Ideology. The Powers of Alienation and Subjection*.

V prvem delu tematske številke so zbrani tudi prispevki, ki se nanašajo na dva mednarodno poznana teoretika. Prva dva prispevka se z različnih zornih kotov lotevata misli Louisa Althusserja. *Od ideologije do subjektive strastne priklenjenosti* analizira Althusserjevo in psihoanalitično teorijo ideologije in njuno sintezo, medtem ko *Ideološki aparati države (in ideologija) – misel Louisa Althusserja* kritično ovrednoti najbolj znane pojme iz Althusserjevega teoretskega opusa, od ideoloških in represivnih aparatov države do teze o obstoju in delovanju vladajočih ideologij. Tretji članek, *Stuart Hall proti poststrukturalizmu: primer ideologije*, nadaljuje tam, kjer sta prva dva članka zaključila: z različnimi razlagami Althusserjeve teorije ideologije. Avtor na začetku opozori, da obstajata vsaj dva prevladujoča načina nadaljevanja Althusserjeve razlage ideologije, in se nato usmeri v podrobnejšo obravnavo obeh zapuščin ter prepričljivo pokaže, da ni samoumevno, v katero skupino Althusserjevih naslednikov umeščamo Stuarta Halla.

Prispevka *Predideološki človeški subjekt in Politična psihologija zatiranih* predstavljata alternativno razlago delovanja ideologij in človeškega delovanja kot vsaj deloma neodvisnega od delovanja ideologije. Prvi članek se osredotoči na prikaz nekaterih osnovnih sposobnosti (delno) avtonomnega delovanja in emergentnih lastnosti, ki so specifične za človeško vrsto, drugi pa ponudi zanimivo kritiko teze o vladajoči ideologiji.

Članek *Znanost, ideologija in vrednote: ali je zavezanost vrednotam problem za objektivnost v družboslovju?* problematizira idejo, da je lahko dobra družboslovna analiza zavezana moralnim sodbam. Avtor s svojo konstruktivno kritiko pokaže, da so lahko družboslovne vede, kot je npr. sociologija, znanstvene, če ostanejo vrednotno nevtralne.

Prvi del tematske številke o ideologiji zaključujemo s tremi prispevki, ki se osredotočajo na specifična področja delovanja ideologije. *Eno cepivo ideologije (prosim)!* oziroma avtorica prispevka govori problematiki cepiv in cepljenja; *Teorije zarot* analizira, kdaj in kako ideološke

razlage ljudi zamenjajo za znanstvene in kako se ideologija prikazuje kot (psevd)znanost; *Gandizem kot ideologizem in Gandhijevo branje Bhagavadgīte* pa opiše delovanje Mahatme Ghandija in njegovih idej, ki po avtorju danes nosijo skupno ime, tj. gandizem.

Država

Recenzijo knjige *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth and Happiness* sva gostujoča urednika postavila na začetek drugega sklopa, saj predstavlja lep prehod in uvod v tematski sklop o državi. Rdeča nit recenzirane knjige (in avtoričine recenzije) je praksa, poznana pod imenom *nudge*. Izraz, ki ga avtorica prevaja kot »subtilni namig«, označuje majhne intervencije s skoraj ničnimi stroški in velikimi, bodja pozitivnimi učinki. Gre za prakso, ki jo učinkovito uporabljajo tako manjše, zasebne, kot večje, tudi državne, institucije in vladajoči uradniki.

Naslednja članka se lotevata teoretiziranja in problematike moderne države (in modernosti) z dveh vidikov. *Izvori moderne države* analizira prehod od predmodernih oblik države k moderni obliki države predvsem s poudarjanjem političnih oblik in razlikovanja med moderno in predmoderno obliko; *Kapitalistična država* primerja osrednje ekonomske in strukturne značilnosti fevdalne in kapitalistične države oziroma predmoderne in moderne oblike države.

Prispevek z naslovom *Osmanska država in njene značilnosti* se prične z opisom vzpona Osmanov in nadaljuje z analizo značilnosti osmanske države v času njenega razcveta. Avtor prispevka se osredotoči predvsem na področji državne in politične oblasti ter na posebnosti turškega fevdalnega sistema.

Marike Grubar in Žiga Horvat, gostujoča urednika

Michael Freeden, *Ideology, A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2003)

Ideologija je eden izmed najbolj zlorabljenih (politoloških) konceptov našega časa. To vidimo vsakič, kadar se poskuša posameznike in njihovo delo diskreditirati z označevanjem njihove ideološkosti in s tem navideznim dokazovanjem njihove nelegitimnosti. Ideja, ki stoji za tako mislijo, je pravzaprav zelo močna in je povzročila celo nastanek teorij, ki pravijo, da se je proti ideologiji možno boriti oziroma da živimo v času, ko je ideologija – z zmago kapitalizma – dosegla svoj konec. Svet, ki je obremenjen s produktivnostjo in izkazovanjem numeričnih rezultatov *uspešnosti*, svet, ki temelji na »racionalnosti« kapitalistične potrošnje, je seveda prepričan tudi o tem, da za ideologijo *boleajo* tisti, ki so manj racionalni in slabše razviti od nas.

V tem smislu je delo Michaela Freedna mnogo več, kot se zdi na prvi pogled: kaže nam zgodovinsko spremenljivost razvoja koncepta ideologije, ki nas v resnici ne bi smela presenetiti. Da ideologije lahko (pre)živijo, se morajo namreč spreminjati in prilagajati vsakokratnim družbeno-političnim spremembam. Ko avtor tako opravi z možnostjo neideološkega življenja in delovanja, nam pokaže še drugi pomemben doprinos svoje knjige. Kompleksnost našega sveta in različne ideologije, ki med seboj tekmujejo v boju za določanje pravega in normalnega v našem življenju, so produkt širših političnih bojov, ki si želijo prevladati nad političnim jezikom. Kot vidimo, ideologija ni stvar ideologov, ki z njo manipulirajo nad nami, niti ni lažna predstava, izza katere lahko pogledamo in spregledamo, temveč je namesto tega postavljena v center našega življenja kot ključna sestavina našega diskurza, identitete in kulture. Michael Freeden, avtor knjige *Ideology, A Very Short Introduction*, je sicer eden najpomembnejših sodobnih preučevalcev ideologij(e). Kot profesor politologije na Oxfordu je bil tudi eden izmed ustanoviteljev tamkajšnjega Centra za politične ideologije (*Centre for Political Ideologies*), prav tako je ustanovitelj in urednik revije za preučevanje ideologij *Journal of Political Ideologies*. Njegova knjiga v splošni maniri zbirke »Very Short Introduction« predstavlja osnovna sečišča sodobnega preučevanja ideologij, predvsem v navezavi na preteklo tradicijo marksističnega pogleda na ta koncept ter na sam položaj in vlogo, ki jo pojem ideologija uživa v družbi danes (v kontrastu z njegovo vlogo v preteklosti).

Čeprav bi lahko rekli, da je knjiga, ki jo predstavljamo, do neke mere bolj strnjena in poenostavljena različica Freednove klasike *Ideologies and Political Theories*, ki je sicer prvič izšla že leta 1996, nam delo v nadaljevanju ne predstavlja le pomembnega pogleda na ideologijo, ki je umeščena v trenutno družbeno-politično realnost in kompleksnost sveta, temveč tudi na pomembnost specifičnih družbenih procesov, ki vplivajo na naš razmislek o ključnih konceptih našega časa, med katere

seveda spada(jo) tudi ideologija/e. Prvo izmed desetih poglavij avtor tako začne s pregledom sodobnega (napačnega) konceptualiziranja ideologij, ki slednje preveč poenostavljeno razume kot umetno strukturirane sete idej, ki naj bi bili popolnoma odmaknjeni od naših vsakdanjih življenj in naj bi služili zgolj kot sredstvo za manipuliranje, ki je v rokah različnih centrov moči. Svojo razlago zgodovinskega nerazumevanja ideologij(e) Freeden prične pri morda do danes najvplivnejših interpretih ideološkega dogajanja in poseganja v naša življenja: Karlu Marxu in Friedrichu Engelsu. Marx in Engels prekineta z dotedanjo nemško filozofsko tradicijo in ideologijo predstavita kot sublimacijo, univerzalno resnico, preko katere imajo vladajoči družbeni razredi v rokah ideološke iluzije, s katerimi manufakturirajo (proizvajajo) zgodovino. Ideologijo sta, kot dobro vemo, Marx in Engels razumela kot obrnjeno zrcalno podobo materialnega sveta, ki jo še dodatno zamegljujejo odtujeni medosebni odnosi, ki so značilni za kapitalistične družbe. Njuna navezava na *camero obscuro* kot na prikaz te napačne, ideološke zavesti, ki nam posameznike in njihove okoliščine prikazuje kot drugačne, kot naj bi v resnici bili, implicira, da je možen razmislek in obstoj zunaj ideologije, kar je v nasprotju z glavno idejo Michaela Freedna, a v sozvočju z marksistično mislijo, ki ideologijo razume kot patološko značilnost zgodovinskih okoliščin, ki lahko sčasoma čisto izzveni. V drugem poglavju avtor nadaljuje z zgodovinskim pregledom preučevanja ideologij. Tako predstavi tri teoretike, ki so ideologije raziskovali v 20. stoletju; vsi so izšli iz miselne tradicije marksizma: Karl Mannheim, Antonio Gramsci in Louis Althusser. Vsi trije so skladno s svojimi teorijami k izgradnji konceptualnega aparata za razmislek o ideologijah največ prispevali v delu, ko so zavrnilli dotlej prevladujočo idejo o možnosti sveta brez ideologije (ki sta jo zagovarjala Marx v svojih zgodnejših delih in Engels) in ideologijo namesto tega raje predstavili kot stalen element družbeno-politične realnosti. Ko je Karl Mannheim (1893–1947) ideologijam pripisal družbeni izvor (ideologija je zanj pomenila *Weltanschauung*: vseobsegajoč pogled na svet, ki ga prevzamemo in ki reflektira glavne ideje in miselne sisteme posameznega obdobja; spomnimo, da je Marx, nasprotno, menil, da so družbena razmerja v kapitalizmu vzrok ideoloških iluzij) in ko jim je dodal še psihološko manifestacijo (vpliv na podzavest), je bila prvič v zgodovini odprta pot za analitski pluralizem, ki predvideva več družbenih okolij in s tem več različnih (potencialnih) ideologij. Z raziskovanji Antonia Gramscija (1891–1937), ki je ideologijo povezoval z miselno prakso in proizvodnjo kompromisa v družbi, in Louisa Althusserja (1918–1990), ki je ideologijo razumel kot novo in nezakrito realnost ter njeno raziskovanje razširil na javno in zasebno sfero, v okviru katerih jo je preučeval v njenih materialnih oblikah, v družbenih praksah in v državnih aparatih (IAD, RAD), ter na podlagi takratnega dogajanja v Evropi (nastop liberalizma, konzervativizma in socializma) sta ideologija in njeno raziskovanje postala splošno zelo zanimiva. Ko konča z zgodovinskim pregledom, v tretjem poglavju avtor bralcu

postreže s svojo začetno definicijo politične ideologije, ki jo je izpeljal iz njenih funkcij v (političnem) življenju. Ob tem poudarimo, da Freedon v nadaljevanju definicijo dopolni, kar je v slogu strukture njegove celotne knjige, ki je napisana tako, da z vsakim naslednjim poglavjem prikazuje dodatne karakteristike ideologije kot koncepta in naraščajočo kompleksnost njenega preučevanja, dokler v zadnjem poglavju vse skupaj ne postane zaključena celota. Politična ideologija je, kot piše Freedon, torej set idej, prepričanj, mnenj in vrednot, ki (1) prikazujejo ponavljajoč se vzorec, (2) jih imajo za veljavne različne pomembne družbene skupine, (3) med seboj tekmujejo za zagotavljanje in kontroliranje načrtov za javne politike, (4) imajo namen, da upravičujejo, preizprašujejo ali spreminjajo družbene in politične prakse in dogovore, ki veljajo v politični skupnosti. Če na ideologijo gledamo v skladu s pravkar zapisano Freedonovo idejo in ji dodamo še antropološki doprinos k študiju ideologije (tu imamo v mislih predvsem delo Clifforda Geertza: ideologije so metafore družbenih pomenov), ki je ideologije razumel kot urejen sistem kompleksnih kulturnih simbolov, potem je jasno, da so ideje o neideološkosti posameznikov oziroma posameznih političnih grupacij še kako ideološke. Ideologija namreč v družbi živi aktivno življenje, kar je eden izmed najpomembnejših poudarkov knjige.

V četrtem poglavju Freedon predstavlja vpliv razvoja lingvistike (slovnice in semantike) na študij ideologije ter opozarja, da moramo biti pri identificiranju in analiziranju boja za nadzor nad političnim jezikom pozorni na več stvari. Ideologije kot neke vrste (tudi) semantični oziroma lingvistični proizvodi namreč v sebi skrivajo množstvo pomenov (Paul Ricoeur), kar pomeni, da ideologija ni samo ena in da jo je, če jo želimo razumeti, nujno treba preučiti v skladu s hermenevtiko in morfološkim pristopom (ki poudarja notranjo strukturo ideologije). Tako avtor svoji začetni definiciji ideologije doda morda še najpomembnejši vidik: ideologije za nadzor nad načrti za javne politike tekmujejo za kontrolo nad političnim jezikom. S tem smo se dotaknili konkretne politične vloge ideologije, ki se skriva v (političnem) boju, ki je za »priljubljene« pomeni političnih konceptov, v skladu s katerimi živimo in delujemo. Vse ideologije so, tako Freedon, podvržene logičnim in kulturnim omejitvam; medtem ko prve veljajo čisto za vse ideologije, saj gre za pojav logičnih nekonstistent, so kulturne omejitve ideologije odvisne od posamezne kulture (konteksta časa in prostora). Kulturne omejitve je avtor predstavil kot štiri P-je (angl. *the four Ps*): *blizina* posameznih političnih konceptov, ki tvorijo ideologijo (angl. *proximity*), *prioriteta* pomenov posameznih ideoloških konceptov v nasprotju s koncepti, ki živijo na ideološki periferiji (angl. *priority*), *prepustnost* v smislu srečavanja različnih ideologij na posameznih skupnih točkah (angl. *permeability*) in *proporcionalnost* oziroma relativni prostor, ki ga znotraj ideologije zaseda posamezna tematika (angl. *proportionality*). Peto poglavje služi kot poskus opredelitve ideološkega raziskovanja. Najprej izvemo,

da je ideologija eden od možnih načinov razmišljanja o politiki. Iz tega lahko sklenemo, da ni vse ideološko; le vse oblike (političnega) mišljenja imajo ideološko konotacijo. Zaradi narave ideologije, ki smo jo že predstavili, smo še enkrat pozvani, da moramo ideologije raziskovati z različnimi metodološkimi orodji. Freedon glede tega pravi, da bi se osnovno in prvo vprašanje raziskovalca ideologije moralo glasiti: »Kakšni so vzroki in kakšno je ozadje smiselnosti/priljubljenosti/resničnosti posameznih konceptov oziroma pomenov?« Pri tem gre tudi za vprašanje namere posameznih akterjev.

Medtem ko se šesto poglavje ukvarja s predstavitvijo makroideologij liberalizma, socializma, konzervativizma in komunizma, je sedmo poglavje namenjeno predstavitvi mikroideologij, saj ne živimo v svetu, v katerem bi prevladala zgolj ena, velika ideološka formacija. S pojavom množičnih medijev in ideoloških ministrstev, ki se formirajo okoli posameznih skupin pritiska, ter s pojavom lokalnih ideologij (nova družbena gibanja) smo priča vzniku tankih ideologij (angl. *thin ideologies*), ki se od *mainstream* ideologij ločijo v tem, da so v naslavljanju posameznih vprašanj bolj omejene v ambicijah in da uporabljajo širše kontekste z namernim rušenjem oziroma menjavanjem posameznih ideoloških konceptov, ki so bolj običajni. Osmo poglavje nam skozi dela Michela Foucaulta, Ernesta Laclaua in Chantal Mouffe prikazuje pomen diskurzivne analize za raziskovanje ideologij, pri čemer Freedon poudarja, da naj diskurzi ne bi pomenili zgolj komunikacijskih praks, skozi katere se izvajajo ideologije, temveč naj bi predstavljali zgolj eno izmed oblik ideologije. To je še bolj detajlno prikazano v devetem poglavju, ki prikazuje običajna mesta, kjer živi ideologija. Ideologija seveda ni zgolj pisana ali govorjena beseda; prisotna je tudi v nebesednih formah in vedno vključuje metafore in zgodbe, ki jih je nemogoče nemudoma dekodirati kot sestavine političnega jezika. Pomembno vlogo pri konzumiranju ideologije igrajo tudi miti in zgodbe, ki ključne družbene ideje preobrazijo v bolj ali manj vabljive vrednote, norme in zgodbe, ki so za naša življenja pomembne, saj nam kot edine kažejo pravo pot. V desetem poglavju, ki obenem predstavlja zaključek knjige, Freedon sklene svoj premislek o ideologijah, ki ga je začel z analizo najvplivnejših dosedanjih analiz. Ideologijo kot produkt razmerij moči tistih, ki imajo oblast nad političnim jezikom, postavi v jedro politike na drugačen način, kot se le-ta prikazuje v javnem diskurzu. Ideologija niso -izmi, ki stojijo nasproti racionalnemu dožemanju sveta, ideologija je prisotna v vseh interpretacijah dogodkov in rešitev, kar nam še enkrat pokaže, da (družbene) resnice ne obstajajo. Raziskovanje ideologije v skladu z njeno kompleksnostjo in družbeno-političnimi značilnostmi našega časa pa mora namesto na želji po odmaskiranju sveta temeljiti zgolj na poskusih njegovega razumevanja.

Ana Pavlič

Terry Eagleton, *Ideology: An introduction* (London: Verso, 2007).

Terry Eagleton je britanski družboslovec, predvsem literarni kritik in filozof, ki ga je Slovenija še pred objavo te recenzije uspela bolje spoznati, saj je nastopil na letošnjem festivalu Literature sveta – Fabula. Gre za mednarodno uveljavljenega avtorja, ki ga slovenske bralke in bralci uspeli poznajo vsaj prek branja naslednjih prevodov: *Sveti teror* (Sophia 2008), *Smisel življenja* (Krtina 2009), *Marksizem in literarna kritika* (Sophia 2010) in *Zakaj je imel Marx prav* (Modrijan 2013). V letošnjem letu bo Slovenija bogatejša še za en prevod: *Upanje brez optimizma*.

A svoje recenzije ne namenjam slovenskim prevodom, temveč delu, ki ga ne poznajo samo Eagletonove zveste sledilke in sledilci, temveč kdorkoli, ki se je že kdaj podrobneje ukvarjal s področjem ideologije. Gre za knjigo *Ideology: An introduction*, ki jo je javnost prvič spoznala leta 1991, avgusta 2007 pa je pri založbi Verso doživela ponatis oziroma izšla v nekoliko spremenjeni in dopolnjeni obliki.

Gre za študijo, ki zelo dobro odraža avtorjev način raziskovanja in pisanja. Natančneje, že na začetku lahko opazimo avtentičnost njegovega sloga pisanja, ki bi ga lahko v drugih okoliščinah vzeli celo za učbeniški primer fraze »biti brez dlake na jeziku«. Eagleton že na začetku uvoda zapiše, da želi s knjigo prikazati različne definicije ideologije ter njihove podobnosti in razlike, postaviti jasne ločnice med njimi ipd., hkrati pa doda, da svoje delo razume tudi kot politično intervencijo (xiii).¹

V uvodu se seznanimo s strukturo knjige in z danes obstoječimi definicijami ideologije. Eagleton v tem poglavju zelo jasno predstavi različna teoretska izhodišča, vendar v svojem vrednotenju ostaja (vsaj zase) nenavadno previden in tako nikoli ne zapiše jasno, katera definicija je najbolj prepričljiva, verjetna, preverljiva oziroma dokazljiva. Do odgovora na to vprašanje se lahko bralka sicer dokoplje kasneje, ob branju ostalih poglavij. Nekoliko bolj natančen je avtor v zaključku, v katerem dokaj jasno nakaže, kateri definiciji je zavezan, a to stori zelo na kratko. Glede na to, da je knjiga posvečena uvodu v študij ideologije, bi sama sicer pričakovala, da bom poleg ovrednotenja njegovih teoretskih nasprotnikov prejela tudi jasno izdelan alternativni predlog, način obravnave obstoja in delovanja ideoloških praks.

Največja vrednost recenziranega dela je gotovo v petih poglavjih², v katerih se Eagleton loteva različnih avtorjev, njihovih glavnih del in razlag, ki so jih razvijali. Poglavja si kronološko bolj ali manj sledijo od razsvetljenstva in razprav o idejah kot dinamičnih silah, ki vplivajo na delovanje družbe, do marksističnih poskusov podaje znanstvenih razlag človeškega razvoja. V okviru slednjega

Eagleton obravnava predvsem Györgyja Lukácsa in Antonia Gramscija ter ideji blagovnega fetišizma in hegemonije. Poleg njiju se loti še nekaj znanih avtorjev, ki so izhajali iz marksističnega teoretskega okvira. To so Karl Mannheim, Lucien Goldmann, Theodor Adorno in deloma Pierre Bourdieu ter, nenazadnje, Herbert Marcuse, Louis Althusser in Jürgen Habermas. V zadnjem poglavju (izmed omenjenih petih) se Eagleton ukvarja predvsem z dvema točkama: z vse večjim odporom do ideje, da človeško delovanje v veliki meri vodita razum in racionalno delovanje, ter zanikanjem ideje, da obstaja objektivna resnica. Prvi del tako pričinja z zelo znanimi imeni. Na seznamu se znajdejo Georges Sorel, Friedrich Wilhelm Nietzsche, Sigmund Freud in Vilfredo Pareto. V drugem delu se Eagleton loti del klasičnih avtorjev, kot sta Roland Barthes in Paul de Man, in sodobnejših teoretikov, kot sta Ernesto Laclau in Chantal Mouffe.

Knjigo *Ideology: An introduction* je smiselno obravnavati kot enega ključnih pripomočkov za študentke in študente. Poleg tega, da predstavi glavne avtorje in njihove ideje, avtor pokaže tudi na napetost, ki se pojavlja med različnimi interpretacijami pojma ideologije. Predvsem gre za razlike med epistemološkimi razumevanji in različnimi političnimi razlagami in praktičnimi rabami. Eagleton na koncu knjige poskuša pokazati, zakaj je politična raba pomembnejša; a zdi se, da knjigo zaključí prehitro.

Če strnem, Eagleton skozi celotno delo nikoli ne ostane samo pri suhoparnem naštevanju, temveč podaja zelo nazorne primere in z vsakim poglavjem dokaže, da gotovo spada med erudite in mojstre pisane besede. Čeprav lahko cenimo, da se besedilo mestoma bere kot roman, je slednje (vsaj deloma) tudi ena od njegovih pomanjkljivosti. Zdi se, da ravno njegovo neusmiljeno obračunavanje z nasprotniki, ki mnogim bralkam in bralcem ustvarja občutke prijetnosti in zadovoljstva, nekoliko odvzame prostor razvijanju natančnih in rigoroznih razlag. Natančneje, avtor v recenzirani knjigi pri svojih satiričnih kritikah pogosto posploši argumente nasprotnikov, jih prikaže v poenostavljeni obliki ali drugim teoretikom kdaj celo pripiše argumente, ki jih sami ne zagovarjajo. Neodvisno od te pomanjkljivosti celotna knjiga ostaja zvesta avtorjevi uvodni napovedi in deluje kot dober uvod za vse, ki bi radi izvedeli kaj več o različnih rabah pojma ideologije.

Marike Grubar

¹ Zadnje je v knjigi precej očitno, saj je avtor na več mestih izrazilo kritično do najbolj prisotnih in prepoznavnih postmodernističnih teoretikov. Še več, pripisuje jim celo, da so s svojim pisanjem načrtno diskreditirali klasične teorije ideologije (xi–xii).

² Naslovi teh poglavij v angleškem izvirniku so *From Enlightenment to the Second International*, *From Lukács to Gramsci*, *From Adorno to Bourdieu*, *From Schopenhauer to Sorel* in *Discourse and Ideology*.

Jan Rehmann, *Theories of Ideology. The Powers of Alienation and Subjection* (Leiden: Brill, 2013).

Rehmannova uporabna in primerno kritična panorama teorij ideologije ni tako zelo široka kot Eagletonova, a to, kar ji manjka v širini, več kot nadomesti s svojo globino.¹ Rehmannov namen je eksegetsko natančno predstaviti ter nato previdno pojmovno (in deloma empirično) kritizirati teorije ideologije od Karla Marxa in Friedricha Engelsa prek Vladimirja Lenina, Györgyja Lukácsa, Antonia Gramscija in frankfurtske šole do Louisa Althusserja, Michela Foucaulta in Pierra Bourdieuja, kar je zajeten in morebiti zastrašujoč podvig. Avtorju naloga uspe izvrstno, za kar smo mu lahko hvaležni, saj je družboslovno področje teorij ideologije prenaseljeno z napačnimi idejami, nebuloznimi pojmi, nepotrebno množičimi se neologizmi ter velikokrat premalo kritičnimi in preveč uslužnimi povzetki velikih mojstrov izpred 100 ali 50 let. Rehmann navkljub splošni naklonjenosti, ki jo čuti do skoraj vseh obravnavanih avtorjev, prijetno preseneča z neizprosno in večidel jasno kritiko, kjer je ta smiselna.

Rdeča nit velikega dela knjige je, čeprav dvomim, da jo je stkal načrtno, dejstvo, da so prej omenjeni avtorji (ki so povečini, a ne izključno marksisti) o ideologiji vsaj v enem splošnem vidiku razmišljali zelo podobno – in napačno. Rehmann pokaže, da je vsem (z delno izjemo nekaterih Marxovih in Gramscijevih razmišljanj ter morebiti ene interpretacije Bourdieuja) skupno vsaj to, da so v ideologiji, kakorkoli so jo že poimenovali ali katerikoli nadomestek zanje so že našli, videli zelo močno silo – in to prav tisto edino ali glavno silo, zaradi katere se obstoječi red, ki je v celoti ali vsaj v večjem delu domnevno mrk, v nasprotju z interesi večine, izkoriščevalski, nadvladujoč ipd., dan za dnem, leto za letom obnavlja.

Lukács, denimo, je »skušal razložiti poraz socialistične revolucije na zahodu po prvi svetovni vojni kot rezultat ‚postvarjenja‘, zaradi katerega se je kapitalizem kazal kot samoumeven za večji del delavskega razreda« (78). Postvarjenje je bil zanj proces, pri katerem gre za to, da se človekovo delovanje kaže kot (ali celo postane) neodvisno od njega. Lukács torej radikalizira Marxovo idejo fetiškega značaja blaga, ki pravi, da v kapitalizmu proizvodni odnosi med ljudmi postanejo možni šele skozi odnose med stvarmi (blagom, ki si ga ljudje izmenjujejo na trgu) oziroma po katerem se značilnosti človeškega dela kažejo kot (ali postanejo) objektivne, od njih neodvisne, celo naravne značilnosti *produktov* tega dela. Postvarjenje ali fetišizem po Lukácsu ni le del kapitalistične proizvodnje, marveč začne prežemati celotno družbo, vse družbene pore in nivoje.

Pripadniki frankfurtske šole, kot sta Theodor Adorno in Max Horkheimer, avtorja *Dialektike razsvetljenstva*, s svojo analizo ideologije niso daleč stran od tega, pravi

Rehmann. Ljudje z besedami Adorna in Horkheimerja »postanejo neobgljene žrtve tega, kar jim je ponujeno« (85). Nadvladani in izkoriščani jemljejo vladajoče norme, prevladujočo moralo, ki se jim jih vsiljuje in ki so jih izumile ali posvojile elite, resneje od elit in se jih držijo še tesneje kot one. Tako Adorno in Horkheimer govorita o »škodujoči ljubezni, ki jo imajo vsakdanji ljudje do krivic, ki so jim storjene« (85). Aparat ideologije, ki jo tako čvrsto in vseobsegajoče usvojijo domnevno neumne množice, je »kulturna industrija«, ki širi popkulturne, medijske in druge vsebine, s katerimi se načrtno ali nenačrtno zavaja, kroti in manipulira. V takšnih razmerah ljudje ne glede na to, kako ekonomsko slabo jim gre, povsem ali vsaj pretežno slepo sledijo vladajočemu redu. Nekoč se je temu reklo »lažna zavest«.

Po Rehmannu so Lukács, Adorno in Horkheimer svojo totalizirajočo in elitistično teorijo ideologije med drugim izgradili na podlagi slabih, pretiranih posplošitev principov industrijske proizvodnje iz prve tretjine 20. stoletja (88). Zabavljanje pri Adornu in Horkheimerju precej naivno, pravi Rehmann, postane golo nadaljevanje mehaniziranega delovnega procesa, tovarne, ki je enako, če ne celo bolj škodljivo kot ta. Kakorkoli že, Rehmann sklepa, da ideologija ne deluje tako popolno, kot predlagajo ti avtorji, in da povprečni človek ni tako izrazito kognitivno primitiven, kot ga slikajo.

Šele leta kasneje se z Althusserjevo intervencijo odpre možnost novega, produktivnejšega razmišljanja o ideologiji in njenem delovanju. Ideologija po Althusserju predstavlja »živete odnose« oziroma, natančneje, »imaginarno razmerje med individuumi in njihovimi realnimi eksistenčnimi razmerami«. ² Rehmann predlaga, da bi lahko na tej podlagi uporabno in smiselno raziskovali, kako se vsakdanje izkušnje in zdravi razum (»imaginarna razmerja«), prek katerih so ljudje v stiku s svojimi življenji (»realnimi eksistenčnimi razmerami«), povežejo in poklopijo z bolj sistematičnimi reprezentacijami teh izkušenj v ideologijah. Toda Althusser tega ne stori, saj z imaginarnim misli nekaj povsem drugega (159). Kakršenkoli že je njegov pomen, Rehmann opozarja, da po Althusserju – podobno kot po radikalnih sociologih in filozofih pred njim – ideologija zagotavlja in *mora* zagotavljati, da se ljudje obnašajo v skladu s *statusom quo*. Althusserjev model subjektivnosti je navkljub navidezni radikalnosti in povezavi z lacanovsko psihoanalizo zelo podoben zatohlemu normativnemu funkcionalizmu Talcotta Parsonsa in podobnih: v družbi obstajajo vloge, ki jih posamezniki ubogljivo igrajo.

Rehmann smiselno poudarja, da ljudje zaradi svoje naravne (ne s socializacijo izgrajene) *zmožnosti* za razmišljanje vselej lahko zavrnejo, kar ideologija zahteva od njih; obenem pa imajo v razmerah izkoriščanja, nepravčnosti in nadvlade zaradi svojih teles živete izkušnje lakote, hladu, bolezni, utrujenosti, poškodb, bolečin, strahu, trpljenja ipd., kar je močna *motivacija* za prej

¹ Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (London: Verso, 2007).

² Louis Althusser, *Izbrani spisi* (Ljubljana: I*cf., 2000), 87.

omenjeno odločitev, da zavrnejo ideološke klice k pasivnosti in ubogljivosti. Antihumanizem in kulturalizem Althusserju onemogočata prepoznanje oziroma teoretiziranje tega humanističnega in materialističnega dejstva.

Rehmann se v nadaljevanju loti Foucaulta in njegovega antihumanizma. Pri tem izpostavi predvsem Foucaultovo naivno navdušenost nad Nietzschejevo retoriko in jo poveže z njegovim pojmovanjem moči, ki je zaslovelo in še vedno slovi zaradi domnevne niansiranosti, prodornosti in nasploh revolucionarnosti. Resnica je daleč od tega, kot podrobno ponazori Rehmann. Foucaultov pojem moči (oblasti) je v nekaterih vidikih brezupno holističen in totalizirajoč, v drugih premalo poudarja dejstvo, da kljub decentraliziranosti in vseprisotnosti moči vselej obstajajo pomembne točke koncentracije in centraliziranosti, sploh *oblasti* v družbi (razlika med močjo in oblastjo pri Foucaultu velikokrat ni jasna), v spet tretjih vidikih pa je bolj smiselna, a nič posebej nova, vsaj če imamo v mislih teorije moči, ki jih je razvijala sociologija pred njim. Za povrh je Foucaultov slog, ko piše o moči, velikokrat ekscenčno retoričen.³ Nietzsche povzroča Foucaultu težave deloma vsebinsko deloma politično: »Foucaultov »antihumanizem« je podoben ponovitvi Nietzschejevega elitizma, ponovitvi, pri kateri ni razmisleka o njenih [slabih] političnih implikacijah [195] ... Njegova fasciniranost z Nietzschejevo *voljo do moči* mu preprečuje, da bi prevzel Spinozov pojem moči kot zmožnosti za delovanje (*potentia agendi*) [303].« Ko Rehmann komentira Foucaultov pojem »vladnosti«, upravičeno trdi, da se Foucaultov izraz »blešči v vse smeri«, njegovi »lebdeči pomeni [pa] so nedoločljivi« (305). *Gouvernementalité* »nosi v sebi enigmatično vsebino, ki izgine takoj, ko ga skušamo prevesti v običajni jezik« (305).

Bolj splošno so Rehmannovi sklepi o modnih vidikih Foucaultovega teoretiziranja takšni:

»Foucault je zaradi svojega neonietzschejevstva spregledal tako strukturne oblastne odnose v kapitalistični proizvodnji kot tudi med spoloma [205] ... Čeprav je sekundarna literatura običajno polna hvale Foucaultove upokojitve kritike ideologije ali teorije ideologije, ne vidim nobenega teoretskega napredka v tem paradigmatškem premiku [207] ... Foucaultov pristop je tipičen primer stalnega govorjenja o telesu, ki pa telo izbriše [218] ... Podobno se zgodi v poststrukturalističnih teorijah spola, ki so nagnjene k redukciji telesa na simbolno, spolnih subjektivnosti na spreminjajočo se igro označevanja, telesa na konvencije in norme. ... [T]elo je »učinek oblasti«, oblast pa je pojmovana kot ponavljanje »norm«. Telo samo tako postane »konstrukcija«, »spremenljiva meja, površje, katerega prepustnost je politično regulirana, označevalna praksa v kulturnem polju spolne hierarhije in prisilne različnosti«. Takšna definicija prikrije biološko genealogijo naših teles [218].«

To seveda ne pomeni, da se Rehmannu zdijo vse Foucaultove razprave ničvredne. V zadnjem poglavju knjige skuša pokazati, »da je pozni Foucault [Foucault po letu 1977–78] naredil zanimive in obetavne naznanitve, ki pa jih niti on niti foucaultovske študije o vladanosti nikoli niso udejanjili« (301). V mislih ima predvsem Foucaultove neizpolnjene, a smiselne obljube, da bo začel ločevati med močjo in nadvlado/oblastjo ter med mehanizmi nadvlade in mehanizmi jaza (tj. posameznikovih zmožnosti upirati se nadvladi).

Theories of Ideology je zelo uporaben zbir prikazov (in smiselnih kritik) opevanih teorij ideologije. O tem, kaj je in ni ideologija, ter o tem, kako deluje in ne deluje, Rehmann velikokrat pove ali vsaj namigne več, kot je to storila večina avtorjev, ki jih v knjigi obravnava.

Tibor Rutar

3 Za več o tem glej Tibor Rutar, »Clarifying Power, Domination, and Exploitation: Between 'Classical' and 'Foucauldian' Concepts of Power«, *Revija za sociologijo* 47, št. 2 (2017): 151–175.

Od ideologije do subjektive strastne prikljenosti

Ko govorimo o teoriji ideologije, bomo skoraj neizbežno naleteli na ime Louis Althusser. Ne glede na to, ali je njegovo delo zagovarjano ali kritizirano, je dejstvo naslednje. Ne glede na kontroverznost ali nekonsistentnost, ki spremlja dela Louisa Althusserja, se marsikatero prvo spoznavanje s teorijami ideologije začne in konča ravno z njim. Začne se s prebiranjem njegovih del in konča z razumevanjem kritik njegovih sodobnikov. Kot ugotavlja Michele Barrett, je znotraj althusserjanskega polja ideologije moč ubrati dve poti. Prva dokazuje, da je ideologijo moč razumeti kot reprodukcijo razrednih razmerij v kapitalizmu, druga pa ideologijo razume kot produkcijo subjektivnosti s pomočjo Freudove znanosti o nezavednem.¹ Znotraj prispevka se bom posvečala razumevanju druge poti, saj me bo zanimala ideologija nasploh in ne toliko posamične ideologije. Prvi del prispevka je namenjen predstavitvi temeljnih konceptov in kritik Althusserjeve ideologije nasploh. Drugi del je namenjen konkretizaciji subjektive eksistence, pri čemer se odpira problematika strastne prikljenosti, simbolne identifikacije in temeljne fantazme.

1. OD KARLA MARXA DO LOUISA ALTHUSSERJA

Znano je, da so si izraz »ideologija« izmislili Cabanis, Destutt de Tracy in njuni prijatelji ter da so ji za predmet določili teorijo idej. Ko je Marx petdeset let pozneje spet povzel ta termin, mu je že v zgodnjih delih dal čisto drugačen pomen. Ideologija je zanj sistem idej, predstav, ki vladajo nad duhom posameznika ali družbene skupine.² Marx ideologijo razume kot čisto iluzijo, čiste sanje. Ideologijo misli kot imaginarno konstrukcijo, katere status je natančno podoben teoretskemu statusu sanj pri avtorjih pred Freudom. Zanje so bile sanje prazna in nična imaginarnost, poljubno in na slepo izbrana iz dnevne realnosti. To je realnost konkretne zgodovine konkretnih materialnih individuumov, ki materialno proizvajajo svojo eksistenco. Iz tega razloga ideologija v Nemški ideologiji nima zgodovine; njena zgodovina je namreč izven nje kot zgodovina konkretnih individuumov. V relaciji do zgodovine je ideologija obrnjen odsev realne zgodovine. Althusser formalno prevzame terminologijo iz Nemške ideologije (ideologija nima zgodovine), ki pa je radikalno drugačna od pozitivističnohistoricistične teze iz Nemške ideologije.³ Althusserjevo stališče, da ideologija nima zgodovine, moremo in moramo neposredno povezati s Freudovim stališčem, da je nezavedno večno, se pravi, da nima zgodovine. Tu bi lahko tudi izpostavili, da kakor

je nezavedno pri Freudu, je tudi ideologija pri Althusserju imanentna in predstavlja nujni del človeškega delovanja.⁴ Tako nezavedno kakor ideologija razkrivata razumevanje nečesa očitnega in samoumevnega. Predstavljata razlog in pogoj človeškega obnašanja.

1.1. Althusserjeve teze

Althusserjevo razumevanje ideologije nasploh lahko strnemo v tri glavne teze. **1. teza:** Ideologija predstavlja imaginarno razmerje med individuumi in njihovimi realnimi eksistenčnimi razmerami.⁵ Avtor želi povedati, da ideologija v svoji nujno imaginarni deformaciji ne predstavlja obstoječih produkcijskih razmerij (in drugih razmerij, ki izhajajo iz njih), pač pa predstavlja predvsem (imaginarno) razmerje individuumov do produkcijskih razmerij. Ideologija potemtakem ni sistem realnih razmerij, ki vladajo nad eksistenco individuumov, pač pa imaginarno razmerje teh individuumov do realnih razmerij, v katerih živijo.⁶ **2. teza,** ki jo postavi Althusser, se nanaša na njeno eksistenco: ideologija ima materialno eksistenco. Eksistenca ideologije je vedno v praksah in ritualih, ki imajo materialne učinke. Individuum se vede tako ali drugače, privzame takšno ali drugačno praktično vedenje, se udeležuje urejenih praks, praks ideološkega aparata, od katerega so odvisne ideje njegovega verovanja.⁷ Govorimo torej o materialnih praksah, ki vedno vsebujejo neko ideološko težo. **3. teza:** Ideologija interpelira individuum v subjekte.⁸ Teza, ki nekako velja za najbolj sporno, opisuje, kako ideologija pravzaprav deluje v odnosu do individuumov. Proces interpelacije kot koncept preoblikovanja individuumov v subjekt je Althusserjeva lastna kreacija. Interpelacijo lahko imenujemo tudi prepoznavanje, ki je utemeljeno v obliki materialnih praks, natančneje ritualov. Razumevanje delovanja ideologije se torej veže na razumevanje subjekta. Ideologija deluje ali funkcionira tako, da novači subjekte med individuumi (novači jih vse) ali pa te individuumove spreminja v subjekte (spreminja jih vse). Interpelacijo lahko pojasnimo z najbolj banalno vsakdanjo policijsko (ali tudi nepolicijsko) interpelacijo, naslovitvijo: »Hej, vi tam!« Individuum, na katerega smo se naslovili, se obrne. S preprostim obratom telesa za 180 stopinj postane subjekt, ker je prepoznal, da se je naslovitev nanašala prav nanj in da smo se naslovili prav nanj (in ne na koga drugega).⁹ Althusser pravi, da smo mi, vi in jaz vselej že subjekti in se kot taki nenehno udeležujemo ritualov ideološkega prepoznavanja.¹⁰

1 Gal Kirn, »Primer Althusser: Stališče reprodukcije prava«, *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 35, št. 229/230 (2007), 228.

2 Louis Althusser, *Izbrani spisi* (Ljubljana: Založba / *cf., 2000), 83.

3 Prav tam, 85–86.

4 Prav tam, 87.

5 Prav tam.

6 Prav tam, 90.

7 Prav tam, 92.

8 Prav tam, 95.

9 Prav tam, 99.

10 Prav tam, 98.

1.2. Kritika Althusserjevih tez

Kljub Althusserjevemu izjemnemu prispevku, s katerim je teorijo ideologije iztrgal iz obzorja problematike razredne zavesti (ideologija ni zavest), so njegova dela vendarle proizvedla tako imenovani epistemski rez, s katerim se je polje ideologije kot teorije sploh šele odprlo. Sekcija predstavlja kratko kritiko nekaj izmed Althusserjevih tez, ki so relevantne za nadaljnjo konkretizacijo prispevka. Althusserjev epistemski rez lahko umestimo v tezo o interpelaciji in v tezo o materialni eksistenci ideologije. Do reza pride z vzpostavitev novega problemskega polja. Pri tezi o interpelaciji to novo problemsko polje določajo koncepti »individuom«, »subjekt« in »diskurz«. Pri tezi o materialni eksistenci ideologije pa je sporno predvsem to, da Althusser ni proizvedel koncepta, ki bi zamejil to problemsko polje (sicer lahko domnevamo, da bi ta koncept lahko bil institucija).¹¹ Eagleton je konkretno izpostavil marsikatero Althusserjevo teoretsko praznino ali nekonsistentnost. Znotraj dotičnega prispevka bom podala samo nekaj izmed njegovih kritik, ki se nanašajo predvsem na koncept interpelacije in subjekta. Eagleton se sprašuje, kako se individuom v interpelaciji spozna in spremeni v subjekt, če že pred interpelacijo nima lastne subjektivitete, ki bi mu omogočila prepoznavanje. V kolikor je prepoznavanje vendarle lastnost subjekta, bi moral subjekt časovno prehiteti lastno eksistenco. Čeprav Althusser predpostavlja, da je individuom vseskozi že subjekt, Eagleton pravi, da se nato pojavi nov teoretski problem: kakšen je pravzaprav smisel interpelacije?¹² Zanimiva je tudi kritika že omenjenega naslavljanja subjekta: »Hej, vi tam!« Tu se Eagleton sprašuje, kakšne so posledice, če se individuom ne prepozna v tej interpelaciji, če se ne prepozna ob klicu Subjekta. Eagleton na tej točki Althusserju očita, da ni predvidel možnosti, da se subjekt v tem primeru lahko odzove na različne načine z različnimi identifikacijami.¹³ Drugi avtorji za najbolj drastično nezadostno označujejo Althusserjevo vpeljavo pojma »individuom«, ki se ga percipira kot nekaj samoumevnega, kakor da bi bil nekakšen naraven pojem, ki je umljiv sam po sebi.¹⁴

2. OD LOUISA ALTHUSSERJA DO JUDITH BUTLER

2.1. Izvorna priklenjenost

Cilj ideologije je, da s podvrženostjo uspe individuume spremeniti v subjekte. Le s pomočjo interpelacije lahko individuumi sploh najdejo svoje mesto v razmerju do drugih, v razmerju do velikega Subjekta: Boga v religiozni ideologiji, Najstva v moralni ideologiji, Pravice v pravni ideologiji, Naroda ali Napredka ali Revolucije v

političnih ideologijah. Ideologija vsakomur pripiše neko mesto, neko vlogo, neko funkcijo, neko usmeritev, v okviru katere subjekt ve, da se pripoznava sam, da ga pripoznavajo drugi in da ga pripoznava Drugi. Prav to dobi subjekt, ko postane subjekt in podvržen.¹⁵ Na tej točki se bo prispevek spustil v specifično problematiziranje subjekta. Pod vplivom Nietzschejeve Genealogije morale Judith Butler postavi hipotezo, po kateri je individuom pripravljen sprejeti krivdo, da bi lahko pridobil identiteto. Najpomembnejša pridobitev subjekta kot interpeliranega je mesto v družbenem svetu in simbolnem univerzumu, ki je prihranjeno zanj in za nikogar drugega kakor zanj.¹⁶ Postati subjekt pomeni vstopiti v proces nenehnega oproščanja obtožb, da smo krivi.¹⁷ J. Butler pravi, da če interpelacija funkcionira, ji to uspe ravno zato, ker je na strani individuomov vselej že neka določena želja po zakonu. To izvorno podvrženost, ki se kaže kot izvorna priklenjenost na zakone, psihoanaliza razume kot priklenjenost na prepovedano. Interpelacija in nagovor subjekta vselej delujeta, ker je na strani individuuma (ki je vselej že subjekt) že vselej nekakšno vnaprejšnje poznavanje zakona, ki nastopa kot želja po tem, da bi ga Zakon grajal ali kaznoval. To omogoči individuomu zagotovilo pripoznanja Zakona in družbene eksistence.¹⁸ Subjekt kot tak vznikne tako, da obrne željo po prepovedanem objektu proti sebi. Ne uživa več v objektu, temveč v prepovedi sami. Če se individuom oklene svoje eksistence, ki je podrejena Zakonu in s tem odtujena (oropana objekta), to stori zato, ker je podrejena eksistenca in odtujena eksistenca zanj vredna več kot biti brez eksistence nasploh. Ker ne moremo obstajati drugače kakor družbeno, je tako vsak individuom že vselej pripravljen plačati ceno odtujenega in podvrženega subjekta.¹⁹

2.2. Subjektivna identiteta

Na tej točki J. Butler ponudi rešitev, kako najti sredstva upora proti skušnjavi identitete in vidnosti, kot ju obljublja Zakon. Rešitev ponudi v obliki ideje subjektivne identitete kot zaloge možnosti, ki je ne more izčrpati nobena interpelacija. V tem smislu nobeni interpelaciji ne uspe izčrpati možnosti novih pomenov, ki bodo omajali strastno priklenjenost na podvrženost, brez katere formacija in reformacija subjekta ne more uspeti. J. Butler tako ponovno obudi idejo, po kateri subjektivnost ali človeška osebnost presega identiteto, ki jo proizvede podvrženost Zakonu. Bistvo je, da z interpelacijo nastala identiteta ne more izčrpati celotne vsebine subjektivnosti ali osebnosti – slednja ima torej vedno na zalogi možnost, da reformira identiteto, ki je bila podeljena, in ji pripiše

11 Rastko Močnik, »Izhodišna aporija teorije ideologije«, v *Diskurz: od filozofije govorice do teorije ideologije*, ur. Jernej Habjan, (Ljubljana: Pedagoški inštitut, 2012), 308–309.

12 Eagleton, Terry, »Ideology and its Vicissitudes in Western Marxism«, V *Mapping ideology*, ur. Slavoj Žižek, (London: Verso, 1994), 215.

13 Prav tam: 216–217.

14 Močnik, »Izhodišna aporija teorije ideologije«, 310.

15 Franck Fischbach, *Brez predmeta: kapitalizem, subjektivnost, odtujitev* (Ljubljana: Krtina, 2012), 246–247.

16 Fischbach, *Brez predmeta*, 251.

17 Prav tam, 252.

18 Prav tam, 253.

19 Prav tam, 254.

nove pomene.²⁰ Rešitev, ki jo predlaga J. Butler, ostaja znotraj ideološke konstitucije subjekta, da smo vselej že subjekti (kakor je trdil Althusser). Obstajamo lahko samo na nekoliko drugačen način, ko podvrženosti damo nove pomene, ki jih od nas pričakuje Zakon.

3. OD JUDITH BUTLER DO SLAVOJA ŽIŽKA

3.1. Raven simbolne identifikacije in temeljne fantazme

Na vprašanje o spodkopavanju najbolj temeljne podvrženosti, ki jo J. Butler imenuje strastna priklenjenost, Žižek odgovori z razdelitvijo subjektovga delovanja na dve ravni: 1) raven simbolne identifikacije in 2) raven temeljne fantazme. Na ravni simbolne identifikacije so možne samo reformulacije in ponovne podelitve pomena identitete. To je raven, o kateri govori J. Butler. Tu ne moremo nikoli temeljito podvprašaj postaviti samega simbolnega reda in se zato raje zadovoljimo z notranjimi ali delnimi preureditvami znotraj istega reda. Ponovni podelitvi pomenov ne uspe zamajati simbolnega reda, saj se ne dotika ravni strastne priklenjenosti, ki je podtalno še vedno na delu. Strastna priklenjenost funkcionira pod pogojem, da ni nikdar odkrito priznana, torej pod pogojem, da je utajena. Žižek utemeljuje, da je simbolna identiteta, ki jo prevzamemo v vsiljeni izbiri, ko se prepoznamo v ideološki interpelaciji, odvisna od utajitve fantazemske strastne priklenjenosti, ki služi kot njena poslednja opora. Na eni strani tako govorimo o ravni simbolne identifikacije kot o polju vidnega, v okviru katerega se podvržemo priklenjenosti neke identifikacije, saj si le tako lahko zagotovimo družbeno eksistenco. Na drugi strani pa je raven, ki je subjektu skrita. Tu se nahaja prvobitna fantazemska strastna priklenjenost, ki jo je subjekt prisiljen zatreti in utajiti, da bi lahko pridobil družbeno-simbolno eksistenco.²¹ Po Žižkovi ideji raven simbolne identifikacije ne more delovati sama po sebi in lahko funkcionira samo pod pogojem, da ohrani prikrito fantazemsko podporo. Ta druga raven je subjektu že po definiciji nedostopna, saj se lahko subjektivizacija (kot izgradnja človeške osebnosti) zgodi le pod pogojem, da je izvorna strastna podvrženost potlačena. Formacija subjekta torej predpostavlja strastno priklenjenost, ki pa deluje le, kolikor ni odprto priznana. Fantazemska strastna priklenjenost je temeljno sredstvo subjektivizacije in podvrženosti, ki sta v spoštljivi razdalji do strastne priklenjenosti.²² Žižek razdaljo simbolne identifikacije utemelji na primeru vojaške skupnosti, ki obstaja pod pogojem utajitve temeljne homoseksualne želje. Fantazemski objekt lahko svoje želje in svoje strastne priklenjenosti nanaša le na način sovraštva in izključevanja. S svojim sovraštvom in izključevanjem homoseksualcev iz svojih vrst se vojaška skupnost skozi zanikanje in utajitev nanaša na strastno priklenjenost, na kateri temelji in brez katere sploh ne bi mogla obstajati ali

privablja novih rekrutov. Skupnosti, kot opozarja Žižek, od svojih članov torej ne zahtevajo, da se poistovetijo z objektom, ki je hkrati tudi fantazemski objekt njihove skupne želje. Nasprotno, skupnosti od svojih članov terjajo, da znajo obdržati varno razdaljo v razmerju do tega objekta, varno distanco, ki v določeni meri zagotavlja prepoznanje objekta in hkrati njegovo zanikanje ali utajitev. Subjekti tako nastanejo le pod pogojem, da so ločeni od objekta svoje želje in ostanejo na pravi razdalji od tega objekta.²³ Z drugimi besedami, Žižek družbeno distanco označi kot eno izmed posledic moči ideološke fantazme. Delovanje fantazme v polju nezavednosti je ideološki temelj, ki strukturira našo družbeno realnost. Eden izmed načinov ideološke fantazme je tudi tako imenovana cinična distanca. Prepoznamo jo po načinu obnašanja, v okviru katerega, četudi stvari ne jemljemo resno in do njih ohranimo ironično distanco, te stvari še vedno počnemo.²⁴ Žižek meni, da se lahko vsak spomni različnih vsakodnevnih praks, ki jih ne obravnavamo kot kvalitetne ali koristne, zato jih upravičimo s ciničnim posmehovalnim odnosom, ki nam omogoči nadaljevanje te prakse. Ciničnost omogoči potlačitev. Tako se nam ni treba soočiti s konkretno refleksijo realnosti. Prakse, ki jih imam tu v mislih, so popolnoma banalnega značaja: da smo splošno nezadovoljni, nesrečni, neuspešni, osamljeni, nismo dosegli nekega cilja ... Ko tem praksam ali dejstvom nadenemo masko cinizma, nam ta omogoči distanco, s katero se simbolno identificiramo in upravičimo svojo družbeno eksistenco.

3.2. Izhod iz podvrženosti in vrnitev nazaj

Žižek pravi, da simbolni univerzum ni v ničemer realen ali substancialen. Vseeno lahko proizvaja povsem materialne učinke. Navsezadnje, pravi Žižek, simbolni univerzum temelji na negaciji dane realnosti, zato trdi, da v simbolni svet vstopimo, ko stvari zanikamo v njihovi neposredni danosti. S tem jim podelimo neko novo, drugo eksistenco, simbolno eksistenco brez kakršne koli realne ali substancialne opore. V ta nastavek nato Žižek vpelje izhod iz podvrženosti, ki ga utemelji na pojmovanju dejanja in intervencije Realnega dejanja. Le to dejanje ima moč razveljaviti strastno priklenjenost, ki mu omogoči prekoračitev temeljne fantazme. Primer tovrstnega dejanja Žižek utemelji na Sofoklejevi tragediji Antigona. Antigona »Ne!« Kreontu, državni oblasti je dejanje izključitve iz skupnosti. S tem dejanjem, imenovanim tudi avtentično dejanje, se je Antigona odvrnila od simbolne realnosti in si omogočila začeti iz ničte točke, iz točke absolutne svobode. S pomočjo tega dejanja postavimo na kocko vse, vključno s samim seboj, svojo simbolično identiteto. Antigona je z opisanim dejanjem razpustila simbolni red in z njim tudi samo sebe, saj je zaničala identiteto, ki ji jo je ta red dodelil. Kot pravi Žižek, to dejanje proizvede učinek desubjektivizacije, ki

20 Prav tam, 256.

21 Prav tam, 258–259.

22 Prav tam, 259–260.

23 Prav tam, 260–261.

24 Slavoj Žižek, *Začeti od začetka* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 2010), 24.

je hkrati tudi učinek izhoda iz podvrženosti, ki pa kljub temu ne vzbudi občutka osvobojenosti, saj je na ta način pridobljena svoboda neznosna in zadržljiva. Ta svoboda je namreč točka, v kateri se znajdemo brez opore velikega Drugega.²⁵ Po tem dejanju subjekt odkrije, da simbolni red počiva dobesedno na nič, da pod simbolnim redom ni nikakršne podlage, temveč brezno: brezno negacije realnega, iz katerega je nastala tudi vzpostavitev simbolnega. Prekoračitev simbolne meje nam ne omogoči neposrednega stika s predsimbolno življenjsko substanco, temveč nas vrže nazaj v brezno realnega, iz katerega je vzniknila naša simbolna realnost. Žižkova strategija uničenja eksistence, odtujene v simbolnem redu, nas tako pripelje do vzpostavitve subjekta kot prazne substance. To vodi v ponovno uvedbo figure odtujenega subjekta, kot ga konstituira natanko tista ideologija, ki smo se ji poskušali izmakniti.²⁶

3.3. Usoda raztelesenega, derealiziranega in razpredmetenega subjekta

Pri J. Butler in Žižku imamo tako opraviti z dvema oblikama možnega odpora proti subjektivirajoči in podrejajoči interpelaciji, kot jo je razkril Althusser – a obe sta po besedah Fischbacha nezadostni. Pri prvi je subjektivnost širša od identitete subjekta, ki nastane s podrejajočo ideološko interpretacijo. Druga pa razdre simbolni red, se obrne nazaj k negotovosti, ki ga utemeljuje, in ponovno odkrije negativno gesto derealizacije, ki podpira simbolni red in hkrati izraža bistvo subjektivnosti kot nesubstancialnosti. Prvi način nas privede nazaj k subjektivnosti kot zalogi možnosti (J. Butler), drugi pa nas pelje k subjektivnosti kot negativnosti (Žižek). Oba načina odpora proti subjektivirajoči in podrejajoči interpelaciji povrneta subjektu temeljne značilnosti njegove ideologije. To so poteze raztelesenega, derealiziranega in razpredmetenega subjekta.²⁷

4 OD SLAVOJA ŽIŽKA DO FRANCKA FISCHBACHA

Če interpelacija proizvede konkretne subjekte, kot pravi Althusser, stori to s pomočjo momenta abstrakcije, v katerem je iz zavesti odvzeta naša naravna bit konkretno in predmetno obstoječih individuumov. Da bi se lahko pojmovali kot subjekti, je moment abstrakcije nujno potreben. Upor proti podvrženosti se začne z iskanjem načinov, kako bi se lahko zoperstavili tej hkrati podrejajoči in subjektivirajoči abstrakciji, ki jo zaradi obljube simbolnih pridobitev najpogosteje tudi sprejemamo. Upirati se torej pomeni čim dlje vztrajati v konkretni biti naravnih, živih, utelešenih, predmetno obstoječih individuumov, bivajočih v naravnem odnosu ali v naravnih odnosih z življenjskimi predmeti, ki so natanko predmeti naše naravnane poželjivosti. Fischbach ravno tovrstno vztrajanje označuje kot tisti pravi odpor proti odtujujočemu procesu abstrakcije in desubstancializacije,

ki nam ga ideološka interpelacija brez prestanka nalaga.²⁸ Če si dovolim interpretirati zgornji odstavek, menim, da se podrejajoči in subjektivirajoči abstraktnosti najefektivneje upremo z dejanji in praksami, ki temeljijo na iskrenem odnosu s samim seboj. Razkritje predmetov naravne poželjivosti odvzame moč simbolnim pridobitvam, ki subjekt podredijo na račun podelitve mesta v družbi. Fischbachov upor nam tako na nek način pomaga demistificirati ideološko odtujenost, saj nas prisili, da se soočimo s predmeti naravne poželjivosti.

5 ZAKLJUČEK

Rdeča nit prispevka je, da ideologijo mislimo s splošnega na konkretno. Skozi generično definirane koncepte in teze posežemo v specifiko. Menim, da le s tovrstno izpostavitvijo spoznamo, kako bogata in intelektualno zahtevna je pravzaprav teorija ideologije. Ravno tako prispevek prikazuje teoretski razvoj in postopno poglobljanje, ki se je oblikovalo za navidezno preprostim stavkom, kot je, da smo subjekti vedno že vpeti v ideologijo.

Maja Stanišič

25 Prav tam, 262.

26 Prav tam, 263.

27 Prav tam, 264.

28 Fischbach, *Brez predmeta*, 246.

Ideološki aparati države (in ideologija) – misel Louisa Althusserja

Kaj je reprodukcija produkcije?

Francoski marksistični teoretik in filozof Louis Althusser postavi v izhodišče svojih razmišljanj o ideologiji in njenem razmerju do države dejstvo, da je produkcija mogoča samo in zgolj v primeru, da se obnavljajo produkcijska sredstva. V ta namen povzema Marxove besede iz pisma Kugelmannu, ko pravi, da »že otrok ve . . . , da družbena formacija ne bo preživela niti leta, če hkrati, ko producira, ne reproducira produkcijskih razmerij.«¹ Povedano drugače: »Zadnji pogoj za produkcijo je potemtakem reprodukcija produkcijskih pogojev.«² To pomeni, da mora vsaka družbena formacija za svoj lasten obstoj in da lahko sploh producira, nujno *reproducirati pogoje za svojo produkcijo*. Misel v obliki parole, ki jo zapiše Althusser, se glasi: »[O]bstajati, to je reproducirati se.«³

Ob domnevi, da je neka družbena formacija izvorno odvisna od dominantnega produkcijskega načina in da so produktivne sile v določenih produkcijskih razmerjih sestavni del produkcijskega procesa, lahko sklenemo, da mora družbena formacija reproducirati *produktivne sile in obstoječa družbena razmerja*.⁴ Prav tako je nujno, če naj bo produkcija sploh mogoča, da se reproducirajo materialni pogoji za produkcijo, se pravi *produkcijska sredstva*.⁵ Preprost primer za to je, da moramo vsakič nadomestiti tisto, kar se porabi in izrabi v produkcijskem procesu, se pravi surovine, stavbe, v katerih poteka produkcija, in produkcijska orodja oziroma delovne stroje in orodja. Reprodukcijska sredstva ne poteka na nivoju podjetja, saj kapitalist, ki se ukvarja s produkcijo konsumpcijskih sredstev,⁶ ne proizvaja tistih surovin ali produkcijskih orodij, ki jih sam potrebuje; te proizvaja nekdo drug.⁷ Prav tako je treba reproducirati materialne pogoje proizvajalca določenih produkcijskih sredstev, ki jih zopet zagotovi nekdo drug, čigar pogoje lastne produkcije je treba reproducirati, *ad infinitum*.

Poleg nujnosti reprodukcije materialnih pogojev produkcije ni mogoče zaobiti nujnosti reprodukcije produktivnih sil. Reprodukcijske delovne sile se za razliko od že omenjanih reprodukcij dogaja večinoma zunaj podjetja oziroma podjetij. Če naj se delovna sila reproducira, ji morajo biti zagotovljena materialna sredstva – mezda,

ki omogoča delavcu, da ima stanovanje, hrano, oblačila, se pravi, da lahko doseže neke nujne bivanjske pogoje –, hkrati pa je treba zadostiti *potrebam zgodovinskega minimuma*, ki se spreminja skozi zgodovino: to je zahtevam, ki si jih je delavski razred v razrednem boju moral priporiti, da mu jih je kapitalistični razred naposled priznal.⁸

Zagotovitev materialnih pogojev delovni sili je zagotovo nujen, nikakor pa ni že zadosten pogoj za njeno reprodukcijo. Delovna sila mora biti kompetentna, kar pomeni, da jo je mogoče uporabiti v zapletenem sistemu produkcijskega procesa, za kar mora biti tudi različno usposobljena oziroma izučena. Medtem ko je v družbenih formacijah, ekonomsko osnovanih na sužnjelastništvu in tlačanstvu, reprodukcija usposobljenosti delovne sile potekala predvsem ob sami produkciji, se pravi ob delu, je za današnjo kapitalistično ureditev značilna predvsem reprodukcija usposobljenosti zunaj produkcije. To omogočajo kapitalistični šolski sistem in druge institucije.⁹

Za obstoj produkcije neke družbene formacije je enako nujno, da ta reproducira tudi *produkcijska razmerja* oziroma *družbena razmerja*. Kajti ljudje »[p]roducirajo le tako, da na določen način sodelujejo in svoje dejavnosti med seboj menjavajo. Da bi producirali, stopajo v določene medsebojne odnose in razmerja in samo v okviru teh družbenih odnosov in razmerij se dogaja njihov odnos do narave, produkcija.«¹⁰ Reprodukcijske produkcijskih razmerij omogoča delovanje represivnega državnega aparata in ideoloških aparatov države. Šele to zagotavlja, da se izvršuje državna oblast. Vlogi represivnega aparata države in ideoloških aparatov države se med seboj razlikujeta, saj predvsem prvi zagotavlja »politične pogoje za reprodukcijo produkcijskih razmerij«¹¹ in hkrati »politične pogoje za delovanje ideoloških aparatov države«¹². Ideološki aparati države, zaščiteni pod okriljem represivnega državnega aparata, pa zagotavljajo zlasti reprodukcijo produkcijskih razmerij. Enostavneje in malenkost posplošeno rečeno, če vzamemo primer tovarn kot tipičnega produkcijskega sredstva, so represivni državni aparati (policija, sodstvo, vojska) tisti, ki zagotavljajo (z grožnjo nasilja), da so tovarne zaščitene, delujoče in v lasti kapitalističnega razreda, kar pomeni, da morajo ti aparati prvenstveno varovati in ščititi tudi obstoječo družbenopolitično (kapitalistično) ureditev. V teh pogojih lahko nemoteno delujejo ideološki aparati države, ki posameznike navajajo, učijo, indoktrinirajo

1 Karl Marx v Louis Althusser, *Izbrani spisi* (Ljubljana: Založba / *cf., 2000), 56.

2 Althusser, *Izbrani spisi*, prav tam.

3 Prav tam, 114.

4 Prav tam, 56. Althusser govori enkrat o produkcijskih, drugič o družbenih razmerjih. Marx opredeli oboje in jih umesti znotraj dialektike produkcijskih sil in produkcijskih razmerij: »Družbena razmerja, v katerih posamezniki producirajo, družbena produkcijska razmerja se torej spreminjajo, preobrazajo s spremembo in razvojem materialnih produkcijskih sredstev, produkcijskih sil. Produkcijska razmerja kot celota tvorijo to, kar imenujemo družbena razmerja, družbo, in sicer družbo na določeni, zgodovinski razvojni stopnji, družbo s svojevrstnim, razlikujočim se značajem.« Karl Marx in Friedrich Engels, v *Historični materializem: izbor odlomkov iz del Karla Marxa in Friedricha Engelsa*, ur. Rade Kalanč (Ljubljana: Mladinska knjiga, 1977), 70.

5 Glej drugo knjigo Marxovega *Kapitala*.

6 I. *produkcijska sredstva*, blago, ki ima obliko, v kateri mora iti ali vsaj lahko gre v produktivno konsumpcijo; II. *konsumpcijska sredstva*, blago, ki ima obliko, v kateri gre v individualno konsumpcijo kapitalističnega in delavskega razreda. Marx in Engels, *Historični materializem*, 442.

7 Razen v primeru enostavne *blagovne produkcije*, ki pomeni blagovno proizvodnjo manjšega obsega, pri kateri je proizvajalec sam tudi lastnik produkcijskih sredstev.

8 Prav tam, 59.

9 Prav tam, 60.

10 Prav tam, 69.

11 Althusser, *Izbrani spisi*, 76.

12 Prav tam.

podvrženosti, podrejenosti, podložništva. Subjekt (fr. *sujet*) dobesedno pomeni »podvrženec« oziroma, kar je običajnejši izraz, »podložnik« (vladarju). Na to opozori tudi Althusser, eksplicitno pa se to pokaže v primeru, ko piše, da *način*, kako šolski ideološki aparat države uči, zagotavlja »l'assujettissement à l'idéologie dominante«, podreitev vladajoči ideologiji.³⁴ Biti subjekt znotraj kapitalističnega produkcijskega in družbenopolitičnega sistema pomeni tako biti »podrejen«, kar se izraža na več nivojih, v podvrženosti represivnim aparatom, družbenim razmeram, ki silijo posameznika v nepravilno mezdno delo (ekonomska prisila), in nenazadnje v nedemokratskem in neenakovrednem odnosu med zaposlenim in zaposlovalcem.

Vladajoči ideologiji nasprotna ideologija je subverzivna ideologija; obe se realizirata v ideoloških aparatih države in se v njih tudi bojujeta. Šola kot vladajoči ideološki aparat države je navzlic videzu ideološke nevtralnosti prostor najmočnejšega delovanja ideološke interpelacije in posledično tudi prostor ideološkega (razrednega) boja: ideologija eksploatarnega razreda se bori proti realizirani ideologiji vladajočega razreda. V tej luči se programi državljanske vzgoje, ki postavljajo predstavniško demokracijo in njene institucije nad neposredno demokracijo, programi finančne pismenosti, ki ne problematizirajo nepravilnosti družbeno-ekonomskega sistema, temveč jih nasprotno prikazujejo kot danosti, učenje kompetenc, s pomočjo katerih bodo usposobljeni uspešneje eksploatirali pripadnike proletarskega razreda, in sorodna prokapitalistična programatika, ki vstopa v zahodni izobraževalni sistem, razkrivajo kot konsolidacija kapitalistične ideologije. A kljub suprematu vladajoče (kapitalistične) ideologije se ideološki boj ne more izčrpati, saj ideologije ne nastajajo v ideoloških aparatih države. Nastajajo namreč »iz družbenih razredov, zapletenih v razredni boj: iz njihovih eksistenčnih razmer, njihovih praks, bojnih izkušenj, itn.«³⁵ Vladajoča ideologija se poraja iz vladajočega razreda, tej subverzivna ideologija, *proletarska ideologija*, pa se poraja iz eksploatarnega, vladanega, podrejenega razreda. Hkrati mora vladajoči razred reproducirati tudi *ideološke pogoje svojega obstoja*³⁶, se pravi, mora reproducirati vladajočo ideologijo. Reprodukcijska ideologija ne pomeni zgolj ponavljanja enih in istih idej, ponavljanja ideologije, pač pa napor in teženje, da se nezdružljivi in protislovni *ideološki elementi* obnovijo in poenotijo. Vse dokler obstajajo razredni boj, disparatni interesi znotraj frakcij kapitalističnega razreda, »posebni interesi«

posameznih kapitalistov, ki pogosto ne sovpadajo s splošnim interesom vladajočega razreda, in tehnološki napredek, ki terja prilagajanje IAD in vladajoče ideologije, obstaja nedokončan tudi »boj za reprodukcijo vladajoče ideologije«³⁷. Zato Althusser zaključí, da vladajoča ideologija ne more »nikoli popolnoma rešiti svojih lastnih protislovij«.³⁸

Problematična dediščina

Althusserjeva teorija ideologije ter teorija represivnih in ideoloških aparatov države sta vplivali na nepreštene sodobne avtorje in avtorice.³⁹ Vseeno ju bremenijo resne pomanjkljivosti. Resda Althusserjeva teoretska izvajanja temeljijo na *zdravorazumskih* predpostavkah – na primer na tej, po kateri sklepamo, da imajo, ker posamezniki kot otroci in mladostniki preživijo največji del svojega aktivnega življenja v vzgojno-izobraževalnih institucijah, prav vzgojno-izobraževalne institucije nanje največji, prvenstven ideološki vpliv –, toda to so še vedno *predpostavke*, ki jih je treba empirično podpreti, česar Althusser nikdar ne napravi. Tako bi, denimo, morali ugotoviti, kako veliko vlogo pri ideološki »interpelaciji« oziroma kako velik ideološki vpliv na posameznike imajo množični mediji, katerim so dnevno izpostavljeni, družina kot primarna socializacijska celica, konfesionalna skupnost, ki ji posamezniki pripadajo, delovno okolje in kolektiv, v katera so kasneje vključeni kot odrasli zaposleni, in tako dalje. Tudi znotraj družine se učimo »'pravil' lepega vedenja« in »pravil morale, pravil državljanske zavesti in poklicne vesti«. Morda zapisano danes velja še bolj kot v preteklosti (Althusser je svojo koncepcijo ideologije in IAD razvil v letih 1969–1970), saj se koncept vzgoje umika s področja ciljev in metod izobraževalnih institucij.⁴⁰ Althusserjev sklep, da je šola vladajoči ideološki aparat države, zaradi česar zanemari druge IAD, nikakor ni tako samoumeven, kot se zdi na prvi pogled. Naklonjenim empirizmu se zastavlja tudi vprašanje kvantitativnega merjenja (kapitalističnega) ideološkega vpliva, se pravi, kako določiti, kaj šteje kot zaključen »rezultat« ideološke interpelacije (vrednota, prepričanje, vedenjski vzorec, drža), kako določiti izvor posameznega rezultata (denimo posameznikovega prepričanja, da je vsako mezdno delo vrednota) in kako primerjati rezultate med sabo (jedrna, postranska prepričanja).⁴¹

Prav tako ne moremo spregledati Althusserjeve idiosinkratične klasifikacije ideoloških aparatov države, saj mednje v nasprotju s sociološko tradicijo umešča

34 Louis Althusser, »Idéologie et appareils idéologiques d'État«, *La Pensée*, št. 151 (1970). Dostopno prek: http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE_texte.html#ideologie_AIE_I_B (10. 12. 2017).

35 Althusser, *Izbrani spisi*, 110.

36 Prav tam, 114.

37 Prav tam.

38 Prav tam.

39 *The Norton Anthology of Theory and Criticism: Second Edition*, ur. Vincent B. Leitch in William E. Cain (New York: W. W., Norton & Company, 2010), 1333.

40 Vprašanje pa je, ali se umika tudi (kapitalistično) vzgajanje ali pa je to zgolj preoblikovano in preimenovano. Glej Robi Kroflič, »Etične in/ali pravne osnove vzgojnih konceptov javne šole/vrtca«, *Sodobna pedagogika* 54, št. 4 (2003): 8–29; isti, »Šola – izkustveni prostor socialnega učenja in/ali moralne vzgoje?«, *Sodobna pedagogika* 53, št. 5 (2002): 42–51; in Damjan Stefanc, »Ideje neoliberalizma v procesih rekonceptualizacije obveznega splošnega izobraževanja: nekatere teoretske poteze in praktične implikacije«, *Sodobna pedagogika* 59, št. 3 (2008): 10–31.

41 Ajzen Icek, »Values, Attitudes, and Behavior«, v *Methods, Theories, and Empirical Applications in the Social Sciences*, ur. Samuel Salzborn, Eldad Davidov in Jost Reinecke (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012), 33–38.

vsakršne civilne institucije, neodvisne medije, sindikate, konfesionalne skupnosti in celo družino. Tako zadobi »država« karakteristike vseprisotnosti, vseprodirnosti in (vse)mogočnosti, posameznik, vsepovsod potopljen v ideologijo, pa ostane brez vsakršne moči avtonomnega delovanja (*agency*), razpet med kapitalistično in tej nasprotno, komunistično, ideologijo. Na resne težave Althusserjevega koncepta IAD je najvplivneje opozoril Ralph Miliband v tako imenovani »debatii Miliband–Poulantzas«. Med drugim je omenil, da tako široko pojmovanje države onemogoči vsako »resno analizo razmerij med državo in družbo ter med močjo države in močjo razredov«. ⁴² Prav tako ne bi mogli razlikovati med totalitarnimi sistemi, v katerih so civilne institucije »statizirane« (ali prepovedane; tak primer bi bila nacistična Nemčija), in liberalnimi kapitalističnimi sistemi, v katerih je civilnim institucijam (npr. institucijam, subverzivnih do kapitalističnega sistema) prepuščena določena mera svobodnega delovanja.

20

Nadalje je problematična Althusserjeva trditev, da so bolj kakor *vsečina* (to je ideje) ideološke interpelacije pomembnejše *oblike*, ki »zagotavljajo podrejanje vladajoči ideologiji ali obvladovanje njenega prakticiranja«. ⁴³ To je nedvomno povezano z Althusserjevo ikonoklastično tezo – ta je nasprotna poziciji klasičnega marksizma, po katerem je ideologija »napačna zavest« ⁴⁴ –, da ima ideologija materialno eksistenco, in sicer v ritualih, rutinah in institucijah oziroma v aparatih države in zanje specifičnih praksah, ne pa v »svetu idej«. Nedvomno ima ideologija materialne učinke oziroma se manifestira tudi materialno (denimo v submisivnem priklonu podrejenega delavca nadrejenemu v nedemokratično organiziranem delovnem okolju); to je zagotovo pomemben uvid, toda redukcija ideološke interpelacije na materialno, praktično, razsežnost (kot *dresura*, ki poteka na ravni vedenja, obnašanja) se zdi prav tako neupravičena kot ortodoksno zanikanje, da bi ideologija imela bistvene materialne učinke: »Način produkcije materialnega življenja določa socialni, politični in duhovni proces življenja nasploh. Ne določa zavest ljudi njihove biti, temveč narobe, njihova družbena bit določa njihovo zavest.« ⁴⁵ Althusser seveda ne nasprotuje tej ortodoksni inačici (po kateri je »idealna« zavest v celoti materialno determinirana) z razsvetljskim in humanističnim idealizmom, ki verjame, da morajo zatirani zgolj sprevideti, da so zatirani, in bodo lahko prevrgli nepravilno družbeno ureditev. Nasprotno, prepričan je, da ideologija obstaja in deluje nezavedno, ⁴⁶ kar jo naredi odporno na poskuse ozaveščanja – če je namreč ideologija nezavedna, je takšna tudi antikapitalistična, subverzivna ideologija. Da bi temu pritrdili, bi morali predhodno sprejeti Althusserjevo freudovsko predpostavko, da naše obnašanje in delovanje

ni primarno posledica naših predhodnih prepričanj in zavestnih odločitev, marveč je determiniran rezultat nezavednih mehanizmov. Čeprav sodobne psihološke študije potrjujejo »pomen nezavednih procesov« za naše delovanje, ⁴⁷ Freudova ideja, da subjekt ni »niti gospodar v lastni hiši« ⁴⁸, ostaja na ravni spekulacije. Analogija je seveda, da je za Althusserja subjektova »lastna hiša« zgrajena iz ideologije, ki eksistira neodvisno od njegove zavesti in idej ter nad katero subjekt ne more imeti gospodstva. Toda kaj drugega je Althusserjev poskus, da bi razumel delovanje ideologije, kot to, da bi subjekt postal gospodar lastne hiše?

Rok Plavčak

⁴² Ralph Miliband, »Poulantzas and the Capitalist State«, v *New Left Review* I, št. 82 (1973), 88.

⁴³ Prav tam, 61.

⁴⁴ Friedrich Engels, »Očrti za kritiko nacionalne ekonomije«, v *MEID I* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1969), 231.

⁴⁵ Engels in Marx, *MEID IV*, 105.

⁴⁶ Glej, Althusser, *Izbrani spisi*, 87–88.

⁴⁷ Drew Westen, »The Scientific Status of Unconscious Processes: Is Freud Really Dead?«, *Journal of the American Psychoanalytic Association* 47, št. 4 (1999), 1097.

⁴⁸ Sigmund Freud, *Predavanja za uvod v psihoanalizo* (Ljubljana: DZS, 1977), 274.

Stuart Hall proti poststrukturalizmu: primer ideologije

Uvod

Stuart Hall (1932–2014) je bil posebej v zadnji tretjini 20. stoletja eden najvplivnejših in najsлавnejših sociologov, ki se je empirično in teoretsko v besedilu za besedilom ukvarjal z raznovrstnimi kulturnimi pojavi in tako silovito prispeval k nastanku t. i. kulturnih študij. To je verjetno že samo po sebi zadosten razlog, da se pri obravnavi ideologije – tega pomembnega in zapletenega kulturnega pojava – vsaj na kratko posvetimo Hallovim teorijam in tezam. Toda o njem bi rad razpravljal še iz enega, nemara zanimivejšega razloga. Utemeljitelja birminghamske kulturološke šole in dolgoletnega direktorja *Centra za sodobne kulturne študije* se namreč ne tako zelo redko predstavlja predvsem na en način, ki se ob pozornejši analizi izkaže za zavajajočega. Kritiki – in zagovorniki – ga v svojih učbenikih in učilnicah nemalokrat razumejo in zato prikažejo kot glavnega predstavnika strukturalistične in, še bolj, poststrukturalistične različice kulturnih študij, ki se je bolj tradicionalnega marksizma držala zgolj zelo delno in ohlapno – bolj kot karkoli drugega je bila z njim povezana le v imenu in z radikalno kritičnim namenom.

Po tej pripovedi lahko Halla razvrstimo bolj ali manj bok ob bok ostalim poststrukturalistom ali, natančneje, *postmarksistom*, kot sta Ernesto Laclau in Chantal Mouffe. Glavne sodobnejše reference in teoretski pojmi tako predstavljenega Halla so oziroma naj bi bili Michel Foucault, Jacques Lacan in Louis Althusser ter diskurz, jezik, tekst, vednost/oblast in subjekt. To ni povsem narobe ali nenavadno, saj se ta imena (poleg Antonia Gramscija) in izrazi res pojavljajo v skoraj vsakem bolj teoretsko usmerjenem Hallovem eseju. Vprašanje pa je, ali se res pojavijo v enoznačno pozitivni luči.

Terry Eagleton, Jan Rehmann in Alex Callinicos so v svojih ocenah Hallovega opusa upravičeno poudarili, da je Hall – vsaj Hall iz sedemdesetih in osemdesetih let 20. stoletja – bolj niansiran avtor, kot mu pripisujejo nekateri njegovi kritiki in zagovorniki. Eagleton izpostavlja, da je Hall »že dlje časa poskušal loviti ravovesje med socializmom in postmodernizmom, razredom in raso, epistemičnim realizmom in epistemičnim konstruktivizmom«. ¹ Zgoraj orisana interpretacija, pravi Callinicos,

zgreši globino in izvirnost Hallovega spoprijemanja z marksizmom v sedemdesetih in osemdesetih letih 20. stoletja. Nikakor ni šlo za diletantsko igrakanje z Althusserjem. ... Kot nas je spomnil sam: »Gramsci

je bil točka, na kateri sem se ustavil pri svojem drvenju k strukturalizmu in teoreticizmu. Na določeni točki sem odkril Gramscija in si rekel, »Naprej ne grem!« (»Strukturalizem« in »teoreticizem« sta v tem kontekstu geslo, ki pomeni Althusserja). ²

»V nasprotju s poststrukturalizmom, s katerim se ga včasih povezuje,« dodaja Rehmann, »je Hall nasprotoval raztopitvi ideološkega v diskurz ali oblast, kot sta storila Foucault in Laclau/Mouffe.« ³ V prispevku bom to tudi sam jedrnat prikazal, in sicer s poudarkom na odnosu, ki ga je imel Hall v razvijanju svoje teorije ideologije do Althusserja in Lacana ter deloma Foucaulta. Namen je dvojen: eksegetsko razčistiti Hallov zgodnji odnos do poststrukturalizma (na primeru ideologije) in prikazati smiselnost materialistične teorije ideologije, ki jo je v nasprotju s poststrukturalisti razvijal vsaj vse do devetdesetih let prejšnjega stoletja.

Hall in dve Althusserjevi teoriji ideologije?

Ko se običajno predstavlja Althusserja in njegovo razmišljanje o ideologiji, se govori predvsem o eseju *Ideologija in ideološki aparati države*. V njem, kot je znano, Althusser predstavi teorijo, po kateri je ideologija »predstava« imaginarnega razmerja med individuumi in njihovimi realnimi eksistenčnimi razmerami. ⁴ Po Althusserju ideologija ne predstavlja (na bolj ali manj izkrivljen način) odnosa, ki ga imajo ljudje do svojih življenjskih razmer, ideologija ne predstavlja selektivno in enostransko vsakdanjih izkušenj, prek katerih ljudje doživljajo svoje dejansko stanje. Misliti to bi bilo naivno. Ideologija, pravi Althusser, predstavlja »imaginarno razmerje«, ki ga imajo ljudje do svoje življenjske situacije. Pri tem se zanaša na lacanovsko psihoanalizo (skrivnostni izraz »imaginarno« je mišljen v lacanovskem smislu) in strukturni funkcionalizem (ideologija namreč deluje in mora delovati na način, da se obnavlja *status quo*; ideologija vsakega posameznika je torej vedno ideologija vladajočega razreda).

Kritike te teorije, za katero se izkaže, da je zmotna in – vsaj ko je olupimo obskurnega jezika, v katerem jo je predstavil Althusser – pravzaprav precej neizvirna ⁵ ter da ima, mimogrede, več opraviti s Talcottom Parsonsom kot pa sodobnim marksizmom, so dobro znane vsem razen najbolj dogmatičnim, zato jih na tem mestu ne bom pretirano ponavljal. Bolj zanimivo in manj znano je, da Hallu te kritike niso bile tuje in da jih je vzel zelo resno. Hallov namen zato nikakor ni bil prevzeti ali nadgraditi Althusserjeve teorije iz slavnega eseja:

Moj namen je bil iti nazaj k veliko enostavnejšemu

¹ Terry Eagleton, »The Hippest«, dostopno prek: <https://www.lrb.co.uk/v18/n05/terry-eagleton/the-hippest/>.

² Alex Callinicos, »Stuart Hall in Perspective«, dostopno prek: <http://isj.org.uk/stuart-hall-in-perspective/>.

³ Jan Rehmann, *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection* (Leiden: Brill, 2013), 189.

⁴ Louis Althusser, *Izbrani spisi* (Ljubljana: Založba / *cf., 2000), 87.

⁵ Ne glede na to, kako silno se Althusser napenja, da bi s svojo teorijo na retorični ravni nasprotoval naivni ortodoksni marksistični teoriji, po kateri je ideologija lažna zavest, skupek nazorov glede sveta, ki so v nasprotju z interesi in izkušnjami ciljanih posameznikov ter ki jih ljudje navkljub lažnosti magično ponotranjijo in se zato strinjajo z izkoriščevalskim sistemom, v katerem živijo, mu to ne uspe. Althusserjeva teorija iz slavnega eseja zgolj ponovi osnovno argumentacijo teze o lažni zavesti in ji doda nekaj pojmovnih in jezikovnih »olepšav«. Glej Tibor Rutar, »Hegemonija in kolektivno delovanje: daljša različica«, dostopno prek: <https://tinyurl.com/y75ejgcu>; Tibor Rutar, *Sodobni govorov historičnega materializma: sociologija, zgodovina, filozofija* (Ljubljana: Sophia, 2016), 112–118; Tibor Rutar, »Mehanizmi nadvlade brez prisile: podrejenost, privolitev, upor«, *Časopis za kritiko znanosti* 266 (2016): 118–130.

in produktivnejšemu načinu razmišljanja o ideologiji, ki ga prav tako najdem v Althusserjevem delu, toda ne pri njegovem modnem koncu. ... *Za Marxa* je delo, ki je nastalo pred neverjetnostmi in celo občasnimi fantazijami, ki so prevzele esej »Ideologija in ideološki aparati države«. ... Tu [v *Za Marxa*] je Althusser bližje »realistični« filozofiji in dlje stran od svojih kasnejših kantovskih in spinozovskih izvajanj.⁶

Halla pri Althusserjevi slavnejši teoriji ideologije motijo njen funkcionalizem, njena lacanovska podlaga in – kar je deloma rezultat te težave – Althusserjev splošni filozofski antirealizem.

Funkcionalizem, pravi Hall, se kaže v problematičnem dejstvu, da Althusserjeva »teorija ideološke reprodukcije preveč poudarja strinjanje«. ⁷ Dodaja, kot sicer hitro pripomnijo Althusserjevi zagovorniki, da se je Althusser v odzivu na ostre kritike, ki jih je prejel, res odrekel funkcionalizmu ter začel poudarjati »protislovnost« ideologije in dejstvo, da ideologija ne uspe vedno povsem prežeti svojih tarč. Toda v nasprotju z Althusserjevimi zagovorniki Hall smiselno nadaljuje, da je ta obrat skorajda nepomemben, saj Althusserjeva teorija v resnici ne more obstajati brez svojega funkcionalizma: »[Althusserjev skesani odziv na kritike] ne more za nazaj popraviti uničujočih teoretskih učinkov, ki jih je imelo Althusserjevo bolj funkcionalistično pojmovanje »reprodukcije« konsenza z vladajočim razredom na glavno argumentacijo v njegovem izvornem eseju in na tiste, ki so ji preveč zvesto sledili.« ⁸ V vsakem primeru golo retorično pozivanje, da ne smemo misliti, da ideologiji pri reprodukciji strinjanja ne uspe vedno, ne zadošča. Althusser bi moral v svojo teorijo, če jo je res nameraval popraviti, analitično in empirično vdelati nove mehanizme, ki relativno podrobno kažejo, zakaj ljudje niso nedejavne lutke, *Träger*, vladajoče ideologije.

Glede Althusserjevega lacanovstva je Hall dokaj jasen. Čeprav ni povsem skeptičen glede Lacanovih nezavednih procesov in njegove teoretizacije človekovega vstopa v jezik, misli, da je »lacanovska poplava«, ⁹ ki jo odkrijemo v Althusserjevih kasnejših delih, precej neprimerna, sploh ko gre za ideologijo. Še več, takole pravi:

[G]ola špekulacija in zatrjevanje je, če rečemo, da nam [lacanovske kategorije] nudijo zadostne konkretne pogoje za izrekanje zgodovinsko specifičnih in diferenciranih ideologij ... Teorija ideologije mora vsekakor razviti teorijo subjektov in subjektivnosti, ki je zgodnejše marksistične teorije niso razvile. ... Vendar to ni isto, kot če ustrezno teorijo ideologije nadomestimo s freudovsko shemo,

lingvistično reinterpretirano po Lacanu.¹⁰

Hallov odpor do Althusserjevega epistemičnega antirealizma (»neokantovstva«) se odkrito pokaže v njegovi alternativni teoriji ideologije, ki naj bi sicer izhajala iz zgodnejših Althusserjevih del. Z antirealizmom ali neokantovstvom Hall prvenstveno misli predpostavko, da je vsakršen človeški kognitivni dostop do zunajdiskurzivne resničnosti nemogoč. Vse, kar lahko spoznavamo, so ideje ali diskurzi. To, na kar naj bi se ideje ali diskurzi nanašali, tj. zunajdiskurzivna resničnost, sicer obstaja, toda do nje nimamo kognitivnega dostopa. Halla neokantovstvo zmoti tudi pri Foucaultu. Govori namreč o »realističnem filozofskem položaju, ki ga jaz sam zavzemam v nasprotju s popolnim neokantovstvom, v katerega je kasneje zapadel Foucault«. ¹¹ Kot pravi drugje: »Ne mislim, da je vsa vednost preprosto produkt naše volje-do-moči; obstajajo lahko nekatere ideološke kategorije, ki nam dajejo *ustreznejšo ali globljo vednost* o določenih odnosih kot druge.« ¹²

To seveda ne pomeni, da je Hall naivni realist, ki misli, da je resnica, dejansko stanje zunajdiskurzivnega sveta enostavno, neposredno in nedejavno odtisnjeno na človekov um. Hall nasprotuje tako naivnemu realizmu kot poststrukturalističnemu antirealizmu. To, pravi Hall, se kaže tudi v zgodnejši Althusserjevi teoriji ideologije, kjer »imaginarno« še ne privzame kasnejšega in slavnejšega lacanovskega smisla, marveč pomeni nekaj bolj vsakdanjega:

Ker se pogoji družbenega obstoja, ki jih živimo, in naše izkušnje teh pogojev ne ujemajo nujno – tj. ker niso eno in isto –, mora Althusser imenovati odnose slednjih do prvih »imaginarni« odnosi. To pomeni, da jih ne smemo mešati z realnim. To področje postane »Imaginarno« v pravem lacanovskem smislu šele kasneje v Althusserjevem delu. ... [Pred tem] [i] deologijo opisuje kot imaginarno zgolj zato, da bi jo razmejil od ideje, da »realni odnosi« *sami* razglasijo svoj pomen brez dvoumnosti.¹³

Hall torej pravi, da ker naš kognitivni dostop do resničnosti ni neposreden, marveč ga vedno posredujejo različne kategorije (jezik, izkušnje itd.), resničnost in naše pojmovanje resničnosti nikoli nista *nujno* enaka, istovetna. To pomeni, da obstaja razlika med resničnostjo in tem, kar mi mislimo, da je resničnost. S tem se strinjajo tako epistemični realisti (vsaj nenaivni realisti) kot antirealisti. Toda antirealisti stopijo korak naprej in (zmotno) zatrdiijo, da iz dejstva, da resničnost in naše dožemanje resničnosti *ne sovpadata nujno*, sledi zelo drugačen sklep, da pravzaprav *nujno ne sovpadata*; to med drugim vodi antirealiste v kognitivni relativizem, ki je tako značilen

⁶ Stuart Hall, »Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates«, *Critical Studies in Mass Communication* 2, št. 2 (1985), 108, 105.

⁷ Stuart Hall, »The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists«, v *Marxism and the Interpretation of Culture*, ur. Cary Nelson in Lawrence Grossberg (Chicago: University of Illinois Press, 1988), 48.

⁸ Prav tam.

⁹ Hall, »Signification, Representation, Ideology«, 107.

¹⁰ Prav tam, 107.

¹¹ Hall, »Toad in the Garden«, 51.

¹² Hall, »Signification, Representation, Ideology«, 105; poudarek dodan.

¹³ Prav tam; poudarek dodan.

za poststrukturalizem in po katerem ne moremo reči, da je en opis resničnosti bolj ustrezen, globlji, resničnejši od kateregakoli drugega. Hall temu koraku in njegovi relativistični posledici upravičeno nasprotuje:

Kot je dandanes *de rigueur* v poststrukturalističnem teoretiziranju, se je pri nasprotovanju [naivni realistični tezi o] »nujnem sovpadanju« zgodil neustavljiv in popolni filozofski zdrs na nasprotno stran ... k razglasu o »nujnem nesovpadanju«. ... »Nujno nesovpadanje« natančno izraža idejo, ki je tako ključna za diskurzivno teorijo – da ni nič zares povezano z ničimer drugim. ... Te enostavne obrnitve ne sprejemem. Mislim, da smo odkrili le, da *ni nujnega sovpadanja*, kar je nekaj drugega; ta formulacija predstavlja tretji položaj [za razliko od ideje o »nujnem sovpadanju« in »nujnem nesovpadanju«].¹⁴

Kaj to filozofsko razglabljanje pomeni za (Hallovo) teorijo ideologije? Napoti nas (in Halla) k temu, da moramo pri analiziranju delovanja ideologij razumeti in razložiti, kako določena ideologija vpliva na že obstoječe človeške subjektivnosti, ki pa niso popolnoma izgrajene z njo (tj. ideologijo), marveč jih je zelo pomembno oblikovala resničnost, resnični pogoji obstoja teh ljudi. Enostavneje rečeno, razumeti moramo, kako verjetna se ideologija zdi osebam, kako dobro se poklopi z njihovimi dejanskimi življenjskimi razmerami, ki jih izkušajo. Ta ali ona, levičarska ali desničarska, kozmopolitska ali nacionalistična ideologija celotne osebe ne more ustvariti na novo, *neodvisno od resničnosti*, ki jo oseba vsak dan izkuša, marveč se ji mora prilagoditi, oprijeti se mora že obstoječih subjektivnosti. In oprime se jih lahko le, če je kolikor toliko verjetna, kolikor toliko resnična, skladna z vsaj nekaterimi pomembnejšimi in neposrednejšimi vsakdanjimi izkušnjami in dejanskimi interesi ljudi, pri čemer te izkušnje in interesi sami temeljijo na resničnih razmerah ljudi.

Kot smiselno pripominja Hall: »Vprašanje ni, ali je interpelativni proces ključen za prevajanje učinkov, ki jih ima ideologija, marveč *kako naj razumemo* ta proces.«¹⁵ En (slab) način razumevanja tega procesa se po Hallu, kot smo že videli, naslanja na precej dvoumno pomoč »nadzgodovinskih spekulativnih posplošitev lacanovstva«.¹⁶ Boljši način je, »da razumemo, v *kakšnih različnih konkretnih pogojih* so lahko percepcije in pojmovanje podrejenih razredov z enako mero smiselnosti in verjetnosti organizirani zdaj v reformistično, drugič v revolucionarno ideologijo. Pri obeh gre za način diskurzivnega organiziranja ne lažnih, marveč resničnih ali (za epistemično plašne) dovolj resničnih interesov in izkušenj.«¹⁷ Ideologija predvsem *organizira* že obstoječe interese in izkušnje ljudi (in jih ne gradi, ne ustvarja) – in

pri tem uspe le takrat, ko jih organizira na način, ki je dovolj skladen z resničnostjo, da je smiselna. Ideologija ekonomskega reformizma za razliko od revolucionarne ideologije, če nadaljujem s Hallovim primerom, ne bo imela enakega *izkustvenega odzvena*, enake smiselnosti v kontekstu različnih življenjskih razmer. Življenjske situacije kmetov, delavcev in vojakov v Rusiji leta 1917 so bile izrazito bolj naklonjene revolucionarni kot pa reformistični ideologiji, tako kot so življenjske situacije večine prebivalstva na zahodu danes izrazito bolj naklonjene reformistični (ali celo reakcionarni) ideologiji.¹⁸

Zaključek

Hall pravi, kot sem že omenil, da je ta teorija ideologije prisotna v Althusserjevem zgodnejšem delu. To ni samoumevno res. Vprašamo se namreč lahko, kako zares drugačna je teorija ideologije v *Za Marxa* v primerjavi s kasnejšimi avtorjevimi deli. Mislim, da Hall pri govorjenju o razliki pretirava. Kot je sam poudaril kasneje, ko je spet govoril o teoriji iz *Za Marxa*: »Strukturalizem je vztrajal, da 'izkušnja' ne more biti temelj ničesar, saj 'živimo' in izkušamo svoje pogoje v kulturnih kategorijah, razvrstitvah in okvirih *ter skozi njih*. Te kategorije ne izhajajo iz izkušenj: nasprotno, izkušnje so njihov 'učinek'.«¹⁹

Ta konstruktivistična ideja, ki jo Hall upravičeno pripisuje Althusserju, je v nasprotju z zgoraj skicirano teorijo (ali tezo) o ideologiji, po kateri vsakdanje izkušnje, ki jih imajo ljudje v svojih življenjskih razmerah, lahko odsevajo in velikokrat tudi dejansko odsevajo – čeprav nepopolno in posredno – te iste življenjske razmere. Poleg te eksegetske poante je smiselno dodati empirično. Težava z Althusserjevo konstruktivistično idejo je dobro poznana oziroma bi morala biti dobro poznana: sistematične izkušnje brezdomstva, brezposelnosti, uničujoče vojne, lakote, revščine, nizkega dohodka, spolnega nasilja, bolezni, ostrakizma, telesne in umske neavtonomnosti, kroničnih bolečin in smrti, kolikor so že na izrazni ravni deloma oblikovane s konkretno kulturo, v katero je človek socializiran, v svojem jedru še zdaleč niso izključno ali prvenstveno produkt, »učinek« te iste kulture. Izkušnje omenjenih stanj so žal v vseh kulturah precej podobne in ne preveč spremenljive, in sicer ne glede na to, kako silno se kultura trudi, da bi jih izgradila na popolnoma drugačen način – vedno in povsod namesto k dobremu življenju in prijetnemu obstoju prispevajo k človeški mizeriji in trpljenju.

Kakršnokoli je že stanje Althusserjeve zgodnje teorije ideologije v primerjavi z njegovo kasnejšo teorijo, je dejstvo, da po Hallu ideologija ni »lažna«, marveč je racionalna v kontekstu resničnih nivojev realnosti, ki pa so enostransko posplošeni.²⁰ Moč ideologije izvira iz njene subjektivne racionalnosti, njena subjektivna racionalnost

14 Prav tam, 94.

15 Hall, »Toad in the Garden«, 49; poudarek dodan.

16 Prav tam, 50.

17 Prav tam, 46.

18 Za jednat prikaz vzrokov oktobrske revolucije glej moj spletni komentar na <http://www.tribuna.si/vzroki-oktobrske-revolucije/>. Za temeljito razlago glej Michael Mann, *The Sources of Social Power. Volume 3: Global Empires and Revolution, 1890–1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 6. poglavje.

19 Stuart Hall, »Cultural Studies: Two Paradigms«, *Media, Culture and Society* 2 (1980), 66.

20 Rehmann, *Theories of Ideology*, 187.

pa temelji na dejstvu, da (uspešne) ideologije izražajo »najbolj neposredne, vsakdanje in univerzalne izkušnje« in interese ljudi.²¹ Te izkušnje seveda niso popolna kopija resničnosti. Prej gre za *enostranske posplošitve* resničnosti; toda ravno to nam kaže, da so posredno in nezanemarljivo povezane z resničnostjo, da izhajajo iz nje, da temeljijo na njej:

Teorija, [kot je Althusserjeva in] ki mora predpostavljati, da je lahko velika večina običajnih ljudi, ki so podobno umsko razviti kot jaz ali ti, izrazito in sistematično preslepljena glede svojih resničnih interesov, je zelo krhka. ... Prva stvar, ki se jo moramo vprašati glede ‚organske‘ ideologije, ki uspe, kakorkoli presenetljivo se nam že to zdi, organizirati zajeten del množic in jih mobilizirati za politično delovanje, ni to, kar je *lažno* na njej, marveč to, kar je *resnično*. Z ‚resničnim‘ ne mislim univerzalno pravičnega zakona veselja, ampak to, kar se zdi smiselno in kar običajno – če damo znanost na drugo stran – povsem zadošča za ideologijo.²²

Tibor Rutar

21 Stuart Hall, »The Problem of Ideology: Marxism Without Guarantees«, v *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, ur. Dave Morley in Kuan-Hsing Chen (London: Routledge, 1996), 37.

22 Hall, »Toad in the Garden«, 44, 46.

Predideološki človeški subjekt

»Resnični svet ni sanjski svet pod mojim nadzorom, fikcija, ki jo je ustvaril moj jezik in ki jo lahko oblikujem glede na svoje želje. Na mnogih ravneh stvari niso vedno takšne, kot si jih želimo ali si jih domišljamo. Realizem mora začeti s spoznavanjem, da se lahko tako jaz kot tudi ostali motimo. Zmotnost je del človeškega stanja. Vsak pogled, ki zamegljuje razum in zmožnost resnice in ki celo dvomi o naši identiteti, pravzaprav pravi, da ne obstaja noben način o zmotnosti oz. kaj je prav in kaj narobe, individualni ali kolektivni. [...] Celo sam pojem fikcije se bo zrušil, ker ne bo obstajalo nič več, s čimer bi lahko ta pojem primerjali. Če ne moremo imeti prav, se tudi motiti ne moremo, in če se ne moremo motiti, potem tudi ne moremo imeti prav. Ko je vse le lingvistični konstrukt, se bo sam jezik zrušil. [...] Jaz ne more biti konstituiran z jezikom. Jezik predpostavlja jaz.«¹

Namen tega članka je poskus prikaza nekaterih osnovnih človeških sposobnosti, in sicer sposobnosti (delno) avtonomnega delovanja, in emergentnih lastnosti, ki so specifične za človeško vrsto. Človek kot tak je utelešeno in materialno (naravno) bitje. Prav ta utelešenost in materialnost sta predpogoj za ostale »višje« emergentne lastnosti in moči.² Zaradi omejenosti članka se bomo osredotočili le na človeško univerzalno naravo in nekatere osnovne človeške emergentne vzročne lastnosti. Zato že takoj opozorimo, da ne govorimo o nikakršni obliki (metodološkega) individualizma, teoriji racionalne izbire itd. Vsekakor priznavamo, da imajo tudi »nečloveške« entitete, tj. strukture, kultura in ideološki diskurzi, svoje emergentne vzročne lastnosti, vendar se jih v tem članku ne bomo dotikali. Drugotni namen pa je prikazati, da kulturne, ideološke in diskurzivne forme in prakse ne gredo »all the way down«, tj. pri (osnovni) konstituciji človeškega bitja in njegovega jaza zgoraj opisane stvari niso njegov predpogoj. Prav obratno, človeško bitje takšno, kot je, in vznik (osnovne ali »surove«) oblike jaza, do katere pride preko preddiskurzivne interakcije človeka z naravo in materialno kulturo, sta predpogoj, ki sploh omogoči višje oblike »interakcije«, kot sta diskurz ali kultura. Ti seveda v določeni meri vplivajo nazaj na posameznika/-co, pri čemer ceteris paribus pride do konstitucije »kompletnega« subjekta.³ Torej sta človeški subjekt in njegova subjektivizacija rezultat tega, da je človek istočasno naravno in družbeno bitje. Pri tem je pomembno, da razumemo, kaj točno jaz sploh je. Zagovarjali bomo tezo, da je jaz (vsaj v svoji »surovi« obliki) produkt primarnega preddiskurzivnega odnosa človeka s praktično realnostjo. Jaz je torej emergentna zmožnost človeškega bitja, na katerega vplivata narava

in kasneje družba in družbeno. Vendar jaz ni produkt družbenega; sam vznik jaza v človeški vrsti je ključen predpogoj za sobivanje človeške vrste v skupnostih/družbah, v katerih odnosi (vsaj v neki meri) temeljijo na soodvisnosti, sodelovanju in solidarnosti.

Izkustva in subjektivnost

Craib pravi, da je proces, ko posameznik misli, da ima popolno kontrolo nad svojim jazom, v resnici način razmišljanja o sebi, ki skriva težavno ali neprijetno realnost. Ideja o vsemogočem jazu vznikne, ko jaz, torej posameznik, postaja vedno bolj nemočen, vedno manj zmožen spremeniti sebe ali svoj svet, ko je podvržen (pogosto radikalnim) spremembam s strani sil izven njegove kontrole in včasih tudi izven njegovega razumevanja.⁴ Razumevanje izkustev kot relativno avtonomnega dela jaza, ki omogoča kritično distanco do teh procesov in njegovih pripadajočih ideologij, je ključnega pomena za razumevanje jaza in njegove interakcije s praktično naravo kot nujnega predpogoja za nastanek družbenega. V »moderni«, tj. kapitalistični, družbi so posamezniki/-ce reducirani (vsaj na formalnopravni in ideološki ravni) na raven abstraktnih enakosti. To pomeni, da se moramo soočiti s trgom kot posamezniki/-ce, ki produciramo sami sebe (in ne le svojih sposobnosti za delo).⁵ Torej kot posamezniki/-ce, ki so sposobni (oz. so primorani) preživeti vse spremembe in nenehno prilagajanje novim zahtevam kapitalističnega trga. Tako jaz in identiteta slej ko prej postaneta⁶ nekaj, kar je podvrženo nenehnemu prenavljanju in vzpostavljanju. Vendar je treba omeniti, da lahko te stvari vplivajo nazaj na jaz, ko je že vzpostavljena »surova« ali primarna oblika jaza, in da npr. kapitalistična družba ne ustvarja in ne gradi jazov v novorojenih ljudeh. Predpogoj družbenega človeka je naravni človek.⁷

Trenutno prevladujeta dve teoriji, ki pojmujeata jaz. Njuno pojmovanje jaza na splošno lahko razdelimo na: a) jaz kot nenehno ustvarjanje samega sebe in b) jaz kot družbena konstrukcija identitete. Obema pojmovanjema lahko damo oznako postmoderna. V podrobnosti se na tem mestu ne bomo spuščali, dovolj je le, da omenimo nekatere ključne značilnosti postmodernističnega pojmovanja identitete in jaza. Lahko govorimo o instrumentalnosti ali skoraj »mističnosti«, pri čemer se zdi, kot da so te različne tehnologije jaza, diskurzivne prakse in moči nekaj, kar je ločeno in netelesno, kar pa hkrati enosmerno vpliva na ta »telesna«. Zdi se, kot da je družba in družbeno stroj, ki zmelje vse, s čimer pride v stik, nato pa te koščke ponovno sestavi po svojem okusu. Subjektivnosti tako tukaj ni. Osebnost sicer obstaja, ima notranje življenje, ki pa je le produkt zunanega življenja in ne more nikoli

1 Roger Trigg, *Rationality and Religion* (Oxford: Blackwell, 1998), 81.

2 Ali je moč izvedena ali ne, ali se to zgodi ali ne, je odvisno od več vzrokov in delovanja vzročnih moči nečloveških entitet, vendar to na tem mestu ni pomembno.

3 Torej če posameznik/-ca odraža v okolju, ki primerno skrbi za njegovo/njeno fizično, psihično in čustveno dobrobit.

4 Ian Craib, *Experiencing Identity* (London: Sage Publications, 1998), 2.

5 Prav tam, 6.

6 Oz. se vsaj tako zdi.

7 Kaj točno s tem mislimo, bo vidno skozi nadaljevanje članka.

8 Prav tam, 9.

ustvariti nečesa novega. Svet je torej sestavljen iz ljudi, ki nimajo subjektivnih ali notranjih izkustev. Glavna poanta tega članka bo pokazati, kako so ravno izkustva in subjektivnost predpogoj za nastanek in vznik diskurzivnih, kulturnih in ostalih ideoloških praks, ki sicer vzročno vplivajo na posameznike/-ce. To vplivanje nazaj je možno le, ko (in če) ima človek že razvito »surovo« obliko jaza, ki se oblikuje skozi primarno delovanje v praktični realnosti. Višje oblike ravni realnega (družbena realnost) potrebujejo svoje »sidrišče« v nižjih ravneh realnega (naravna realnost), ki so istočasno tudi njihov predpogoj.

Naš poskus bo zagovor obstoja izkustev in subjektivnosti kot ene izmed ključnih emergentnih (univerzalnih) moči⁹ človeške vrste. Izkustva so širok spekter vplivov, ki imajo fizične in idejne sestavine, ki so lahko zavestne, nezavedne ali pa kombinacija obojega.¹⁰

Identiteto Craib razume kot vpetost v širok spekter konteksta jaza, pri čemer imata tako jaz kot identiteta psihološke in družbene dimenzije.¹¹ Sama nista družbeni produkt, ampak sta področji osebne in kolektivne svobode, ki ju nenehno ogrožajo strukture in ideologija družbe in družbenih sistemov. Če zanikamo obstoj subjektivnih izkustev pri razlaganju jaza in identitete, nam ostaneta le dve poti: a) družbeno konstruiran/-a posameznik/-ca; b) kognitivni jaz, ki se nenehno razstavlja in sestavlja. Izkustva so torej tisto, kar nam omogoča: a) da se lahko (delno) »ubranimo« pred različnimi tehnologijami jaza, diskurzivnimi praksami oz. da se ne podreamo slepo strukturam in ideologiji;¹² b) sledeč iz a, nastanek te človeške subjektivnosti sestavlja skupek potencialov (vzročne lastnosti in moči), od katerih bodo nekateri bolj aktivno prisotni in poudarjeni kot drugi, odvisno od družbenih in zgodovinskih razmer ter kontekstov. Ko govorimo o izkustvih, seveda govorimo tako o »pozitivnih« kot o »negativnih«. Obstajajo tudi izkustva, ki (vsaj na površinski ravni) lahko potrjujejo ideološke trditve in »dejstva«, ki se kažejo kot resnična.

Sama subjektivnost ima torej ontološki status, ker povezuje strukture in delovanje. Kaj s tem mislimo? Edinstvene osebne identitete, ki izhajajo iz naših specifičnih skupkov izkustev, pomenijo, da smo agensi radikalno heterogeni. Čeprav si lahko delimo skupne objektivne družbene lastnosti, lahko iščemo različne poti, izhode in poglede glede iste družbene situacije. Subjektivno je tako dinamično in ni psihološko statično ali psihološko reduktibilno, ker lahko spreminjamo naše lastne cilje, seveda v pogojih njihove kontekstualne izvedljivosti. To nam lahko uspe ali pa tudi ne; neuspeh

lahko terja tudi objektivno škodo. Kot agensi smo aktivni (bolj ali manj), ker lahko prilagajamo svoje projekte na tiste prakse, za katere verjamemo, da jih lahko realiziramo.¹³ Gre torej za prepletanje dveh ontologij, družbene objektivne in osebne subjektivne.

Intrinzične človeške potrebe

Preden začnemo govoriti o univerzalnostih človeške vrste in človeški naravi, moramo začeti s človeškimi potrebami. Človeške potrebe so kategorično različne od npr. potrošniških potreb in obstajajo neodvisno od človeških subjektivnih verjetij; te potrebe so objektivne življenjske zahteve. Iz tega izhaja izhodiščno merilo družbenih pravic, in sicer v smislu, da družbe, ki ne zadovoljujejo teh potreb oz. ki njih in njihove zadovoljitve ne postavljajo za prioriteto, nimajo osnove za legitimnost oz. so objektivno slabe in neprimerne za družbo. To bo bolj jasno v nadaljevanju, ko bomo govorili o moralnih obvezah, ki (lahko) izhajajo iz te univerzalnosti.

Na kratko lahko razdelimo »realnost« človeških potreb na tri dele: instrumentalne, funkcionalne in intrinzične potrebe. Nas bodo v tem članku zanimale slednje. Intrinzične potrebe so univerzalna življenjska nujnost.¹⁴ Prikrajšanost za zadovoljitev teh potreb vodi v oblike objektivnega škodovanja oz. objektivnega povzročanja škode prikrajšanim osebam. Te potrebe so usidrane v družbeno-organski naravi človeških bitij, kar pomeni, da so človeške potrebe utemeljene v človeških organizmih, vendar so lahko zadovoljene le skozi človeško produktivno aktivnost oz. gre za »resnično utelešene jaze, živeče v resničnem svetu«.¹⁵

Ta resnični svet je za ljudi družbeni svet. To pomeni, da družbena dimenzija nastane iz utelešene narave človeka in ne more vztrajati in obstajati brez nenehnega zadovoljevanja osnovnih naravnih potreb. Pri tem igra pomembno vlogo človeška biologija.¹⁶ Ta je z drugimi besedami že vnaprej dana objektivna realnost, sam način zadovoljevanja potreb pa je odvisen od strukture družbe, v kateri ljudje živijo in obstajajo.

Iz tega nato sledijo in izhajajo višje in bolj kompleksne potrebe, ki morajo biti prav tako zadovoljene, če hočemo imeti zmožnosti razvoja in dobrobiti (tj. vsaj osnovna skrb za fizično in mentalno dobrobit in vsaj osnovni nivo izobrazbe). Sama narava osnovnih življenjskih potreb je objektivno realna, tj. neodvisna od vseh teorij o njej. Z drugimi besedami, je ontološka entiteta, ki obstaja in ima vzročne učinke.

⁹ Tukaj ne govorimo o determinizmu, te moči se lahko razvijejo ali pa tudi ne, so lahko izvedene ali pa tudi ne.

¹⁰ Prav tam, 10.

¹¹ Prav tam, 176.

¹² To ne pomeni, da te stvari ne morejo vplivati na posameznike/-ce, pomeni le, da diskurzivne prakse in tehnologije jaza niso ključne ali pomembne pri vzniku jaza. Vendar igrajo pomembno vlogo pri nadaljnjem razvoju jaza in subjekta. Prav tako so izkustva tudi predpogoj za to, da lahko ideologija (v neki meri) deluje in učinkuje na posameznike/-ce.

¹³ Tom Brock, Mark Carrigan in Graham Scambler, *Structure, Culture and Agency. Selected Papers of Margaret Archer* (London: Routledge, 2016), 163.

¹⁴ Alison Assiter in Jeff Noonan, »Human Needs«, *Journal of Critical Realism* 6, št. 2 (2007), 176.

¹⁵ Prav tam, 176.

¹⁶ Z besedo biologija označujemo tisto, kar nas omejuje in istočasno tudi omogoča, da sploh obstajamo in živimo. Z drugimi besedami, gre za skupek organov, ki pod pogojem, da so osnovne življenjske potrebe zadovoljene, omogočajo človeško delovanje.

Vendar človek ni le naravno bitje, vedno in istočasno s tem je tudi družbeno bitje. Naravno je v smislu, da obstaja nek skupek lastnosti in značilnosti, ki si jih delimo vsi pripadniki človeške vrste ne glede na čas, prostor ter zgodovinski in družbeni kontekst ali kulturo. Te potrebe so sicer lahko v določenih družbenih kontekstih delno spremenjene (ne v njihovi objektivni osnovi, ampak glede na način pojavljanja in zadovoljevanja), vendar niso ustvarjene v tem družbenem svetu in njegovem kontekstu.¹⁷

Sam način zadovoljevanja potreb ima lahko različne oblike, vendar ostanejo te potrebe v svoji osnovni in objektivni obliki nespremenjene. Z drugimi besedami, objektivna vzročna povezava med objektivnostjo potreb in objektivnim načinom zadovoljevanja teh potreb ne obstaja vedno. Lahko obstaja prepad med zadovoljitvijo potrebe in posameznikovim mišljenjem, da je zadovoljil to potrebo. Visokokalorična dieta sicer lahko zadovolji trenutne prehranske potrebe posameznika/-ce, vendar lahko istočasno pelje tudi v resne zdravstvene težave in smrtno nevarnost. Če pride do smrtne nevarnosti ali smrtnega izida, je to znak, da ta potreba kljub drugačnemu mišljenju posameznika/-ice ni bila objektivno zadovoljena.¹⁸

Pri tem je ključno, da osnovna človeška naravna narava ne more biti v popolnosti reducirana le na biološke temelje, vendar je zadovoljitev potreb, ki so usidrane v našem organizmu, predpogoj za kakršnokoli človeško delovanje. Potreba po obleki npr. ni biološka potreba organizma, vendar mora biti zadovoljena na veliki večini krajev na našem planetu, če hoče človek sploh delovati na najbolj osnovni ravni.¹⁹

Univerzalnosti človeške vrste

To pomeni, da govorimo o univerzalnih življenjskih nujnostih, ki so »nadzgodovinski« in »nadkulturni« temelji za nastanek kakršnekoli človeške družbe. Šele ko so te potrebe zadovoljene, so postavljeni uspešni predpogoji za nastanek kulturne relativnosti in njenih specifičnih praks, ki torej sploh omogočijo vznik individualno in kulturno relativnih instrumentalnih in funkcionalnih potreb. Razlika med intrinzičnimi ter instrumentalnimi in funkcionalnimi potrebami je njihova nujnost in oblika zadovoljitve. Instrumentalne in funkcionalne potrebe nimajo objektivno pravičnega načina zadovoljitve, medtem ko ga intrinzične potrebe imajo. Eden od objektivno pravičnih načinov za osnovno preživetje človeka je vsaj minimalen dnevni vnos hranljivih snovi.

Sedaj lahko povemo nekaj o univerzalni človeški naravi. Zakaj to ni nekaj trivialnega, kot se morda sprva sliši, bomo ugotovili proti koncu tega prispevka. Ko govorimo o univerzalizmu, ne govorimo o klasičnem liberalnem univerzalizmu, ampak o univerzalizmu človeških bitij kot subjektov, ki so utelešeni in polni potreb ter ki so

istočasno povezani in soodvisni od naravnega sveta.

Človeška bitja so naravna bitja s svojimi partikularnimi potrebami, preferencami in željami. Vendar obstaja razlika med potrebami in željami. Potrebe obstajajo in so objektivno prisotne oz. so intrinzične.

»Za naravne potrebe lahko rečemo, da so realne, tj. da obstajajo neodvisno od družbenih razlag načina njihovega zadovoljevanja. So neodvisne od vseh partikularnih epistemologij o njihovem načinu manifestacije. *Biološke znanosti lahko odkrijejo spoznanja in vednosti o njih in medicinska znanost lahko zagotovi dokaze o uničujočih učinkih, če se jih ne zadovolji. Vendar obstajajo neodvisno od vseh teh diskurzov in se nanašajo na preživetje in zdravje. Zatorej so entitete v kritičnorealističnem smislu: obstajajo in delujejo vzročno, popolnoma neodvisno od katerihkoli teorij o njih ali načinov zadovoljevanja. Ta dejstva o ljudeh imajo univerzalno pomembnost.*«²⁰

Ti univerzalizmi šele omogočajo človeški razvoj in njegovo dobrobit in ne le navadne reprodukcije in preživetja. Ta dobrobit je sicer specifično odvisna od posameznika/-ce. Lastnosti, ki izhajajo iz človeških talentov, verjetij in okolij, dajejo in ustvarjajo predpogoje za to dobrobit. Lahko torej govorimo o generičnih lastnostih človeštva, ki so nam skupne in iz katerih tudi (lahko, ni pa to nujno) izhajajo moralne obveze.

»Obstoj osnovnih človeških potreb lahko preverimo in potrdimo z vzročnimi razlagami, ki se nanašajo na biološke teorije, ki dokazujejo učinke na preživetje in fizično zdravje, če niso zadovoljene. Njihov obstoj za razliko od želja in hotenj ni potrjen z nanašanjem na to, kar si ljudje mislijo ali čutijo, ampak s tem, kaj je objektivno potrebno, če hočemo preživeti. Njihov obstoj ni preverjen s tem, kar oseba ve o sebi. Še več, v nasprotju s trditvami liberalcev, da je enostavno določiti želje in hotenja, ne pa potreb, so lahko nekatere želje in hotenja nezavedna in zato neizražena. Potrebe, na drugi strani, ne potrebujejo zavestnega čutenja, da bi potrdili njihov obstoj. [...] Nasprotno, potrebe se lahko identificirajo neodvisno od umetno ali družbeno ustvarjenih čutnih preferenc.«²¹

Iz do sedaj povedanega sledi (vsaj) dvoje: vsa človeška bitja imajo osnovne potrebe, ki morajo biti zadovoljene, če hočejo delovati na kakršenkoli način; te potrebe morajo biti zadovoljene in ta »morajo« ima univerzalno veljavo. To je osnovni princip racionalnosti, sicer pride do nasprotovanja med priznavanjem osnovnih potreb in istočasnim zanikanjem njihove univerzalne veljave, ker je zadovoljevanje onemogočeno za določeno skupino ljudi.

Če sprejmemo to univerzalnost, potem moramo (vsaj deloma) sprejeti tudi to, da prinaša določene moralne obveznosti. Zavesten in empatičen odnos do drugih je (vsaj implicitno) prisoten v lastnem jazu.²² Kaj to pomeni?

17 Prav tam, 177.

18 Prav tam, 178.

19 Prav tam, 178.

20 Alison Assiter, *Revisiting Universalism* (London: Palgrave Macmillan, 2004), 66.

21 Prav tam, 67.

22 Prav tam, 76.

Potrebe, za katere jaz prepoznam, da jih imajo tudi drugi in da jih morajo zadovoljiti, so prav takšne kot moje lastne potrebe, ki morajo prav tako biti zadovoljene. Če zanikamo človeške materialne interese in njihovo utelešeno naravo, je to v resnici oblika diskriminacije.²³ Zanikanje osebne človečnosti je oblika zatiranja, ki učinkovito onemogoča delovanje vsem osebam, ki so bile izpuščene iz prirejene definicije človeškosti. Če je kaj moralno sporno in moralno narobe, je to prav zanikanje in onemogočanje delovanja osebam. Če je moralno narobe zanikati in onemogočati delovanje, iz tega sledi, da imam jaz obvezo, da poskrbim, da delovanje ni onemogočeno, tako da poskušam poskrbeti, da so potrebe zadovoljene.

Materialna narava nas omejuje na dva načina. Prvič, ne moremo se ločiti od tega, da smo materialno bitje s potrebami, ki morajo biti zadovoljene. In drugič, materialna narava igra vlogo »omejevalnih predpogojev«. Ljudje ne moremo delovati, dokler niso zadovoljene naše osnovne in objektivne potrebe, istočasno pa zadovoljitev omogoča vznik višjih in partikularnih potreb in nastanka družbe.

Kot utelešena bitja si torej delimo iste materialne potrebe, neodvisno od kulturnih vrednot. V resnici je predpogoj za vznik kulturnih vrednot prav zadovoljitev teh osnovnih materialnih potreb. To pomeni, da je človek že od rojstva materialno bitje. Z drugimi besedami, človek je univerzalni subjekt, ki poseduje vednost, ki je specifično in relativno uporabna le za skupnost vseh človeških bitij. Vednost, ki jo posedujem jaz kot materialno bitje o mojih potrebah in potrebah drugih, je univerzalna človeška vednost.²⁴

Iz tega sledi (vsaj) dvoje. Prvič, univerzalni zahtevki do vednosti, ki nastanejo iz dejstva naše utelešenosti in ki so posledica tega, da je človek materialno in naravno bitje. Drugič, emancipatorne vrednote, ki izhajajo iz tega. To pomeni, da moramo zagovarjati (in se boriti za) vrednote, ki poskušajo preseči in uničiti zatiranje ali škodovanje pred vrednotami, ki tega ne počno oz. to celo zagovarjajo.²⁵

Narava živali, ki je ustvarjena (in spreminjajoča) kot odgovor na okoljske kontekste, ni enaka kot narava človeka. Narava človeka in človeških bitij je sposobna interakcij z naravo. To pomeni, da gre interakcija lahko tudi v nasprotje z človeško naravo, tj. npr. v alienacijo človeške narave. To se dogaja v okviru odnosov privatne lastnine in kapitalističnega izkoriščanja.²⁶ Prav tako gre lahko tudi v bolj pozitivno smer, ko človek preko interakcije z naravo spreminja svoj svet, s čimer poskuša

ustvariti boljše in kvalitetnejše razmere zase in za prihodnost človeške vrste.

Človeštvo ima torej dvojni odnos z naravo. Kot pripadajoči del narave, v okviru katere si z ostalimi živalskimi vrstami deli odnos odvisnosti od okolja, in kot posebna živalska vrsta, ki ima zmožnost spreminjanja in ustvarjanja novih pogojev svojega bivanja. Človeštvo je torej istočasno spontani ali naravni produkt interakcije z naravo in aktivni agens, ki je odgovoren za oblike te interakcije in jih je vsaj (v neki meri) sposoben spremeniti. Človek je istočasno produkt narave in njen ustvarjalec (kolektivna in pasivna dimenzija).²⁷

Utelešena vednost

Človeška interakcija s svetom konstituira transcendentalne pogoje človeškega razvoja, ki bi sicer ostali nerealizirana potentia naše vrste.²⁸ Naša interakcija z naravnimi, praktičnimi in transcendentalnimi ravni predpostavlja, da ima človeštvo že predhodne, avtonomne in učinkujoče moči, ki jih prinaša in vnaša v družbo. Te se prepletajo s tistimi lastnostmi družbe²⁹, ki nas delajo družbena bitja, brez katerih ne bi mogli postati ljudje. Takšno razumevanje in teoretiziranje prepletanja naravnih in praktičnih ravni realnosti je nujno pri obrambi in obravnavi človeštva kot sui generis znotraj sociologije.³⁰ To tudi pomeni, da so človeška bitja ultimativni fons et origo³¹ emergentnega družbenega življenja in družbenih ter kulturnih struktur, ne pa njihov epifenomen.³² To ne pomeni, da govorimo o antropocentričnem obratu. Nasprotno, narava sveta omejuje naš jezik o realnem, še posebej o tem, kako neposredni (tj. nedružbeno posredovan) stik s svetom oblikuje naš jezik, tako da niso le človeške skupnosti tisto, čemur pripadamo. Prvotni odnos, ki ga ima človek, je vedno odnos s praktično realnostjo. Naša človečnost kot ključna emergentna lastnost naše vrste vznikne in se razvija skozi praktično delovanje v svetu.

»Naš stalni občutek samega sebe ali samozavedanja se razvija kot emergentna posledica naše biološke konstitucije, načina, *kako je oblikovan svet, in iz nujnosti naše človeške interakcije s tem zunanjim svetom.*«³³

Občutek jaza in samega sebe je torej predpogoj naše družbenosti. Človeška utelešenost pomeni, da sta telesno samozavedanje in namerno vzročno delovanje lastnosti, ki si ju delimo z višjimi živalskimi vrstami, in zato ne

23 Prav tam, 78.

24 Prav tam, 134.

25 Iz tega sledi, da imajo zagovorniki vrednotnega relativizma (torej postmodernisti) skrajno neemancipatoren vpliv, tako politični kot teoretski. Seveda obstaja več vrednot, vendar to ne pomeni, da moramo zagovarjati pluralizem vrednot. Vse vrednote niso nekaj pozitivnega in nekaj, kar omogoča boljše človeško življenje. Nekatere vrednote so slabše kot druge. Še več, nekatere vrednote resno ogrožajo življenje ljudi na tem planetu. Iz tega izhaja, da je lahko slavljenje razlik v moralnih in kulturnih vrednotah v nekaterih primerih skrajno konservativna in mračnjaška miselnost. Klasičen postmodernistični protargument, da je to evropocentristična ali razsvetljenska ideologija, tukaj ne pije vode, gre le za zelo prozorno, vulgarno in nedomiselnost obliko slamnatega moža.

26 Kate Soper, *What is Nature? Culture, Politics and the non-Human* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1995), 46.

27 Prav tam, 47.

28 Margaret Archer, *Being Human: The Problem of Agency* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 18.

29 Torej vzročne zmožnosti in moči družbe, ki vzniknejo na podlagi prepletanja vzročnih zmožnosti in moči ljudi, ki živijo v družbi.

30 Prav tam, 18.

31 Izvor in vir.

32 Prav tam, 18.

33 Prav tam, 50.

moreta biti »dar družbe«. ³⁴ Dejstvo, da moramo vsi imeti interakcije z nediferencirano realnostjo od prvega dne našega življenja, pomeni, da spoznavanje realnosti poteka preko praktičnih odnosov z njo. ³⁵ To ne čaka družbenih navodil in diskurzivnih praks, ampak je odvisno od procesa učenja, skozi katerega vznikne stalen občutek samega sebe in samozavedanja.

Specifičnost naše človeške narave nas obdarja z določenimi potenciali, katerih razvoj je odvisen od družbenega konteksta, istočasno pa ravno ta predobstoj omogoča naše sodbe o tem, kateri družbeni pogoji so dehumanizirajoči in kateri ne. Referenčna točka je torej ravno v osnovnih človeških potrebah. ³⁶

Občutek samega sebe in njegove stalne narave in našega presojanja je posledica tega, da jaz vznikne preko utelešenih odnosov z naravo. Občutek samega sebe in njegovega razlikovanja od ostalih ni primarno odvisen od »sodelovanja v družbenih pogovorih«. ³⁷ Neverbalno praktično delovanje je vir osnovnih principov logičnega presojanja, ki so predpogoj in nujnost za diskurzivno in kulturno socializacijo.

To pomeni, da je vznikajoča nelingvistična vednost posledica implicitnih informacij in spretnosti, ki so odvisne od naše (praktične) interakcije z naravo. Utelesena vednost je bila edina oblika vednosti primitivnih ljudi. Vendar obstaja človeška tendenca, da izboljša in nadgradi utelešene vednosti z izumi in uporabo artefaktov in z razvojem svoje materialne kulture. ³⁸ Primitivne utelešene vednosti imajo (vsaj) tri lastnosti: a) senzomotorična interakcija z naravo; b) vsebovane so v nezavedanju o njihovem kognitivnem kontekstu, ki ni ločen od fizičnih operacij oz. delovanja; c) lahko so izvedene le v direktnem stiku z naravo. ³⁹

Vednost je tako primarno in prvotno potekala v izvajanju in ne v mislih. ⁴⁰ To pomeni, da imajo prakse in delovanje osrednjo vlogo v konstituciji človeka kot samozavedajočega človeškega bitja in oblik vednosti, ki jih to ustvarja. Implikacije so naslednje. Kar je ključno pri razvoju človeških bitij, niso »pomeni«, ampak »delo«; jezik torej nima hegemonije pri konstituciji človeškega bitja. ⁴¹ Naše prepletanje z naravo in materialno kulturo pomeni, da veliko vednosti, ki so se jih naučila človeška bitja, ni bilo filtriranih skozi in preko pomenov v diskurzivnih praksah. Človeško bitje torej ni le skupek bioloških molekul in pomenov, ki jih ustvarja družba.

Med tema poloma obstajajo ključne človeške moči in lastnosti: samozavedanje, refleksivnost in vednost o svetu, ki je nujna za preživetje in življenje v tem svetu. Človeško bitje je logično in ontološko pred družbenim bitjem. Lastnosti in moči družbenega bitja lahko vzniknejo šele, ko obstaja človeško bitje. To pomeni, da pride do vznika oseb iz jaza in samozavedanja preko izkušenj v naravni, praktični in družbeni ravni realnosti. ⁴²

Emergenca človeških osnovnih in primarnih moči in samozavedanja je vsebovana v naši popolni materialni utelešenosti in naši neizbežni interakciji z realnim in materialnim svetom. Konkretne prakse imajo primat pri emergenci našega samozavedanja in te iste prakse so ključne pri naši primarni vednosti o svetu. ⁴³ Občutek jaza, refleksivnost, misli, spretnosti, diskurzivne sposobnosti so odvisni od delovanja, tj. od tega, kako se znajdemo v soočenju z realnostjo. Realnost ima naravno, praktično in družbeno raven. Vse te ravni so različni viri in vplivi pri nastanku in oblikovanju jaza in to šele omogoči družbenemu, da igra vlogo v naši nadaljnji konstituciji, »ne da bi zapadli v trditev, da je posameznik darilo družbe«. ⁴⁴ Ker te tri ravni vplivajo na našo posebno identiteto, ne moremo govoriti le o družbeni identiteti ali primatu družbenega na konstitucijo človeškega bitja in njegove osebnosti.

»Kot vsi živeči organizmi smo v nenehni interakciji s svojim okoljem, in čeprav je ta interakcija nujen pogoj življenja, so njeni učinki lahko različni. To, da postanemo subjekti, pomeni, da moramo biti dovzetni za določene vplive, zlasti diskurzivne. Pri večini drugih živali manjkajo te specifične vzročne moči in občutljivosti, zaradi česar subjektivizacija na njih ne deluje in zdi se, da živali samih sebe ne prepoznajo kot subjektov. Rezultati, ki izhajajo iz teh moči, so kontingentni. Nekateri otroci so lahko resno zanemarjeni in zato ne morejo postati kompetentni subjekti. Medtem ko so nekatere zmogljivosti in občutljivosti prirojene, so nekatere izmed najpomembnejših pridobljene v subjektivizaciji in skozi njo, vendar vseeno temeljijo na podlagi in temeljih teh prirojenih zmogljivosti. Npr. zmožnost in zmogljivost občutka sramu ni prirojena, ampak kontingentna pridobitev, ki je omogočena z zgodnjimi oblikami čustvenih odzivov. Obstajajo odprti procesi postajanja, ki vsi predvidevajo vzročnost – zmožnost in sposobnost stvari, da ustvarjajo ali gredo same skozi spremembo.« ⁴⁵

Lahko torej govorimo o odnosu med tistim, kar imamo skupnega, in tistim, kar nas razlikuje. Gre torej za skupne človeške lastnosti ter različno in kulturno specifično

34 Prav tam, 122.

35 Prav tam, 122.

36 Prav tam, 124.

37 Prav tam, 152.

38 Prav tam, 161.

39 Prav tam, 162.

40 To ne pomeni, da človek med izvajanjem in delovanjem v praktični interakciji z naravo ni razmišljal. To pomeni, da je kognitivna vednost o teh procesih prišla naknadno, torej skozi procese »poskusov in napak«. Vednost se je razvijala ob procesih fizičnih operacij in delovanja v materialnem svetu.

41 Prav tam, 189.

42 Prav tam, 190.

43 Prav tam, 318.

44 Prav tam, 318.

45 Andrew Sayer, »Power, Causality and Normativity: A Critical Realist Critique of Foucault«, *Journal of Political Power* 5, št. 2 (2012), 187.

diferenciacijo, pri čemer šele prvo omogoča drugo. Med temi skupnimi lastnostmi je vsekakor sposobnost za pridobitev in osvojitve jezika in akulturacije. Ko govorimo o univerzalnosti, ne pomeni, da govorimo tudi o uniformnosti.

Obstajajo različne variacije v človeški naravi, kar ne pomeni, da ne obstajajo skupne značilnosti, ki izhajajo iz dejstva, da človek spada (in izhaja) iz živalske vrste in da ima kot taka vrsta poseben utelešen odnos do materialnega sveta.

»Telo ni le preprost učinek diskurza in tudi ne le točka odpora proti diskurzu, ampak središče izkustev, ki je aktivno udeleženo v konstrukciji samega diskurza [...]. Instinkti in občutki, tako fizični kot čustveni, vdirajo in vplivajo na vse, kar je povedano – prav tako kot tudi stvari, za katere se izkaže in izreče, da so neresnične, vplivajo nazaj na ta občutja.«⁴⁶

Zaključek

Iz tega izhaja, da je človek proces postajanja in tudi recipročne skrbi. Človeška narava ni sestavljena le iz struktur in moči, ampak struktur in moči, ki so odvisne od kontingentnih oblik interakcije za njihovo emergenco, razvoj in izvedbo.⁴⁷ Vloga teh prirojenih moči predstavlja potencial⁴⁸ za kontingenten razvoj nadaljnjih (višjih) emergentnih moči. Človeško bitje moramo razumeti kot »postajanje«, ne pa kot »stanje«. Postajanje ne pomeni, da se človek nenehno spreminja, da je »fluiden« itd. To preprosto pomeni, da ima človek (kot posebna vrsta živalskega bitja) kontingentne sposobnosti za razvoj višjih emergentnih moči, katerih razvoj (ali stopnja razvoja) je odvisen od ostalih ravni realnosti.

Iz potreb, ranljivosti, sposobnosti in skrbi oz. zadovoljitve vseh teh človeških lastnosti ne sledi tudi, da bo iz tega sledila emancipacija ali človeška dobrobit. Samo razumevanje dobrobiti je namreč lahko zmotno in to zmotno razumevanje lahko vodi v konflikt z ostalimi pripadniki človeške vrste. Prav tako ne moremo vnaprej določiti nenamernih posledic in nepredvidljivih dogodkov, ki izhajajo iz prvih dveh točk.⁴⁹

Sama realizacija sposobnosti komunikacije, razuma, učenja, refleksivnosti in izdelovanja stvari (torej človeškega bitja kot razumnega bitja) je odvisna od vzgoje in okolja, v katerem človek odrasča. To pomeni, da ima »človeško postajanje« tudi historično kvaliteto in vidik. Poleg tega bi med človeške značilnosti (ki so vsaj v neki meri univerzalne v smislu, kot razumemo univerzalnost v tem članku) lahko šteli tudi: prijateljstvo, odnosnost,⁵⁰ navezanost in avtonomijo. Iz tega lahko izpeljemo moralno obvezo (kot »višjo« emergentno

obliko univerzalnosti), ker je človek utelešeno bitje in ima materialno telo, ki si ga deli s celotno človeško vrsto, ne glede na čas in prostor.⁵¹ To pomeni, da so potrebe, želje, trpljenja sicer kulturno specifični, vendar so naša materialna telesa takšna, kot so, in omogočajo razvoj sposobnosti sočutja do ostalih ljudi. Iz tega nato (lahko, ni pa nujno) vzniknejo moralne vrednote, ki tudi same temeljijo na naši materialni soodvisnosti drug od drugega.

Pri vsem tem moramo na kratko omeniti še vznik mentalnega. Naša osebnost, karakter, vrste projektov in ciljev, ki jih zasledujemo, izhajajo iz kombinacije vseh naših delov, ki so del enotnega biološkega in družbenega bitja s telesom in možgani.⁵² Oseba je torej izoblikovana skozi čas z genetskimi in nevrološkimi učinki, vendar v končni fazi poseduje moči, ki lahko obstajajo le, ko so vsi ti različni deli človeškega bitja združeni v unikatno celoto s svojimi lastnimi emergentnimi lastnostmi. Človeška osebnost (in mentalna kognicija) je torej rezultat prepletanj več različnih in med seboj (vsaj delno) avtonomnih vzročnih moči organizmov človeškega telesa. Samo človeško obnašanje lahko »določimo« z a) izkustvi, tj. rezultat izkustev je razvoj in nastanek verjetij ter sposobnost občasnega nezavednega delovanja na določen način; b) odločanjem, tj. človek poseduje moči o zavestnem razmišljanju o svojih načrtih, verjetjih, prepričanjih in dispozicijah, da lahko sprejema odločitve, ki pa so »sodoločene« vzročno z našimi močmi razmišljanja in skupkom verjetij, na katerih dela človek, ko razmišlja; c) shranjevanjem odločitev, tj. odločitve so »shranjene« v naših nevronske mrežah kot nove ali spremenjene dispozicije; d) izvajanjem ukrepov, tj. naše delovanje je določeno direktno in nemudoma z nezavednimi možganskimi procesi, ki uporabljajo naša verjetja, prejšnje odločitve in spretnosti kot »inpute« tega procesa.⁵³

Človeški posamezniki/-ce so torej entitete s svojimi lastnimi vzročnimi močmi, ki so posledica prepletanja notranjih odnosov med biološkimi deli. Te delno avtonomne moči človeških posameznikov/-ic delujejo znotraj prepleta bioloških in družbenih ravni realnosti. Vzročne moči človeškega delovanja sicer (delno) omejuje in (delno) pogojuje prav to prepletanje različnih ravni realnega, vendar pri tem vseeno obstaja določena stopnja avtonomnosti človeškega delovanja.

»Naši razlogi, dispozicije in verjetja so emergentne lastnosti človeškega bitja kot celote, vendar so emergentni iz biološke zasnove in družbeni vzroki igrajo osrednjo vlogo šele kasneje v njihovi morfogogenetski ali morfostatični fazi.«⁵⁴

Lahko bi rekli, da govorimo o vrsti naturalizma, tj. aplikaciji istih filozofskih ontologij na objekte družbenih

46 Andrew Sayer, *Why Things Matter to People. Social Science, Values and Ethical Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 109.

47 Prav tam, 110.

48 Potencial, ki je lahko izkoriščen ali pa tudi ne.

49 Prav tam, 114.

50 Družbena narava in relacijski odnos med človeškimi bitji, ki je nujni predpogoj za preživetje človeške vrste in njeno vsaj osnovno dobrobit.

51 Prav tam, 111–113.

52 Dave Elder-Vass, *The Causal Power of Social Structures. Emergence, Structure and Agency* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 93.

53 Prav tam, 97.

54 Prav tam, 114.

in naravnih znanosti. Teorija emergenc opisuje svet, v katerem je emergenca družbenih entitet odvisna od iste vrste strukturnih odnosov kot emergenca naravnih entitet.⁵⁵ Vendar je treba omeniti tudi antinaturalistični element, kar pomeni, da imajo entitete na različnih ontoloških ravneh različne lastnosti, ki jih je treba preučevati na drugačen način. Iz tega izhaja, da se vsaj nekatere metode družbenih znanosti razlikujejo od naravnih znanosti (npr. interpretativni element, ki je nepotreben v recimo fiziki).

Če zaključimo, mislim, da smo uspeli pokazati, da družbene strukture, kultura, ideologija in diskurzi na posameznike/-ice vplivajo na različne načine. Vendar je to le vplivanje, ne pa popolno določanje ali podrejanje tem strukturam. Človeška vrsta kot taka, tj. specifična živalska vrsta, ki ima svoje delno avtonomne vzročne moči in lastnosti, je predpogoj za nastanek vseh ostalih višjih entitet ravni realnosti človeškega in družbenega življenja. Človek je istočasno naravno in družbeno bitje, zato ne moremo govoriti o družbi kot popolnem »usmerjevalcu« človeškega delovanja. Prav zato, ker je tudi naravno bitje s svojimi specifičnimi univerzalnimi lastnostmi, je sposoben ustvariti družbo, kulturo, ideologijo itd. Ta družba pa je pogoj nadaljnjega človeškega (morebitnega) razvoja in dobrobiti.

Žiga Horvat

55 Prav tam, 197.

Politična psihologija zatiranih: od vladajoče ideologije k materialnim interesom

Teorije ideologije predstavljajo precej obsežen del družbene teorije, h kateremu so prispevali, ga kritizirali in nadgrajevali pripadniki zelo različnih paradig. Pri tem je mnogim kot odskočna deska – včasih kot izhodišče za plodno znanstveno razpravo, drugič kot predmet neizprosne kritike – služila Marxova kontroverzna teza, da je vladajoča ideologija vsakokratne družbe ideologija vladajočega razreda. Heterogen val teorij, ki so se v naslednjih dveh stoletjih tako ali drugače ukvarjale z njo, nekateri avtorji¹ zaradi lažjega razumevanja v splošnem razdelijo v dve nasprotujoči si struji: materialistično in kulturalistično.²

Temeljna predpostavka materialistične struje je, da so določene družbene skupine v razrednih družbah izkoriščane, pri čemer so krnjeni njihovi temeljni materialni interesi in potrebe, kot na primer potreba po določeni meri materialne dobrobiti, dostojanstva in avtonomije.³ Iz tega sledi, da je v močnem interesu podrejenih, da se izkoriščanju uprejo in se sistematično zavzamejo za prenehanje ali vsaj ublažitev izkoriščevalskih praks. Na drugi strani pripadniki kulturalistične struje, denimo Althusser, eksplicitno zanikajo sposobnost podrejenih, da bi se zavedali, da so njihovi interesi v izkoriščevalskih procesih krnjeni.⁴ Glavni dejavnik, ki omogoča reproduciranje neenakih družbenih razmerij moči, naj bi bila ideološka nadvlada nad nemočnimi družbenimi akterji.

V članku želimo pokazati, zakaj se materialistična teza zdi prepričljivejša tako na empirični kot na teoretični ravni. Po splošnem orisu obeh teorij bomo predstavili nekaj temeljnih mehanizmov, ki na materialističen način odgovarjajo na kontroveržno vprašanje, zakaj se podrejeni (celo ob odsotnosti neposredne fizične prisile) ne upirajo sistematično in pogosto. V drugem delu bomo na empiričnem primeru analizirali še načine, na katere se podrejeni kljub vsem preprekam dejansko upirajo, in pomen teh »vsakdanjih oblik upora«.⁵

Dve teoriji ideologije

Prvi sklop teorij, sledeč Marxovi tezi o lažni zavesti, vidi ideologijo kot »skupek idej, ki nadvlada vse druge, in

ki, preko inkorporacije v zavest podrejenih, preprečuje razvoj radikalnega političnega odpora«.⁶ Ta vladajoča ideologija naj bi služila interesom vladajočega razreda, s tem pa preprečila vsakršen učinkovit upor podrejenih družbenih skupin. Sploh v družbah, kot je kapitalistična, v katerih neposredna fizična prisila večinoma ni temeljni način izkoriščanja,⁷ naj bi vladajoči razred *nujno potreboval* vladajoč normativni okvir oziroma splošno sprejeto ideologijo za ohranjanje svojega superiornega političnega položaja. Tako argumentacijo zasledimo že v zgodnjih Marxovih delih, sploh Nemški ideologiji in Komunističnem manifestu, ki sta bila pogosto kritizirana ravno zaradi te naivne teorije »lažne zavesti«. Vendar so ravno njeni kritiki teorijo nemalokrat v veliki meri ohranili pod različnimi imeni; dve vplivnejši sta npr. Gramscijev pojem »hegemonije« in Althusserjev pojem »vladajoče ideologije«.⁸ Njun glavni doprinos naj bi bil znanstvena razlaga tega, kar je skušal Marx ponazoriti z naivno idejo o lažni zavesti. Kritiki te teorije pa so pogosto le na drugačen način poimenovali isto osnovno poanto: to je, da naj bi bile ob odsotnosti neposredne fizične prisile, značilne za kapitalizem, množice podrejenih interpelirane s strani vladajočega razreda in zaslepljene z vsiljenim, obstoječim normativnim konsenzom (ideologijo). Pri tem se v velikem loku ognejo govoru o kakršni koli vzročni zmožnosti podrejenih, torej vsaj delni avtonomiji podrejenih, zaradi katere bi lahko vplivali nazaj na obstoječi red ali ga vsaj interpretirali, razumeli *po svoje*, glede na lastne materialne interese in življenjske izkušnje.

V nasprotju s to druga struja zavrača teorijo lažne zavesti in učinkovitost ideologije utemlji na dejanskih materialnih interesih podrejenih, ki so krnjeni v izkoriščevalskem procesu črpanja presežne vrednosti. Več časa in pozornosti kot zatirjevanju, da so podrejeni razredi »lutke« oziroma »nosilci« vladajoče ideologije, ta del sodobne družbene teorije torej posveča raziskovanju dejanskih *mehanizmov*, »zaradi katerih podrejene družbene skupine običajno ne izzivajo obstoječega reda, čeprav [ta] krni njihove interese in tudi če ne temelji na neposredni osebni prisili«.⁹ Te teorije razumejo ideologijo kot družbeni pojav, ki »predstavlja (na bolj ali manj izkrivljen način) odnos, ki ga imajo ljudje do svojih življenjskih razmer, [...] selektivno in enostransko [predstavlja] vsakdanj[e] izkuš[nje], prek katerih ljudje

1 Za podroben pregled teorij ideologij glej: Terry Eagleton, *Ideology: An introduction*, (London: Verso, 1991); Jonathan Joseph, *Marxism and Social Theory: Traditions in Social Theory*, (London: Palgrave Macmillan, 2006); Jan Rehmann, *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, (Boston: Brill, 2013).

2 Materialistična struja se, kot bomo videli v nadaljevanju, sklicuje na materialne interese in človeško naravo, kulturalistična pa jih bolj ali manj eksplicitno zanika in pripisuje razlagalni primat delovanja akterjev ideologiji. Znotraj obeh paradig sicer obstajajo pomembne razlike. Konservativni kulturalisti, denimo Parsons, *a priori* zanikajo, da obstaja v družbi konflikt, medtem ko drugi, progresivni kulturalisti, kot je Althusser, pravijo, da konflikt sicer obstaja, vendar ga ideologija pomiri.

3 Razprava o tem, kaj točno so temeljne človeške potrebe in kakšne so njihove politične implikacije, presega namen članka. Glej: Martha Nussbaum, »Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism«, *Political Theory* 20, št. 2 (1991): 202–246.

4 Nekateri, denimo Althusser, zanikajo tudi sam obstoj objektivnih interesov. Poleg očitne neskladnosti te teze z empiričnimi dejstvi je njen problem med drugim to, da izpodbija osnovno predpostavko kulturalistov, to je, da sploh obstaja razredni konflikt interesov. Če objektivni interesi podrejenih, ki so v razrednih družbah krnjeni, ne bi obstajali, bi bilo povsem nesmiselno govoriti o kakršnem koli trku interesov. Kulturalisti morajo torej pripoznati vsaj, da tudi če se podrejeni krnjenja svojih interesov ne zavedajo, ti interesi *obstajajo*.

5 James C. Scott, *Weapons of the Weak*, (New Haven: Yale University Press, 1985).

6 Niholas Abercrombie in Bryan S. Turner, »The Dominant Ideology Thesis«, *The British Journal of Sociology* 29, št. 2 (1978), 149.

7 Nikakor pa to ne pomeni, da kapitalistični lastninski odnosi niso skladni z neposredno fizično prisilo. Ko gola ekonomska prisila ne zadošča, je v interesu kapitalistov, da uporabijo druga, zunajekonomska sredstva prisile, ki jim omogočajo nadaljnje uspešno črpanje presežne vrednosti od neposrednih producentov.

8 Tibor Rutar, »Hegemonija in kolektivno delovanje«, *Panika* 19, št. 1 (2015).

9 Tibor Rutar, »Mehanizmi nadvlade brez prisile«, *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, št. 266 (2016), str. 118–130.

doživljajo svoje dejansko stanje».¹⁰ Ideologija torej ne pomeni popolne zaslepljenosti podrejenih, temveč mora, če želi biti uspešna, vsaj delno nagovarjati dejanske življenjske izkušnje in biti vsaj kolikor toliko skladna z že obstoječimi idejami posameznikov. Ideologija torej ne *izgrajuje* posameznikov od glave do pete, temveč nagovarja že obstoječe interese, misli, prepričanja in vrednote akterjev.

Kaj podrejenim dejansko preprečuje revolucionarno upiranje?

Teza, ki so jo skušali ubraniti avtorji, ki so nasprotovali teoriji o lažni zavesti, je torej, da podrejeni niso povsem podvrženi vsakokratni vladajoči ideologiji, temveč da ta deluje le, če vsaj delno nagovarja dejanske interese in izkušnje podrejenih. Naša naloga je pojasniti, kaj potemtakem je razlog, da se podrejeni večinoma ne upirajo sistematično, revolucionarno in na vsakdanji ravni. V nadaljevanju bomo predstavili dva argumenta, ki odgovarjata na to vprašanje. Pokazali bomo, prvič, da obstajajo dobri razlogi, zaradi katerih se podrejeni res ne upirajo sistematično in organizirano. In drugič, da se kljub mnogim omejitvam vselej upirajo vsaj delno in prikrito, a vztrajno. Oglejmo si najprej prvi argument, s katerim bom predstavila šest splošnih razlogov za pomanjkanje sistematičnih uporov podrejenih, kot jih navajata Scott in Rutar.¹¹

Najočitnejši razlog, ki preprečuje upore podrejenih, je seveda *neposredna fizična prisila*. Vendar čeprav je ta predstavljala ključni dejavnik v predkapitalističnih družbah (najočitnejša sta primera sužnjelastništva in tlačanstva), v modernih, kapitalističnih družbah neposredna prisila načeloma ni več glavni mehanizem vzdrževanja statusa quo.¹² Zato se večina avtorjev posveča predvsem odgovarjanju na vprašanje, kaj so mehanizmi nadvlade v družbah, v katerih večji del neposrednih producentov ni sistematično podvržen vseobsegajoči fizični nadvladi, temveč je, nasprotno, vsaj v nekaterih delih sveta deležen relativno širokega spektra političnih pravic in svoboščin.

Prvič, *razpršenost razrednega konflikta*. Konflikt razrednih interesov sicer v razrednih družbah obstaja ves čas, vendar je v različnih časovnih obdobjih različno intenziven in običajno naenkrat najbolj prizadene le določene skupine podrejenih. To pomeni, da najbolj izkoriščani niso nujno naenkrat deležni poslabšanja delavskih pogojev, odpuščanja, kršenja delavskih pravic itd. Pogosto se torej zgodi, da spremembe v produkcijskem procesu (zviševanje stopnje produktivnosti, zaradi česar morajo izkoriščani proizvajati hitreje, dlje in intenzivneje) res poslabšajo delovne razmere samo za *določen del* podrejenih naenkrat. Posledica tega je, da je verjetnost, da

se razvijeta solidarnost in občutek pripadnosti skupnosti, bistveno nižja, saj ne občutijo vsi naenkrat enake stopnje izkoriščanja. Tak primer predstavljajo na primer sedaški kmetje, katerih delovanje je preučeval Scott, ki jih je doletelo precejšnje spreminjanje delovnih razmer, predvsem mehanizacija delovnega procesa. Delodajalci so bili dovolj taktni, da so poskrbeli, da spremembe niso nikoli predstavljale grožnje celotni vasi, temveč le enemu ali dvema deloma. Na ta način so preprečili preveč podobne izkušnje izkoriščanja, zato so bili kmetje dejansko precej bolj zadržani pri upiranju svojim delodajalcem; mnogi so bili namreč prepričani, da so se razmere poslabšale le zanje ali da so za to deloma odgovorni celo sami, ne pa da je problem strukturne narave.

Drugi izraz istega problema, to je razpršenosti razrednega konflikta, je *visoka stopnja odpuščanja*. Namesto da bi delodajalci za namen višanja produktivnosti intenzivirali stopnjo izkoriščanja, so kmete le umaknili iz produkcijskega procesa. Nato so izgubo nadomestili tako, da so odpuščene v procesu mehanizacije zamenjali s stroji ali preostale delavce zadolžili za dodatno delo. Tak izkupiček je za neposredne producente še mnogo bolj neugoden, saj, kot pravi eden izmed kmetov v Scottovi raziskavi, je »[e]dino, kar je [v razrednih družbah] slabše od tega, da si izkoriščaš, [...] da nisi izkoriščan».¹³ Na ta način, poudarja Scott, se delodajalci lahko ognejo razrednemu boju, saj podrejenim onemogočijo možnost upiranja. Tisti, ki bi se imeli možnost upirati, so odstranjeni, s čimer se utiša njih, hkrati pa na ta način delodajalci ostalim zaposlenim jasno prikažejo svojo nadvlado. Povedano drugače, počasi rušijo samo prizorišče, na katerem bi se sicer odvijal razredni konflikt.

Drugič, *družbeni odnosi odvisnosti*. Predvsem najnižji sloji v ruralnih območjih so pogosto vpeti v družinska ali ekonomska omrežja odvisnosti, ki bistveno omejujejo možnost organiziranega, kolektivnega upora. Podrejeni se pogosto vedejo skladno z izkoriščevalčevimi zahtevami, ker ne želijo ogroziti položaja svojih družinskih članov ali kolegov, ki so odvisni od njihovega zglednega vedenja. V primeru kmetov iz Sedake so bili sploh zavezujoči družinski odnosi odvisnosti, saj so morali mlajši družinski člani nadaljevati delo svojih staršev in tako ostati vpeti v družinsko tradicijo.

Tretjič, *obstoj alternativnih načinov upiranja*. Za večino izkoriščanih je precej ugodneje ogniti se odprtemu boju, v katerem bi lahko izgubili svojo zaposlitev, in namesto tega poiskati katero koli drugo, bolj ugodno možnost upiranja, s katero bi zgolj ublažili ekonomske pritiske. Zato ta razlog Scott imenuje tudi »nema prisila ekonomskih razmerij« oziroma imperativ po ohranjanju zaposlitve. Ta razlog bom podrobneje analizirala v nadaljevanju.

10 Tibor Rutar, »Stuart Hall proti poststrukturalizmu: primer ideologije«, v tej številki Tribune.

11 Scott, *Weapons of the Weak*, 7. pogl.; Tilly v Rutar, »Mehanizmi nadvlade«, 125–126.

12 Kapitalizem nikakor ni izprazen vsake neposredne prisile; kapitalisti se k njej celo radi zatečejo, če jim to omogoča dodatno črpanje presežne vrednosti. Vendar pa zaradi razlaščenosti, ki neposredne producente žene na trg delovne sile, fizična prisila ni nujno potrebna za črpanje presežne vrednosti. Nasprotno je bila v predkapitalističnih družbah neposredna prisila edini mehanizem črpanja presežka, saj so producenti posedovali vsaj nekaj produkcijskih sredstev, zaradi česar za preživetje niso bili odvisni od prodajanja delovne sile.

13 Scott, *Weapons of the Weak*, 7. poglavje.

Četrtrič, *sankcije in strah pred njimi*. Ker se delodajalci ne zavedajo nevarnosti upora, želijo možnosti upiranja čim bolj zmanjšati z uvedbo za podrejene bolj ali manj stroškovnih sankcij. Delavci tako običajno niso spontano revolucionarni, saj se zavedajo, da z uporom tvegajo npr. ustrahovanje in aretacije s strani policije, varnostnih sil ali lokalnih elit, izgubo zaposlitve itd. Takšne in podobne oblike prisile ustvarjajo upravičljiv strah pred odprtim odporom.

Petič, *pomanjkanje sredstev*. Tudi v primeru blažjih sankcij ali celo odsotnosti le-teh se izkoriščani soočajo s problemom pomanjkanja sredstev upiranja. Večji del dneva so namreč zasedeni z delom, običajno so tudi njihovi dohodki minimalni, torej preprosto nimajo zadostnih informacijskih, finančnih, komunikacijskih idr. sredstev, s katerimi bi se organizirano upirali. Edino, kar jim glede na vse te razloge preostane, je prilagoditev na bedne razmere vsakdanjega življenja – zato prenašajo lokalne elite, delodajalce ali rentnike, in ne ker se ne bi niti minimalno zavedali problematičnosti svojega položaja. Prilagoditev, bi lahko sklenili, je torej prvenstveno pragmatične narave in ni normativna (ideološka), kot so trdili mnogi vplivni teoretiki ideologije.

Šestič, *podrejeni običajno niso popolnoma zatirani in nadvladani*.¹⁴ Po navadi so izkoriščevalci dovolj premeteni, da poskrbijo, da delovne in življenjske razmere podrejenih niso v popolnem nasprotju z njihovimi interesi, saj bi sicer tvegali močno nezadovoljstvo in odpor s strani izkoriščanih. Gre torej za praktično (selektivno in omejeno) zadovoljevanje nekaterih materialnih potreb, npr. po avtonomiji, dostojanstvu in materialni dobrobiti. Bolj specifično, tako sužnjem kot kmetom in delavcem so običajno omogočili določene ugodnosti, npr. možnost kupiti si svobodo, možnost prislužiti si praznik ali upoštevanje nekaterih pravic. Na ta način so vladajoči razredi vselej manipulirali s podrejenimi, torej kljub izkoriščanju poskrbeli za relativno ugodne razmere, s čimer so zmanjšali možnost upora.

Iz vseh teh razlogov pa ne sledi, da ideologija ne obstaja ali da ni pomembna ter da je ekonomska prisila, ki producente dejansko prisili k delu, celotna razlaga podrejanja in nadvlade. Zapisano torej ne pomeni, da zanemarjamo vlogo diskurza, misli, idej, simbolnih in normativnih okvirjev. Ti gotovo obstajajo in na akterje pomembno vplivajo, vendar »ne morejo delovati, ne morejo imeti v glavah akterjev izkustvenega odzvena [...], če ne temeljijo na objektivnih – osebnih in neosebnih – koncesijah, nagradah, sankcijah, stroških, priložnostih, ki prek izkušenj vplivajo na življenje ljudi, na njihove potrebe in interese».¹⁵ Poudariti je treba, da so mnogi avtorji vlogi ideologije, ki naj bi podrejene povsem zaslepila za njihove resnične interese, običajno pripisovali *prevelik* pomen. Kot pravi Abercrombie, je ideologija podrejenih

torej vsaj dualistična, kar pomeni, da sicer vključuje delno pristajanje na prevladujoči normativni okvir, vendar običajno večinoma prek nagovarjanja vsaj nekaterih njihovih dejanskih interesov, življenjskih izkušenj, vrednot in prepričanj.¹⁶ Tako je naš glavni namen predvsem podvomiti v prevladujočo interpretacijo, ne pa je povsem zavreči in zamenjati za nekaj povsem drugačnega.

Sredstva najšibkejših: se podrejeni res ne upirajo?

Po vseh teh razlogih se zdi skoraj brezupno govoriti o kakršnem koli upor, saj so podrejeni očitno kljub interesu za upiranje v tako izrazito slabem pogajalskem položaju, da je upiranje nemogoče. V tem razdelku želimo pokazati, zakaj to ne drži. Kljub upravičenemu pesimizmu glede možnosti upiranja vseeno obstajajo vsaj *nekateri* oblike upora, ki ne povzročijo zgoraj orisanih problemov. Vse omenjene prisile torej močno zamejujejo možnost upora, vendar ne izničijo *vseh* možnih oblik. Zato se je treba osredotočiti na manjše, pogostejše upore ter se vprašati in raziskati, kaj nam te oblike upora lahko povedo o politični psihologiji podrejenih.

Običajno se zgodovino kmetstva prikaže le delno in zato pomanjkljivo: kot zgodovino privolitve, konformizma, pasivnosti, podredljivosti in lažne zavesti. Vendar, poudarja Scott, je za celostno razumevanje zgodovine razrednega boja nujen poudarek na analizi *vsakdanjih* dejanj in praks upiranja najšibkejših, zatiranih, podrejenih.¹⁷ Te so na videz (skoraj povsem) nepomembne in se jim kot takim v analizah razrednega boja običajno ne posveča posebne pozornosti. Največjo težo se navadno pripisuje velikim, organiziranim, institucionaliziranim, formalnim, strogo načrtovanim uporom revolucionarne narave, ki se jih nemalokrat imenuje kot edine »prave« oblike upiranja. Ostale – prikrita, nesistematične, individualne, na videz neradikalne ali celo naključne – oblike upora se pogosto označi za *predpolitične* ali *nepolitične*. Vendar se ta dihotomija zdi neustrezna; bolj smiselno je razumeti upor širše, tako da bo definicija zajela obe kategoriji nasprotovanja podrejenih: kot »*katero koli* dejanje članov podrejenih razredov, ki je *namenjeno* ali omiliti ali zanikati zahteve (po rentah, davkih, prestižu) vladajočega razreda [...] ali predstaviti svoje zahteve (za delo, zemljo, dostojanstvo) vis-a-vis nadrejenim razredom».¹⁸ »Lepota« kmečkih uporov je ravno v tem, da si s tem podrejeni takoj pridobijo majhne prednosti in hkrati odžirajo vire izkoriščevalcem; poleg tega zahtevajo malo ali nič organizacije.¹⁹ Obravnavanje teh oblik upora kot le izrazov individualnih, sebičnih dejanj, ne pa oblik dejanskega upora pomeni napačno razumevanje družbenih in političnih okoliščin uporov podrejenih. Formalna, organizirana politična dejavnost je dejansko precej bolj značilna za pripadnike višjih razredov, ki so monopolizirali možnosti

14 Prav tam.

15 Rutar, »Mehanizmi nadvlade«, 126.

16 Abercrombie, »The Dominant Ideology«, 161.

17 Scott, »Weapons of the Weak«.

18 Prav tam, 296.

19 Prav tam.

ohranjajo vsakogar na svojem mestu, da opravlja tisto nalogo v družbeni delitvi dela, ki mu jo je uspelo pridobiti oziroma, rečeno z besedami Althusserja, ki mu je »usojena«. Šolski sistem ene, izbrane – obstaja seveda manevrski prostor mobilnosti med vlogama –, uči oblasti, gospodstva, »kako naj pravilno ukazujemo«; druge, za vodenje in upravljanje manj primerne, pa uči in jim zapoveduje pokorščino, podreitev, ponižnost. Kritika, ki jo Althusser naperi zoper šolski sistem, je torej, da z ideološkim vzgajanjem podrejenih in nadrejenih kadrov kapitalistom zagotavlja nemoteno in perpetuirano izkoriščanje delavskega razreda, ki ga sprijaznjuje s *statusom quo* in žene v položaj izkoriščanega razreda. Zato je mogoče govoriti o dvojnem delovanju mehanizma kapitalističnega šolskega sistema: po eni strani pri delavcih vrši »reprodukcijo podrejanja delovne sile vladajoči ideologiji«, po drugi strani pa pri »izvrševalcih izkoriščanja in represije« izvaja reprodukcijo sposobnosti obvladovanja vladajoče ideologije, ukazovanja, uresničevanja nadmoči vladajočega razreda.²⁵

Vladajoči ideološki aparat države

V fevdalnih srednjeveških družbah in staroveških sužnjelastniških družbah, kot so antični polisi ali kasneje rimski imperij, je obstajalo relativno malo ideoloških aparatov države. Nekoč je imela cerkev kot ideološki aparat države poglavitno vlogo, bila je *vladajoči ideološki aparat države*,²⁶ ki je poleg religioznih funkcij opravljal tudi šolske, informacijske, kulturne in politične, v času inkvizicije pa je s sistemom tribunalov, jetnišnic, mučilnic, morišč, *autodaféjev*, »tajne policije« in vohunskih *familiarov* funkcioniral kot del represivnega aparata²⁷ oziroma kot »represivni ideološki aparat države *par excellence*«. ²⁸ Sčasoma so bile njene funkcije dodeljene drugim, že obstoječim ali novoustanovljenim ideološkim aparatom države, v največji meri političnemu in šolskemu IAD. Ravno šolski ideološki aparat države je po Althusserjevem prepričanju v kapitalističnih družbenih formacijah postal nov vladajoči ideološki aparat države.²⁹ Razlog za to, da pripišemo primat šolskemu IAD pred političnim IAD, vidi Althusser v tem, da je šola prevzela poglavitne funkcije, ki jih je dotlej opravljala cerkev, in da se lahko buržoazija (kapitalistični razred) popolnoma prilagodi tudi drugim političnim ideološkim aparatom države. Tako se je prilagodila ustavni monarhiji, parlamentarni monarhiji, predsedniški demokraciji v Franciji in nacizmu v Nemčiji.³⁰ Prav tako je šola ideološki aparat, ki ima edini moč, da za daleč najdaljše obdobje med vsemi IAD prisili vsakega otroka k obvezni udeležbi, kar jo ob dejstvu, da so otroci bolj kot katerikoli segment prebivalstva dovzetni za vtiskovanje ideologij, svetovnih

in življenjskih nazorov, vrednot, idealov, postavi na mesto najmogočnejšega IAD.

Tako Althusser opiše njegovo pritajeno delovanje: šolski ideološki aparat države začne vplivati na posameznika že v njegovi zgodnji mladosti. Najprej mu tako v vrtcu »vtepa v glavo spretnosti, ovite v vladajočo ideologijo«, ali pa mu posreduje »vladajočo ideologijo v čisti obliki«. ³¹ Tisti, ki najprej zaključijo šolanje, so zaposljivi v proizvodnji (fizični delavci, mali kmetje). Drugi v okviru nadaljnega šolanja zapolnjujejo razna delovna mesta od nižjih, srednjih do visokih kadrov. Iz dela najuspešnejših v procesu šolanja se rekrutira *agente eksploatacije*, to so kapitalisti in menedžerji; *agente represije*, to so vojaki, policisti, politiki; in *poklicne ideologe*, to so prosistemski teoretiki, propagandisti. Vsaka od teh skupin je v šolskem procesu osvojila ideologijo, ki ustreza položaju skupine v družbi; tako obstajajo vloge in ideologije izkoriščancev, agentov izkoriščanja, agentov represije in poklicnih ideologov. Za Althusserja je torej ravno šolski ideološki aparat države vladajoči IAD, saj opravlja največjo vlogo v ideološki reprodukciji produkcijskih razmerij kapitalistične družbene ureditve. To obenem pomeni, da je šola tudi tista, ki reproducira »odnose izkoriščancev do izkoriščevalcev in odnose izkoriščevalcev do izkoriščancev«. Od kod potemtakem izhaja takšna razlika med tem, kar in kakšna šola v resnici je, in tem, kar in kakšna verjamemo, da je? Althusser razkrije naslednje:

Mehanizme, ki proizvajajo ta za kapitalistično ureditev pomembni rezultat, seveda prekriva in prikriva vsesplošna ideologija o šoli, saj je to ena izmed bistvenih oblik meščanske ideologije: ideologija, ki šolo predstavlja kot nekaj nevtralnega, nekaj, kjer ni ideologije (ko pa je ... laična), kjer učitelji s spoštovanjem do »zvesti« in do »svobode« otrok, ki jim jih (z vso zaupljivostjo) zaupajo »starši« (ki so tudi sami svobodni, se pravi, lastniki svojih otrok), tem otrokom pomagajo na poti k svobodi, moralnosti in odgovornosti odraslih ljudi – s svojim lastnim zgledom, z znanjem, s književnostjo in »osvobajajočimi« krepotmi.³²

Antagonizem ideologij

Ko presojamo Althusserjevo slovito tezo, ki pravi, da *ideologija interpelira individuume v subjekte*,³³ se moramo zavedati izvirnega semantičnega odtenka izraza »subjekt« – ta posredno izhaja iz latinskega glagola *subiectus*, ta pa iz glagola *subicio*, kar dobesedno pomeni »podvreči«, zato je v »subjektu« zajeta konotacija

25 Prav tam, 60–61.

26 Prav tam, 78.

27 Več o represiji in nasilju inkvizicije glej v Emil Lucka, *Španska inkvizicija* (Maribor: Obzorja, 1953).

28 Edmond Cros, *Theory and Practice of Sociocriticism* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1988), xvii.

29 Althusser, *Izbrani spisi*, 79.

30 Prav tam, 79–80.

31 Pod ideologijo v čisti obliki razume Althusser moralo, državljansko vzgojo in (buržoazno) filozofijo.

32 Prav tam, 82.

33 Prav tam, 72.

institucionalnega upora. Zato je napačno zanikati dejstvo, da se ostali razredi, ki teh sredstev nimajo, zanašajo na drugačne oblike izražanja nezadovoljstva. Šele v izrednih razmerah (odsotnost strahu pred sankcijami, posedovanje zadostnih sredstev upiranja itd.) bodo podrejeni zmožni organizirati kolektivni upor, večinoma pa je to strukturno zelo malo verjetno.

Oglejmo si ta argument na dejanskem primeru. Scott na podlagi analize razrednega konflikta v Sedaki zelo nazorno ponazori zgornjo ugotovitev. Ključna razlika, ki jo izpostavi, obstaja med javnim izražanjem misli in čustev pred delodajalci, sosedi in celo družinskimi člani na eni strani ter vsakdanjimi praksami, pogovori, mislimi in trpljenjem, ki so jih mnogi izrazili na samem. Tako je ključna zmeta mnogih teoretikov, da se osredotočajo predvsem ali izključno na prvo, kar Scott imenuje »polni zapis« (ang. *full transcript*), povsem pa prezrejo pomen »delnega zapisa«. Z drugimi besedami, »[z]amenjati pragmatično, ironično [...], humorno, distancirano sodelovanje v rutinah odtujenega dela v imenu normativnega konsenza je bila ena velikih napak ortodoksne akademske sociologije 50. in 60. let [prejšnjega stoletja]«. ²⁰ Namen sodobnih družboslovnih teorij bi moral biti stopiti za to ozadje in razkriti, kako se radikalizem podrejenih običajno kaže ravno v njihovi zasebni sferi (mislih, idejah, namerah) bolj kot v javno vidnih dejanjih. Podrejeni razredi – sužnji, kmetje in delavci – lahko le na te načine izražajo svojo politično vidnost in tako omejijo stopnjo represije, saj jim je mnogo drugih načinov upiranja (sploh najbolj izkoriščanim) nedostopnih. Zato mora vsaka teorija, ki hoče pripoznati podrejene kot pomembne oziroma ključne zgodovinske akterje, nujno pripoznati pomen takšnih vsakdanjih oblik upora. Čeprav torej niso imeli namena revolucionarnega upora, ampak bolj boj za osnovne pravice, očitno ne zdrži niti argument o popolni pasivnosti krotkih teles in neskončni gnetljivosti množic niti tisti o nujnosti razsvetljevanja izkoriščanih o bedi njihovega položaja. Podrejeni *sami* so se vselej upirali, čeprav običajno v okviru obstoječega sistema, za izboljšanje svojega položaja neodvisno od idej velikih vodij. Ta ugotovitev je pomembna v dveh vidikih.

Prvič. Skromne, minimalne, nesistematične oblike upiranja so bile običajno temelj vseh večjih, organiziranih, sistematičnih uporov. Večina večjih revolucij se je zgodila kot *posledica* veliko bolj pritlehnega, neorganiziranega, a dolgotrajnega razrednega boja najbolj zatiranih. Začele so se torej zgolj kot nesistematično spodjedanje družbenega sistema prek upiranja konkretnim vsakdanjim izkoriščevalskim praksam, ki je navzven dajalo vtis malomarnosti, neproduktivnosti in pomanjkanja discipliniranosti. Kot pravi Scott,

»kar [v teh oblikah upora] manjka na področju organizirane usklajenosti, se kompenzira na področju

prilagodljivosti in vztrajnosti. Te oblike odpora ne bodo zmagale velikih bitk, vendar so odlično prilagojene na dolgoročno povzročanje škode sistemu.«²¹

Drugič. Tudi v primerih, ko takšni neorganizirani in nesistematični manjši upori ne vodijo k večjim, odprtim, revolucionarnim uporom, lahko podrejeni dosežejo vsaj nekatere pravice ali zavlečejo vpeljavo procesov, ki bi dodatno krnili njihove interese, npr. znižali stopnjo avtonomije ali ustvarjalnosti. Ko se začnejo, na kakršen koli način že, podrejeni množično upirati, je namreč edini racionalni odziv nadrejenih vsaj sklenitev razrednega kompromisa (uslišanje nekaterih zahtev), ki bo pomiril upornike in minimiziral možnost upiranja ostalih podrejenih. Prav tako pa, neodvisno od posledic, že sami nameni in mikroprakse upiranja podrejenih očitno kažejo, da niso le lutke v rokah vladajočega razreda, katerih lažno zavest bi lahko razbile le razsvetljene elite intelektualcev. Kažejo, da podrejeni celo v najbolj skrajnih okoliščinah, kot je suženjstvo, premorejo vsaj nekaj samorefleksije in zavedanja lastnih interesov, kar jim omogoča, da premislijo o naravi svojega položaja in načinih, kako ga spremeniti – torej niso popolnoma podvrženi vladajoči ideologiji.²² Z drugimi besedami, imajo zmožnost, da se upirajo, pa čeprav zaradi mnogih zgoraj omenjenih razlogov na skromen, reformističen način; da torej vsaj na nek način izrazijo svoje zahteve po minimalnem človeškem dostojanstvu, materialni dobrobiti in avtonomiji.

Zaključek

Videli smo torej, da je vplivna teza o vladajoči ideologiji kot ključnem dejavniku relativno nizke stopnje upiranja izkoriščanih vsaj v nekaterih pomembnih vidikih neustrezna. V prvem delu članka smo ugotovili, da obstajajo dobri materialistični razlogi, zakaj se podrejeni kljub temu ne upirajo sistematično in odprto; ključna mehanizma sta pomanjkanje sredstev in strah pred sankcijami. V nadaljevanju smo začetno tezo podkrepili še z empiričnim primerom upiranja podrejenih, ki kaže, da zatirani kljub mnogim oviram običajno najdejo iznajdljive načine izražanja nasprotovanja nadvladi, od povsem banalnih, kot je pretvarjanje o nezmožnosti za delo, do kraje živine in požigov lastnine bogatih delodajalcev. Za celostno razumevanje razrednega boja je tako nujno pripoznanje pomena uporov, nepovezanih z večjimi političnimi gibanji, ideologijami in revolucionarnimi kampanjami. Gre za dolgotrajne, pritlehne, subtilne oblike upora, na podlagi katerih se lahko vzpnejo bolj sofisticirane oblike upora, vendar so te tiste, ki ne razočarajo, saj ne potrebujejo organizacije; tudi ob popolnem pomanjkanju sredstev in visokih tveganjih se podrejeni znajdejo in na različne, bolj ali manj odkrite načine izražajo svoj prezir, nezadovoljstvo in odpor do izkoriščanja.

Ne obstaja torej nujna povezava med pomembnostjo *razlogov* za odpor (zaščita temeljnih materialnih potreb) in banalnostjo *posledic*, ki lahko iz teh razlogov sledijo.

²⁰ Scott, *Weapons of the Weak*, 321.

²¹ Prav tam, 298.

²² Glej npr. Chibber, *Postkolonialna teorija*; Margaret Archer, *Being Human: The Problem of Agency*, (Cambridge: Cambridge University Press), 2000.

– Althusser pravi temu »interpelirajo« –, da sprejmejo, ponotranjijo oziroma med sabo vzpostavijo odnose, potrebne za delovanje kapitalističnega produkcijskega sistema. Se pravi, ideološki aparati države posameznike pripravijo do tega, da, med drugim, verjamejo (in v skladu s tem delujejo) v nedotakljivost privatne *lastnine*¹³, v legitimnost in nujnost *meznega dela* (kar pomeni, da delavec s svojim delom ustvari bistveno več vrednosti, kot mu lastnik produkcijskih sredstev zanj plača), v pravičnost nedemokratsko urejenega delovnega okolja (v katerem so ključni akterji delovnega procesa – delavci – v hierarhično podrejenem položaju do zaposlovalca ter brez pravice odločanja o načinu in poteku delovnega procesa), v etično delovanje prostega trga, v obstoj meritokracije znotraj kapitalizma, v svobodno izbiro, oziroma, kratko malo, v (ekonomski) liberalizem.

Represivni aparat države (RAD)

Po marksističnem konceptu »družbene celote« je vsaka družba sestavljena iz »ravni« ali »instanc«, kar je ponazorjeno s prispodobo stavbe. Strukturo vsake družbe tvori ekonomska baza ali *infrastruktura* in nadzidava ali *superstruktura*. Superstruktura je nadalje sestavljena iz dveh instanc, iz pravno-politične, kamor prištevamo pravo in državo, in iz ideologije, kamor spadajo razne ideologije, religiozno, moralno, politično. Althusser povzema Marxovo razumevanje države kot represivnega aparata: »Država je represivni stroj, ki omogoča vladajočim razredom . . . , da si zagotovijo nadvlado nad delavskim razredom in s tem delavski razred podredijo procesu odvzemanja presežne vrednosti (se pravi, kapitalističnemu izkoriščevanju).«¹⁴ To je sorodno Engelsovemu opisu države kot ustanove, ki nasilno naropanemu in z zaslužnjenjem pridobljenemu bogastvu, njegovemu kopičenju ter privatni lastnini podeljuje »pečat splošnega družbenega priznanja« in »pravico posejdujočega razreda, da izkorišča neposejdujoči razred in gospodje nad njim.«¹⁵ Država je torej instrument izkoriščanja, orodje represije v službi vladajočega razreda, kar je implicitno zajeto v klasični marksistični oznaki »državni aparat.«¹⁶ Koncept državnega aparata v primeru sodobne države kapitalističnega tipa praviloma vključuje tako policijo, zapore in sodišča kot tudi vojsko, upravo, vodjo države in vlado. Država je, če sledimo Engelsovi opredelitvi, proizvod družbe na določeni razvojni stopnji, njen izvorni namen, razlog nastanka države pa je urejanje, obvladovanje nadvse silovitih in nespravipljivih nasprotij in protislovij (med dvema antagonističnima razredoma), v katera je zašla. Država je večinoma država ekonomsko vladajočega razreda, ki

si z njeno pomočjo zagotovi svoj dominanten položaj in vzdržuje eksploatacijo nad podrejenim razredom,¹⁷ v skrajnih primerih, ko je ogroženo gospostvo vladajočega razreda, pa reagira z represivno silo, tudi vojaško, denimo, da zaduši politični protest ali pripravljajočo družbeno revolucijo.

Ko Althusser povzema »marksistično teorijo« države, opozarja, da je *država represivni aparat države*, ki ga je treba razlikovati od državne oblasti. Državna oblast se razlikuje od državnega aparata, saj se državna oblast lahko zamenja s (politično) revolucijo ali državnim udarom, medtem ko državni aparat ostane takšen, kakršen je bil pred prevzemom oblasti.¹⁸ Nadalje je državna oblast cilj razrednega boja, ki omogoča, da lahko tisti razredi, ki imajo državno oblast, državni aparat tudi uporabljajo za uresničevanje lastnih ciljev in interesov. In nazadnje, nadaljuje, je naloga proletariata prevzem državne oblasti z namenom, da bo lahko uničil kapitalistični državni aparat, ga zamenjal s popolnoma drugačnim *proletarskim državnim aparatom* in kasneje sprožil *proces destrukcije države*. Cilj razrednega boja je tako odprava državne oblasti in odprava državnega aparata nasploh.

Ideološki aparati države (IAD)

Prvi, ki je razširil in nadgradil takšno koncepcijo države, vendar svoje razširitve ni zadostno ekspliciral, je bil italijanski marksistični teoretik Antonio Gramsci. Države ni razumel kot zgolj represivnega državnega aparata, pač pa je vanjo vključil še nekatere institucije »občanske družbe«, kot so šola, cerkev in sindikati.¹⁹ Njegov zasutek razvije Althusser v svoji teoriji o ideoloških aparatih države. Poleg razlike med državno oblastjo in *državnim aparatom* Althusser vpelje novo realnost, ki jo poimenuje *ideološki aparati države*. Tako je državni aparat sestavljen iz sestavljene celote institucij represivnega aparata države in iz zbora institucij ideološkega aparata države.

Kaj natanko so ideološki aparati države? Althusser pravi, da se kažejo kot »posebne in specializirane institucije«, in jih našteje: šolski IAD je sistem državnih in zasebnih vzgojno-izobraževalnih institucij, šol, fakultet in univerz; verski IAD je sistem raznih cerkva in religijskih institucij; pravni IAD je kazensko-pravni sistem; politični IAD je politični sistem, v katerem delujejo različne stranke; informacijski IAD so mediji; kulturni IAD zajema književnost, umetnost in šport; eno pomembnejših vlog pa opravlja še družinski IAD. Iz navedenega je razvidno, da je ideoloških aparatov države več in da spadajo predvsem v zasebno sfero,²⁰ medtem ko je represivni aparat države

13 Liberalno pravo sploh ne ločuje med *privatno lastnino*, kamor sodijo produkcijska sredstva (stavbe, zemljišča, v katerih poteka delovni proces, surovine, stroji, orodja), in *osebno lastnino*, kamor sodijo stvari, ki zadovoljujejo posameznikove potrebe: bivališče, hrana, oblačila, osebni transport in orodja za izdelovanje lastne osebne lastnine. Nepoznavanje, ali bolje, nepriznavanje tovrstnih distinkcij, ki jih vzpostavljata marksistična kritična ekonomija (npr. še presežna vrednost in eksploatacija presežne vrednosti, razredni boj itn.) je seveda inherentni del kapitalistične ideologije.

14 Prav tam, 65.

15 Marx in Engels, *Historični materializem*, 145–146.

16 Althusser, *Izbrani spisi*, 65.

17 Marx in Engels, *Historični materializem*, 146–149.

18 Althusser, *Izbrani spisi*, 68.

19 Glej prav tam, 70.

20 Čeprav so šole povečini javne, so družine, časopise oz. medijske hiše, cerkve, kulturna društva itn. zasebni.

Iz tega sedaj lahko izpeljemo naslednji sklep: če trdimo, i) da se znanost razlikuje od ideologije, religije in morale ter ii) da religija, ideologija in morala ne sodijo v znanost (za kar mislimo, predvsem pa upamo, da zagovarja večina družboslovcev), potem moramo trditi tudi to, da znanost mora biti brez vrednot oz. vrednotno nevtralna.

Naj na tem mestu podam še dva dodatna razloga (poleg dogmatičnosti), zakaj morala ne sodi v znanost (oz., natančneje, družboslovje). Veliko družboslovcem – za razliko od naravoslovcev – se namreč to prepričanje ne zdi samoumevno. Razloga sta sila preprosta. Prvič, morala ne sodi v znanost, ker vrednot – za razliko od dejstev – ni mogoče razumno/racionalno/objektivno upravičiti. Povedano drugače: vrednote so – za razliko od dejstev – epistemološko subjektivne. Razliko med epistemološko objektivnostjo in epistemološko subjektivnostjo najlepše pojasni Searle: »[I]zjava, da je Vincent van Gogh umrl v Franciji, je epistemološko objektivna, ker je resničnost ali neresničnost [te izjave] mogoče ugotoviti neodvisno od naših stališč in mnenj. Po drugi strani pa je izjava 'Van Gogh je bil boljši slikar kot Manet' stvar subjektivnega mnenja [angl. *a matter of subjective opinion*]. Je epistemološko subjektivna. Ni stvar epistemološko objektivnega dejstva.«⁹ Lahko bi rekli, da je pravzaprav stvar okusa. (In zato tudi ne preseneča, da se mnenja ljudi o tem, kaj je moralno in kaj ne, tako zelo razlikujejo.)

38

In drugič, morala ne sodi v znanost, ker je morala preskriptivna/normativna (moralo zanima vprašanje, kakšno nekaj *naj bo* oz. *mora biti*), znanost pa opisna/deskriptivna in razlagalna (znanost zanima, kakšno nekaj *je* in *zakaj* je takšno). Normativnosti pa, kot je ugotovil že Hume, ni mogoče povezati z deskriptivnostjo (in razlagalnostjo), saj iz »je« logično nikakor ne sledi »naj bo« oz. »mora biti«. Če zdaj oba razloga povežemo, lahko na kratko rečemo, da morala ne sodi v znanost, ker morala preprosto *ni* znanost.

Dotaknimo se še enega možnega ugovora, da morala (oz. vrednote) vendarle lahko sodi(jo) v znanost. Zamislimo si, da empirično, znanstveno odkrijemo, da migracije nimajo nobenega slabega učinka na družbo, in zavoljo argumenta tudi predpostavimo, da imajo celo mnogo pozitivnih učinkov na družbo (recimo *znižajo* stopnjo kriminala, *povišajo* gospodarsko rast ipd.). Ali ni potem res, da je popolnoma racionalno in znanstveno, če na tem mestu izrečemo tudi *moralno* sodbo »migracija je *dobra stvar*«? Če je to res, potem bi si vsi želeli migracij in *vrednotno* ocenjevanje ne bi bilo problematično, saj bi temeljilo na dejstvih.¹⁰

Problem tega ugovora je, da v tem primeru sploh ne gre za moralno sodbo oz. vrednotno ocenjevanje. Izjava »migracija je *dobra stvar*« je namreč v tem primeru izključno znanstvena, ne pa moralna sodba, saj je upravičena znanstveno (na podlagi dejstev), ne pa moralno (na podlagi vrednot). O moralnih sodbah lahko govorimo le takrat, kadar so »upravičene« moralno. Povedano drugače: v tem primeru beseda »dobra« oz. »dobro« sploh nima nobene moralne/vrednotne konotacije. Ničesar moralno ne implicira. Vrednotno ocenjevanje bi se v tem primeru začelo šele takrat, ko bi na podlagi dejstev (recimo spoznanja, da migracije znižajo kriminal, povišajo gospodarsko rast ipd.) trdili oz. zahtevali, da migracije zato *moramo* omogočiti. Ta prehod je, kot smo že omenili, logična zmeta (iz »je« še ne sledi »mora biti«).

Dotaknimo se zdaj končno še druge Sayerjeve argumentacije. Problem te argumentacije je še hujši. Če namreč že na samem začetku sprejmemo, da je naloga družboslovja kritizirati in vrednotiti – oz. kot bi se izrazil Marx,¹¹ da je naloga družboslovja spremeniti svet, ne pa ga samo (pravilno) interpretirati; ali kot bi se izrazil Horkheimer, da je naloga družboslovja »osvoboditi ljudi od okoliščin, ki jih zaslužujejo«¹² –, ¹³ potem ne trdimo samo, da ideologije spadajo v znanost, temveč tudi, da zgolj *kritična, progresivna, levo usmerjena* ideologija sodi v znanost. Zakaj? Zaradi preprostega dejstva, da želi svet spremeniti zgolj nekdo, ki je do sedanjega sveta izrazito kritičen in negativno nastrojen. Nekdo, ki je s sedanjim svetom v glavnem zadovoljen, ali nekdo, ki v sedanjem svetu vidi in poudarja dobre in funkcionalne stvari (skratka nek funkcionalist), ali pa nekdo, ki trdi, da je sedanje stanje naravno in edino mogoče stanje, zaradi česar ga kaj prida tako ali tako ni mogoče spremeniti (recimo kak sociobiolog ali morda neoweberijanec), verjetno namreč ne bo imel močne želje spremeniti sveta oz. sprememba sveta vsaj ne bo njegova glavna agenda, kot velja za t. i. »kritične teoretike«. In če torej sprejmemo, da naloga družboslovja dejansko mora biti, da poskuša spremeniti svet, poskuša biti kritično, bodo funkcionalisti, sociobiologi in ostali ne tako kritično naravnani družboslovci iz družboslovja preprosto izvzeti ali bodo vsaj marginalizirani. Posledica bo seveda, da bo družboslovje postalo izrazito enodimenzionalno.

To ni iracionalen strah. Trend nujnosti kritiziranja z vidika morale, religije, ideologije – kot smo videli, gre pravzaprav za isto stvar – je danes še kako mogoče zaznati. Morda ne v celotnem družboslovju, zagotovo pa v sociologiji, antropologiji in politični znanosti. Haidt in Peterson imata zato povsem prav, ko pravita, da levičarstvo postaja nova fundamentalna religija.¹⁴ Samo pogledjmo današnja teoretiziranja o migracijah. Kot izpostavlja

9 John Searle, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 18.

10 Primer povzeman od Tiborja Rutarja.

11 Karl Marx, *O spremembi sveta: pomen Marxovih tez o Feuerbachu* (Ljubljana: Založba Sophia, 2008), 25.

12 Max Horkheimer, *Critical theory* (New York: Seabury Press, 1982), 244.

13 Tako naj bo torej jasno, da se tukaj z besedo 'kritiziranje' oz. 'kritizirati' ne misli na *kritično mišljenje*, torej na *logično-znanstveno kritiziranje*, temveč na *kritično teorijo*, torej na *ideološko/politično/moralno kritiziranje*.

14 Jonathan Haidt in Jordan B. Peterson, »The Perilous State of the University: Jonathan Haidt & Jordan B Peterson« [Video], 17. november (2017). Dostopno prek: https://www.youtube.com/watch?v=4lBegl_V6AA (21. 11. 2017).

Haidt, so bili pred štirimi, petimi leti levo oz. progresivno usmerjeni ljudje še zmožni govoriti tako o prednostih kot slabostih, plusih in minusih migracij, medtem ko je danes kakršnokoli izpostavljanje negativnih vidikov migracij že takoj razumljeno kot rasizem, fašizem, nacizem, ksenofobija in še kaj podobnega. Skratka, začelo se je dogajati, da smo znanstvene trditve začeli ocenjevati z moralnega in političnega vidika (tj. ali so dejstva moralna ali nemoralna, politično korektna ali nekorektna, skladna ali neskladna z neko politiko), ne pa z znanstvenega vidika (tj. ali so dejstva točna ali netočna, objektivna ali neobjektivna). Spomnimo se recimo, koliko negativnih odzivov in kakšnih zmerljivk je bil deležen Slavoj Žižek s strani levo usmerjenih ljudi (tudi s strani akademikov in znanstvenikov!), ko je v svoji knjigi z naslovom *Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbors: Against the Double Blackmail* ter na nekaterih javnih predavanjih izpostavil tudi negativne oz. manj prijetne vidike migracij – recimo precej očitno dejstvo, da obstaja precejšnja razlika med kulturo migrantov in kulturo Evropejcev, pa dejstvo, da nevarnost za terorizem s strani migrantov vendarle obstaja, ali dejstvo, da migracije s seboj prinesejo tudi napetosti med migranti in domačini zaradi tekmovanja za delo in dobrine. Žižek je podal mnenje, da po njegovem »levi poskušajo [ta] problem ignorirati – na primer, ko poskušajo v (pre)majhni meri izpostaviti [angl. *underreport*] probleme, ki nastanejo zaradi imigrantov«, in da je njegova »knjiga zgolj važen in obupan klic k temu, da o tem ne bi molčali«. ¹⁵ Njegovih trditev seveda skorajda nihče ni niti znanstveno preveril niti želel preveriti. Kar je danes začelo veljati za pomembno, namreč ni to, ali ima Žižek prav, temveč ali je Žižek ksenofob in rasist. Da, tako daleč smo prišli.

A Žižkov primer z migracijami je zgolj eden izmed nešteti. Tukaj je še recimo primer Breta Weinsteina, profesorja evolucijske biologije na progresivno usmerjenem kolidžu Evergreen State, ki je bil s strani študentov označen za belega supremacista zgolj zato, ker ni želel sodelovati v obrnjeni tradiciji t. i. »dneva odsotnosti«. Tradicionalno je dan odsotnosti videti tako, da temnopolti profesorji in študenti na ta dan – seveda prostovoljno, da ne bo pomote – ne gredo na kolidž, da bi spomnili na rasistično preteklost ZDA. Letos so tradicijo – na pobudo nekaterih študentov – želeli obrniti na način, da bi tokrat na ta dan ostali doma belopolti profesorji in študenti. Weinstein se s tem ni strinjal in je trdil, da vendarle »obstaja velika razlika med skupino ali združenjem, ki se prostovoljno odloči manjkati v skupnem prostoru z namenom, da bi izpostavila svoje bistvene in podcenjene vloge, in skupino ali koalicijo, ki spodbuja drugo skupino, da odide [oz. da ni prisotna]«. ¹⁶ Ta izjava

seveda povsem drži. A kaj se je zgodilo? Študenti so menili, da je to rasistično in zahtevali njegov odstop – ter ga na koncu tudi dobili.

Ali primer Lindsay Shepherd, diplomantke in profesorice na Wilfrid Laurier University of Toronto, ki se boji za svojo službo zgolj zato, ker je na enem izmed svojih predavanj svojim študentom želela preko videoposnetka – na katerem dva znanstvenika, Jordan Peterson in Nicholas Matte, zagovarjata različni stališči – pokazati, da je na vprašanje spolne nevtralnosti v jeziku možno gledati z različnih vidikov. Razlog za strah pred izgubo službe? Nekdo izmed študentov (ali morda celo več študentov) se je pritožil(o), češ da je bilo od nje »transfobično«, ¹⁷ da je pokazala videoposnetek, na katerem Peterson zagovarja trditev, da so osebni zaimki za transspolne osebe »izmišljeni [angl. *made up*]« in »poskus kontroliranja jezika« s strani »levo usmerjene ideologije«. ¹⁸

Takšnih primerov je še kar nekaj. Vendar ne gre samo za to, da se znanstvenike in akademike napada z moralnega, ideološkega vidika, temveč se tudi same znanstvene teorije in koncepte napada s tega vidika. Primerov je spet kar nekaj: vse od feminističnih in postmodernističnih kritik filozofije in znanosti (posebej biologije [genetika, evolucija] in psihologije [študije IQ]), ker naj bi bili seksistični oz. maskulinistični in rasistični, do (radikalno) marksističnih kritik, da je logika, ki jo uporablja znanost, buržoazna in imperialistična, da je koncept človeške narave ideološki, in t. i. »social-justice-warriors« kritik koncepta biološkega spola, ker je težko združljiv s transspolnostjo itd. Tega je še in še.

Zdaj pride poanta: menim, da je do razbohotenja kritiziranja – in celo zavračanja – znanosti z vidika morale, vrednot, ideologije v glavnem prišlo ravno zato, ker v družboslovju danes prevladuje (Sayerjevo) stališče, da družboslovju ni niti treba niti ne sme biti vrednotno nevtravno, amoralno, neideološko.

Nekoč je neki ekonomist, ki je služil kot finančni svetovalec predsedniku ZDA, na predsednikovo vprašanje, kaj bi moral narediti, odgovoril: »Moja naloga ni svetovati, kaj *moramo* narediti, da odpravimo nek problem, temveč pokazati, kaj vse *lahko* naredimo, da odpravimo nek problem.« Ta ekonomist torej naloge ekonomije (kot znanosti) ni videl v tem, da mora politikom in nasploh ljudem razlagati, v kakšne vrednote naj verjamejo in katere probleme naj rešujejo, temveč jim mora predstaviti dejstva in pokazati, na kakšne možne načine te probleme lahko rešimo. Skratka, ta ekonomist se je dobro zavedal, da mora biti družboslovje vrednotno nevtravno, če želi biti objektivno, znanstveno.

¹⁵ Annalisa Merelli, »Marxist philosopher Slavoj Žižek explains why we shouldn't pity or romanticize refugees«. *Quartz*, 9. september (2016). Dostopno prek: <https://qz.com/767751/marxist-philosopher-slavoj-zizek-on-europes-refugee-crisis-the-left-is-wrong-to-pity-and-romanticize-migrants/> (22. 11. 2017).

¹⁶ Bari Weiss, »When the Left Turns on Its Own«. *The New York Times*, 1. junij (2017). Dostopno prek: <https://www.nytimes.com/2017/06/01/opinion/when-the-left-turns-on-its-own.html> (22. 11. 2017).

¹⁷ Luisa D'Amato, »WLU censures grad student for lesson that used TVO clip«. *TheRecord.com*, 14. november (2017). Dostopno prek: <https://www.therecord.com/news-story/7923200-wlu-censures-grad-student-for-lesson-that-used-tvo-clip/> (22. 11. 2017).

¹⁸ Jordan B. Peterson, »Gender, Rights and Freedom of Speech« [Video], 26. oktober (2016). Dostopno prek: https://www.youtube.com/watch?time_continue=304&v=kasiov0ytEc (22. 11. 2017).

Z drugimi besedami, pomembno je razumeti, da se delni in polni zapis prepričanj in vrednot podrejenih bistveno razlikujeta, saj za fasado pasivne podreditve običajno obstaja stalno pogajanje in preizkušanje meja v lastninskih odnosih. Naša glavna ugotovitev je tako, da stopnje radikaliziranosti podrejenih ne določa nek splošen, abstrakten sporazum, ravnovesje oziroma normativni konsenz, temveč vsakodnevni boji in pogajanja najbolj zatiranih.

Minea Rutar

2 Ali je družboslovje sploh lahko vrednotno nevtravno?

Rittel in Webber v članku z naslovom *Dilemmas in General Theory of Planning* dokazujeta, da družboslovje ne more biti znanost, saj se za razliko od naravoslovja, ki se ukvarja s »krotkimi« [angl. *tame*] problemi (oz. vprašanji), ki so jasno definirani, enostavni in enoznačno rešljivi, ukvarja z »zvitimi« [angl. *wicked*] problemi (oz. vprašanji), ki so kompleksni, nejasni in različno definirani ter brez enoznačnih pravilnih oz. napačnih rešitev (oz. odgovorov) – te so lahko zgolj dobre oz. slabe, boljše oz. slabše –; saj teh problemov (oz. na ta vprašanja) sploh ni mogoče rešiti (oz. nanje odgovoriti) brez vnaprej sprejetih vrednot.¹⁹ Ker torej v družboslovju dejstev ni mogoče ločiti od vrednot, družboslovje ne more biti znanost.

Problem s to argumentacijo ni, da ne drži, da so nekateri problemi krotki, drugi pa zviti – to definitivno drži. Problem je v tem, da ne drži, da so zviti problemi značilni za družboslovje (družbeno znanost). Zviti problemi so značilni za politiko – pozor, politiko, ne politično znanost! –, ki je sam nikakor ne bi prišteval v družboslovje. Vsekakor ni junaka, ki bi trdil, da je politika znanost, ali pač?! V družboslovje sodijo psihologija, sociologija, antropologija, ekonomija, politična znanost. Problem Rittlovega in Webbrovega argumentiranja je torej, da družboslovje zamenjujeta za politiko. Zato seveda ne preseneča, da celotno družboslovje vidita kot splošno teorijo planiranja. Planiranje je namreč značilno za politiko. To drži. Kot pravita sama: »Planiranje je del politike. Temu truizmu se ni moč izogniti.«²⁰ Vendar planiranje ni značilno za psihologijo, sociologijo, antropologijo, ekonomijo, politično znanost. Če planiranje ni značilno za družboslovje, ni jasno, zakaj družboslovje ni znanost.

A Rittel in Webber nekeje zapišeta naslednje:

Pomislite na primer, kaj bi bil nujen pogoj za identificiranje narave problema revščine. Ali revščina pomeni nizek dohodek? Da, delno. Ampak kaj so determinante nizkega dohodka? Primanjkljaj v nacionalnih in regionalnih ekonomijah? Ali primanjkljaj kognitivnih in poklicnih veščin znotraj delovne sile? Če slednje, potem morata problem [te] trditve [oz. tega odgovora] in problem 'rešitve' zajeti tudi izobraževalne procese. Ampak kje točno znotraj izobraževalnega sistema se skriva resnični problem? Kaj potem pomeni 'izboljšati izobraževalni sistem'? Ali pa se problem revščine nahaja v primanjkljaju fizičnega in mentalnega zdravja? Če se, moramo k našemu skupku informacij [ki jih imamo] dodati tudi te etiologije in iskati možne vzroke znotraj zdravstvenega sistema. Ali vsebuje kulturno deprivacijo? Prostorsko dislokacijo? Problem z lastno identiteto? Primanjkljaj političnih in družbenih veščin? – In tako dalje. Če lahko formuliramo problem tako, da nekako sledimo njegovim izvorom – tako da lahko rečemo, 'Aha! To je glavno mesto težavnosti', tj. to so glavni vzroki razlik med pogoji 'je' in 'mora biti' –, potem smo s tem tudi formulirali rešitev. Najti problem

je potem enako kot najti rešitev problema; problem ne more biti definiran, dokler ne najdemo rešitve.²¹

Če to drži, ne samo politika, temveč tudi vsaj sociologija in ekonomija – ti dve se namreč največ ukvarjata s problemom revščine – niso znanost. Vendar: ali je res, da so stvari, kar se tiče problema revščine (pa tudi nasploh), tako kompleksne, kot nakazujeta Rittel in Webber? Oziroma, če smo natančnejši: ali je kompleksnost res tako hud problem? Ne razumem, zakaj bi bil. Če je nizek dohodek zgolj delni vzrok za revščino, potem je pač zgolj delni vzrok. Pa poiščimo še dodatne, druge. Če je determinant nizkega dohodka več, jih je pač več. Pa jih poiščimo, kolikor jih pač lahko. Zakaj bi zaradi tega, ker je nekaj kompleksno, že opustili znanstveno metodo? Kompleksnost je nikakor ne onemogoča. Kompleksnost stvari zgolj malce zakomplicira. To je vse. Prav tako ni najbolj jasno, zakaj točno Rittel in Webber pravita, da problem ne more biti definiran, dokler za ta problem ne najdemo rešitve. Ko določimo, da je revščina problem – ki ga ne določi znanost, ker kot smo dokazovali prej, delo znanosti ni govoriti, kaj so problemi, temveč kako je te probleme možno rešiti –, s tem avtomatsko še ne najdemo rešitve za ta problem. Rešitev je treba še poiskati. In to – in zgolj to! – je delo znanosti. Ravno zato, ker iz »je« še ne sledi »mora biti«, to, v kar nas poskušata prepričati Rittel in Webber, ne drži.

Nadalje Rittel in Webber pravita tudi:

'Kriminal na ulicah' je lahko pojasnjen s premalo policije, preveč kriminalci, neustreznimi zakoni, preveč policije, kulturno deprivacijo, pomanjkanjem priložnosti, preveč [posedovanja] orožja, frenološkimi odstopanji itd. Vsak od teh [odgovorov] ponuja način za reševanje problema kriminala na ulicah. Kateri je pravilen? Ne obstaja pravilo ali procedura za določanje 'pravih' razlage ali njihove kombinacije. Razlog je, da v spopadanju z zviti problemi obstaja več načinov zavračanja hipotez, kot jih je v znanosti dovoljenih. Način soočanja z nasprotujočimi dokazili, ki je za znanost značilen, je naslednji: 'Pod pogoji C in predpostavko, da je veljavnost hipoteze H, se mora zgoditi učinek E. Če se recimo pogoj C zgodi, do E pa ne pride, se mora posledično H zavreči.' V kontekstu zvityh problemov pa je vendarle dovoljeno naslednje: Lahko potrdimo, da se E ni zgodil, lahko pa to, da se E ni zgodil, pojasnimo tako, da rečemo, da so se v vse skupaj vmešali še drugi procesi, kar pomeni, da nam H ni treba nujno zavreči. Tukaj je takšen primer: Predpostavimo, da se nekdo odloči kriminal na ulicah pojasniti s 'premalo policije'. To je osnova za reševanje tega problema, zato povečamo število policistov na ulicah. Nadalje predpostavimo, da v nadaljnjih letih pride do povečanega števila aretacij, a tudi do povečanega števila prekrškov, ki pa je vseeno nižje od povečanja BDP [tj. bruto družbenega

19 Horst W. J. Rittel in Melvin M. Webber, »Dilemmas in a General Theory of Planning«, *Policy Sciences* 4 (1973), 160–166. Dostopno prek: <https://www.cc.gatech.edu/fac/ellendo/rittel/rittel-dilemma.pdf> (22. 11. 2017).

20 Prav tam, 169.

21 Prav tam, 161.

Eno cepivo ideologije (prosim)!

Glede na Slovar slovenskega knjižnega jezika je ideologija sistem idej, izražen v raznih oblikah družbene zavesti. Dodati moramo, da je pomen odvisen od konteksta uporabe.¹ Beseda je skovanka grških besed, ki v prevodu pomenita 'ideja' in 'vedenje'; zanimivo je, da je nastala šele v moderni dobi (leta 1796).² Če so v starem veku razne vremenske pojave pripisovali bogovom, kasneje pa so jih razložili z znanostjo, smo s tehnološkim in znanstvenim napredkom prešli tudi na nov način razlaganja družbenih problemov. Tako si ljudje z različnimi ideologijami razlagamo pojave/ideje/dogajanje, ki jih zaradi pomanjkanja dodatnega znanja sicer ne moremo. Tako danes poznamo številne politične ideologije (npr. boljševidistična, nacistična ideologija ...), ekonomske ideologije (npr. ideologija kapitalizma, marksistična razmišljanja ...) ter ideologije, ki obsegajo znanstvena in religiozna prepričanja ter vsakodnevne vrednote (ne glede na to, ali so ta prepričanja pravilna ali napačna).³ Ravno zadnja oblika je lahko dober način za širitev psevdoznanstvenih teorij zarot, od zloglasnih kondenzacijskih sledi za letali, pristanka na Luni, »nastanka« aida, strupenosti cepiv pa vse do gensko spremenjenih organizmov.⁴ Kot je zapisal Andrej Kirn⁵, imata znanje in neznanje vlogo v moralnem razvoju. Sama sem glede na izobrazbo najbolj vpeta v problematiko cepiv, ki je v preteklosti pomenila velik napredek glede na okoliščine. V preteklosti so cepiva skupaj z antibiotiki predstavljala rešitelja življenj, danes pa ...

Cepljenje so sicer že davno poznali na vzhodu (takrat so temu rekli variolacija), vendar so s prenosom bakterije/virusa na zdravo osebo to velikokrat smrtno okužili. Kljub temu je pomembno zavedanje, da so bili načini morebitne zaščite poznani, še preden je Edward Jenner leta 1796 uspešno namensko cepil osemletnega dečka, ki je razvil odpornost na virus variole (ki povzroča črne koze). Glede na to, da so tudi vzhodne države (znana je predvsem Indija) namensko cepile ljudi, kaj jih ločuje od Jennerja? Zakaj je tako poseben? Jenner je pred cepitvijo dečka dalj časa opazoval gospodinje, ki so zbolele za lažjo obliko črnih koz, saj so molzle krave in se tako posredno in nevede cepile (s podobnim virusom konjskega izvora) ter razvile odpornost proti močnejši, hujši obliki. S svojim dejanjem je Jenner rešil življenja milijonov ljudi in pomembno prispeval k razvoju virologije same. To je zgodovinsko dejstvo, ki ga ne more nihče zanikati.⁶ Seveda je na mestu omemba, da so ljudje že

takrat dvomili v samo delovanje postopka. Ljudje namreč niso bili navajeni, da je lahko reakcija na cepivo tako mila (navajeni so bili, da močna reakcija omogoča boljšo zaščito) ali da so lahko cepljeni tudi manjši otroci.⁷ Tako kot vse novosti je tudi cepljenje potrebovalo čas, da je pridobilo zaupanje med ljudmi. Tako od leta 1774 vse države sveta rutinsko izvajajo imunizacijo, pri čemer so uporabljeni podobni izbori cepiv, ki so za posamezno državo prilagojeni zaradi geografskih in socialnih okoliščin (nekatera na primer vključujejo cepivo proti hepatitisu B, druga ne). Nacionalni programi cepljenja so tako postali pomemben družbeni element. Vsi temeljijo na podobnem organizacijskem sistemu dostave cepiva do uporabnika (torej od izdelave cepiva do transporta do končnega uporabnika), metodah uporabe in spremljanju odziva morebitnih stranskih učinkov. Po drugi strani imajo posamezne države tudi svoje posebnosti pri samem izvajanju programa (ovira je npr. kultura ali tradicija cepljenja, ki je nekje bolj, nekje manj uveljavljena). Zavedati se moramo, da je prilagoditev programa cepljenja posamezni državi zelo pomembna, saj je njen namen izboljšanje življenjskega standarda.⁸

8. maja 1980 so postale črne koze prva nalezljiva bolezen, ki je bila uspešno izkoreninjena. Svetovna zdravstvena organizacija je odredila tudi uničenje virusa v vseh laboratorijih razen enega v Rusiji in enega v Združenih državah Amerike, kar še vedno omogoča morebitno zlorabo virusa v vojne ali politične namene.⁹ Vsi se zavedamo, da je lahko znanost uporabljena v dobre namene in poskrbi za neverjetne napredke, lahko pa je zavoljo denarja, političnih ambicij itd. uporabljena tudi v slabe/zle namene. Po dobrih 200 letih od cepitve dečka in po stotinah milijonov rešenih življenj so se znanstveniki, doktorji medicine, vlade, vojske in agencije za biološko nevarnost vendarle začeli ukvarjati tudi s tem vidikom uporabe virusov.¹⁰ Pri tem moram poudariti razliko med cepivom in virusom. Cepivo je lahko sestavljeno iz:

- oslabiljenega virusa (ta se med postopkom pridobivanja cepiva spremeni/ga oslabijo do te mere, da pri zdravem človeku ne more povzročiti bolezni),
- inaktiviranega virusa (ta med postopkom pridobivanja cepiva uničen do te mere, da je prisoten samo skelet virusa, ki se ne more razmnoževati),
- manjših podenot virusa (ki je neaktiven), ki predstavljajo za virus specifične sestavine, ki jih prepoznavajo imunske celice.¹¹

¹ Slovar slovenskega knjižnega jezika, pomen besede Ideologija. Dostopno prek http://bos.zrc-sazu.si/cgi/a03.exe?name=sskj_testa&expression=ideologija&hs=1 (27. 11. 2017).

² David M. Hart, *Destutt De Tracy: Annotated Bibliograph*, (Liberty Fund, 2002), 368 strani.

³ Nicholas Abercrombie in ostali, *The Penguin Dictionary of Sociology*, Fourth Edition, (London: Penguin Books 2000).

⁴ P. Ba, »Deset teorij zarote, ki še vedno burijo domišljijo«, Revija Delo, objavljeno 2. 8. 2012.

⁵ Andrej Kirn, *Ekološki in družbeno-etični izzivi genske tehnologije*, Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, št. 192, (Ljubljana: ŠOU v Ljubljani, 1998), 11.

⁶ Stefan Ridel, »Edward Jenner and the history of smallpox and vaccination«, Baylor University Medical Center Proceedings, št. 18, (2005), 21–25.

⁷ Dean Arnold, »Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India«, University of California, Berkeley Press (1993), 22–28.

⁸ Peter E. Basch, *Vaccines and World Health* (Oxford University: New York Press, 1994).

⁹ World Health Organization, *The global eradication of smallpox* (Geneva: Švicarska tiskarna, 1980), 3.

¹⁰ Donald A. Henderson, »Smallpox as a biological weapon: medical and public health management. Working Group on Civilian Biodefense«, JAMA 281(1999), 2127–2137.

¹¹ National Institute of Allergy and Infectious Diseases, »Understanding how vaccines work«, februar 2013. Dostopno prek <http://www.cdc.gov/vaccines/conversations> (7. 12. 2017).

Da je cepivo stabilno skozi čas hranjenja in da se poveča imunski odziv, so v cepivo poleg virusa (v za posamezno cepivo specifični obliki) dodani pufri (stabilizatorji pH), adjuvansi (elementi, ki vzpodbudijo povečan imunski odziv) in konzervansi (omogočajo daljšo hrambo cepiva). Vsako cepivo ima specifične lastnosti in dodatke, a naštetih so nekako osnovni, zato bom ostala pri njih.¹²

In če so se morebitne nevarnosti najprej zavedali znanstveniki, zdravniki, vojska itd., je kmalu sledila tudi širša javnost. Kljub nacionalnim programom cepljenja nekatere (predvsem verske) skupine še danes odklanjajo cepljenje (npr. amiši v Združenih državah Amerike ali ortodoksni protestantje na Nizozemskem). Pri starših je glavni razlog odklonitve strah pred morebitnim obratnim učinkom, torej da bo cepivo pravzaprav pozročilo bolezen. Dobro znani so primeri zavračanja cepiva proti oslovskemu kašlju (povzročitelj je bakterija *Bordetella pertusis*) v Združenem kraljestvu ki so povzročili nižjo precepljenost in posledično povečanje obolenj. Zanimivo je, da se je večina strahov pojavila ravno zaradi pogovorov znanstvenikov glede tveganja obratnega efekta. Mediji takšne strahove še dodatno povečajo; in ravno zaradi tehnološkega napredka so novice (pre)hitro dostopne preko interneta veliki množici.¹³ Starši novice interpretirajo med seboj (se ne posvetujejo s strokovnjakom), in ker se slabe novice širijo veliko bolje kot dobre, se večina sprašuje o morebitnih posledicah (kar posledično zaseje strah). Internet namreč omogoča, da je javnosti dostopno vsako mnenje; tako so posamezniki in tudi skupne izpostavljeni nepreverjenim informacijam, kar posledično lahko vodi do odločitev, ki temeljijo na zavajajočih informacijah.¹⁴ Leta 1996 sta se Mick Mayer in James Till¹⁵ spraševala, ali je internet nova Pandorina skrinjica. Šlo je šele za začetke sodobnega interneta, vendar sta avtorja že nekako predvidevala morebiten močen vpliv nenatančnih in zavajajočih informacij. In tako tudi je. Starši, ki zavrnejo cepljenje svojega otroka, informacije glede cepljenja večinoma pridobijo na internetu (velika večja možnost je tudi, da so informacije pridobili na strani, ki cepljenju nasprotuje).¹⁶ Leta 2010 je Anna Kata¹⁷ preučevala zavajajoče informacije, ki jih lahko uporabnik dobi na internetu. V iskalnik je preko ameriške platforme Google.com in kanadske Google.ca vpisala tri gesla: »cepivo«, »cepljenje« in »imunizacija« (ang. *vaccine*, *vaccination* in *immunization*). Rezultati so pokazali, da večji delež spletnih strani zagovarja cepiva (na Google.ca 81 % spletnih strani, na Google.com 75 % spletnih strani). Velika razlika se pojavi pri iskalni besedi cepljenje, saj 83 % kanadskih spletnih strani zagovarja cepljenje, med ameriški pa je takšnih le 29 %. Avtorica je nato natančneje pregledala prvih 10 zadetkov, ki nasprotujejo cepljenju, ter tematsko navedla in podrobneje opisala njihovo vsebino:

- »Cepiva so biološki strupi, škodljivi za zdravje, in so pomemben faktor pri otroški boleznih.« Avtorica ugotavlja, da je veliko vsebine, ki spodbuja razmišljanje o škodljivosti cepiv. Poudarja tudi, da se večina trditev nanaša na toksine, specifične kemijske komponente, ki so potencialno toksične v večjih količinah. Trditve torej navajajo samo vsebino cepiv, vendar se količinsko ne opredelijo. Ena izmed preučevanih strani celo navaja, da so črne kože nenevarne ob primerni terapiji in da ob uporabi homeopatije sploh niso smrtne.
- »Četudi nekdo dobi cepivo in se morda pojavi manjša reakcija, še ne pomeni, da cepivo učinkuje. Edina prava zaščita so so protitelesa, ki jih pridobimo naravno.« Veliko spletnih strani (kar 88 %) zagovarja alternativno medicino, npr. homeopatijo, akupunkturo, uporabo zelišč ... Gre torej za nekakšno gibanje »nazaj k naravi«. Zanimivo je, da takšne spletne strani zagovarjajo naravno dojenje, s katerim tudi pridobimo protitelesa. Z drugimi besedami, lahko bi rekli, da gre za nekakšno naravno obliko cepljenja, saj dojenček sam ne razvije protiteles, ampak jih najprej dobi od mame.
- »Zaradi moralnih in etičnih pravic ne more nihče prisiliti staršev, da privolijo v cepljenje svojega otroka.« Najbolj pogosta civilna pravica je pravica svobode odločanja, saj le starši najbolje vedo, kaj je dobro za njihovega otroka. Na to se sklicuje kar 75 % pregledanih spletnih strani, 63 % jih zagovornike cepljenja obtožuje totalitarizma, 25 % pa jih omenja spremljanje cepilnih programov kot način nadlegovanja staršev, ki se za cepljenje ne odločijo.
- »Zdravstvo je izumilo termin nenadna smrt samo zato, da prikrije naključno smrt otroka, ki so istočasno prejeli cepivo.« Teorije zarote so prisotne na vseh analiziranih straneh. Večina (75 %) se sklicuje na skrivno delovanje državnih organov, ki pred nami skrivajo »prave« informacije glede cepiv. Enak odstotek strani namiguje tudi na to, da je proizvodnja cepiv namenjena samo dobičku. Zanimivo je, da samo 50 % strani pohvali oz. izpostavi zdravnike, ki so javno spregovorili proti cepljenju. Ne preseneča pa dejstvo, da je eden izmed takih zdravnikov (Andrew Wakefield) hkrati najbolj citiran na vseh straneh in da ni nobena stran povzela, da je izvedene študije priredil. 38 % strani navaja še dodatne teorije zarote, npr. da želi vlada s cepljenjem nadzorovati rojstva, oz. bolje rečeno, da postajamo sterilni; ali da dobivamo s cepivi nov genski material, ki se vgrajuje v naše celice in bo med nami ustvaril nove pandemije.
- »Imunizacija zagovarja mnenje, da je žrtvovanje za dobro večine sprejemljivo.« Religija, ideologija

12 Prav tam.

13 Pieter H. Streefland, »Public doubts about vaccination safety and resistance against vaccination«, Elsevier, Health policy, št. 55, (2001), 159–172.

14 P. Davies, S. Chapman, James Leask, »Antivaccination activists on the world wide web«, Archives of Diseases in Childhood, št. 87 (2002), 22–26.

15 Mick Mayer, James Till, »The Internet: a modern Pandora's box?« Quality of Life Research 6, št. 5 (1996), 568–571.

16 Dave A. Salmon in sod., »Factors associated with refusal of childhood vaccines among parents of school-aged children: a case-control study«, Archives of Pediatric and Adolescent Medicine 159, št. 5 (2005), 470–476.

17 Anna Kata, »A postmodern Pandora's box: Anti-vaccination misinformation on the internet«, Elsevier, Vaccine, št. 28, (2010), 1709–1716.

in smrtnost se vsebinsko ne pojavljajo pogosto, saj so le na 25 % spletnih strani med argumenti proti cepljenju navedene tudi te vsebine. Njihovi avtorji zagovarjajo trditev, da smo ustvarjeni po božji podobi, ki že vsebuje popoln imunski sistem (oz. takega, kot ga je bog ustvaril za nas). Pojavljajo se tudi vsebine, povezane s etičnostjo priprave cepiva, 38 % strani omenja trpljenje živali.

- »Cepiva iz inaktiviranih virusov povzročajo infekcije, ki imajo potencial za prenos skozi generacije.« Mnogo spletnih strani (88 %) sklepa napačne zaključke, saj navajajo napačne vire in skrbno izbrane rezultate, ki jih ne podpirajo z dokazi. Trdijo na primer, da črne koze niso nalezljive (se pa prenašajo s postelnimi stenicami); ali da je otroška paraliza povzročena s hrano, ki vsebuje večje količine sladkorja, in da je kot bolezen pogostejša poleti (ker takrat zaužijemo večje količine sladoleda).

Kot smo že omenili, bolezen črnih koz povzroča virus, ki se med ljudmi (če gre za človeško bolezen) prenaša preko izločkov, npr. sline, krvi, izcedkov iz ran ... Tako prva trditev že v osnovi ne drži. Tudi otroško paraliza povzroča virus in ne hrana. Nasprotniki cepljenja bi sicer lahko trdili, da ima virus »rajši« ljudi, ki jedo sladko, a so virusi tako kompleksni, da jih ne uvrščamo niti med živo niti med mrtvo naravo (kaj šele, da bi vedeli, ali izbirajo »sladke ljudi«).

- »Starši in zdravniki se morajo odločiti odgovorno, da se tako izognejo krivdi zaradi morebitne izgube otroka.« Osebnosti izkušnje in trditve staršev so prav tako ena izmed najbolj pogostih uporabljenih trditev (88 % strani). Večina strani seveda predstavlja lastne izkušnje, zaradi katerih menijo, da so žrtve cepiv in cepljenja.

Avtorica zaključuje z mislijo, da je internet živo okolje, ki se stalno spreminja (že med samim pisanjem in nato čakanjem na objavo članka so se povezave in vsebine spremenile; kaj šele v obdobju sedmih let od objave) in je brezmejno, kar omogoča širjenje zavajajočih napačnih informacij. Kljub temu se avtorica zaveda, da so pogovori o cepljenju pomembni, saj bo širša javnost le tako prepoznala laži in zavajanja.¹⁸

Starši, ki so v dvomih, po navadi zavzamejo eno od naslednjih mnenj, ki so značilna za nasprotnike cepljenja:¹⁹

1. Dvom o potrebi po cepljenju: Če cepljenje omogoča zaščito osebe pred virusi/bakterijami, zakaj je sploh potrebno, če pa lahko pridemo do zaščite sami – ko se srečamo s samo grožnjo?
2. Morebitna možnost, da cepivo povzroči obraten efekt: Možnost, da cepivo povzroči obraten efekt, obstaja, vendar jo vlada in medicinsko osebje

premalo upošteva. Tako otroško cepljenje predstavlja le nekaj popularnega in ne dejanske zaščite – in je lahko tudi morebitna grožnja.

3. Morebitna možnost, da otrok doživi hujše stranske učinke cepiva, kot bi jih povzročila sama bolezen (npr. ošpice).

Verjetno najbolj pomembno (in tudi najbolj priljubljeno) stališče je zagotovo: »Starši moramo imeti zadnjo besedo.« Seveda starši najboljše poznajo svoje otroke in jim želijo vse najboljše. Vendar niso vsi starši zdravniki, medicinsko osebje ali znanstveniki s področja medicine, čeprav bi si velikokrat želeli biti (ali se tako celo obnašajo).

Nekateri starši odločno zagovarjajo svoja stališča tudi do te mere, da organizirajo proteste (npr. protest proti cepljenju proti hepatitisu B v Franciji).²⁰

Čeprav so zgoraj navedene predvsem tuje študije, tudi Slovenci nismo imuni na študije o slabostih cepljenja. Te informacije o posameznih sestavinah cepiva združijo in predstavijo celotno zgodbo kot največjo nevarnost človeštvu. Sama se držim pravila, da se o določeni tematiki dobro pozanimam, preden jo goreče zagovarjam, zato sem dokaj kritična do tistih, ki ne sprejmejo mnenja drugih.

Avtorica knjige *Ideološki konstrukti o cepljenju*²¹ navaja glavne trditve, ki podpirajo, upravičujejo, legalizirajo in izvajajo cepljenje:

- Cepiva so bistveno zmanjšala umrljivost zaradi nalezljivih bolezni.
- Cepiva so varna in učinkovita.
- Stranski učinki cepiv so redki, blagi in prehodni ter se pokažejo najkasneje v 48 urah.
- Cepiva ne povzročajo bolezni in trajnih poškodb organizma, zlasti ne avtizma.
- Adjuvansi so nenevarni in neškodljivi.

Tako je zanjo osnovno vprašanje, koliko je posamezna trditev »resnična« in v kolikšni meri gre le za ideološki konstrukt, ki se je uveljavil na podlagi močne družbene strani, ki cepljenje podpira. Tako naj bi podrobnejša analiza zgoraj naštetih trditev (trditve, ki cepljenje spodbujajo in ga uzakonjajo) pokazala njihovo trhljost, pomanjkljivost in celo neresničnost. Tako v svoji knjigi navaja večje število opozoril o napakah, npr. da so v določenih študijah napačno povzeti podatki o številu doz, napačno ocenjeno število cepljenih otrok itd., kar naj bi kazalo, da je sistem beleženja stranskih učinkov še slabši in še bolj nezanesljiv, kot je prikazano. Navaja tudi nekaj »izkušenj«²² slovenskih družin glede reakcij na cepljenje, npr.: »Ko smo od specialista prišli z nevrološkimi diagnozami, ki so potrdile več okvar na možganih, je zdravnica molčala, gledala ob tla in pričakovala, da bomo čim prej odšli. Ostali smo sami. Sistem, ki sva mu zaupala, nas je izvrgel.«

¹⁸ Prav tam.

¹⁹ Streefland, »Public doubts«, 171.

²⁰ Prav tam.

²¹ Mateja Černič, *Ideološki konstrukti o cepljenju*, (Ljubljana: Založba Vega, 2014), 424.

²² Iskreno mislim, da so zapisane govorice najslabša možna oblika vira informacij, saj njihove resničnosti ne moremo nikjer preveriti, hkrati pa imajo lahko velik vpliv.

Avtorica knjige je imela tudi predavanje na poletni šoli²³ na temo cepiv (september 2016), kjer je svoje delo predstavila tudi strokovni javnosti. Tako je navedla še škodljivost posameznih adjuvansov, ki so dodani v sama cepiva, npr. aluminija, ki prehaja krvno-možgansko pregrado in se nalaga v živčnih celicah. Posledica aluminija v cepivih naj bi bilo tudi povečano število avtoimunih bolezni. Sama sem bila na predavanju prisotna in lahko rečem, da je bila predstavitev kredibilna in da navedbe o primerih slabega počutja/stranskih učinkov verjetno držijo. Nobena snov ni 100-odstotno varna; tudi sladkor in sol sta lahko za človeka v ustrezni koncentraciji smrtonosna. Vendar sem bila razočarana, ker avtorica ni bila pripravljena sprejeti mnenja zdravnikov in virologov, ki se z cepivi in virusi ukvarjajo vsakodnevno. Prav tako bi lahko nasprotujoča javnost prišla na predavanja (ki so bila brezplačna in niso bila namenjena le študentom), ki so bila oglaševana že od maja 2016, pa je ni bilo.²⁴

Kot zapisano, ima internet veliko vlogo pri odločanju za cepljenje ali proti njemu. Informacije o zdravju so se tako iz kartotek in knjig prenesle na splet, kar omogoča uporabniku dostop, kadarkoli želi. To je po eni strani dobro, saj se lahko neprestano izobražujemo in informiramo, a je v širši javnosti nastopila ravno obratna situacija, v okviru katere namesto poučevanja nastajajo skupnosti, ki zaradi strahu in dvomov nasprotujejo cepljenju.²⁵ Anna Kata²⁶ se zaveda, da bomo težko »uničili« proticepilna gibanja, saj se bodo vedno pojavljali posamezniki, ki bodo s svojimi zgodbami prepričali ostale (na kar vpliva tudi nezaupanje v celotni sistem). Zaveda se namreč, da se argumenti nasprotnikov stalno razvijajo, k čemur je zagotovo pripomogel tudi svetovni splet. Rešitev vidi v izobraževanju ljudi, pri čemer morajo biti informacije glede pozitivnega učinka cepiv enako dostopne kot informacije glede njihovega negativnega učinka (morda celo na isti spletni strani). Tako sta zastopani obe mnenji, uporabnik pa se lahko sam odloči, komu bo verjel, kateri razlogi so tehtnejši oziroma prepričljivejši.

Glede na rezultate, ki jih prikazuje preglednica 1,²⁷ slovenski starši očitno pred cepljenjem otroka uporabijo moč interneta in se »izobrazijo« o morebitnih stranskih učinkih cepiv. Informacije o njih so dovolj, da zavrnejo cepljenje svojih otrok, kar vodi v nižjo precepljenost.²⁸ Ta skozi leta kljub nekaterim minimalnim povišanjem načeloma upada.

Preglednica 1. Precepljenost otrok proti posameznim nalezljivim boleznim

Šolsko leto	Precepljenost (%)		
	Proti hepatitisu B	Proti ošpicam, mumpsu in rdečkam	Proti davici, tetanusu in oslovskemu kašlju
2012/13	90,4	96,0	94,6
2013/14	88,6	94,3	94,7
2014/15	88,8	95,8	94,3
2015/16	87,8	93,1	94,0
2016/17	88,7	94,2	93,7

45

Uradni list Republike Slovenije določa devet nalezljivih bolezni (hepatitis B, hemofilus infulence B, davica, tetanus, oslovski kašelj, otroška paraliza, ošpice, mumps, rdečke), cepljenje proti katerim je obvezno. Če starši zavrnejo cepljenje, mora pristojni zdravnik o tem obvestiti inšpektorat, ki ima možnost izreka kazni ob neutemeljenem razlogu zavrnitve.²⁹ V letu 2013 so tako prejeli 370 prijav in izrekli 46 denarnih kazni, v letu 2015 pa so prejeli 460 prijav in izrekli 10 kazni.^{30,31}

O svobodni odločitvi o cepljenju oz. o dilemah, ki jih imamo pri glede cepljenja, je pisal tudi Xue Feng z Univerze v Princetonu, ki sodeluje tudi z Univerzo v Pekingu. Ko se cepimo, ne zaščitimo le sami sebe, temveč prispevamo tudi k večji varnosti družbe. Če je precepljenost visoka, to pomeni, da bo kljub izbruhu bolezni zaščitena prebivalstva visoka in bo verjetnost, da se bo bolezen sploh prenašala naprej, manjša. Tako je družbena dilema med dobrim posameznika in javnim zdravjem še večja. Uporabnik cepiva mora namreč preceniti, kakšne so možnosti slabega odziva organizma in posledic necepljenja. Kar je z drugimi besedami (le v širši kontekst postavljena) večna dilema – cepiti ali ne cepiti? Da osebna zaščita še kako vpliva tudi na družbo, predstavlja primer waldorfske šole v Salzburgu, v kateri je leta 2008 za ošpicami zbolelo kar 400 otrok. Precepljenost je bila namreč zelo nizka (samo 50 odstotkov) in posledično je ob

23 Mateja Čerňič, »Mikrobiološka poletna šola CEPIVA – Ideološki konstrukti cepljenja«, 26. september (2016). Dostopno prek: <https://www.youtube.com/watch?v=ONLBkHNZf9E> (25. 12. 2017).

24 Podatek sem pridobila, ko sem v okviru razdeljevanja akreditacij poslušalcem preverjala, od kod prihajajo – iz šole, s fakultete ali od drugod. Le ena oseba je izbrala možnost drugo.

25 Anna Kata, »Anti-vaccine activists, Web 2.0, and the postmodern paradigm – An overview of tactics and tropes used online by the anti-vaccination movement«, Elsevier, Vaccine št. 30 (2012), 3778–3789.

26 Prav tam.

27 Nacionalni inštitut za javno zdravje – Center za nalezljive bolezni, »Precepljenost šolskih otrok v Sloveniji v šolskem letu 2016/17«, 7. december 2017. Dostopno prek: http://www.nijz.si/sites/www.nijz.si/files/uploaded/solarji_precepljenost_2016-2017.pdf (2. 1. 2018).

28 Delež cepljenih oseb na nekem območju, ponavadi v državi.

29 Uradni list, 22. člen 1348. Zakon o nalezljivih boleznih, sprejet 7. marca 2006. Dostopno prek: <https://www.uradni-list.si/glasilo-uradni-list-rs/vsebina/72546> (2. 1. 2018).

30 Pri tem moramo upoštevati, da mora zdravnik prijaviti tudi necepljenje, ki je posledica njegove presoje, da zaradi šibkega zdravja otrok ni primeren za cepljenje.

31 Peter Petrovič, »Cepiti ali ne cepiti?«, Mladina, 4. november (2016). Dostopno prek: <http://www.mladina.si/177184/cepiti-ali-ne-cepiti/> (2. 1. 2018).

obolelosti enega otroka bolezen prešla še na ostale.³² Ali nedavni izbruh iste bolezni na Kosovu³³, kjer so ošpice prisotne že vse od aprila 2017 in so okužile več sto³⁴ žrtev ter povzročile vsaj dve smrtni žrtvi. Bolezen se je prenesla tudi v Srbijo, kjer so do 27. decembra 2017 zabeležili 654 okužb ter eno smrtno žrtev. Morda se lahko »tolažimo«, da v Sloveniji že dolgo ne pomnimo kakšne večje epidemije, vendar se moramo zavedati, da je leta 2014 pri nas za ošpicami zbolelo 38 ljudi (od tega 5 necepljenih otrok). Da ima precepljenost dejanski pomen, dokazuje dejstvo, da je okužena oseba virus »prinesla« iz tujine.³⁵

Študija Xueja Fenga je tako pokazala, da se večina ljudi (89 %) o cepljenju odloča glede na lastne ali sorodnikove izkušnje.³⁶ Če so bile te pozitivne (torej je cepljenje potekalo brez stranskih učinkov ali z milimi stranskimi učinki), je bila skupina ljudi dobro precepljena. Če pa so imele osebe že od prej slabo izkušnjo, je bila tendenca k cepljenju veliko nižja, posamezniki pa so se veliko bolj zanimali za morebitne posledice.³⁷ Zagotovo se moramo zavedati prednosti in pomanjkljivosti cepiv. Ker so vse informacije postale dostopne in jih zaradi naporenega vsakdana ne moremo pretehtati, je logična posledica, da se ustvarjajo ideologije tudi na področju cepiv. S tem ni nič narobe, saj je prav, da je v dogajanje vpletena tudi širša javnost. Celotno dogajanje v državi (npr. zdravstvo, policija, uprava ...) je namreč namenjeno njenim državljanom, zato bi moralo biti naše sodelovanje v javnih zadevah še celo spodbujano. Vendar se moramo zavedati, da ob tem nosimo tudi odgovornost za korektno obravnavanje vsebine in da moramo »nasprotnike« upoštevati kot sebi enake. Cepiva so bila, so in bodo del našega življenja, kako bodo vstopila vanj, pa se bomo odločili sami.

Martina Podgoršek

32 Prav tam.

33 Dafina Halili, »Beyond the measles outbreak«, Kosovo 2.0, 27. november 2017, dostopno prek (<http://kosovotwopointzero.com/en/beyond-measles-outbreak/>) (3.1.2018).

34 Točne številke nisem uspela dobiti, saj je nekateri članki sploh ne navajajo, pridobljena številka pa je samo ocena.

35 Peter Petrovič, »Cepiti ali ne cepiti?«.

36 Xue Feng, Bin Wu in Long Wang, »Voluntary vaccination dilemma with evolving psychological perception«, Elsevier, Journal of Theoretical Biology, št. 439 (2018) 65–75.

37 Prav tam.

en sam in spada v sfero javnega. Poglavitna distinkcija med represivnim aparatom države (ki zaobjema vlado, policijo, sodstvo, zapore, vojsko) in ideološkimi aparati države je v tem, da represivni aparat države operira – kot označuje že sam izraz represija – s silo, medtem ko ideološki aparati države delujejo predvsem z ideologijo, ideološko. Althusser opominja, da tudi represivni aparat države, denimo vojska in policija, deluje tako z ideologijo kot z represijo, vendar je ideologija pri njem sekundarnega pomena, represija, ki je tudi fizična, pa primarnega. Ideologija, s katero delujeta vojska in policija, služi predvsem za zagotovitev njune lastne kohezije in njune lastne reprodukcije.²¹ Nasprotno je pri ideoloških aparatih države, ki delujejo primarno z ideologijo in šele sekundarno z represijo (disciplinske sankcije). Ob tem je treba navesti Althusserjevo opazko, da ne obstaja niti aparat, ki bi bil samo in v celoti ideološki, niti aparat, ki bi bil samo in v celoti represiven. Gre za dvojno delovanje, ki nakazuje na prepletenost delovanja RAD in IAD. Za namen sekundarnega delovanja ideoloških aparatov države z represijo obstajajo za storjene kršitve določene sankcije, ki variirajo od blažjih, kot so opozorila, opomini in ukori, pa do ostrejših, kot je izključitev iz institucije. Tipična primera sta šola in cerkev (pokora, ekskomunikacija, fatva v muslimanskem svetu), principialno enako pa delujejo tudi kulturna, športna in druga interesna društva, politične stranke, sindikati itd. Kot indic represivne sekundarne narave ideoloških aparatov države je mogoče navesti dejstvo, da je šele pred nekaj desetletji uporaba sile prenehala veljati kot primeren vzgojni ukrep znotraj šolskega sistema, toleranca disciplinarne rabe nasilja nad otroki – fizične represije – pa se je nekoliko dlje obdržala kot primeren ukrep znotraj družinskega ideološkega aparata države.

Če nadalje primerjamo naravo IAD in RAD, lahko ugotovimo, da vladajoči razred težje realizira svoje interese (v obliki zakonov, določb) v ideoloških aparatih države kakor v represivnem aparatu države, saj so ti lažje realizirani z represijo kakor brez nje. A delovanje z ideologijo zagotovo ni zanemarljivega pomena. Kot smo videli, prežema vse zgoraj omenjene raznovrstne in navidez medsebojno različne ideološke aparate države neka enotnost – in ta je ravno tisto delovanje, ki poteka primarno z ideologijo (in šele sekundarno z represijo). Enotnost med raznimi IAD zagotavlja neka enotna ideologija, ki je *vladajoča ideologija* oziroma ideologija vladajočega razreda – tistega razreda, ki ima *državno oblast*, to je *nadzor nad represivnim aparatom države*, in ki *nadzoruje ideološke aparate države*. Zato je eden nespregledljivih ciljev razrednega boja preobrazba državnega aparata, vključno s preobrazbo ideoloških aparatov države. Oziroma kot zapiše Althusser: »Kolikor vemo, ne more noben razred trajno obdržati državne oblasti, ne da bi hkrati uveljavljal svojo hegemonijo nad

ideološkimi aparati države in v njih.«²²

Ideoloških aparatov države ne smemo razumeti le kot tistega, kar je v razrednem boju treba zavojevati, pač pa kot prostor, znotraj katerega poteka razredni boj. Trajnost državne oblasti je namreč v izredno veliki meri odvisna prav od ideoloških aparatov države, saj ti učijo *pravila pokorščine družbeno-tehnično delitvi* dela oziroma kar *pravila ureditve, ki jo vzdržuje razredno gospodstvo*. Kaj so ta pravila in kako poteka njihovo učenje, si bomo ogledali v nadaljevanju.

Šolski sistem kot reprodukcija usposobljenosti delovne sile in kot reprodukcija podrejanja delovne sile vladajoči ideologiji

V šoli se naučimo pisanja, branja, računanja in še nekaterih drugih osnov, uporabnih na različnih delovnih mestih v produkciji. Vendar Althusser učenju »spretnosti«, ki bodo bodoči delovni sili koristile na raznoraznih delovnih mestih (delavec, tehnik, inženir, višji uslužbenec itn.) ne pripisuje primarnega pomena. Osredotoči se zlasti na »reprodukcijo podrejanja delovne sile vladajoči ideologiji«. To pomeni, da učenje spretnosti in tehnik poteka v oblikah, ki »zagotavljajo podrejanje vladajoči ideologiji ali pa obvladovanje njenega prakticiranja«.²³ Da bomo lahko razumeli, kaj točno to pomeni in kakšne naj bi bile te oblike, navedimo Althusserjev opis prikrita in zamolčevane naloge šolskega sistema v kapitalističnem družbenoprodukcijskem sistemu:

Toda poleg teh tehnik [računanja, branja, ipd.] in teh spoznanj in tudi hkrati z njimi se v šoli naučimo še »pravil« lepega vedenja, se pravi, pravil ustreznega ravnanja, po katerih se morajo glede na položaj, ki jim je »usojen«, ravnati vsi dejavniki v delitvi dela: pravil morale, pravil državljanske zavesti in poklicne vesti – ali, naravnost povedano, pravil pokorščine družbeno-tehnično delitvi dela in konec koncev pravil ureditve, ki jo vzdržuje razredno gospodstvo. Naučijo nas tudi, kako naj »pravilno govorimo svoj jezik«, kako naj »pravilno« pišemo«, se pravi, v resnici, kako naj (prihodnji kapitalisti in njihovi slugi) »pravilno ukazujemo«, se pravi (to bi bila idealna rešitev), kako naj delavcem »pravilno govorimo«, itn.²⁴

Orisana podoba se drastično razlikuje tako od tiste, ki jo predstavljajo uslužbenci šolskega sistema udeleženi, kot tudi od tiste, ki je predstavljena njim samim. Vzgoja, »lepo« vedenje in morala, ki – kontestirano – opredeljujejo visoko stopnjo civiliziranosti, omikanosti in neproblematičnosti medčloveških odnosov, višek zahodne, evropske kulture, so obenem normativi, ki omogočajo in zagotavljajo družbeno hierarhijo, saj

21 Prav tam, 69–73.

22 Prav tam, 73.

23 Prav tam, 61.

24 Prav tam.

prejšnjega stoletja se raziskovanje tematike razširi.¹⁷ To je tudi čas, ko se teorije zarote manifestirajo v popularni kulturi (npr. televizijska nadaljevanka Dosjeji X). Tako se začne zanimanje kulturnih študij za teorije zarote; nekateri kulturni teoretiki trdijo, da so teorije zarote »kognitivno mapiranje revne osebe v postmodernem času«.¹⁸ Zaradi popularne kulture, ki se širi predvsem skozi informacijski ideološki aparat, se ni povečalo le zanimanje za študij teh teorij, temveč so se te istočasno normalizirale in stopile iz obrobne v *mainstream*.¹⁹

Teorije zarote kot del človeške narave

Čeprav se na videz zdi, da gre pri teorijah zarote za nov fenomen na zahodu ali da še nikoli niso bile bolj priljubljene, v resnici ni tako. Raziskava naključnih pisem časopisoma New York Times in Chicago Tribune med letoma 1890 in 2010²⁰ je pokazala, da je bilo dejansko število teh teorij večje tik pred letom 1900, na vrhuncu druge industrijske revolucije, ter v štiridesetih in petdesetih letih prejšnjega stoletja, torej na začetku hladne vojne. Raziskava je torej pokazala, da se verjetje v teorije zarote ne povečuje skozi čas; če lahko za »dobo zarot« razglasimo katero zgodovinsko obdobje, to vsekakor ni sodobni čas, vloga interneta pa je omejena zgolj na zamenjavo drugih načinov komunikacije.²¹ Teorije zarote prav tako niso značilne le za moderne zahodne kulture, saj naj bi bila tendenca po verjetju v teorije zarote del človeške narave; verjetno ker je verjetje v teorije zarote, kot bomo videli v nadaljevanju, produkt strahu in negotovosti ter poskus odgovarjanja na vprašanje, zakaj se je nekaj zgodilo. V teorije zarote so verjeli že v antičnem Rimu: slavna je predvsem teorija zarote, da je Neron požgal Rim, bi ga ponovno zgradil po svojih željah.²² Že od srednjega veka naprej obstajajo tudi govorice o iluminatih itd. Razlika med modernimi in zgodovinskimi primeri teorij zarote je predvsem v tem, da moderne teorije iščejo sovražnika znotraj, medtem ko je pri zgodovinskih sovražnik eksotični tujec.²³

Glede na primere teorij zarot skozi zgodovino se zdi, da vzniknejo ob družbenih krizah, torej tistih družbenih spremembah, ki postavijo pod vprašaj obstoječe institucije, strukture moči, norme itd.²⁴ Čas družbenih kriz oziroma sprememb zaznamujeta negotovost in strah, čustveni stanji, zaradi katerih so ljudje bolj dovzetni za verjetje v teorije zarote. Poleg tega so dejanske razlage pretresov navadno preveč abstraktne ali pa jih sploh ni – ljudje pa imajo osnovno potrebo,

da dajo dogodkom smisel, saj lahko le tako predvidijo prihodnost. »Teorije zarote lahko postanejo del laične reprezentacije zgodovine in se prenašajo na nove generacije kot konkretni narativi, čeprav ljudje ne občutijo več negotovosti glede preteklih kriznih situacij.«²⁵ Barkun opozori, da teorij zarote ne smemo enačiti z zarotami.²⁶ Medtem ko so prve intelektualni konstrukti osmišljanja sveta, so druge dejanske prekrivne zarote. Seveda se lahko teorije zarote izkažejo za dejanske zarote. Tak je na primer slaven primer Watergate in tak je tudi primer verjetja, da je ameriška vlada namerno zavajala javnost glede škodljivosti kanabisa v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja. Kampanja proti kanabisu se je sicer začela že v dvajsetih letih prejšnjega stoletja. Takrat so veliko trditev podpirale znanstvene raziskave. V eni od njih so poskušali preveriti strupenost kanabisa na opicah, ki so jih skozi inhalacijsko masko podvrgli vplivom dima gorečega kanabisa. Opice so seveda umrle in raziskovalci so prišli do zaključka, da kanabis ubija. Posamezniki in določeni mediji, med drugim Playboy, predstavljenim ugotovitvam niso verjeli, zato so zahtevali javno predstavitev metodologije. Ko je po letih boja metodologija dejansko prišla v javnost, so ugotovili, da je bila količina vdihanega kanabisa veliko večja, kot bi jo konzumiral tudi najbolj odvisen kadilec, ter da so v raziskavi zanemarili vpliv ogljikovega monoksida, ki je dejansko uničil možganske celice nesrečnih opic.²⁷

Stigmatizirano znanje

Barkun pravi, da teorije zarote obstajajo kot del »stigmatiziranega znanja«, tj. tistega znanja, ki ga institucije, na katere se zanašamo za potrditev resnice, niso sprejele.²⁸ Tako teorije zarote pogosto predstavljajo alternativni ali devianten pogled in so v konfliktu z ortodoksnim pogledom.²⁹ Ena ključnih karakteristik stigmatiziranega znanja je tudi, da verjetje oziroma zaupanje v tako znanje ali prakso pogosto pomeni verjetje v več podobnih praks; tako je tudi s teorijami zarote. Za stigmatizirano znanje je bilo do nedavnega značilno, da je bilo obrobno. Po letu 1990 pa se meja med obrobno in *mainstream* tanjša. Migracijo v *mainstream* lahko pripišemo predvsem internetu in popularni kulturi.³⁰ Zdi se, da je zaradi vznika interneta in vedno večje dostopnosti računalniške in druge podobne opreme informacijski ideološki aparat postal dostopen vedno večji množici ljudi. Internet in kasneje družbena omrežja torej predstavljajo alternativo obstoječim medijem. Za udejstvovanje v teh medijih (večji) kapitalski vložki niso

17 Prav tam.

18 Jameson 1990: 355 v Moore, »Conspiracies, Conspiracy Theories and Democracy«.

19 Harambani in Aupers, »Contesting epistemic authority«.

20 Prooijen in Douglas, »Conspiracy theories as part of history«.

21 Prav tam.

22 Prav tam.

23 Harambani in Aupers, »Contesting epistemic authority«.

24 Prooijen in Douglas, »Conspiracy theories as part of history«.

25 Prav tam.

26 Barkun, »Conspiracy theories as stigmatized knowledge«.

27 Jack Herer, *Konoplja Kanabis: Rastlina, ki bi lahko reševala planet* (Mengeš: Ciceron, 2016).

28 Barkun, »Conspiracy theories as stigmatized knowledge«.

29 Prav tam.

30 Prav tam.

Morda najvidnejša značilnost teoretikov in teoretičark zarote je, da tisti, ki verjamejo v eno zaroto, praviloma verjamejo v več zarot, četudi so te kontradiktorne (npr. oseba, ki verjame, da je princesa Diana zaigrala svojo smrt, lahko verjame tudi, da so jo ubili pripadniki MI6).⁴³ »[M]edsebojno nekompatibilne teorije zarote so pozitivno povezane, ker so vse povezane s prepričanjem, da se uradniki ukvarjajo s prikrievanjem. Zdi se, da monološke narave teorij zarote ne vodijo teorije zarote, ki se direktno podpirajo, ampak jo vodi širše verjetje, ki podpira teorije zarote na splošno.«⁴⁴ Michael J. Wood, Karen M. Douglas in Robbie M. Sutton opazijo močne paralele med konceptom monološkega sistema verjetja in delom Theodorja W. Adorna glede predsodkov in avtoritarizma, v okviru katerega Adorno pravi, da je nekompatibilnost med verjetjem na lokalnem nivoju, določena s širšim verjetjem o svetu, t. i. »jedrna ideja«.⁴⁵ Podobna je tudi t. i. teorija ravnovesja, po kateri je percepcija objekta ali družbenega akterja odvisna od njegove zveze z drugimi akterji, katerih mnenja že obstajajo. Oglaševani izdelek bodo na primer kupci sprejeli pozitivno, če ga oglašuje znana oseba, o kateri imajo pozitivno mnenje.⁴⁶ S teorijami zarote je podobno. Uradniki in avtoriteta imajo negativen sloves, zato je vsaka njihova razlaga dogodkov že na izhodišču v slabšem položaju, medtem ko so alternativne razlage že na začetku bolj kredibilne. Zarotizem skratka konstituira monološki sistem verjetij in išče koherentnost v centralnem verjetju, da uradniki zavajajo publiko, da bi lahko izvršili zlobne načrte. Ta centralna ideja podpira katerokoli individualno teorijo zarote celo do točke, da tudi kontradiktorne teorije ne morejo pokazati negativnih korelacij v verjetju.⁴⁷ Teorije zarote niso le monološke, ampak tudi ideološke, na kar naj bi se v teoriji pogosto pozabilo. Zato Wood in drugi predlagajo, da bi teorije zarote uporabljali za raziskovanje povezave med njimi in ideološko relevantnimi variablami, kot so npr. desni avtoritarizmi.⁴⁸ Prooijen in drugi tako odkrijejo zvezo med politično ideologijo in verjetjem v teorije zarote, saj povežejo predvsem pripadnost skrajnim levim in desnim političnim opcijam z večjo verjetnostjo verjetja v teorije zarote.⁴⁹ Razlog za to naj bila značilnost (tudi) ekstremizmov, da imajo zelo strukturiran način razmišljanja, sploh glede smisla družbenih dogodkov. Za njih je značilno črno-belo razmišljanje ter pridobivanje novic znotraj skupine in zavračanje oziroma ignoriranje zunanjih virov. To avtorji poimenujejo »pohabljen epistemologija«.⁵⁰

Nekateri ljudje naj bi bili tudi sicer bolj nagnjeni k temu, da verjamejo v teorije zarote. To so posamezniki, ki se počutijo bolj nemočno in negotovo, in tisti, ki se bojijo smrti.⁵¹ Teorije zarote so torej produkt strahu, tesnobe in negotovosti glede kaotičnosti življenja; ljudje verjamejo vanje, ker kaotičnosti dajejo red in smisel, s tem pa posameznikom omogočajo predvidevanje prihodnosti in vnaprejšnjo pripravo nanjo. Vendar ni nujno, da teorije zarote posameznikom pomagajo pri sprostitvi teh čustev; še več, lahko jih celo povečajo, kar vodi v razne prilagodljivostne prakse. Tak je primer necepljenja otrok zaradi strahu pred avtizmom ali primer zdravljenja raka s kanabisom. Prooijen in Douglas sta odkrila tudi, da ljudje prej verjamejo v teorije zarote, če so posledice nekega dogodka hujše.⁵² Tako bodo na primer teorije zarote vzniknile prej, če bo atentatu predsednika sledila vojna, kot če se to ne bo zgodilo. Prav tako lahko verjetje v teorije zarote povežemo z narcizmom.⁵³ Značilno je tudi, da tisti, ki verjamejo v teorije zarote, sprejemajo tudi druge oblike t. i. stigmatiziranega znanja, kot so neortodoksne prakse zdravljenja – npr. zdravljenje s kanabisom ali verjetje v neznane leteče predmete.⁵⁴ Zaradi tega so verjetno do neke mere stigmatizirani tudi teoretiki zarote sami. Barkun še opazi, da teoretiki zarote menijo, da imajo posebno znanje.⁵⁵ To verjetje jih spremeni v samoidentificirajočo se elito, diferencirano od drugih, ki jih vidijo kot ignorantsko, čredno publiko. Morda je ena funkcija teorij zarote, da tistim, ki verjamejo, ponujajo smisel skupnosti oziroma občutek pripadnosti. Posest skrivnega znanja oziroma prepričanje v to je sicer tudi del subkultur.

Zaključek

Teorije zarote obstajajo skozi celotno zgodovino in v različnih kulturah. Privlačne so predvsem zato, ker ponujajo relativno enostavne odgovore glede družbenih pretresov in jih osmišljajo, kar naj bi posameznikom pomagalo pri predvidevanju prihodnosti. Danes torej teorij zarote ni nič več, kot jih je bilo v preteklosti, in internet naj bi le zamenjal druga komunikacijska sredstva, preko katerih se širijo. Poleg tega je internet skupaj s popularno kulturo pripomogel k normalizaciji teh teorij in preskoku iz obrobne v *mainstream*. Lahko bi tudi rekli, da teorij zarote ni več, ampak so le bolj vidne. Privlačnost teorij zarote je posledica prevladujočih načinov kritične misli

43 Barkun, »Conspiracy theories as stigmatized knowledge«; Prooijen in Douglas, »Conspiracy theories as part of history«; Wood in drugi, »Beliefs in contradictory conspiracy theories«.

44 Wood in drugi, »Beliefs in contradictory conspiracy theories«.

45 Prav tam.

46 Prav tam.

47 Prav tam.

48 Prav tam.

49 Jan-Willem van Prooijen, André P. M. Krouwel in Thomas V. Pollet, »Political extremism predicts belief in conspiracy theories«, *Social Psychological and Personality Science*, 12. januar (2015). Dostopno prek: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1948550614567356> (12. 12. 2017).

50 Prav tam.

51 Prooijen in Douglas, »Conspiracy theories as part of history«.

52 Prav tam.

53 Aleksandra Cichocka, Marta Marchlewska in Agnieszka Golec de Zavala, »Does Self-Love or Self-Hate Predict Conspiracy Beliefs? Narcissism, Self-Esteem, and the Endorsement of Conspiracy Theories«, *Social Psychological and Personality Science*, 13. november (2015). Dostopno prek: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1948550615616170> (12. 12. 2017).

54 Barkun, »Conspiracy theories as stigmatized knowledge«.

55 Prav tam.

v družboslovju, ki izhajajo iz marksističnih idej in ki jih prevzemajo teoretiki in teoretičarke zarote. Čeprav so teoretiki zarote različni, imajo nekaj skupnih karakteristik, na primer nezaupanje v institucije, pripadnost skrajnim političnim opcijam, strah, tesnobo in občutek nemoči. Teoretiki zarote verjamejo tudi, da imajo skrivno znanje, ki jih loči od »črede« in jim (lahko) daje občutek pripadnosti. Smiselno bi bilo empirično raziskati značilnosti tistih, ki verjamejo v teorije zarote – ali na primer obstajajo razlike, povezane s spolom, etnično pripadnostjo, ekonomskim statusom itd. Zdi se namreč logično, da so negativna čustva, povezana z verjetjem v teorije zarote, do neke mere pogojena s temi značilnostmi (npr. oseba s slabšim ekonomskim statusom se bo počutila bolj negotovo, zato je lahko bolj dovzetna za verjetje v teorije zarote).

V družboslovni teoriji so teorije zarote razumljene na različne načine, večinoma negativno. Teorije zarote ponujajo alternativne poglede in kritizirajo ortodoksno znanje. Predstavljene so tudi kot »sekularizacija religijskega verjetja« in so velikokrat reducirane na slabo znanost ali paranojo. Pa vendar so lahko veliko več. Razumljene kot konkretne ideologije so lahko orodje za raziskovanje ideoloških variabel, kot je na primer orientacija glede družbene dominance. Predvsem pa se zdi, da nam lahko dajo vpogled v stisko ljudi. Menim, da so v tem smislu lahko pokazatelj, da je v družbi nekaj narobe oziroma da v družbi nekaj manjka; z drugimi besedami, lahko so pokazatelj, da so posamezniki doživeli nek pretres, ki mu manjka razlaga. Pomembno se zdi tudi, da se raziskuje čustva in občutenja, ki se sprožijo ob večjih družbenih pretresih, in načine, kako se spopasti z njimi, da se ne manifestirajo v teorijah zarote. Zdi se, da se kot družba ne znamo spopadati z osnovnimi čustvi, kot je strah, in s stresom. Povečano verjetje v teorije zarote je lahko tudi pokazatelj, da se v družbi dogajajo večje spremembe in da se povečuje nezaupanje v institucije.

Sara Bergman

Teorije zarot

Uvod

Danes se zdi, da živimo v »dobi zarot«¹, ko se okoli vsakega pomembnejšega dogodka ustvarjajo teorije zarot, ki do neke mere usmerjajo naša življenja. Takšne so na primer teorije zarot o tem, da cepiva povzročajo avtizem, ki temeljijo na psevdoznanosti in zaradi katerih številni starši ne cepijo svojih otrok, zaradi česar družbi grozijo pandemije. Podobno psevdoznanstvene so teorije o smrtnosti kanabisa, ki temeljijo na napačno interpretiranih obdukcijskih poročilih, ki legitimirajo prohibicijo kanabisa (tak je primer raziskave NIJZ, v kateri sta navedeni dve smrtni žrtvi zaradi kanabisa, ki pa ju v dnevniku označijo za napačno interpretirani obdukciji; podobnih primerov je še več). Pogostost teh teorij se pripisuje ekspanziji spleta kot informacijskega ideološkega aparata, kot ga opiše Louis Althusser.² Gre za to, da vladajoči razred ohranja svojo hegemonijo skozi represivni državni aparat in istočasno skozi ideološke aparate države, tako da jih poenoti pod ideologijo vladajočega razreda. Predvsem so glede tega težavni ideološki aparati države, saj prav tu izkoriščani najdejo sredstva in dobijo priložnost, da se izrazijo.³ Ideoloških aparatov je za razliko od represivnega več; eden takih je tudi informacijski ideološki aparat, za katerega se zdi, da je na lestvici najbolj vplivnih premagal šolskega. In če kdaj, je danes čas, ko lahko vsak z internetno povezavo relativno svobodno širi svoje misli, ideje, vrednote in navsezadnje ideologijo. Zdi se, da je danes zgodovinsko ozračje popolno za širitev teorij zarote, ki večinoma temeljijo na psevdoznanosti. Dokaz za to trditev bi lahko bil Alex Jones, ki na Youtubeu relativno prepričljivo širi takšne teorije (o iluminatih ipd.).⁴

Tako se sprašujem, kaj sploh so teorije zarote in ali gre res za tako nov fenomen. Kaj je pripomoglo k njihovi priljubljenosti in kakšen je njihov vpliv na družbo? Kdo sploh so teoretiki in teoretičarke zarote oziroma kdo so ljudje, ki jih teorije zarote prepričajo? Na ta vprašanja bom poskušala odgovoriti z interpretacijo sekundarnih virov, teoretični del pa bom poskušala orisati skozi primere

teorij zarote, predvsem glede kanabisa. Za to sem se odločila, ker se mi zdi, da so te teorije manj znane kot na primer teorija o ravnosti zemlje, teorije o atentatu na ameriškega predsednika Johna F. Kennedyja ali teorije glede podnebnih sprememb. Prav tako se mi zdi, da je danes prohibicija kanabisa pod vprašajem, zaradi česar so teorije zarote glede kanabisa relevantna tema.

Raziskovanje teorij zarote

Z navidezno vedno večjo priljubljenostjo teorij zarote se povečuje tudi zanimanje družboslovcev za to temo.⁵ Moore meni, da je ta pozornost večinoma negativna.⁶ V teoriji so bile velikokrat povezane s krizo zaupanja v vlado, s spodkopavanjem demokracije in slabitvijo državnih kapacitet za vladanje ter celo s širjenjem nasilnega ekstremizma.⁷ Pogosto so razumljene kot znak naivnosti in paranoje⁸ ter označene kot iracionalne, neznanstvene ali religiozne.⁹ Kot teoretiki zarote pogosto iščejo nekoga drugega, komur bi naprtili odgovornost za nek dogodek, tako so teorije zarote drugi znanosti, s katero tekmujejo v kompleksnem boju za epistemološko avtoriteto na širokem polju izpodbijanja znanja.¹⁰ Teorije zarote so razumljene tudi kot »sekularizacija religijskega verjetja«¹¹; čeprav so predstavljene kot znanstvene, imajo več skupnega z religioznimi epistemologijami, saj je verjetje v teorije zarote predvsem dejansko verjetje (angl. *belief*) – miselni konstrukt – in ne nekaj, kar vsaj praviloma temelji na dokazu.¹²

Splošno sprejeta definicija teorije zarote je, da gre za razlagalno verjetje, da so se akterji skrivaj dogovorili z namenom, da dosežejo nek skrit cilj, ki je splošno razumljen kot zloben.¹³ Michael Barkun razlikuje med tremi tipi teorij zarote: dogodkovno teorijo zarote (angl. *event conspiracy theory*, npr. teorije o terorističnem napadu 11. septembra), sistemsko teorijo zarote (angl. *systemic conspiracy theory*, npr. teorije o prostozidarijih) in teorijo superzarote (angl. *superconspiracy theory*).¹⁴ Sam termin se je uveljavil v šestdesetih letih prejšnjega stoletja,¹⁵ akademsko delo na tem področju pa se je začelo že po prvi svetovni vojni.¹⁶ Šele v devetdesetih letih

47

1 Alfred Moore, »Conspiracies, Conspiracy Theories and Democracy«, *Political studies review*, 7. november (2017). Dostopno prek: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1111/1478-9302.12102?journalCode=pswa> (12. 12. 2017).

2 Louis Althusser, *Izbrani spisi* (Ljubljana: založba / *cf., 2000).

3 Prav tam.

4 Več na: <https://www.youtube.com/user/TheAlexJonesChannel>.

5 Moore, »Conspiracies, Conspiracy Theories and Democracy«.

6 Prav tam.

7 Prav tam.

8 Prav tam.

9 Jaron Harambam in Stef Aupers, »Contesting epistemic authority: Conspiracy theories on the boundaries of science«, *Public Understanding of Science*, 1. december (2014). Dostopno prek: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0963662514559891> (12. 12. 2017).

10 Prav tam.

11 Prav tam.

12 Prav tam.

13 Prav tam; Michael Barkun, »Conspiracy Theories as Stigmatized Knowledge«, *Diogenes*, 25. oktober (2016). Dostopno prek: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0392192116669288> (12. 12. 2017); Jan-Willem van Prooijen in Karen M. Douglas, »Conspiracy Theories as Part of History: the Role of Societal Crisis Situation«, *Memory Studies*, 29. junij (2017). Dostopno prek: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1750698017701615> (12. 12. 2017); Michael J. Wood, Karen M. Douglas in Robbie M. Sutton, »Beliefs in Contradictory Conspiracy Theories«, *Social Psychological and Personality Science*, 25. januar (2012). Dostopno prek: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1948550611434786> (12. 12. 2017).

14 Michael Barkun, »Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America« (2013). Dostopno prek: <https://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt3fh35v> (12. 12. 2017).

15 Moore, »Conspiracies, Conspiracy Theories and Democracy«.

16 Harambam, Aupers, »Contesting epistemic authority«.

in Indijcev diskriminiral in kritiziral črno raso, češ da se ta ne more primerjati z njegovo. Tukaj se je pokazala tudi Gandhijeva negativna plat v njegovem zgodnjem delovanju, ki se danes rada pozabi.

Ule zatrjuje, da je bil osnovni cilj Gandhijevega gibanja *Hind swaraj* (»Svobodna Indija«) osvoboditi Indijo izpod tujih okupatorjev. Gandhi je bil zmeraj v prvih vrstah osamosvojitvenih gibanj, pogosto prehodil stotine kilometrov ali potoval v prenatrpanih vlakih, vedno v tretjem razredu. Tako je vzpostavil stik z ljudmi, tudi tistimi, ki so bili najnižjih kast. Tako kastnim razredom (zlasti kasti nedotakljivih) kot zatiranju ženskih pravic je izrecno nasprotoval. Angleži so ga večkrat zaprli. V zaporih je pretrpel veliko, vendar je kljub temu obdržal ponosno, stoično držo in se s tem dotaknil tudi svojih nasprotnikov, ki so ga vselej izpustili.⁴ V skrajnih primerih, ko se je zdelo, da lahko »pomaga« le še nasilen odpor, se je Gandhi zatekel k svojemu najpomembnejšemu »orožju«, protestnemu gladovanju. Na srečo mu svojega gladovanja ni bilo treba nikoli gnati do smrti, ker so se »prizadeti« posledic njegove smrti vedno ustrašili, saj bi ta omajala celo državo, in Gandhiju raje popustili ali vsaj pristali na resne pogovore. Gandhijev boj za osamosvojitve Indije se je končal leta 1947 z odhodom Angležev iz Indije in proglasitvijo indijske neodvisnosti. Žal je bil ta korak pomešan z izbruhi medverskega in etničnega nasilja, kajti v nasprotju z Gandhijevimi željami sta nastali dve sovražni državi: pretežno muslimanski Pakistan in pretežno hindujska Indija. Delitev na dve državi so spremljali množična selitve prebivalstva z enega dela indijskega podkontinenta na drugega in množični pokoli. Gandhi se je močno trudil vsaj obrzdati, če ne celo preseči to nasilje, a se je s tem zameril hindujskim skrajnežem, ki so 30. januarja 1948 pripravili atentat, v katerem je, z besedami »O ram!« (»O Bog!«) na ustih, umrl.

Gandizem kot ideologizem

V splošnem bi lahko rekli, da je Gandhijeva misel, ki se je pozneje oblikovala kot ideologizem, ki teži k dobremu za druge, osnovana na pojmi, ki imajo svoje temelje v indijskih religijah in njihovih pojmi, kot so na primer: resnica, ljubezen, delovanje za dobro drugih, ne da bi v zameno pričakovali karkoli, univerzalizem, nenasilje in nenasilno upiranje okupatorju. Za mnoge izmed teh konceptov bom v nadaljevanju navedel, od kod natančno izvirajo, v kateri knjigi jih je Gandhi odkril, v katerem svetem spisu jih je obravnaval kot najbolj pomembne zakone, kako jih je več kot štirideset let nenehno uresničeval in kako so vplivali na njegovo življenje, na življenje ljudi, ki so mu sledili pri upiranju britanski vladavini, in na razvoj moderne Indije po njegovi smrti.

Gandhi je zelo dobro poznal ideje Karla Marxa. V mnogih stvareh se je z njim strinjal, saj si je tudi sam prizadeval, da bi svojemu ljudstvu v Indiji omogočil življenje brez zatiranja in trpljenja pod vladajočim slojem, ki je bil

izjemno pod vplivom kapitalističnega sistema. Tega prebivalci Indije vse do vladavine Britancev niso poznali, saj so pred tem na indijskem ozemlju vladali različni muslimanski kalifati, katerih vladavina je bila usmerjena bolj v fevdalizem kot v kapitalizem. Gandhi se je seveda zavedal, da je ena izmed osnovnih misli, ki jih je zapisal Karl Marx, da si delavski razred ne more pridobiti svoje svobode brez revolucionarnega boja; vendar se je hkrati zavedal tudi dejstva, da je Indija država, ki je okupirana že več stoletij, in da se ji še zmeraj ni uspelo osvoboditi, čeprav so njeni prebivalci že mnogokrat z nasiljem neuspešno poskušali rešiti pred svojimi zatiralci. Nasilje, kot ga je predlagal Marx, za Gandhija torej ni pomenilo pravičnega odgovora, ki ga je iskal na zastavljeno vprašanje, kako rešiti svojo državo, saj je takšno delovanje v primeru Indije že mnogokrat spodletelo. Še pomembnejše je dejstvo, da je Gandhi videl bistveni temelj v nenasilnem delovanju in tako doumel, da si Indija ne bo mogla povrniti svoje svobode, če bo delovala z nasilnim uporom; temu namreč po Gandhijevem mnenju nasprotujejo sveti spisi, zato je uporabi nasilja posledično nasprotoval tudi Gandhi sam. Bistvo njegovih idej je torej temeljilo na nenasilju, na ljubezni in na delovanju v dobro drugih, ne da bi v zameno pričakovali sadove svojih del in se s tem okoriščali.

Andrej Ule v spremni besedi zapiše, da je bil Gandhi velikan 20. stoletja. Izpostavljen je predvsem zgodovinski učinek njegovega delovanja, saj je ta nedvomno velik, nenasilna osamosvojitve Indije izpod britanskega kolonializma pa je morda le eden, sicer najbolj opazen, čeprav ne edini, način njegovega udejstvovanja. Osvajanje Indije je od začetka do konca povezal z lastnim življenjem. Idejo *satyāgraha* in boj za osamosvajanje Indije je vedno povezoval s svojsko socialno in ekonomsko revolucijo. Sicer ni bil socialist ali komunist, vendar je sprejemal nekatere ideje obeh gibanj. Lahko bi dejali, da je bil nenasilni religiozni anarhist. V prvi vrsti je nasprotoval vseobsežni moči moderne države. Država po njegovem predstavlja nasilje v koncentrirani in organizirani obliki.⁵ Celo država, ki se trudi služiti ljudstvu, na primer tako, da zmanjšuje izkoriščanje, je škodljiva. Zato je Gandhi nasprotoval tudi socialistični ideji državne lastnine nad proizvodnimi sredstvi, ker ta prinaša le nove krivice in novo nasilje. Po njegovem pravi socializem lahko sloni le na etičnem spreobrnjenju posameznikov v resnicoljubne in nenasilne ljudi.

Gandhi je sicer zavračal kapitalizem kot družbeni sistem, toda ni nasprotoval zasebni lastnini, ekonomskim razlikam ali kapitalu kot takšnemu, pač pa je terjal, da bogataši ali podjetniki v prvi vrsti delujejo kot »skrbniki« svojega premoženja, in sicer v dobro vseh tistih ljudi, ki so od njih odvisni. Skratka, bogatejši naj bi svoje dobičke prostovoljno namenili v dobro človeštva, ne v lastno korist. Po njegovem prepričanju lahko največ dobrega za vse ljudi dosežemo v brezrazredni in nedržavni

⁴ Prav tam, 635.

⁵ Prav tam, 653.

demokraciji, ki zvesto uresničuje elementarne človekove pravice. Vendar je Gandhi obenem trdil, da lahko človekove pravice v polni meri uživajo le tisti ljudje, ki izpolnjujejo tudi vse »državlanske dolžnosti« (na primer spoštovanje zakonov, zaobljubo nenasilju, pošteno opravljanje svojega dela ...).⁶ Za Gandhija zato indijska demokracija ne sme postati le posnetek zahodnih parlamentarnih demokracij, ker so po njegovem tudi parlamenti le nekoliko olepšani emblemi suženjstva. Sprejemal je le Lincolnov definicijo demokracije kot »vladavine ljudi po ljudeh za ljudi«. Zavračal je tudi demokracijo na podlagi odločanja večine, kajti glas večine ne sme vezati manjšine. Zato je po njegovem edina možnost za resnično demokracijo (*svaradž*) nedržavna in decentralizirana družbena ureditev, ki temelji na mnogih samoupravnih enotah, na primer na vaških skupnostih in vaških svetih. Vasi naj bi se združevale v različne kroge, ki bi se širili, a nikoli ne vzpenjali. Tako bi dobili družbo, ki ne bo piramidalno, hierarhično urejena, temveč bo kot »oceanski krog«, katerega središče bosta posameznik, pripravljen, da se žrtvuje za vas, in vas, pripravljena, da se žrtvuje za krog vasi. V takšni družbi je vsakdo sam svoj vladar, vendar le dokler ne deluje v škodo drugih.

Gandhi poziva svoje rojake k prekinitivi njihove prikrite solidarnosti z izkoriščevalskimi razredi, vendar ne sprejema industrijske moderne (v tem se razlikuje od Marxa). Gandhijeve ideje nenasilne družbene preobrazbe in decentralizirane in neindustrializirane družbe so se v njegovem času mnogim »naprednim« posameznikom morda zdele naivne in koservativne, danes pa v njih razpoznavamo zasnutke druge modernizacije, primerne bolj za postindustrijsko moderno kot za začetke (industrijske) moderne v Indiji v njegovem času. Seveda danes za Indijo velja ravno nasprotno od tega, kar bi Gandhi pričakoval. Indija velja za eno od ekonomskih (in tudi vojaških) velesil, ki je oborožena do zob in pripravljena na bitke za novo »delitev sveta«.

Gandhijev prevod *Bhagavadgīte*

Bhagavadgīta je imela izmed vseh svetih hindujskih besedil največji vpliv na Gandhijevo življenje in misel; pojmoval jo je kot svojo »duhovno slovnico«, »mati, ki ga nikoli ne zapusti«, in »*kāmadhenū* – kravo, ki izpolni vse želje«. O sami knjigi je v svojem življenju napisal več kot 360 strani, kar vključuje njegovo interpretacijo in komentarje, nobenemu drugemu delu pa ni s svojim pisanjem posvetil toliko časa. Medtem ko je leta 1929 prebival v zaporu Yeravda, je Gandhi v jeziku gujarati napisal svoj prevod *Bhagavadgīte*, ki mu je dodal tudi uvod in komentarje; svoje delo je poimenoval *Anasaktiyoga*. Nekaj let kasneje je to delo v angleščino prevedel Mahadev Desai in ga poimenoval *Gandhijevo branje Bhagavadgīte*.⁷⁸

Leta 1919 je Gandhi predlagal ljudem, naj se postijo in ob tem berejo *Bhagavadgīto*. V tistem času je v splošnem veljalo, da naj bi to delo podpiralo nasilje, zato so ga mnogi spraševali, ali je sploh lahko koristno pri takem obredu. Gandhi je odgovoril, da pesnitev ni zgodovinsko delo in tako v veliki meri ne govori o zgodovinskih dejstvih, marveč gre za religiozno delo, ki se je pojavilo sredi *Mahābhārata*, in sicer tik pred spopadom kraljevin Dhṛtarāṣṭra in Pandava, v času, ko je med njima divjala vojna. *Mahābhārata* [skrt.] je velika pesnitev o boju potomcev Bharata (kralj in svetnik, legendarni prednik ljudstva Indije); ep vsebuje veliko teoretičnih razglabljanj z različnimi filozofskimi stališči.⁹

Bhagavadgīta, kot jo je razumel Gandhi, ne upravičuje vojne, ampak v metaforičnem slogu govori o boju med dobrimi in slabimi silami, ki divja v naših telesih; te sile bi lahko razumeli kot dve kraljestvi, med katerima divja vojna. Gandhi se pri svoji razlagi pesnitve, kot je povedal sam, ni toliko zanašal na argumente, pač pa na lastno izkustvo, ki mu zagotavlja, da je njegovo razumevanje *Bhagavadgīte* vsaj zanj, če ne že za druge, edino pravilno. Leta 1919 je tako postavil dve osnovni načeli svoje razlage pesnitve, ki delo v celoti določata: alegorični značaj pesnitve kot celote in izkustvo, ki je pomembnejše od alegoričnega značaja. Za Gandhija je tako izjemno pomembno, da imajo avtorji, ki pišejo o *Bhagavadgīti*, izkustvo tega, o čemer po njegovem mnenju govori pesnitev.¹⁰

Bhagavadgīta, kot pravi Gandhi, »... ni zgodovinsko delo, temveč gre za pomembno religijsko knjigo, ki povzema učenja vseh religij«. ¹¹ Pesnitev naj tako ne bi bila zgodovinsko delo, ki bi opisovalo dejansko vojno, ki je divjala med dvema kraljevinama, in dogodke, ki so se tam takrat zgodili, ampak o tem govori samo zaradi tega, da lahko na metaforičen način zakrije svojo temeljno misel: nenehno duhovno vojno med božanskim in demonskim, ki divja v človeku na bojnem polju *Kurukṣetra*. Na podoben način je napisana tudi *Mahābhārata*, ep, katerega sestvni del je *Bhagavadgīta*.¹²

Mahābhārata je za Gandhija pomenila epsko pesnitev, ki govori proti vojni, ker opisuje popolno nesmiselnost »Pirove zmage«, tj. zmage, ki zmagovalcu prinese toliko gorja, da jo lahko razume kot poraz. Njegov glavni argument, zakaj je *Gīta* razprava o nenasilju, je trditev, da se pojavi na sredi *Mahābhārata* in s tem tvori osrednji del velikega protivojnega epa. Nenehno je ponavljal, da je poglavitna poanta *Bhagavadgīte* zajeta v zadnjih dvajsetih kiticah; te namreč opisujejo odgovor *Kṛṣṇe* na Arjunovo vprašanje, kdo je tisti človek, ki ga *Kṛṣṇa* kliče *sthitaprajña*, to je tisti, čigar misli so uravnovešene in je dosegel popolno obvladovanje svoje notranjosti. Teh dvajset kitic vsebuje mnogo besed, ki govorijo o

6 Prav tam.

7 The Bhagavad Gita According to Gandhi.

8 J. T. F. Jordens, »Gandhi and the Bhagavadgita«, v Robert N. Minor (ur.) Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita, 88.

9 Milčinski, *Mali slovar azijskih filozofij*, 57.

10 Jordens, »Gandhi and the Bhagavadgita«, 89.

11 Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, 288.

12 Jordens, »Gandhi and the Bhagavadgita«, 98.

»nadzoru« nad različnimi pojavi v posameznikovem telesu; kitice skratka vsebujejo pojme, ki se nanašajo na čute in občutke navezanosti, ljubezni ter izgube.¹³ Opisan je človek, ki je dosegel izjemno moč nadzora nad notranjimi in zunanjimi čuti, željami in nevšečnostmi ter tako postal ravnodušen do vsega, kar bi mu lahko povzročilo ugodje ali neugodje. Tak človek živi sam s seboj v miru, njegovo dožemanje zunanjega sveta pa je mirno in ravnodušno.

Bistvo je v praksi etičnih načel

Za Mahatmo Gandhija je bilo branje tistega, česar ne moremo sami praktično uresničiti, izguba časa. Tako je po branju *Gīte* poskusil to, kar je prebral, tudi izvajati v lastnem življenju, saj mu je bila pesnitev vzor, kako naj deluje tisti, ki hoče prispeti do najvišjega duhovnega cilja oziroma *mokše*, popolne osvoboditve iz kroženja ponovnih rojstev in smrti. Mahatma Gandhi je kritično ovrednotil sveta besedila na podlagi tega, kakšno etično vedenje so učila. Zanj alegorični značaj religije ni imel tako velike vrednosti; kar je pri sami religiji zelo pomembno, je to, kako lahko človek živi po načelih religije oziroma kako lahko v svojem življenju deluje v skladu z religijskimi načeli: »Tisto, kar ne more biti izvajano iz dneva v dan, se ne more imenovati religija.«¹⁴

Morala je bila za Mahatmo Gandhija tista bistvena resnica, ki jo človek lahko uvidi v šāstrah: »... vsakega ravnanja, ki je v nasprotju z resnico in *ahimsa* se je treba izogibati, in vsaka knjiga, ki krši ti dve načeli, ni šāstra.« (*Ahimsā* [skrt.] pomeni nenasilje, neškodovanje.¹⁵) Gandhijev glavni preizkus, ki ga je imel za šāstre, da jih bo lahko začel dojemati kot avtoritativna dela, je bil, ali sledijo etičnim načelom in ne sprejemajo »pravila nedotakljivosti.«¹⁶

Bhagavadgīta je bila za Gandhija kriterij, na podlagi katerega je določil, katere šāstre lahko razume kot avtoritativne in katerih ne, saj je striktno gledal na to, ali drugi sveti teksti govorijo o podobnih rečeh kot izbrana pesnitev, po kateri se je najbolj zgledoval. Zanj je *Gīta* pomenila bistvo *dharme* [skrt. 'to, kar drži skupaj'], torej načel, ki v hinduizmu urejajo obveznosti posameznikov med seboj in do skupnosti, osnov človeške morale in etike¹⁷, sintezo hinduistične religije in »ključ do razumevanja šāster«. Še danes velja *Bhagavadgīta* za sveto pesnitev, ki je ovrednotena z avtoritativno noto, saj jo sprejemajo vse različne veje hinduizma. Napisana je v lahko berljivem sanskrtu in je po Gandhijevem mnenju prosta vseh dogem, dosegljiva in sprejemljiva vsem, ki so pripadniki hinduizma, in drugim, ki niso, ker govori tako o veri kot o učitelju. Pesnitev po drugi strani za Mahatmo Gandhija ni imela tako velikega pomena zaradi navedenih lastnosti, čeprav je bil to seveda pomemben

vidik. *Gospodova pesem* je imela največjo vrednost zanj zaradi tega, ker je v le nekaj poglavjih podala popolnoma razumsko opredeljen moralni nauk in implicitno predala znanje o »skrivni umetnosti, kako naj človek živi« – z njenim naukom lahko človek namreč doseže najvišjo popolnost, ki mu je na voljo.¹⁸

Za Gandhija je bila *ahimsā* ali nenasilje najpomembnejša vrлина, ki jo lahko ima človek. »Toda po štiridesetih letih vztrajnega prizadevanja, da bi uveljavil učenje *Gīte* v svojem življenju, sem, čeprav v vsej ponižnosti, dojel, da je popolno odrekanje nemogoče brez nenehnega sledenja načelom *ahimsa*.«¹⁹ Mahatma Gandhi ni verjel, da njegovo najljubše sveto besedilo upravičuje vojno, četudi je morda njen avtor menil drugače. Tako je zapisal: »... moja filozofija predstavlja resničen pomen *Gīte*. Morda se motim. Taka napaka ne more prizadeti ne mene ne nikogar drugega, saj vzrok mojega navdiha ne predstavlja posledic, če je tisto, za čemer stojim, popolna resnica.«²⁰

Udejstvovanje v materialnem svetu brez navezanosti

Splošno mnenje ljudi, pravi Gandhi, je, da naj bi religija zmeraj nasprotovala materialnim dobrinam, vendar je, kakor zapiše, po njegovem mnenju *Vyāsa* [skrt.], legendarni avtor (morda gre za več avtorjev) *Ved* in *Mahābhārata* in drugih pomembnih del indijske književnosti,²¹ to idejo zatrl. *Vyāsa* je pokazal, da mora religija vladati nad našimi prizadevanji po materialnem svetu in jih obvladati. Vsako dejanje, ki ga ni mogoče izvesti, ne da bi bili nenavezani nanj, se imenuje tabu; ravno znanje, ki ga lahko črpamo iz *Bhagavadgīte*, pa nas ima moč zaščititi pred tem, da bi taka dejanja tudi udeležili. Zlato pravilo, ki je v svetem spisu, iz katerega črpamo napotke in znanje, inherentno, ponudi vsemu človeštvu rešitev, saj ga ogroža lastni propad; tako se morajo umor, laganje, nemoralnost in druga, podobna človekova ravnanja dojemati za neprimerna in posledično kot tabu. Človek, ki upošteva to, kar pravi Gandhi, živi lahkotno življenje, v katerem vlada mir.

Takrat ko človek ne želi več uživati v sadovih oziroma rezultatih svojih dejanj, ne čuti več potrebe, da bi se ravnal po neresnici in *himsi*, nasilju; kadarkoli namreč vidimo kakršnokoli dejanje, ki se ravna po neresnici ali *himsi*, nasilju, vemo, da je v ozadju želja po doseganju rezultata tega dejanja. Po drugi strani lahko celo trdimo, kot pravi Gandhi, da *Gospodova pesem* ni bila napisana za to, da bi uveljavila nauk *ahimsa*, nenasilja, ker je bil ta sprejet kot prvovrstna dolžnost že pred časovnim obdobjem, v katerem se je pojavila *Gīta*. Temeljni vzrok za nastanek pesnitve je bil po njegovem mnenju ta, da bi lahko zagovarjala nauk o odpovedi želje po sadu ali rezultatu posameznih del, ki se kot zapisan nauk pojavi v drugem poglavju pesnitve.²²

13 Prav tam, 99.

14 Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, 98.

15 Milčinski, *Mali slovar azijskih filozofij*, 18.

16 Jordens, »Gandhi and the Bhagavadgita«, 92.

17 Milčinski, *Mali slovar azijskih filozofij*, 34.

18 Jordens, »Gandhi and the Bhagavadgita«, 93.

19 Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, 100.

20 Jordens, »Gandhi and the Bhagavadgita«, 97.

21 Milčinski, *Mali slovar azijskih filozofij*, 96.

22 Mahatma Gandhi, *The Bhagavad Gita According to Gandhi* (Berkeley: North Atlantic Books, 2009), xxii.

Satyāgraha kot moč prihodnosti

Menim, da obstaja velik potencial za pojem *satyāgraha* ali vztrajanja pri resnici, moč resnice oziroma izraz, ki ga je skoval Gandhi, da bi pojasnil bistvo nenasilnega boja proti Britancem. Kot pojem, ki se bori za pravičnost, kjer vlada zatiranje, enakost, kjer vlada neenakost, in resnico, kjer vlada neresnica, ga lahko ljudje v prihodnosti čedalje bolj udejanjajo in se ravna po njegovih načelih, kot se je že ravnal avtor samega pojma Mahatma Gandhi. Seveda uporaba tega pojma in sledenje njegovim načelom ni mogoče v vsakem primeru in v vsaki politični situaciji, ki se dogaja danes na različnih koncih sveta, vendar pri tem igra izjemno vlogo sporočilo. Gandhiju je namreč uspelo nekaj, kar je v sedanjosti mnogokrat dojeta skoraj kot nemogoče, in sicer z nenasilnim uporom rešiti in odrešiti svoje ljudstvo in svojo državo iz rok zatiralcev ter okupatorjev.

Gandhi je s svojimi nenasilnimi upori Indiji omogočil svobodo, tisto svobodo, ki so jo čakali mnogo stoletij, ko so bili pod vladavino muslimanov in Britancev. Tako kot so si Indijci želeli izboriti svobodo izpod svojega okupatorja, se tudi številni drugi narodi še danes želijo rešiti in osvoboditi zatiranja, ki se dogaja nad njimi; mednje na primer spadajo različna indijanska, aborignska in afriška ljudstva, ki jim je v zgodovini evropocentrični beli človek onemogočil dostojno življenje na zemlji, ki je bila prvotno njihova, vendar si jo je on kasneje prilastil s silo in se nikakor ni držal načel *ahimsa* ali nenasilja. Poleg teh bi lahko našteali še mnogo drugih ljudstev, ki jih danes izjemno zatirajo, kot je veljalo za Indijo v času, preden ji je Mahatma Gandhi pridobil svobodo. V *satyāgrahi* je prihodnost, saj je zgodovina pokazala, da je njena uporaba lahko učinkovita in uresničevanje njenih načel lahko prinese zmago.

Zmago Švajncer Vrečko

Thaler, Richard H. in Cass R. Sunstein,
Nudge: Improving Decisions About Health,
Wealth and Happiness (New Haven: Yale
University Press, 2008)

Delo smo vzeli v recenzijo, ker praksa, imenovana »nudge«, postaja vedno bolj razširjena v državnih institucijah po svetu. Britanska vlada financira možganski trust, imenovan Behavioral Insights Team, ki se ukvarja z raziskovanjem in implementacijo te prakse. Bela hiša zaposluje armado raziskovalcev, ki se ukvarjajo s to tematiko, v zadnjih letih pa je vedno bolj priljubljena tudi med birokratskimi odločevalci v Nemčiji in drugod po Evropi. Angleški izraz »nudge«, ki ga lahko prevedemo kot »subtilni namig«, označuje majhne intervencije s skoraj ničnimi stroški in velikimi, boja pozitivnimi učinki. Najbolj znani primeri te prakse so pojoče in zato pozornost vzbujajoče stopnice podzemne železnice v Moskvi, ki uporabnike odvrnejo od uporabe tekočih stopnic in jih usmerijo k hoji, ki je zanje bolj zdrava; umetne muhe v pisoarjih na letališču Schipol, ki so enormno zmanjšale stroške čiščenja; grafična opozorila o škodljivosti kajenja ter aplikacije, ki nam povedo, koliko kalorij smo zaužili med obrokom.

Soavtor knjige Richard Thaler, letošnji nobelovec, je predstavnik vedenjske ekonomije, ki empirično raziskuje vedenje ljudi in ugotavlja, da ljudje niso racionalni, pač pa se napovedljivo in ponavljajoče motijo. Tako je knjiga kritična do neoklasičnih ekonomskih razlag subjektovga delovanja in do teorij racionalne izbire, ki pravijo, da se ljudje vedno odločajo racionalno in sebi v prid ter preračunljivo tekmujejo za dobrine na trgu. »Če odpremo ekonomske učbenike, vidimo, da homo economicus misli kot Albert Einstein, shranjuje spomin kot IBM-ov računalnik Big Blue in poseduje voljo Mahatme Gandhija. Vendar ljudje ne delujejo tako, potrebujejo kalkulator, pozabljajo na rojstne dneve svojih dragih in imajo mačka na novoletno jutro« (str. 18). Knjiga izrecno poudarja, da človek ni »homo economicus«, ampak »homo sapiens«, ki zaradi hevrističnega načina mišljenja, ki ga je podedoval iz srednjega veka, dela napake in zmote ter je dovzeten za okolico in druge pripadnike družbe. Avtorja trdita, da imajo ljudje dva sistema mišljenja – reflektivnega in avtomatskega. Slednji je hiter in instinktiven, prvi, reflektivni sistem pa vključuje samozavedanje in je na primer aktiviran, ko se odločamo, na katero fakulteto se vpisati, kam potovati in s kom se poročiti. Diskrepance med mišljenjskima sistemoma privedejo do številnih zmotnih odločitev in prepričanj. Tako so ljudje kognitivno pristranski, ko se preveč opirajo na eno, prevladujočo informacijo in zanemarjajo tiste, ki so v njihovem okolju manj prisotne. Prav tako se opirajo na razpoložljivostno hevristiko, ki se pokaže, ko napovedujejo pogostost nekega pojava glede na to, kako pogosto se pojavi v njihovem lastnem okolju. To negativno vpliva na politične in ekonomske zadeve, saj tovrstne hevristike onemogočijo objektivno oceno tveganj. Nemalokrat pa je prisotna tudi »čredna miselnost«, ki jo avtorja ponazorita z znano Aschevo socialnopsihološko študijo, v okviru katere posamezniki

zaradi interakcije z drugimi trdijo, da sta dve črti enako dolgi, čeprav je jasno razvidno, da ni tako.

Knjiga predlaga vladam in drugim institucijam, ki strukturirajo odločitve posameznikov in posameznic, da človeške zmožnosti vzamejo v obzir, ko oblikujejo zakone in ukrepe, in sicer tako da uporabijo prakso »nudge« oziroma majhne subtilne namige, kar pomeni, »da na lahno usmerijo ljudi k sprejetju pravih odločitev« (str. 214). Tako institucije in njihovi predstavniki postanejo »arhitekti izbire«, ki strukturirajo možnosti. Kot primer avtorja navedeta gospo Carolyn, ki v šolski kavarni odloča, ali bodo na vidnem mestu (zdrava) jabolka ali (nezdrave) torte. Tako gospa Carolyn oblikuje kontekst, v katerem ljudje sprejemajo odločitve, in nanje pomembno vpliva. Avtorja v knjigi podata številne predloge za urejanje zakonodaje in ukrepe državnega aparata na področju financ, zdravja, okolja, šol in tudi porok. »Problemi, s katerimi se sooča človeštvo, so lahko vsaj deloma rešeni, če izboljšamo arhitekturo izbire« (str. 82). Tako je ohranjena svobodna izbira skupaj z legitimnostjo usmerjanja ljudi k določenim odločitvam, kar Thaler in Sunstein imenujeta libertarni paternalizem. »Nudging« naj bi tako povečeval in ohranjal famozno svobodo izbire, saj ne prepoveduje, temveč zgolj usmerja, ter ne vsebuje prisile, ker vedno dopušča možnost, da ne delujemo v smeri, ki nam je subtilno nakazana. Kljub grafičnim opozorilom o škodljivosti kajenja še vedno lahko kupimo cigarete; kljub pojočim stopnicam lahko še vedno izberemo tekoče; čeprav so v kavarni jabolka postavljena v ospredje, lahko še vedno izberemo torto; kljub avtomatskemu vpisu v program pokojninskega varčevanja se lahko varčevanju odpovemo; kljub zvonjenju budilke nam ni treba vstati in kljub vladni kampanji, ki nas informira o tem, da večina državljanov reciklira odpadke, nam tega ni treba početi.

Uspešnost knjige in letošnja podelitev Nobelove nagrade za ekonomijo Richardu Thalerju odražata današnjo kulturno-intelektualno klimo, iz glavnega toka katere so se dodobra umaknile neoliberalne dogme in teorije o vitki državi in nevidni roki trga. To je seveda dobro, saj pomeni, da vladni ukrepi niso več osnovani na izmišljotinah. Pa vendar se zdi, da so tudi ukrepi po vzoru libertarnega paternalizma oblika vladanja, ki je v interesu nosilcev moči in tistih, ki posedujejo kapital(e), ter ne nujno posameznikov in posameznic, ki nimajo moči. Le da so tokrat nosilci moči (vsaj) priznali, da za vladanje potrebujejo državo. Ekonomistu s čikaške in pravniku s harvardske univerze je namreč še kako jasno, da *laissez-faire* v praksi ne zdrži. Tako lahko delo beremo, kot da sta avtorja državne institucije apropiirala za vidno kolaboracijo z interesi kapitala. Ob branju se nemalokrat zdi, da gre za še subtilnejšo obliko biopolitike in vladanja nad posamezniki. Knjiga nas uči, da se je mestoma smiselno ozreti po teorijah glavnega toka, sploh če želimo razumeti mehanizme gospodstva sedanjosti in bodočnosti v praksi, nanje jasno pokazati in se jim tako ali drugače (mikro) upirati ali pa se jih vsaj zavedati.

Tinca Lukan

Gandizem kot ideologizem in Gandhijevo branje Bhagavadgīte, ene najpomembnejših religioznih in političnih pesnitev v državi

V članku bom najprej obravnaval vprašanja, kakšen je bil Mahatma Gandhi kot osebnost, kakšno vlogo je imel v svoji državi, s katerimi političnimi problemi se je moral ukvarjati in kaj so bile pglavitne značilnosti obdobja in okolja, v katerem je deloval. Zatem se bom lotil tudi podrobne analitične obravnave Gandhijeve misli – gandizma – kot ideologizma, ki je v Indiji imel in še zmeraj ima izjemno pomembno vlogo tako na politični kot na družbeni ravni. Odgovarjal bom na vprašanja, kako je ta misel tekla in se razvijala skozi čas, kako se je izoblikovala na podlagi *Bhagavadgīte*, enega najpomembnejših hindujskih svetih tekstov v Indiji, in kakšen vpliv je imela na obdobje in okolje, v katerem je živel Gandhi in, posledično, v katerem ne živijo samo Indijci, temveč tudi ljudje zunaj meja Indije danes.

Kdo je Mahatma Gandhi?

Mahatma Gandhi ali Mohandas Karamchand Gandhi, rojen 2. oktobra 1869 in umrl 30. januarja 1948, je bil indijski odvetnik, politik, družbeni aktivist, pisec in vodja nacionalističnega gibanja proti britanski vladavini nad Indijo. V Indiji ga danes zaradi tega dojemajo za očeta svoje države, mednarodno pa ga imajo za zagovornika nenasilnih protestov proti okupatorju, s pomočjo katerih je mogoče doseči tako politični kot družbeni napredek. Da bi pojasnil bistvo nenasilnega boja proti Britancem, je Gandhi skoval pojem *satyāgraha* [skrt.], ki pomeni vztrajanje pri resnici, moč resnice.¹ *Satyāgraha* je pojem, ki sega preko pojma samega kot takega. Gre za udejstvovanje ljudi za svobodo svoje države, prizadevanje, ki ga vodi človek, v življenju katerega država, v kateri je bil rojen, igra izjemno pomembno vlogo. Izraz *satyāgraha* je, kot rečeno, uvedel Mahatma Gandhi, zato v tem primeru govorimo o njem in o državi Indiji. Od njegove smrti leta 1948 vse do danes so tudi drugi voditelji uporabljali prav ta izraz, da so upravičili številne upore proti okupatorjem ali vladi lastnega ljudstva ali države. Pojem je bil sicer mnogokrat uporabljen tudi na neupravičen način in za sebične namene oziroma interes posameznikov, ki so se upirali bodisi okupatorjem bodisi ustaljeni vladavini.

Indija, ki je bila nekoč resnično pomembna, močna, bogata, plodovita in dobro strukturirana država z mnogimi pomembnimi starodavnimi verskimi spisi, epi in družbenimi pravili ter zakoni, je bila v stoletjih, preden ji je leta 1947 Gandhi omogočil ponovno svobodo, okupirana s strani zatiralskih ljudstev, ki so jo izkoriščala na vseh ravneh oziroma kjer je bilo to le mogoče. Ta ljudstva so sestavljale številne muslimanske rodbine s svojimi kalifati in sultanati, ki so na indijskem polotoku obstajali

skoraj vse drugo tisočletje, kasneje pa so indijsko ozemlje zavzeli Britanci, začeni z okupacijo leta 1858, v času, ko je angleški kroni vladala kraljica Viktorija.

V očeh mnogih Indijcev Gandhi velja za *mahātm* oziroma »veliko dušo«. Uspel je namreč uresničiti to, kar ni do tedaj uspelo še nobenemu Indijcu – svoji državi in njenim prebivalcem je omogočil svobodo in s tem številne Indijce odrešil skoraj tisočletnega zatiranja in trpljenja, ki so ga morali prenašati zaradi tujih vladarjev in ljudstev. Oboževanje, ki ga je Gandhiju izkazovalo mnogo prebivalcev Indije, mu je prinašalo tudi veliko nadlog, saj si je podnevi in ponoči lahko le redko odpočil. Zato je nekoč izrekel besede: »Nadloge *mahātem* so znane samo *mahātmam*.«² Biti velik idejni vodja, »oče svoje države«, asket, borec za pravice zatiranih, borec za svobodo svojega ljudstva, globoko veren človek, pisec, politik, odvetnik itn. od človeka zahteva izjemno veliko truda in odrekovanja. Drugi od njega pričakujejo nemogoče, zahteven pa je tudi do samega sebe: rešiti želi svojo večtisočletno domovino, eno najstarejših držav na svetu, pred zatiralsko vladavino. Gre za nalogo, ki nikakor ni lahka in od človeka zahteva vse, kar premore; toda Gandhiju je uspelo prav to, zato še danes velja za enega največjih idejnih vodij in borcev za pravice, ki so živeli na tem svetu.

Andrej Ule v spremni besedi h Gandhijevi avtobiografiji z naslovom *Gandhijeve eksperimenti z resnico, z nenasiljem in – s samim seboj* zapiše, da je Gandhi izviral iz trgovske kaste. Ko je bil star 16 let, so ga starši poročili s 13-letno staro nepismeno deklico Kasturbaj iz iste kaste. Tako on kot njegova žena seveda nista bila pripravljena na zakonsko življenje, kar je po vsej verjetnosti razlog za kasnejšo Gandhijevo zaobljubo asketskemu življenju. Po očetovi smrti so ga brat in drugi sorodniki poslali na študij prava v Anglijo. Kasneje je odšel v Južno Afriko, da bi pomagal tamkajšnjim indijskim trgovcem pri njihovih pravnih sporih. Po vrsti mučnih soočenj z rasno diskriminacijo tamkajšnjih belcev nasproti Indijcem in sploh vsem »obarvanim« se je Gandhi z vsem žarom vrgel v boj za osnovne državljanske in človekove pravice indijske manjšine.³

V Južni Afriki se je seznanil tudi z Ruskinovim delom *Unto This Last* (»Tudi poslednjemu«), ki je zagovarjalo družbeno enakost, skromno življenje, pravično ekonomijo in nenasilno družbo. Gandhi je sklenil urediti svoje življenje po Ruskinovih načelih. Te ideje je povezal tudi z Emersonovo idejo nenasilne državljanske nepokorščine. Gandhi je že v Južni Afriki uspel oblikovati množično protestno gibanje indijskih emigrantov, ki so se z nenasiljem borili za svoje pravice. Po skoraj dvajsetih letih padcev in vzponov je gibanje doživelo uspeh, ko je britanski guverner pred prvo svetovno vojno preklical zakone, ki so diskriminirali Indijce nasproti belcem. Gandhi je sicer ob zagovarjanju ideje enakosti Angležev

¹ Maja Milčinski, *Mali slovar azijskih filozofij* (Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2003), 78.

² Bal Ram Nanda, »Mahatma Gandhi, Indian Leader«, *Encyclopedia Britannica*, 15. december (2017). Dostopno prek: <https://www.britannica.com/biography/Mahatma-Gandhi> (20. 12. 2017).

³ Mahatma Gandhi, *Avtobiografija: zgodba o mojih eksperimentih z resnico* (Ljubljana: Modrijan založba, d. o. o., 2010), 634.

Izvori moderne države

V članku se bomo posvetili pomembnim zgodovinskim procesom, ki so pripeljali do absolutističnih držav. Absolutistična država je utelešenje prve večje institucionalizirane moderne države v večstoletnem razvoju. Pod modernostjo ne razumemo kapitalizma, temveč spremembe v načinu izvajanja politične moči, ki od pojava absolutističnih držav ostajajo del sodobnih držav. Izvori moderne države segajo v fevdalno ureditev, zato moramo za razumevanje konteksta vznika fevdalnih in absolutističnih držav razumeti kontekst fevdalne politično-ekonomske ureditve. Za tem se bomo posvetili fevdalnim državam, ki jih že zaznamujejo nekateri elementi zgodnjemoderne načina vladanja. Fevdalne države so pomembne za razumevanje razvoja absolutistične države. Večji del članka bomo namenili spremembam načina vladanja in uprave v absolutizmih, pri čemer se bomo posvetili predvsem francoskemu in pruskemu primeru.¹

Fevdalna entropija

Pred pojavom absolutističnih držav je v fevdalni Evropi prevladovalo precej drugačno izvajanje politične oblasti, kot ga poznamo danes. Nema lokrat je politično in ekonomsko moč v veliki meri držala in izvajala množica majhnih voditeljev z vojaškimi utrdbami, ki so izkoriščali kmetstvo.² Fevdalna ureditev je zahtevala veliko mero decentraliziranosti in nestabilnosti. Poglavitni vzrok decentraliziranosti in nestabilnosti leži v fevdalni razporeditvi lastninskih odnosov.

V poznem 7. stoletju so vladarji v frankovskem kraljestvu bojvniški eliti podarili kos zemlje in jih zavezali k prevzemu tako vojaških kot tudi političnih in ekonomskih nalog. Vazali so izkoriščali kmečko prebivalstvo in uveljavljali vladarjeve politike na lokalni ravni. Ta entiteta se je sčasoma pričela imenovati fevd. Frankovska dinastija je tako institucijo uvedla zaradi želje po utrditvi svoje vladavine nad velikim ozemljem, vendar so vazali sčasoma pridobivali vedno večjo avtonomijo v odnosu do vladarjev. Večji vazali, ki so svoje fevde pridobili od cesarja, kralja oziroma vladarja primerljive pomembnosti, so z bojvnikami in voditelji nižjega statusa vzpostavili enak odnos, kot ga je vladar imel do njih. Za izvajanje oblasti nad tako velikim območjem, kot je na primer karoliški imperij, je postala zadolžena struktura, ki je povezovala bojvnike in zemljiške gospode z obvezo medsebojne pomoči. Struktura je imela dva ali več nivojev in z vsakim nivojem so se konkretne naloge vladanja prenesle na manj vzvišenega člana te skupine, ki je svojo vladavino izvajal na manjši parceli zemlje. Celotna struktura je delovala le, če je

vazal izpolnjeval svoje obveznosti do zemljiškega gospoda; in obratno, če je imel zemljiški gospod neposlušnemu ali neaktivnemu vazalu možnost vzeti posest in jo pripisati drugemu vazalu ter če je ob smrti vazala fevd prešel v roke njegovega dediča pod enakimi pogoji, kot jih je sprejel vazal. Ni težko razumeti, zakaj je bila fevdalna ureditev inherentno decentralizirana in nestabilna.

V agrarni ekonomiji je bilo izkoriščanje kmetstva glavni vir ekonomske moči, zato si vazal ni mogel privoščiti izgubiti svojega privilegiranega položaja. Vazal si tudi ni mogel privoščiti izpustiti priložnosti za povečanje svoje fevdalne posesti. Vazalov interes zagotavljanja posesti in izkoriščevalskega položaja za svoje potomce je bil v navzkrižju z izvorno predpostavko, da bo močan občutek osebne dolžnosti zagotavljal trdno vez. Poglavitni izvor nestabilnosti fevdalizma tako izhaja iz strukture lastninskih odnosov, ki je vazalom podeljevala avtonomne vojaške zmožnosti in zahtevala ekstenzivno stiskanje kmetstva.³ Vazali so se tako vojaško upirali svojim zemljiškim gospodom, se borili proti drugim fevdalcem, da bi povečali svojo posest, in zatirali uporno kmetstvo.⁴ Poleg tega je bila v tistem času komunikacija med ekonomskimi akterji zaradi nepismenosti otežena, cestni sistem pa je bil slabo vzdrževan in nevaren. Zaradi teh dejavnikov je bila fevdalna ureditev nezmožna vzpostaviti stabilno institucionalno osnovo za velik sistem vladanja.

Vendar skoraj nikjer v Zahodni Evropi urejanje družbenega življenja ni temeljilo samo na opisanih fevdalnih strukturah. Krščanska cerkev je na primer vzpostavila sistem cerkvenih uradov, ki so delovali kot dodatna struktura za komunikacijo in vodenje. Cerkev je zaradi svojega – danes bi rekli – mednarodnega značaja gradila občutek skupnosti in skupnega namena, ki se je raztezal čez široke in odmaknjene predele, številne različne etnične identitete in družbene sloje. Ne glede na to je zgoraj opisana fevdalna politično-ekonomska dinamika vodila v vojaške spopade, ki so nekaj političnim centrom omogočili vladavino nad vedno večjimi območji.

V okviru teh procesov so politični centri doživeli tudi kvalitativne preobrazbe. Preobrazba je bolj kot povečanje teritorijev prinesla večjo intenzivnost izvajanja politične moči. Izvajanje politične moči je postalo bolj neprekinjeno, redno in namensko. Te spremembe so prinesli izboljšanje cestnih sistemov, višanje pismenosti, razvoj materialne in družbene tehnologije vojskovanja in večja ekonomska pomembnost mest. Fevdalno načelo sodelovanja zemljiških gospodov in vazalov je v veliki meri zamrlo. Razen z občasno udeležbo v vojaških pohodih in zasedanjih sodišč vazali in zemljiški gospodi pri izvajanju politične moči niso več sodelovali.

¹ Članek bo večinoma črpal iz del političnega sociologa Gianfranca Poggia, ki se nanaša na neowebrovske tradicije politične sociologije. Poggi se v svoji zgodovinski analizi, ki služi utemeljitvi splošnejših značilnosti, osredotoča predvsem na politični razvoj na področju današnje Nemčije in Francije. Analizo je mogoče uporabiti za razumevanje marsikaterih drugih območij Zahodne in Vzhodne Evrope, vendar ne vseh. Glej Gianfranco Poggi, *The State: Its Nature, Development, and Prospects* (Stanford, California: Stanford University Press, 1990), 19–51, in Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction* (Stanford, California: Stanford University Press, 1978), ix–xiii, 16–17.

² Na primer na osrednjih območjih bivšega karoliškega imperija v zgodnjem 11. stoletju.

³ Za podrobnejšo razlago politično-ekonomske dinamike v fevdalizmu glej Tibor Rutar, *Država, meddržavni sistem in kapitalizem: različni pristopi*, Borec, št. 721–723 (2015): 108–125. Dostopno prek: https://www.academia.edu/24482899/Dr%C5%BEava_meddržavni_sistem_in_kapitalizem (3. 12. 2017).

⁴ Zemljiški gospod in vazal sta fevdalca. Pokazati želimo na hierarhični odnos moči v fevdalni strukturi in na znotrajrazredno (in medrazredno) bojevanje.

Možen ugovor temu splošnemu načelu je, da je nerealistično pričakovati, da se posamezniki ne bodo zanašali na svoje zasebne interese. Vendar takim ugovorom lahko odgovorimo, da se v dobro delujočem sistemu posameznikom ne bi bilo treba zanašati na zasebne interese. Napredovanje funkcionarjev bi moralo biti odvisno od dokazanih sposobnosti služenja objektivnemu javnemu interesu.⁹

Pruski absolutizem

Zgoraj opisano splošno načelo je še danes del uradne filozofije upravnih sistemov sodobnih liberalnodemokratičnih držav. Take države so birokratski model podedovale iz 19. stoletja. Stoletje pred tem pa je poenostavljena oblika birokratskega modela spodbudila izgradnjo in delovanje pomembne absolutistične države – Prusije pod dinastijo Hohenzollern. Oblika birokratskega modela, ki se je uveljavila, je bila poenostavljena, ker je bilo med vojaško in civilno upravo precej prekrivanja, ker se je uradnike na položaje imenovalo glede na preference junkerjev¹⁰ in ker so bile na uradne enote imenovane skupine (kolegiji), ne posamezniki.

Z vidika birokratskega modela liberalnih držav 19. stoletja so bile to arhaične oblike. Z vidika Prusije v 18. stoletju pa je bil to model, ki jo je povzdignil v razvito absolutistično državo. Kasneje so zgodovinarji ta razvoj imenovali razsvetljeni absolutizem. Prehod v novo obliko države je bil v Prusiji eksplicitno teoretiziran. Nova oblika, ki je dajala pomembnost upravnim dejavnostim nevojaške narave, je bila imenovana "policijska država".

Izraz policijska država¹¹ je grozeče konotacije pridobil kasneje, v času absolutistične Prusije pa je pomenil zavezanost vladarjev k razvoju državnih virov in povečanju dobrobiti prebivalstva. V tem duhu je država prevzela vodenje in urejanje precejšnjega števila družbenih dejavnosti, ki so bile pred tem v domeni posameznikov in družbenih skupin, če sploh koga.

Avtoritativne uredbe, ki so se širile in spreminjale, so izdajali in uveljavljali funkcionarji. Pri izvajanju politične moči je bil poglavitni pojem reda.¹² Vendar v tistem času red ni pomenil tega, kar pomeni danes. Stopnja blaginje prebivalstva je bila namreč ključni kriterij za stopnjo reda.

Za policijsko državo je blaginja pomenila materialno srečo, ki naj bi jo s tусvetno dejavnostjo zagotavljala policija z namernimi odločitvami in zahtevami. "Policija" so bile vse institucije, ki jih je vzpostavil princ z namenom, da zagotovi red in blaginjo prebivalstva. Blaginja prebivalstva za vladarja ni bil končni cilj na sebi, ampak del politike državne varnosti in povečanja državne moči. Z drugimi besedami, grajenje vojaške moči je bilo za Prusijo in druge evropske države vodilo državnega delovanja.

Seveda je imel po drugi strani za prebivalstvo kljub možni dobronamerni interpretaciji izraz policija konotacijo prisile, imperialnosti in nadzora. Podatke o okoliščinah državnega prebivalstva – njegovo starost, poklic, družbeni in ekonomski položaj in druge državne vire – je država sistematično zbirala. To dejstvo kaže, da "razsvetljeni" vladarji v Prusiji in drugod niso postali pozorni samo na tradicionalne skrbi države, kot so dobro založena zakladnica, dobro opremljena in učinkovita vojska in mornarica, temveč tudi na družbene, ekonomske in kulturne pogoje prebivalstva. Postali so namreč prepričani, da je te pogoje, če so ugotovljeni in spremljani, možno namenoma izboljšati s "policijsko" aktivnostjo, kot je definirana zgoraj.

Iz tega razloga so vladarji tradicionalnim vidikom in instrumentom politike ter uprave dodali nove organe in osebje. Vladarjevi sveti, sodišča, vojska in organi stanov so pospeševali državno blaginjo z namenom pridobivanja večje količine sredstev od prebivalstva. Tako zasnovano, ki jo je odlikovalo učinkovito pobiranje sredstev za proračunske in vojaške institucije, je Prusiji uspelo dokaj uspešno izvesti. Primer razmeroma uspešnega "razsvetljenega despotizma" iz istega stoletja predstavlja tudi habsburška monarhija pod vladavino Marije Terezije in Jožefa II. (1740–1790).

Sklep

Izvore moderne države je torej treba iskati v fevdalni politično-ekonomski ureditvi, ki je zaradi vojaških spopadov privedla do vznika absolutističnih držav. Izvajanje politične moči se je z dinamiko razvoja širilo, stopnjevalo in centraliziralo. V Evropi je okoli leta 1500 obstajalo 150 neodvisnih političnih entitet, okoli leta

⁹ Po Poggiju je razlika med fevdalno ureditvijo in moderno državo, da so fevdalna politična, ekonomska in sodna moč ter uprava delovale po načelu, da so politični interesi zasebnih skupin – vladarjev, fevdalcev, stanov in drugih nosilcev moči – legitimno zasledovani v okviru politične, ekonomske in sodne moči ter uprave. V modernih državah se tak način delovanja pričinja vsaj v nekolikšni meri spreminjati, saj v okviru politične moči in sodne moči ter uprave ni bilo več mogoče v taki meri zasledovati interesov, ki izhajajo na primer iz plemiškega naziva oziroma iz zasebnega ali lokalnega interesa, ampak je politična oblast in s tem uprava pričela zasledovati objektivno ugotovljene splošne interese države oziroma javni interese prebivalstva, ki ga je posredovala funkcionarjem, ki so služili državi. S služenjem javnemu interesu je mišljeno, da ljudje, ki upravljajo s sredstvi politike in uprave, s temi sredstvi ne upravljajo z vidika zasebnih interesov, kakor je bila praksa v fevdalizmu, temveč da je sistem preživetja, napredovanja in nadzora funkcionarjev urejen tako, da funkcionarji delujejo v interesu države in tako obenem v lastnem in v javnem interesu. V tako urejenem sistemu zasebni interes in javni interes sovpadata. Pri tem velja opozoriti, da gre za splošno načelo. Seveda so v politični in upravni praksi vedno prisotni nepredvidljivi zasebni interesi, ki ne sovpadajo z javnim interesom, vendar slednje za naš argument ni bistveno. Poudariti želimo, da obstaja velika razlika med sledenju zasebnemu interesu v fevdalni politično-ekonomski ureditvi in sledenju zasebnemu interesu v okviru modernih držav. V fevdalizmu je bilo sledenje zasebnim interesom, ki so povsem nepovezani z javnim interesom, sistemsko pravilo, medtem ko je pri modernih državah sledenje zasebnim interesom, ki bi bili povsem nepovezani z javnim interesom, v okviru države sistemska anomalija. Javni interes definiramo na način, da je javni interes načeloma izražen v pravu, uredbah in ukazih funkcionarjem. Seveda je mogoče, da javni interes ni izražen v uredbah in ukazih. Problem javnega interesa je, da se izraža v kontekstu razredne in na mnoge načine razslojene družbe, ki ustvarja nepravilne pogoje za izražanje in prepoznavanje javnega interesa v okviru države. Vendar se s problemi prepoznavanja javnega interesa na tem mestu ne bomo ukvarjali. Poudariti želimo načelno razliko med fevdalnim in modernim načinom oblasti in upravljanja. Moderna oblast in način upravljanja pričenjata prepoznavati javni interes in delovati skladno z javnim interesom, v fevdalnih političnih in upravnih oblikah pa način vladanja in upravljanja v javnem interesu ni bil prisoten.

¹⁰ Junker je bil plemiški veleposestnik.

¹¹ Izvorno *Polizeystaat*.

¹² Izvorno *Ordnungen*.

monarhovo moč uveljavljanja zakonov, vendar je šlo le za zakone javnega prava. Javno pravo so bila zakonsko predpisana pravila, ki so se nanašala na izvajanje političnih moči, ki zagotavljajo red in varnost. Tako pravo načeloma ni posegalo v zasebne interese posameznikov in skupin ter je obenem zagotavljalo stabilno obliko zahodnoevropskih družb, ki so bile v tistem času močno diferencirane.

Monarhi absolutističnih držav so se primarno ukvarjali s tem, kako ohraniti ekonomske neenakosti in privilegirane družbene položaje. Tudi velikost monarhove posesti je bila namreč primerljiva velikosti posesti najvišjega plemiča. Spori okoli lastnine in privilegijev so se čedalje večkrat reševali na javnih sodiščih, ki so po navadi izkazovala monarhovo moč.⁸

Sovražno razmerje med monarhom in stanovi fevdalnih držav se je postopoma omililo, saj je imel vso politično moč monarh, medtem ko so subjekti brez politične moči lahko izvajali druge zadeve. Oblikovanje politik in upravljanje, pri katerem so stanovi in monarh sodelovali, je bilo predstavljeno na monarha in sodelovanje je zamrlo. V tem obdobju je potekalo tudi veliko vojaških spopadov med vladarji in veliko število drugih družbenih, ekonomskih in kulturnih sprememb, ki so zahtevale povečanje števila političnih odločitev in upravnih rešitev. Odgovornost za ureditev politik in uprave je tako padla na pleča političnega centra, ki je moral pridobiti in razporediti potrebna sredstva.

60 Monarh in njegov dvor

Monarh in njegov dvor sta se vzpostavila kot edini center oblikovanja politik. Zasnovan je bil nov upravni sistem, ki je obšel sistem stanov in center povezal s celotno državo. Francosko kraljestvo v svoji zlati dobi v 17. stoletju predstavlja najboljši primer za preučevanje procesa vzpostavitve centralnosti in vrhovnosti monarhičnih institucij in monarhovi moči. Poenostavljeno rečeno, ob procesu centralizacije je bila naloga Ludvika XIII. nevtralizacija upora višjega plemstva in stanov. To je storil tako, da skoraj celotno 17. in 18. stoletje ni sklical splošne kraljeve skupščine vseh stanov. Upor centralizaciji je nevtraliziral tudi s prepovedjo nošenja orožja za osebe, ki so bile po statusu upravičene do nošenja orožja. Dvoboji so bili prepovedani, ker je monopol nad kazenskim pregonom moral ostati v rokah javnih institucij. Ludvik XIV. je pričel z reformami vojske in začel vzpostavljati strog in učinkovit nadzor nad oboroženimi silami francoske države. Vzpostavil je svoje svetovalce, sofisticirana pravila obnašanja na dvoru in zgradil palačo v Versaillesu.

Versajska palača je služila več funkcijam. Življenje na dvoru, vključno s statusom in nagradami, je delno kompenziralo izgubo političnih pristojnosti plemičev, obenem pa jih je vladar tako umaknil iz matične dežele. Medsebojno rivalstvo za privilegije je plemiče sililo v stalno potrjevanje monarha, ki je privilegije podeljeval. Z

rivalstvom vzpostavljene ozke klike monarhove moči niso ogrožale. Glede na prejšnja obdobja je bila novost tudi, da je bil francoski kralj javna osebnost. Kralj je na dvornih zborovanjih utelešal živega predstavnika, in sicer ne zgolj svoje dinastije, temveč večje in abstraktnejše entitete – francoske države.

Dedna uprava

Poleg dvora se v Franciji razvijejo tudi sveti, ki so bili zgodnji prototipi ministrstev. To so bile skupine uradnikov, ki niso zgolj občasno svetovale vladarju, temveč so bile stalno zadolžene za strokovno upravljanje določenih politik in upravnih zadev v vladarjevem imenu. Čez čas so kraljevi sveti postali jedro razvejanega upravnega sistema, ki je deloval po celotni državi. Vendar Francija v 17. stoletju ni dober primer za analizo razvoja novega niza upravnih ureditev, ki je pomemben vidik absolutistične države.

V francoskem *ancien régime* je imel upravni sistem namreč precej arhaičnih značilnosti. Kralj je potreboval prihodke za vojskovanje in vzdrževanje dvora, zato se je veliko častnih in donosnih uradov dalo preprosto kupiti. Arhaičnost uradniškega sistema je prišla do izraza, ko se je za dodatno plačilo dalo kupljeni urad prenesti tudi na svoje dediče. Dedna uprava je dolgo časa predstavljala – ne samo v Franciji – zapuščino sistemov, ki so predhodili absolutizmu.

V času fevdalizma in fevdalnih držav so upravne naloge na podeželju namreč v veliki meri monopolizirali privilegirani posamezniki in organi, ki so upravne naloge videli kot sredstvo za svoje splošno družbeno in ekonomsko napredovanje. Plemiči so zbrali in opremili vojsko, jo povedli v boj in izvajali sodno moč zaradi plemiškega naziva oziroma zaradi enakih interesov, ki so jih imeli kot zemljiški gospodje. V splošnem so imeli pravico do ključnih institucionalnih ureditev političnih in upravnih nalog v fevdalizmu in fevdalnih državah posamezniki in organi, ki so legitimno zasledovali lasten interes. Ob tem so jih omejevali drugi posamezniki in organi s tradicionalnimi pravicami. Tovrstna dinamika je bila izven vojske v veliki meri del upravne ureditve v absolutistični Franciji.

Razvitejša oblika absolutizma bi svoj upravni aparat usmerila k ureditvi, v okviru katere bi posamezniki, ki bi izvajali politične, sodne in upravne naloge, delali zaradi dolžnosti, ki so jih prevzeli od države. Zato bi delovali kot javni funkcionarji, ne kot posamezniki. Svoje naloge bi izvajali glede na znanje, ne zasebni interes. Objekt tega znanja ne bi bil, kot je bil v fevdalnih državah, skupek različnih, lokalno izraslih, tradicionalno utemeljenih pravic, marveč koherenten sistem abstraktnih in splošnih ukazov, ki zahtevajo določeno ukrepanje glede na objektivno ugotovljene okoliščine. Če bi bilo treba, bi višji funkcionar z več znanja operacionalizirano vsebino ukazov določil v direktivi in jo posredoval nižjemu funkcionarju. Slednji bi bil poslušen, ker bi bil motiviran z zavezo delovanja v javnem interesu, ki naj bi bil načeloma utelešen v ukazih in direktivah.

⁸ Nekatera sodišča so bila prvotno organi stanov, ki so včasih nasprotovali kraljevim centralizacijskim načrtom. V Franciji so se takšna sodišča imenovala *parlements*.

1900 pa le še 25.¹³ Politične skupnosti so postajale večje in kompleksnejše. Politika je pridobivala vedno bolj javen značaj. Izvajanje politične moči se je pričeno razločevati od drugih virov moči in postalo glavna naloga suverene države. Moderna država ima izključen nadzor nad določenim teritorijem, nad katerim stalno izvaja svoje zakonske pristojnosti in se brani pred poseganjem drugih političnih sil. Država navznoter vzpostavlja red in mir, uporabo sile svojim državljanom prepoveduje, navzven pa je pripravljena na oborožen boj in nadvlado drugih držav. V mednarodnem kontekstu država od državljanov v svojem imenu pričakuje bojevitost in celo krvoločnost, kar sta obenem lastnosti, ki se ju morajo državljani vzdržati in ju zatreti v medsebojnih odnosih.

Za moderno državo je značilna depersonalizacija politične moči. Država je niz položajev, ki oblikujejo in zamejujejo ravnanje prebivalstva, pri čemer so identitete prebivalstva razmeroma nepomembne. To je bistvo birokratskega modela, ki so ga sodobne države podedovale od držav iz 19. stoletja. Na eni strani so depersonalizirani uradniki, ki naj bi bili objektivni in naj bi ravnali na podlagi pravil in okoliščin, in na drugi strani državljani, ki se nemalokrat pritožujejo, da so obravnavani kot številke ali anonimni vnosi v datoteki. Pomembni elementi birokratskega modela se prvič pojavijo v absolutističnih državah. Absolutistične države so v kontekstu geopolitičnih spopadov morale zbrati veliko količino sredstev za financiranje vojske. Pri tem so se zanašale na nov tip administrativne ureditve, ki jim je omogočal večjo učinkovitost.

62

Poglaviti način formalizacije politične moči se v modernih državah izvaja s pomočjo prava. Pravo zaznamuje tako splošna ustavna načela kot tudi pravila v oddaljenih pokrajinskih uradih. Za izvajanje nalog moderne države so pomembne tudi dejstvene informacije o konkretnih okoliščinah in pogojih izvedbe določene politike. Zato je za državo pomembna statistika. Vznik elementov takega načina delovanja države se je pojavil v "razsvetljenih" absolutističnih državah, v katerih so se oblikovalci politik in upravniki pričeli zanašati na splošna načela, objektivno znanje in javni interes. Objektivno znanje in splošna načela so uporabili za namensko razvijanje družbenih, ekonomskih in kulturnih pogojev prebivalstva države, ki je služilo državnemu interesu. Ta sprememba delovanja države je eden izmed razlogov, zakaj moderna država nad prebivalstvom izvaja nadzor, ki navadno vključuje tudi prisilo.

Jure Ponikvar

13 Poggi, *The State: Its Nature, Development, and Prospects*, 22.

Fevdalna država

Fevdalno politično ureditev močno spremeni pojav fevdalnih "držav", ki jih že zaznamujejo nekateri elementi zgodnjemodernega načina vladanja.⁵ Vladaži teh entitet se primarno niso predstavljali kot fevdalni gospodje, temveč kot nosilci javnih pristojnosti, pogosto predfevdalnega izvora. S svetim obredom jim je bila denimo posredovana avreola veličanstva. Vladaževih sodelavcev običajno ni predstavljal posameznik, temveč ustanovljeni organi. To so bila lokalna združenja aristokratov ali mest, cerkveni organi in poslovna združenja. Vsako tako združenje je predstavljalo drugo kolektivno entiteto – stan. Takšni stanovi so združevali regijske plemiče določenega naziva, prebivalce mesta, pripadnike škofije, trgovce in tako dalje. Skupaj naj bi združenja predstavljala širšo, abstraktnjšo teritorialno entiteto – državo.

Organi stanovskih združenj so trdili, da je vladar upravičen do vladanja, vse dokler služi interesom države. Državni interesi so bili v veliki meri enaki različnim stanovom, ki so jih predstavljala združenja. Vladar je lahko legitimno vladal le, če je stanove redno skliceval na javnih zborovanjih. Navadno je vladar prišel na zborovanje in prosil za denar in druga sredstva predvsem za namen vojskovanja. Vendar je moral svoje zahteve upravičiti s cilji, ki so bili javno prepoznani. Njegovi cilji so tako morali zadovoljiti več kot samo interese vladajoče dinastije. Njegovi cilji so morali prepoznati interes različnih stanov in ljudi, ki so jih predstavljali.

Praktično vse funkcije, ki jih sodobne države držijo same, so bile v fevdalni državi razdeljene med različne nosilce. To so bili cerkev, zemljiška gospoda, vitezi, mesta in številni drugi nosilci privilegijev. Kraljevina je s fevdnimi razmerji, hipotekami in imunitetami drugo za drugo izgubila skoraj vse kraljeve pravice in jih prenesla na zasebne akterje. Razpršene politične pristojnosti so služile sledenju interesom posameznih stanov. Služile so plemiškemu izkoriščanju podeželskega prebivalstva, nadzoru nad trgi in sejmi v mestih ali ohranjanju monopolnih praks določenega poklicnega ali obrtnega ceha.

Za fevdalne države je bilo značilno dvovladje. Tako vladarji kot stanovi so sebe razumeli kot posestnike višje pravice. Obe strani sta imeli na razpolago močan aparat: uradnike, dvore, denar in pogosto tudi svoje vojske in odposlance. Vladaži so zato morali s stanovi redno sodelovati, kakor da bi imeli enake pravice kot oni. Ne glede na to se je čez čas dvovladna politična dinamika zmanjšala. V delih Evrope, kjer je država nastala prej, je razvoj prinesel zmanjšanje političnih pristojnosti stanov in njihovo koncentracijo v rokah vladarja. Ta proces je vodil v prvo večje institucionalno utelešenje moderne države – absolutistično državo.

Absolutistična država

Fevdalna razporeditev lastninskih odnosov je torej zahtevala politično-vojaško tekmovanje med fevdalnimi gospodi. Preživeli so zemljiški gospodje, ki so uspeli izgraditi največjo politično skupnost in največje vojaško spremstvo. Ta kvazievolucijski proces je vodil v vzpostavitev večjih in močnejših centrov moči. Vrhunec te dinamike je bil vznik absolutističnih monarhij v zgodnjemoderni dobi.⁶

Intelektualna diskusija, značilna za zgodnjemoderno obdobje, je črpala iz tradicij rimskega prava in grško-rimske republikanske tradicije. Ideja suverenosti je nasprotovala papeštvu in imperiju. Suverena oblast naj bi tako opolnomočila kot tudi omejevala krščanske vladarje in obenem izpodbijala razpršenost političnih pristojnosti, značilno za fevdalizem in fevdalne države. Imperij in papeštvo sta zasedala partikularne teritorije in nista imela ambicij po univerzalnih pristojnostih. Primarna tarča boja za suverenost je bilo dvovladje fevdalnih držav, ki je priznavalo pluralnost teritorialno zamejenih entitet in oblast nad stanovi delilo med stanovska združenja in vladarja.

Ključni argument za suverenost je bil, da če ima oblast v rokah samo ena sila s specifičnimi pristojnostmi, se lahko na določenem teritoriju izvaja zakon in red. Bodin je to idejo formuliral na način, da naj samo ena sila uveljavlja in razveljavlja zakone, Hobbes pa na način izključnega nadzora nad sredstvi prisile.⁷ Ideja je pridobila pomembnost po izkušnji religijskih vojn na celini in po revolucijah v Angliji v 17. stoletju. Oba niza dogodkov sta kazala na ceno, ki jo plača država, če nima stalnega centra najpomembnejše in najvišje avtoritete, ki se ji morajo ostali ukloniti.

Za argument suverenosti je bistveno, da mora biti center moči kvalitativno drugačen od vseh drugih družbenih sil, ker se tiče specifičnih, tj. političnih, interesov. Pomemben je tudi argument, da bi vladar moral vladati v državnem interesu. Pri tem gre za dva vidika. Prvi je neslavni vidik, da zasledovanje specifično političnih interesov leži izven omejitev morale in prava in da lahko vladar legitimno uporablja neomejeno silo in naklepne prevare. Drugi vidik pa je, da mora vladar vladati racionalno, učinkovito in v praksi zasledovati prevladujoče interese. Močna javna vladavina notranjega reda in zunanje moči je najpomembnejši del družbenih interesov. Avtoriteti, ki je za zagotovitev teh interesov zadolžena, se dovoljuje kršenje morale, ki jo morajo v svojem delovanju upoštevati vsi ostali.

Vendar je poudarek na specifičnosti nalog vladarjev ključna razlika med absolutizmom in despotizmom. Absolutistična država je načeloma suvereno razpolagala samo s specifično političnimi zmoglostmi in objekti. Pri tem je posameznikom in skupinam prepuščala posest drugih virov, če le niso zahtevali odcepitve od suverenih pristojnosti države. Pojem absolutnosti se je nanašal na

⁵ Poggi namesto izraza fevdalna država uporablja izraz *Ständestaat*, ki ga prevaja kot *polity of estates* – 'politična skupnost stanov'. Glej Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*, 36.

⁶ Rutar, *Država, meddržavni sistem in kapitalizem: različni pristopi*, 120.

⁷ Poggi, *The State: Its Nature, Development, and Prospects*, 44.

Kapitalistična država

Uvod

Znotraj politologije in družboslovja obstajajo številne različne teorije države¹, med katerimi sta najbolj uveljavljeni dve: pluralistična in marksistična. Pluralisti trdijo, da država ni strukturno nagnjena k uveljavljanju interesov specifičnega razreda ali družbene skupine², še manj pa da je orodje določenega razreda, temveč je predvsem nevtralna razsodnica, ki omogoča enak dostop do moči za uveljavljanje heterogenih interesov. Po drugi strani marksisti, sicer na različne načine in iz različnih razlogov, vztrajajo pri tem, da je država v kapitalizmu vedno ali pa vsaj najpogosteje kapitalistična država³, kar pomeni, da je nagnjena k uveljavljanju in zasledovanju interesov in potreb kapitalističnega razreda. Namen pričujočega članka je zgolj skicirati določene skupne točke različnih marksističnih teorij kapitalistične države ter izhajajoč iz specifične neinstrumentalne marksistične teorije države utemeljiti, zakaj je država v kapitalizmu vedno že kapitalistična država. S tem namenom v članku najprej pojasnim ključno strukturno ločitev v kapitalizmu, to je ločitev na javno in zasebno sfero, na sfero politike in sfero ekonomije. Potem razložim, zakaj je država v kapitalizmu kapitalistična država, pri čemer je ne reduciram na instrument vladajočega razreda. V sklepu izpostavljam pomen preučevanja kapitalistične države danes.

Specifičnost kapitalistične družbe

Temeljna izhodiščna točka različnih marksističnih teorij kapitalistične države je, da v kapitalizmu pride do specifične ločitve na javno in zasebno sfero, na politiko (državo) in ekonomijo.⁴ Gre torej za ločitev na dve sferi, ki ju pod različnimi pojmi najdemo v različnih marksističnih teorijah (države): baza – nadstavba; infrastruktura – superstruktura; struktura – nadzidava ipd.; pri čemer so določene interpretacije bolj, druge pa manj deterministične. Zastavlja se seveda vprašanje, zakaj do takšne ločitve sploh pride oziroma zakaj se politična oblast formalnopravno loči od ekonomske sfere. Gre v bistvu za nekaj, na kar je eksplicitno

opozoril Evgenij Pašukanis v svojem znanem vprašanju: »Zakaj gospostvo razreda ne ostane to, kar je, faktična podreditev enega dela prebivalstva drugemu, ampak dobi formo uradnega državnega gospostva, oziroma, kar je isto, zakaj se aparat oblastne prisile ne vzpostavi kot zasebni aparat vladajočega razreda, ampak se od njega loči, dobi formo brezosebne, od družbe odtrganega aparata javne oblasti?«⁵

Takšna ločitev na državo in družbo je možna (in tudi potrebna), ker v kapitalizmu obstaja drugačen način črpanja presežka iz produkcije oziroma specifičen kapitalistični »način podružbljenja«⁶, ki temelji na drugačnih lastninskih odnosih. Za fevdalizem je značilno vojaško in politično izkoriščanje oziroma zunajekonomsko (vojaško in politično) črpanje presežka⁷, pri čemer gre za izrazito osebno obliko nadvlade in izkoriščanja, ki je potrebna, saj imajo kmetje direkten dostop do produkcijskih sredstev in fevdalni gospodje ne nadzirajo procesa produkcije. V kapitalizmu obstaja drugačna oblika izkoriščanja, ki je predvsem ekonomska in ki je povezana z vprašanjem lastninskih odnosov in specifične kapitalistične načina produkcije. Delavci so namreč v kapitalizmu razlašeni oziroma ne nadzirajo produkcijskih sredstev in produkcijskega procesa. Tako v kapitalizmu trg prevzame mesto strukturnega uravnavanja družbenih (in političnih) odnosov, kajti delavci so eksistenčno odvisni od trga, saj morajo prodajati lastno delovno zmožnost na trgu delovne sile, če želijo preživeti. To razliko med fevdalizmom in kapitalizmom, ki je temelj za razumevanje »ločitve« ekonomije od politike v kapitalizmu, E. M. Wood najbolje povzame, ko pravi, da je v fevdalizmu trg možnost, kjer se lahko prodajajo presežki, medtem ko je v kapitalizmu trg imperativ.⁸

Specifični lastninski odnosi omogočajo in tudi zahtevajo, da pride do ločitve na dve sferi. V tem kontekstu ločitve med družbeno sfero produkcije in sfero politike je država formalnopravno ter strukturno ločena od sfere produkcije, ki je zaznamovana s kapitalističnimi odnosi izkoriščanja in dominacije.⁹ Trg kot ključni strukturni pritisk v kapitalizmu, ki temelji na konkurenci in izkoriščanju, čeprav naj bi v njem hkrati obstajali formalnopravna enakost in

63

1 Za različne teoretske in metodološke pristope razumevanja države v kapitalizmu glej: Andrew Vincent, *Theories of the State* (Oxford; New York: Basil Blackwell, 1987); Martin Carnoy, *The state and political theory* (Princeton: Princeton University Press, 1984); Patrick Dunleavy in Brendan O'Leary, *Theories of the state: the politics of liberal democracy* (Basingstoke; London: MacMillan, 1987); Clyde W. Barrow, *Critical Theories of the State: Marxist, Neomarxist, Postmarxist* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1993).

2 Za podrobnejše razlage pluralističnega razumevanja države glej: Robert Dahl, *Who Governs?: Democracy and Power in an American City* (Yale University Press, 1961). Glej tudi: David Nichols, *The Pluralist State* (London: Macmillan, 1975); isti, *Three Varieties of Pluralism* (London: Macmillan, 1974); Harold Laski, *Authority in the Modern State* (New Haven: Yale University Press, 1919); Richard E. Flathman, *Pluralism and Liberal Democracy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005).

3 Za pregled različnih marksističnih teorij države glej: Bob Jessop, *The Capitalist State: Marxist Theories and Methods* (Oxford: Martin Lawrence, 1982); John Holloway in Sol Picotto, ur., *State and Capital: A Marxist Debate* (London: Edwards Arnold, 1978).

4 Glej: Jessop, *The Capitalist State*; Bob Jessop, *The future of the capitalist state* (Cambridge: Polity, 2002); Joachim Hirsch, *Gospostvo, hegemonija in politične alternative* (Ljubljana: Sophia, 2014); Ellen Meiksins Wood, *Democracy against capitalism: renewing historical materialism* (London; New York: Verso, 2016); ista, *The origin of capitalism: a longer view* (London; New York: Verso, 2002); Evgenij Pašukanis, *Splošna teorija prava in marksizem* (Ljubljana: Sophia, 2014); Louis Althusser, *On Ideology* (London, New York: Verso); Göran Therborn, *What Does the Ruling Class do When it Rules?: State Apparatuses and State Power under Feudalism, Capitalism and Socialism* (London: NLB, 1978); Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism* (London; New York: Verso, 2014); Fred L. Block, *Revising state theory: Essays in politics and postindustrialism* (Philadelphia: Temple University Press, 1987); Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere* (Torino: Einaudi, 1977).

5 Evgenij Pašukanis, *Splošna teorija prava in marksizem*, 104–105.

6 Hirsch, *Gospostvo, hegemonija in politične alternative*, 12.

7 Wood, *The origin of capitalism: a longer view*; Tibor Rutar, *Sodobni zagovor historičnega materializma. Sociologija, zgodovina, filozofija* (Ljubljana: Sophia, 2016); Robert Brenner »Property and Progress: Where Adam Smith Went Wrong« V *Marxist History-writing for the Twenty First Century*, ur. Chris Wickham (Oxford: Oxford University Press, 2007), 49–111.

8 Wood, *The origin of capitalism: a longer view*; Rutar, *Sodobni zagovor historičnega materializma*.

9 Wood, *Democracy against capitalism: renewing historical materialism*; Hirsch, *Gospostvo, hegemonija in politične alternative*.

svoboda, omogoča, da se »ekonomsko vladajoči razred v neposrednem ekonomskem prometu odpove uporabi sredstev neposrednega nasilja, ko torej konkurenčnih bojov ne bije z orožjem in ko delovne sile ne rekrutira prisilno. Le v tem primeru lahko kapitalistična družba nastane, se ohranja in razvija.«¹⁰ V tem kontekstu lahko v (določenih) kapitalističnih državah govorimo o liberalni demokraciji, ki pa je seveda omejena le na sfero politike.¹¹

Bistveno je namreč, da je v kapitalistični formaciji »tržna konkurenca temeljni strukturni princip oziroma ‚logika‘¹², ki omogoča ločitev na javno in zasebno sfero. Oblast torej ni instrument v rokah vladajočega razreda, ki črpa presežno vrednost iz dela proizvajalcev. Vendar takšna ločitev, kot bomo videli v nadaljevanju, nikakor ne implicira in ne predpostavlja neodvisnosti in (popolne) avtonomije države, temveč gre za strukturno spremembo in specifik, ki je značilna za kapitalistično črpanje presežka.¹³

Zakaj je država v kapitalizmu kapitalistična država?

Če sem do sedaj razložil specifičnost politike in države v kapitalizmu oziroma formalnopravno ločitev politike od sfere produkcije, moram v nadaljevanju pojasniti, kako pride do omenjene formalne ločitve na politiko in ekonomijo, državo in družbo ter kako in na kakšen način sfera produkcije (ekonomija) zaznamuje in pogojuje sfero politike. Z drugimi besedami, pojasniti moram, zakaj ta formalna ločitev ne zagotavlja neodvisnosti države kot razsodnice med različnimi pluralnimi in legitimnimi interesi, kot to zatrjujejo različne pluralistične teorije, temveč spodbuja nagnjenost države k uveljavljanju interesov kapitala.

Ključni mehanizem, ki »zagotavlja«, da je država v kapitalizmu navkljub ločitvi od sfere produkcije kapitalistična država, je mehanizem »kapitalistične akumulacije«, ki pogojuje državo (vsaj) v dveh pogledih. Prvič, država je v kapitalizmu odvisna od davkov, ki jih pobere od ustreznega vzpostavljanja menjalnih odnosov na trgu. Ugodni ekonomski kazalci in gospodarska rast, na katerih sloni kapitalistična akumulacija, so torej temelj za »preživetje« države¹⁴, saj je kapitalistična država v bistvu »davčna država«.¹⁵ Ključno je, da je država – in tudi ožje: javna oblast – »posredno, namreč po mehanizmih davčnega sistema, odvisna od obsega privatne akumulacije«.¹⁶

Drugič, poleg zgornje strukturne pogojenosti države, da deluje v skladu z interesi kapitalističnega razreda,

obstaja (vsaj) še en mehanizem, ki prispeva k temu, da je država v kapitalizmu kapitalistična država. Vsaka javna oblast tvega izgubo te pozicije, če na trgih ne ustvari ugodnih razmer, v katerih pride do vzpostavljanja menjalnih odnosov med delom in kapitalom.¹⁷ Zaradi tega bo vsakokratna javna oblast, »demokratsko« izvoljena ali ne, poskušala ustvariti čim bolj ugodne pogoje za to, da pride do novih investicij, ki v kapitalizmu zaradi specifične ločitve na državo in ekonomijo v največji meri zagotavljajo nove zaposlitve. Nujni pogoji za investicije so, da se kapital čuti varno in da dobi določene ugodnosti, predvsem pa da se vzpostavijo pogoji, ki so v interesu reprodukcije kapitalistične akumulacije. Brez investicij in ob potencialnem naraščanju brezposelnosti vsaka javna oblast tvega porast nezadovoljstva med prebivalstvom, kar lahko vodi v zamenjavo oblasti. Če se torej želi javna oblast obdržati na tej poziciji, bo delovala v skladu z interesi kapitala, saj ta zagotavlja investicije in (nova) delovna mesta.¹⁸

Tako je torej kapitalistična država v bistvu institucionalna oblika »javne oblasti v njenem razmerju do materialne produkcije«¹⁹, ki je sicer formalno ločena od sfere produkcije in je ne more organizirati, vendar pa je, kot smo pokazali, strukturno odvisna od sfere produkcije, od procesa akumulacije kapitala. V kapitalistični državi zaradi zgoraj omenjenih mehanizmov in odvisnosti države od kapitalistične akumulacije obstaja, kot se izrazi Jessop²⁰, »strateška selektivnost« države. Država je namreč zaradi strukturnih določitev nagnjena k ustvarjanju ustreznih pogojev in klime za reprodukcijo kapitalistične akumulacije.

Pri tem vsekakor ne gre za to, da je država le »nedejavni odsev produkcijskega načina, ampak, da sta država in politično vseeno v temeljnem, asimetričnem smislu odvisna od produkcijskega načina oziroma ekonomske logike (‚relativna avtonomija‘)²¹. Kapitalistična država tako ni odvisna od vladajočega razreda, temveč je lahko relativno avtonomna, vendar le do meje, ki izhaja iz »odvisnosti uspešnosti kapitalistične akumulacije«.²² Z zgornjo razlago smo se izognili redukcionizmu in instrumentalizmu, ki je bil v marksističnih teorijah države prisoten dolgo časa, korenine ima pa v nekaterih Marxovih, predvsem pa Engelsovih in Leninovih spisih; hkrati tudi nismo zapadli v negacijo vpliva kapitalističnih odnosov na samo državo in državne politike.²³ Ključnega pomena

10 Hirsch, *Gospodstvo, hegemonija in politične alternative*, 12.

11 Wood, *Od državljana do gospode: Socialna zgodovina zahodne politične misli od antike do fevdalizma* (Ljubljana: Sophia, 2016), 56.

12 Rutar, *Sodobni zagovor historičnega materializma*, 170.

13 Na to vprašanje so številni marksisti poskušali odgovoriti na različne načine; najbolj znana je *Staatsableitungdebatte*, v sklopu katere so (zahodno)nemški politologi in sociologi razpravljali na to temo v 70. letih prejšnjega stoletja.

14 Bob Jessop, *The future of the capitalist state*; Tibor Rutar, *Sodobni zagovor historičnega materializma*; Fred L. Block, *Revising state theory: Essays in politics and postindustrialism*; Claus Offe in Volker Ronge, »Teze za utemeljitev koncepta ‚kapitalistične države in za materialistično raziskovanje politike‘« V Claus Offe: *Družbena moč in politična oblast: protislovja kapitalistične demokracije - razprave o politični sociologiji poznega kapitalizma*, ur. Matjaž Maček (Ljubljana: Delavska enotnost, 1985): 59–71.

15 Jessop, *The future of the capitalist state*, 38.

16 Offe in Ronge, Teze za utemeljitev koncepta »kapitalistične države in za materialistično raziskovanje politike«, 60.

17 Block, *Revising state theory*; Rutar, *Sodobni zagovor historičnega materializma*.

18 Glej Offe, *Družbena moč in politična oblast*; Rutar, *Sodobni zagovor historičnega materializma*; Block, *Revising state theory*.

19 Offe, *Družbena moč in politična oblast*, 59–60.

20 Jessop, *The future of the Capitalist State*, 37.

21 Rutar, *Sodobni zagovor historičnega materializma*, 142.

22 Leo Panitch in Sam Gindin, *The making of global capitalism: the political economy of American empire* (London; New York: Verso, 2013), 4.

23 Za pregled številnih različnih opredelitev (kapitalistične) države pri Marxu (in Engelsu) glej: Jessop, *The Capitalist State*, 1–31.

je to, da navkljub formalnopravni ločitvi vedno obstaja povezanost in pogojevanje med sfero produkcije in obliko politične nadvlade, saj »struktura družbene nadvlade, politična oblast« temelji na »procesu črpanja presežka«. ²⁴

Sklep

V članku sem najprej skiciral splošne temelje številnih različnih marksističnih teorij kapitalistične države: ločitev na javno in zasebno sfero, na politiko in družbo/ekonomijo je stična točka vseh marksističnih teorij (države). Potem sem utemeljil, zakaj je država v kapitalizmu kapitalistična država. Bistveno je, da ločitev na državo in družbo/ekonomijo omogoča, da se v kapitalistični državi »ne manifestira le osamosvojenost razredno nasilje, temveč tudi formalna enakost, neodvisnost in svoboda tržnih individuov«. ²⁵ Ključno je, da ravno ločenost politike in ekonomije omogoča, da vseskozi poteka razredno izkoriščanje ter da so ljudje tudi formalnopravno enaki in svobodni na trgu. To je v bistvu temeljna strukturna značilnost kapitalistične družbe. ²⁶ Poleg tega odvisnost države od uspešne akumulacije pogojuje državo, da je deluje v skladu z interesi kapitala oziroma da je kapitalistična država.

Z izpostavljanjem strukturnih določitev kapitalizma so v 70. in 80. letih prejšnjega stoletja različne marksistične teorije države tematizirale specifične socialne države v razmerju do reprodukcije kapitalistične družbe. V zadnjih nekaj desetletjih je iz različnih razlogov – vzpon poststrukturalizma in postmodernizma, hegemonija neoliberalizma tudi v akademskih krogih ipd. – prišlo do vidnega zmanjševanja raziskovalne zainteresiranosti za državo ²⁷ tudi v marksističnih krogih. Vendar je preučevanje države in tudi konkretnih političnih in ekonomskih pogojev, ki tvorijo in krojijo specifične racionalnosti delovanja države in njenih javnih politik, v vsakem zgodovinskem obdobju vsekakor nujno potrebno; kot je namreč zapisal Perry Anderson, bistveno ostaja, »da se posvetni spopad med razredi lahko razreši le na politični ravni družbe – ne pa morda na ekonomski ali kulturni. Drugače povedano, vse dokler obstajajo razredi, sta razpad ali vznik držav tista, ki bistveno vplivata na premestitve v produkcijskih razmerjih.« ²⁸

Marko Hočevar

24 Ellen Meiksins Wood, »Landlords and Peasants, Masters and Slaves: Class Relations in Greek and Roman Antiquity«, *Historical Materialism* 10, št. 3 (2002): 36. S tem v bistvu različne marksistične teorije države implicitno kritizirajo ozko polje kanonske politologije, ki nekritično prevzema ločenost sfere produkcije od politike in se ukvarja zgolj z državo, ne pa tudi z razmerji v sferi produkcije in vsakokratnimi specifičnimi lastninskimi odnosi. Tako je v marksističnih teorijah kapitalistične države jasno, da se politična sfera ter sfera materialne in nematerialne produkcije ne moreta mehansko ločiti, kar s seboj potegne tudi preseganje določitev kanonske politologije, ki naj bi se ukvarjala samo in izključno z državo in njenimi institucijami, ne pa s sfero produkcije.

25 Hirsch, *Gospodstvo, hegemonija in politične alternative*, 17.

26 Hirsch, *Gospodstvo, hegemonija in politične alternative*, 11.

27 Jessop in Hirsch sta – sicer nekoliko različno – utemeljevala nastanek konkurenčne države. Glej Jessop, *The Future of the Capitalist State*; isti, »From the welfare state to the competition state« V *Die Europäische Union – Marionette oder Regisseur?*, ur. P. Bauer in drugi (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage GmbH, 2004); Joachim Hirsch, *Der nationale Wettbewerbsstaat, Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus* (Berlin, Amsterdam: Id-Verlag, 1995). Vendar je po drugi strani od takrat minilo že precej časa brez vidnejšega preboja ali novosti na polju marksistične teorije kapitalistične države.

28 Perry Anderson, *Rodovniki absolutistične države* (Ljubljana: ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1992), 11.

Osmanska država in njene značilnosti

Osmanski imperij predstavlja imperij z enim izmed najdaljših stažev v zgodovini. Obstajal je vse od 14. do 20. stoletja. V tem času je Evropa doživela marsikatero spremembo, toda bosporski sosed je bil še vedno prisoten. Svoj čas je osmanska država veljala za najmogočnejšo tvorbo sveta, ki se je raztezala kar po treh kontinentih. Imela je strogo izurjeno vojsko, dober uradniški aparat, obenem pa je zagotavljala določeno mero verske avtonomije. Skozi prvi del prispevka se bom ukvarjal z vprašanji, kako se je zgodba osmanske države začela, kdo jo je pripeljal do vrha in na kakšen način. V drugem delu prispevka pa bom predstavil značilnosti osmanske države v času njenega razcveta. Govor bo o področjih državne in politične oblasti, teritorialne uprave, položaja kmetov, posebnostih turškega fevdalnega sistema ter miletu kot posebni obliki delno avtonomne verske skupnosti.

Vzpon Osmanov

Začetek osmanske dinastije in s tem države pripisujemo Osmanu I., po katerem je dinastija tudi dobila ime. Neposredni predniki Osmana I. in njegove družine so prišli v Anatolijo v času drugega vala turških migracij, ki je potekal v zgodnjem 13. stoletju. V Anatoliji so se srečevali z drugimi turško govorečimi plemeni, ki so se po večini ukvarjala z nomadsko živinorejo. Plemena, s katerimi so se srečevali predniki Osmana I., so bila zelo raznolika. Večina jih je govorila dialekt oguz, po katerem so dobili ime tudi predniki Osmana I. (pleme oz. klan Oguz). Čeprav so bili večinsko muslimani, se je njihovo razumevanje islama razlikovalo.¹

Območje Anatolije je začelo v 60. letih 13. stoletja pridobivati pomembnost in moč, saj je takrat začela seldžuška država razpadati na dva dela, zahodnega in vzhodnega. Na zahodnem delu so se začeli pojavljati prvi turški emirati oz. male kneževine, med katere je spadal tudi t. i. osmanski emirat. K nastanku emirata je pripomogel tudi vedno manjši vpliv Bizanca na področju Male Azije, saj je Bizantinsko cesarstvo v 13. stoletju začelo počasi izgubljati primat na tem območju, kar je dovolilo Osmanom, da so začeli počasi širiti svoja ozemlja in graditi novo državo. Osman I. je veljal za gorečega muslimana, ki je širil islam tudi z orožjem. Zaradi njegove vneme in uspešnih vojaških akcij se mu niso pridružili le njegovi podložniki, temveč tudi pripadniki različnih plemen iz sosednjih krajev. Naraščanje števila borcev je v središče takratne ekonomije postavilo vojno plenjenje. Poleg vojaškega plena so v Osmanove roke prihajala tudi kmetijska zemljišča. Osvajalcev poljedelstvo ni kaj preveč zanimalo, zato so ta ozemlja hitro ponovno naselili ljudje, ki so pred tem bežali pred Osmani. Osman I. je kljub svojemu nomadskemu izvoru spoštoval kmetijstvo in poljedelstvo, kar je ljudi motiviralo k vrnitvi. Po smrti vodje

osmanskega emirata, ki je prerasel že v pravo državo, je leta 1317 oblast prevzel njegov sin Orhan I.²

Orhan I. je samo še povečal ozemlje osmanske države. Ni osvajal le bizantinskih ozemelj, temveč si je začel priključevati tudi sosednje emirate. Prvi emirat, ki se je znašel pod Orhanovim vodstvom, je bil Karesi, kar je Osmanom zagotovilo dostop do Egejskega morja. Od Evrope jih je tako ločila le ožina Dardanele. Orhan je vodil tudi pametno zunanjo politiko, saj se je povezal z bizantinskim prestolonaslednikom Ivanom Kantakuzenom, s katerim se je poročila njegova hči. Turki so pod vodstvom Orhanovega sina Sulejmana paše priskočili na pomoč Bizancu pri Solunu, ko so jih napadli Srbi. Na podlagi te na videz nepomembne zmage so Turki prvič dobili idejo, da je mogoče zavzeti tudi jugovzhodni del Evrope. To idejo so v kasnejših obdobjih uspešno realizirali. Po Orhanovi smrti (1360) je osmanska država merila že ogromnih 75.000 km², štirikrat več kot ob prihodu omenjenega sultana na prestol. Vajeti države je po smrti svojega očeta prevzel Sulejman I., ki pa je hitro umrl. Po Sulejmanovi zgodnji smrti je na oblast prišel njegov brat Murat I., ki je nadaljeval ekspanzivno politiko osvajanja Sredozemlja in Evrope. Leta 1387 je osvojil Solun, po zmagi na Kosovskem polju 1389 pa so si Osmani na široko odprli vrata v Evropo. Za zmago so plačali visok davek; Murat I. je namreč padel v bitki. Nasledil ga je Bajazid I., ki je leta 1396 premagal združeno evropsko vojsko v bitki pri Nikopolju. V času vladanja si je prizadeval za osvojitve Bizanca, kar pa mu ni uspelo. Njegovo zajetje v bitki pri Ankari 1402 je sprožilo državljansko vojno, iz katere je kot zmagovalec izšel Mehmed I. Novi sultan je prenesel prestolnico države iz Burse v Odrin. Kljub osvajanju dela Albanije, turškega emirata Candaroğlu in Kilikije je vodil miroljubno politiko in spoštoval bizantinsko oblast ter njenega cesarja.³

Rast države in njen vrh

Nasledil ga je Mehmed II., ki je zaradi osvojitve Konstantinopla in nadaljnje ekspanzivne politike dobil vzdevek Osvajalec. Z njim je osmanska država postala velesila. Meje imperija je razširil na področje celotne današnje Grčije, prav tako pa je anektiral južni del Krima, s čimer je vzpostavil zaveznitvo s tamkajšnjimi kani, ki je trajalo do leta 1774 (takrat si jih je priključila carska Rusija). Turki so pod njegovim vodstvom ubranili napad madžarskega kralja Matije Korvina, ki je želel ponovno pridobiti področja današnje Bosne in Hercegovine. Po osvojitvi Konstantinopla se je Mehmed takoj lotil obnove mesta, ki je med boji za njegovo osvojitve doživelo veliko škodo. Mladi sultan je še istega leta prenesel središče svojega imperija iz Odrina v Konstantinopel. Mesto je začelo dobivati novo podobo, Hagia Sophia pa se je iz pravoslavne cerkve preoblikovala v mošejo. Do leta 1478 se je v mestu podvojilo število prebivalcev (s 30 tisoč na 70 tisoč), dobro stoletje kasneje pa je ta številka zrasla celo

¹ Cemal Kafadar, *Between two worlds; The construction of the Ottoman State* (Berkeley, Los Angeles, London: Univeristy of California Press, 1995), 1–2.

² Josef Matuz, *Osmansko carstvo* (Zagreb: Školska knjiga, 1992), 25–26.

³ Prav tam, 28–42.

do 400 tisoč. Osmani so v času Mehmedovega vladanja neuspešno napadali Beograd, prav tako pa je propadel poskus zavzetja Rima, saj je leta 1481 sultan umrl.⁴

Mehmeda II. je nasledil njegov sin Bajazid II., ki pa ni nadaljeval uspešne ekspanzivne politike. Tesno se je povezal s sufisti, grškimi in humanističnimi misleci. Od tod tudi njegov vzdevek Sveti. Z izjemo zmage proti Benetkam (1502) je Bajazid vodil mirno zunanjo politiko. Njegov naslednik Selim se je najprej spopadal z notranjimi nemiri (za prestol sta se borila še njegova brata in nečak), ki jih je rešil s pomočjo brutalne vojaške sile – od tod tudi nadimek Strogi. Za razliko od očeta je nadaljeval z ekspanzivno politiko. Leta 1514 je v bitki pri Čeldarinu premagal safavidskega šaha Ismaila I. in s tem povzročil razpad safavidske države. Prav tako si je priključil območja današnje Sirije in Egipta. V želji, da bi si pokoril krščansko Evropo, je oblikoval tudi veliko pomorsko floto, ki jo je vodil zloglasni razbojnik Hajredin Barbarosa. Sultanu Selimu ni uspelo uresničiti svojih načrtov, saj je leta 1520 umrl zaradi kuge. Njegovemu nasledniku Sulejmanu, bolj znanemu pod imenom Sulejman Veličastni, se ni bilo treba soočati s podobnimi nasledstvenimi težavami, saj je njegov oče še v času svojega življenja dal pomoriti vse Sulejmanove konkurente za prestol (med drugim je ubil tudi štiri lastne sinove in vse svoje nečake). Ob prevzemu prestola leta 1520 je tako Sulejmana čakala rastoča osmanska veledržava, ki je zajemala področje treh kontinentov (Azija, Afrika, Evropa).⁵

Sulejman je nadaljeval z osvajanjem novih ozemelj. Še istega leta (1521), kot je zadušil upor v Damasku, je oblegal Beograd. Za razliko od svojega prednika Mehmeda II. je bil pri obleganju uspešen, s čimer je zadal hud udarec takratni ogrski državi. Novica se je hitro razširila po Evropi in povzročila strah ter negotovost. Sulejman ni prodiral samo po Balkanu, temveč je osvajal tudi vzhodnosredozemske otoke, ki so predstavljali konstantno motnjo – predvsem Rodos, ki ga je leta 1522 končno osvojil. Osmani so svojo moč pokazali leta 1529 v zelo znani bitki pri Mohaču, v kateri so dobesedno razbili ogrsko vojsko. V bitki je padel tudi kralj Ludvik II., kar je na Ogrskem sprožilo nasledstveno vojno, ki je trajala vse do leta 1540. Po padcu Ogrske sta bila primorana odreagirati Karel V. Habsburški in njegov brat Ferdinand I. Bitka je bila neizbežna in tako so Osmani leta 1529 prvič neuspešno oblegali Dunaj. Sledila so dolgotrajna mirovna pogajanja, ki niso prinesla rešitve; tako so leta 1532 Osmani spet neuspešno oblegali Dunaj. Sulejman se je proti Dunaju napolnil samo še enkrat, in sicer leta 1566, saj Habsburžani niso hoteli plačati predvidenega davka, ki so jim ga naložili Osmani po neuspešni habsburški zasedbi Ogrske leta 1551. V svojem zadnjem pohodu mu je uspelo osvojiti samo utrdbo Sziget v jugozahodnem delu današnje Madžarske. Sulejmanu ni bilo usojeno osvojiti

Dunaja, saj je umrl tri dni pred osvojitvijo Szigeta. Njegov vezir Mehmet je njegovo smrt prikril, saj je Sulejman veljal za osrednjo figuro osmanske države in glavnega poveljnika vojske, ki ob tragični novici Szigeta zagotovo ne bi osvojila.⁶

Sulejman ni osvajal samo Evrope. Priključil si je tudi območja ob rekah Tigris in Evfrat, spodnjo Mezopotamijo in del Perzijskega zaliva. Prav tako je zavzel večji del severne Afrike, njegova pomorska flota pa je plenila po Sredozemlju in s tem dala vedeti, da osmanska država podpira upor Nizozemcev proti Španiji. Sulejman je bil tudi zaveznik Francije, ki je v času osmanskega osvajanja Balkana bila borbe s Habsburžani tako v Avstriji kot v Španiji. Osmani so z morsko in kopensko blokado poti do vzhoda prisilili zahodnoevropske velesile, da so iskale nove poti v Indijo, kar je vodilo do odkritja Severne in Južne Amerike ter vzpona Portugalske. Po smrti Sulejmana so bile osmanske zmage malo manj pogoste, čeprav jim je leta 1571 uspelo zaseči Ciper.⁷

V času Sulejmanove vladavine je osmanska država doživela razcvet na vseh področjih. Sultan je vodil zelo spretno zunanjo in notranjo politiko. Sulejmanova ekspanzivna politika ni nobeno presenečenje, saj že Koran zapoveduje nenehno ekspanzijo in širjenje islama. Kljub spretni zunanji politiki se je Sulejmanova spretnost pokazala predvsem na področju notranje politike, saj je osmansko državo v času njegove vladavine sestavljala kopica versko različnih skupin, vse od muslimanov do judov, kristjanov in predstavnikov manjših religij. Za uspešno sožitje teh skupin je bila nujna pravna država. V nasprotju s splošnim prepričanjem evropskih vladarjev in mislecev tedanjega časa je bila osmanska država dobro urejena in zavezana enakosti pred zakonom. Vsi prebivalci države (vključno z vodstvom) so bili podvrženi zakonom, osnovo katerih je predstavljala šariat.⁸

Značilnosti osmanske države

Na vrhu osmanske države je bil sultan, ki je bil absolutni vladar. S politiko nefavoriziranja družinskih članov (na pomembne položaje so nastavljali sposobne ljudi z vseh koncev imperija, ki so si ta mesta zaslužili zaradi svoje spretnosti, dela, znanja in ne družinskih vezi) je sultanom skozi stoletja uspelo omejiti moč aristokracije. Sultan tako ni odgovarjal nikomur, razen šeriatu, ki se ga je moral strogo držati. Centralna državna uprava je bila strogo ločena od sultanovega dvora. Na sultanovem dvoru so bili uslužbenci razdeljeni v tri skupine: notranje, zunanje in haremske. Notranji uslužbenci so služili neposredno sultanu (različni stražarji, učitelji sultanovih otrok), zunanje uslužbence so sestavljali zunanja straža, kuhinja in drugo »pomožno« osebje. Zadnji so bili uslužbenci harema, dela palače, kjer so živele sultanove žene, žensko osebje in služkinje. Vhod v harem so varovali t. i.

4 Donald Quataert, *The Ottoman Empire 1700-1922* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 20–21.

5 Matuz, *Osmansko carstvo*, 54–58.

6 Prav tam, 76–80.

7 Quataert, *Ottoman Empire*, 21–25.

8 Matuz, *Osmansko carstvo*, 58–59.

Zaradi specifične zemljiške politike je bil tako osmanski kmet zelo zainteresiran za obdelovanje zemlje. Zavedal se je, da mu bo (po večini) tudi po plačilu vseh dajatev del pridelka ostal na razpolago za lastno uporabo. Zato ne preseneča dejstvo, da so krščanski kmetje zatočišče pred svojimi izkoriščevalskimi zemljiškimi gospodi našli ravno med Osmani. V tistem času migracija iz evropskih držav na področje osmanske države ni bila nič posebnega. Kljub vsemu pozitivnemu so seveda obstajale tudi negativne plati osmanskega zemljiškega ustroja. Področje Anatolije je veljalo za izrazito kmetijsko nerazvito, saj so uporabljali lesene pluge, prav tako je bil kmet tukaj obsojen na životarjenje. Za razliko od kmetov z drugih ozemeljskih področij mu je po plačilu dajatev ostalo zelo malo pridelka. V slabem položaju so se znašli tudi kmetje, ki so obdelovali polovico nekega zemljišča. Za razliko od kolegov, ki so obdelovali celotno zemljišče, so plačevali manjše dajatve, toda tudi pridelka je bilo manj. Posebno slabo pa se je godilo kmetom ali vojnim ujetnikom, ki so obdelovali državno zemljo (ki ni bila dana v uporabo zemljiškemu gospodu, ampak je bila neposredno podrejena državi) ali zemljo v privatni lastnini, saj njihov status ni bil reguliran z zakonom, kot je veljalo za kmete, ki so obdelovali zemljo, dano s strani spahij.¹⁴

Tako kot v Evropi tistega časa se je tudi v osmanski državi razvilo bogato mestno življenje, zlasti okrog utrjenih utrd. V mestih je središče za trgovino in obrt predstavljal mestni bazar. Obrtniki in trgovci so se povezovali v cehe (esnaf), ki so podobno kot v Evropi regulirali ceno produktov, njihovo kakovost in sestavine. Čehi so bili podrejeni uradnemu nadzoru tržnega inšpektorata, ki je bil del mestne lokalne oblasti. Ravno kontrola kvalitete je pripomogla k temu, da so osmanski izdelki prodrli vse do evropskega tržišča. Manufakture v takratnem osmanskem imperiju niso imele posebne vloge. Delovalo jih je le nekaj, njihova glavna naloga pa je bila oboroževanje vojske. V maloštevilnih rudnikih na Balkanu sta se izmenjevala državni monopol in podjetništvo. Rudarji so bili delavci, ki so dobili svoje plačilo glede na učinek ali količino opravljenega dela. Trgovina na velike razdalje se je odvijala s pomočjo karavan, ki so potovale po dobro urejenih državnih cestah. Osmani so pobirali tudi carine, mitnine in ostale davke, ki so jih popotniki plačevali ob prehodu njihovega območja, niso pa imeli pomorskega monopola, ki je bil še vedno v rokah italijanskih držav.¹⁵

V osmanski družbi sta v 16. stoletju obstajala dva sloja. V prvi sloj poleg sultana prištevamo še vse ostale pripadnike družbe, ki so bili oproščeni dajanja dajatev in so jih vzdrževali tisti, ki so te dajatve plačevali. Ti spadajo v drugi sloj. V drugi sloj so tako spadali pripadniki državne in verske birokracije, plačana vojska in predvsem spahije oziroma tisti, ki so dobili ozemlja v uporabo. V osmanskem imperiju se tako ni zgradil sloj fevdalne aristokracije. Dajanje zemlje v uporabo, ne v last, nedednost zemlje in

strogo spoštovanje šeriatu so privedli do tega, da je imel posameznik veliko več možnosti za prehajanje med sloji, kot je bilo mogoče v Evropi tistega časa. Navadnega vojaka sta pogum in vdanost sultanu lahko pripeljala visoko, medtem ko so za tiste na visokih položajih veljali strogi standardi, saj nihče (razen sultana) ni bil nezamenljiv. Življenje povprečnega muslimana v osmanski državi je bilo regulirano s strani šeriatu. Po islamskem pravu je imel lahko posameznik največ štiri žene, toda taki primeri so bili zelo redki. V glavnem so več žena imeli le tisti iz višjih slojev, medtem ko so nižji sloji možnost poligamije izkoristili le, če prvotni zakon ni dal otrok. Ženske so bile popolno podrejene moškim (očetu, bratu, možu). Vodile so hišno življenje in bile izolirane od drugih moških.¹⁶

Nemuslimanski del prebivalstva je v osmanski državi živel bistveno bolje, kot si je predstavljal takratni evropski svet. Plačevali so malenkost višje dajatve od svojih muslimanskih sodržavljanov, toda te dajatve še vedno niso bile pretirano visoke. Poleg vseh ostalih dajatev so vsi nemuslimanski odrasli moški plačevali že omenjeno glavarino. Nemuslimani so tako lahko živeli dokaj mirno življenje. Osnov tolerance ni določal samo islamski verski zakon. Osmansko gospodarstvo si je namreč od glavarin in večje proizvodnje nemuslimanov obetalo finančne koristi. Integracija novo osvojenih območij se po mnenju Osmanov ni smela oteževati še z versko nestrpnostjo. Osmanska država je tako kljub nekaterim praktičnim motivom prakticirala (delno) versko svobodo v času, ko so v Evropi heretiki goreli na grmadah. Posebna skupnost kristjanov ali judov se je imenovala milet. Znotraj mileta verske skupine (v mislih imam predvsem jude in kristjane, saj so za nemuslimane priznavali samo vernike, ki so izhajali iz verstev, osrednji vir resnice katerih je knjiga – t. i. verstva s knjigo) avtonomije niso uživale samo v verskem in obrednem smislu, temveč so v zadevah, v katere so bili vključeni izključno njihovi pripadniki, lahko sodili sami. Pripadniki miletov so nosili posebna oblačila, obenem pa npr. vsi kristjani niso bili člani istega mileta. Pripadnost miletu je pogosto določal jezik; predvsem judje so tako živeli v velikem številu različnih miletov, saj so bili jezikovno najbolj raznoliki. Prebivalci mileta so živeli v posebnih četrtih, kjer so bili ločeni od muslimanov; na ta način so lahko mirno nadaljevali s svojim načinom življenja.¹⁷

Sulejmanu Veličastnemu je sledila serija sultanov, ki se po moči in pomembnosti nikakor niso približali svojemu predhodniku. Indikator začetka propada imperija je poraz pri Dunaju leta 1683. Osmani Dunaja po tem nikoli več ne oblegajo. Ob koncu 17. stoletja je osmansko državo pestila kopica problemov. Ekspanzija se je skoraj v celoti ustavila, kar je moč pripisati tudi koncu krize v Evropi, saj je Sulejman osvajal v času, ko se je v Evropi pojavil protestantizem in močno razdelil do takrat enoten katoliški svet. Prav tako so vojni uspehi v Aziji, Egiptu in Siriji Sulejmanu omogočili financiranje invazije v Evropo.

¹⁴ Prav tam, 72.

¹⁵ Prav tam, 73.

¹⁶ Prav tam, 74.

¹⁷ İlber Ortaylı, *Ottoman studies (Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, 2012)*, 15–23.

stražarji harema, ki so bili za potrebe svojega službovanja kastrirani. Vstop v harem je bil prepovedan vsem moškim, razen sultanu.⁹

Že prej sem omenil centralno državno oblast, na vrhu katere je bil sultan. Ker se sultan ni mogel ukvarjati z vsemi problemi svojega razširjenega imperija, je imenoval različne funkcije, ki so imele točno določene pristojnosti. Veliki vezir je bil sultanova desna roka, njegov prvi minister in nosilec pečata. Sultan je prek njega uresničeval svojo politiko. Finančne zadeve je urejal neke vrste finančni minister (bila sta dva, eden za področje Rumelije in drugi za področje Anatolije), medtem ko je za versko področje skrbel muftija, ki je edini užival določeno mero avtonomije delovanja. Nasprotno od njega se je godilo obema glavnima sodnikoma v državi (ki sta urejala tako verska kot pravna vprašanja), ki nista uživala takšnih svoboščin. Osmanska država je kljub svoji absolutnosti poznala t. i. carski divan, ki bi mu danes rekli carski svet/zbor. Carski divan je imel izključno posvetovalno funkcijo, saj je služil kot posvetovalni in ne odločujoči organ. Njegova naloga je bila tudi sprejemanje tujih odposlancev. Carski divan so v času vladavine Sulejmana Veličastnega sestavljali veliki vezir, dva do trije vezirji kupole (ime so dobili po kupoli v dvorani palače Tokpaki; imeli so podobno funkcijo kot veliki vezir, le z manjšimi pristojnostmi in nižjim položajem v hierarhiji osmanske države), oba sodnika, oba finančna ministra in dvorni pisar. Vse od časa Mehmeda II. je bilo običajno, da sultan ni prisostvoval sejam carskega divana, temveč jih je raje skrivoma opazoval.¹⁰

Centralna oblast in izjemna površina osmanske države sta povzročili pojav birokracije. Vedno več stvari se je začelo urejati pisno. Sultanov urad je navodila za vodenje mest pošiljal lokalnim oblastem prek pisnih uredb, tudi imenovanje posameznih uradnikov je potekalo na ta način. Sultanov urad je letno spisal več kot tri tisoč različnih spisov. Ta urad je vodil že prej omenjeni dvorni pisar. Teritorialno je bila država razdeljena na posamezne elajete, ki so jih vodili beglerbezi. Ti so imeli praviloma vojaško izobrazbo. Elajeti – leta 1527 jih je bilo 8 – so predstavljali največjo upravno enoto v državi. Delili so se na sandžake, ki so predstavljali najmanjšo upravno enoto znotraj države. Sandžake so vodili sandžak beji, ki so bili pripadniki spahij (konjeniških enot znotraj osmanske vojske, ki so v zameno za sodelovanje na vojnih pohodih dobili v uporabo zemljiške posesti). Večja posestva znotraj sandžakov so se imenovala zaim, manjša pa timar. Tako beglerbezi kot sandžak beji so bili zelo lahko in pogosto zamenljivi, saj niso bili neposredni lastniki zemlje, temveč le neke vrste uradniki, ki so vodili določeno enoto. S tem je sultan zagotovil, da »lokalni šerifi« niso prišli do prevelike moči. Čeprav se je osmanska provincijska uprava naslanjala na vojaško

organizacijo, ta vse do 18. stoletja ni predstavljala nevarnosti centralni oblasti. To se spremeni, ko sultan Mustafa II. v začetku 18. stoletja v želji po utrditvi svojega položaja spahijam podeli dednost položaja in s tem prične proces decentralizacije oblasti.¹¹

Zemlja v državi je bila vse od Mehmeda II. v lasti države. Privatno lastništvo nad posestjo je bilo zelo redko, saj je bilo v privatnih rokah le 5–10 % vseh ozemelj. Že prej sem omenil, da je sultan dajal ozemlja zaslužnim vojakom le v uporabo oziroma uživanje. To pomeni, da uporabniki ozemelj niso postali tudi njihovi lastniki; lastnik je bila še vedno država oziroma sultan. Za razliko od evropskih fevdalcev tistega časa uporabniki zemlje niso smeli prodati, podariti ali dedovati, prav tako pa niso uživali posebne pravne imunitete. Po smrti uporabnika ozemlja se je to vrnilo v roke države. Minimalni prihodek, ki si ga je moral zagotoviti določen spahija, je znašal toliko, da se je lahko ustrezno pripravil na boj. Položaj kmetov v osmanski državi v 16. stoletju je bil malce drugačen kot v Evropi tistega časa. Kmetje so od gospodarja dobili zemljo v obdelavo. Za razliko od svojih evropskih kolegov so bili kmetje v osmanski državi osebno svobodni, toda vezani na zemljo (ki je niso mogli kar tako zapustiti). Gospodar jim je zemljo vzel le v primeru, da je niso obdelovali. Kmetje niso bili niti odvisni od volje gospodarja niti podrejeni njegovi sodni oblasti.¹²

Ob prevzemu zemljišča je moral podložnik plačati enkratno takso oziroma davek (neke vrste uporabnino). S tem je podložnik vstopil v nerazdružljiv in deden zakupni odnos s svojim zemljiškim gospodom. Podložnik je moral plačevati davek na zemljišče, na katerem je delal (kristjani so plačevali malo višji davek kot muslimani), poleg tega pa je plačeval še desetino in druge dajatve, ki so bile odvisne od narave njegovega dela. Do konca 16. stoletja tako zemljiški gospodi niso imeli niti zemlje, ki bi jo obdelovali, niti interesa za njeno obdelavo. Spahije so bili del vojske, ki je v tem času nenehno širila meje osmanske države, zato pomanjkanje interesa oziroma nezanimanje za obdelavo zemlje ni presenečenje. Nezanimanje je prineslo tudi določene prednosti za kmete oziroma podložnike. Od njih se namreč ni zahtevala obdelava zemljišč zemljiškega gospoda (tlaka), kot je bilo običajno v Evropi tistega časa. Edina obveznost, ki je vsaj malo spominjala na tlako, je bila pomoč (sedem dni v letu) pri spravljanju žita v skedenj zemljiškega gospoda, pa še to se je dalo odkupiti z denarjem. Ker je bilo zemljiškim gospodom malo mar do zemlje, so posledično vse stroške proizvodnje nosili kmetje sami. Poleg že vseh omenjenih davkov so kmetu lahko naložili tudi posebne pristojbine, npr. ob dedovanju posesti (govora je o kmetih, saj je bilo zemljiškim gospodom dedovanje onemogočeno) ali poroki. Nemuslimanske podanike je čakalo še plačilo glavarine. Ta glavarina ni predstavljala nič drugega kot nadomestilo za služenje v vojski. V takratni osmanski državi so namreč lahko v vojski služili izključno muslimani.¹³

9 Prav tam, 60.

10 Prav tam, 61–62.

11 Prav tam, 64–65.

12 Prav tam, 70–71.

13 Prav tam, 71–72.

Ob koncu ekspanzije se je zmanjšal tudi dotok novih dobrin, kar je pustilo posledice v državni blagajni. Odkritje Severne in Južne Amerike je negativno prispevalo k blagostanju osmanske države, saj je ta pobirala vedno manj carin, s katerimi so še pred leti polnili proračun. Gospodarstvo se je poleg tega srečevalo še z visoko inflacijo, ki je imela negativen vpliv na stanje celotne države, saj je državniški aparat postajal vedno bolj požrešen. To je vodilo do dviganja davkov podložnikom ali plačilo rente v denarni obliki, kar je prineslo nezadovoljstvo med ljudi in celo beg.¹⁸

V 18. stoletju se je s podelitvijo večje moči spahijam začela postopna decentralizacija države. Vse od 17. stoletja so se Osmani zapletali v spopade s Habsburžani in Rusi. Z vsako vojno je bil delež osmanskega ozemlja na Balkanskem polotoku manjši. Po porazu proti Grkom v osvobodilni vojni je bilo naraščajoče nacionalizme nemogoče ustaviti. Leta 1875 so se začeli upirati še kmetje na področju današnje Srbije ter Bosne in Hercegovine, ki jim je na pomoč priskočila še Rusija. Zadeva je epilog dobila na berlinskem kongresu, ko so turški odposlanci le nemo opazovali novo delitev Balkana. Čeprav so za kratek čas (1876–1878) dobili prvo ustavo in dvodomni parlament, je nezadovoljstvo v državi raslo. Pojav mladoturškega gibanja je 24. 7. 1908 prisilil sultana Abdulhamita k ponovni uveljavitvi prve ustave. Večjih sprememb v državi ni bilo, osmanska država pa je prvo svetovno vojno končala na strani poraženk. Ozemeljsko so jo razkosali in leta 1920 je *de facto* postala republika Turčija.¹⁹

70

Sklep

Osmanska država je bila v času svojega razcveta v prvi polovici 16. stoletja ena izmed najbolj organiziranih državnih tvorb tistega obdobja. Predstavljala je državo, v kateri so vladali red, spoštovanje zakonov in (delna) verska svoboda. Vse to je potekalo v času, ko je Evropa doživljala eno največjih verskih kriz v svojem obstoju. Novo priključena območja niso bila deležna nasilne islamizacije in tudi višina davkov ni bila pretirana, zato ne preseneča dejstvo, da so se v času razcveta osmanske države na njen teritorij preseljevali tudi evropski heretiki, ki jih je krščanska oblast v Evropi preganjala. S smrtjo Sulejmana Veličastnega se je počasi pričel konec osmanske države, ki pa se je kljub vsem težavam in tegobam obdržala vse do konca prve svetovne vojne, ko je postalo jasno, da se je obdobje velikih, etnično zelo pisanih imperijev zaključilo. Bližnji vzhod je dobil novo podobo, toda na pota stare slave se več ni vrnil.

Timotej Fafulić

¹⁸ Prav tam, 79–89.

¹⁹ Erik J. Zürcher, *Turkey: A modern history* (London: I.B. Tauris & Co Ltd, 2004), 9–133.

Tribuna

List študentov ljubljanske univerze
59. letnik, 769. Tribuna (posebna izdaja Ideologija in Država), september 2018

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:
direktor: Andrej Klasinc
predsednik: Klemen Peran

Uredništvo:
Kersnikova 4 / Pivovarniška 6, 1000 Ljubljana
Elektronski naslov: tribuna.urednistvo@gmail.com
Spletni naslov: www.tribuna.si

Člani uredništva:
odgovorna urednica: Ana Pavlič
gostujoča urednika: Marike Grubar in Filip Draženović

Likovna urednica: Mihaela Romanešen

Oblikovanje: Tandem Design
Naslovnica: Tandem Design
info@tandemdesign.si

Programski svet:
Damjan Vinko
Klemen Balanč
Jernej Kaluža
Aleš Šteger
Ana Pavlič

Lektura: Urška Honzak

Naklada: 500 izvodov

71

Izjava o avtorstvu:
Tribuna je izključno avtorsko delo študentov, če ni drugače navedeno. Tribuna izhaja pod licenco Creative Commons, ki nas avtorsko zaščiti, hkrati pa omogoča, da določimo pogoje, pod katerimi dovolimo uporabo naših del. Uporabo del dovoljujemo ob priznanju avtorstva po principu ime priimek / Tribuna za nekomercialno rabo v nespremenjeni obliki. Podrobnosti licence so dostopne na www.creativecommons.org ali na Inštitutu za intelektualno lastnino, Streliška 1, Ljubljana.



proizvoda]. Ali se je učinek *E* zgodil? Ali se je število kriminala na ulicah zmanjšalo zaradi povečanega števila policistov na ulicah? Če je odgovor ne, je nadalje mogoče podati še kar nekaj neznanstvenih razlag za to, da rešimo hipotezo *H* (‘Povečanje števila policistov na ulicah zmanjšuje stopnjo kriminala na ulicah’): ‘Če števila policistov na ulicah ne bi povečali, bi bila stopnja kriminala še višja;’, ‘Ta primer je odstopanje od pravila *H*, saj je bil naval kriminalnih elementov neobičajen;’, ‘Premalo je bilo časa, da bi lahko opazili učinke’ itd. A tudi odgovor ‘Da, *E* se je zgodil’ se lahko brani: ‘Število aretacij se je zmanjšalo’ itd. Pri soočanju z zvitiimi problemi je načinov upravičenja več, kot jih je v znanosti dovoljenih. Zaradi bistvene unikatnosti problema in pomanjkanja priložnosti za temeljito raziskovanje ni mogoče, da bi *H* postavili pod ključni test [ki bi *H* enkrat za vselej potrdil ali ovrgel]. To pomeni reči, da je odločitev za razlago v logičnem smislu arbitrarna. V dejanskosti način razmišljanja [oz. svetovni nazor nekega družboslovca] vodi njegovo izbiro [tj. katero razlago oz. odgovor izbere].²²

Poanta zgornjega zapisa je torej, da je v družboslovju – za razliko od naravoslovja – načeloma moč najti alternativne razlage za isti pojav, ista dejstva, iste podatke in da zaradi tega družboslovje – spet za razliko od naravoslovja – ni znanost. Problem s to argumentacijo spet ni, da ne drži, da v družboslovju načeloma ni moč najti alternativnih razlag za isti pojav, temveč – prvič – da je to enako možno tudi v naravoslovju in – drugič – da iz tega, da je načeloma mogoče najti alternativne razlage, še ne sledi, da so vse razlage tudi enako prepričljive.²³ Iz vsega povedanega lahko tako zaključimo, da Rittlovi in Webbrovi argumenti, zakaj družboslovje ni znanost, niso prepričljivi.

A obstajajo še drugi pomisleki, zakaj znanost ne more biti vrednotno prosta oz. vrednotno nevtralna. Enega sem nekako že nakazal na začetku prispevka, ko sem omenil, da je temeljno spoznanje moralne in socialne psihologije, da dejstva nimajo velikega vpliva na vrednote in da pravzaprav s svojim počasnim, zavestnim, znanstvenim, vrednot prostim mišljenjem (t. i. mišljenjem »sistema 2«) zgolj *post hoc* racionaliziramo svoje hitro, intuitivno, vrednot polno mišljenje (t. i. mišljenje »sistema 1«). Od tod namreč tudi izhaja glavni slogan socialne in moralne psihologije, da »najprej pride intuicija, šele nato strateško mišljenje«.²⁴

Še več, kognitivna znanstvenika Mercier in Sperber dokazujeta, da motiviranega sklepanja in vseh predsodkov (recimo predsodka potrditve) ter zmot ni mogoče prepričljivo pojasniti kako drugače kot tako, da sprejmemo, da se naš razum ni

razvil, da bi nam pomagal »rešiti abstraktne, logične probleme ali ... nam pomagal izpeljevati zaključke iz novih podatkov«²⁵, temveč da bi nam pomagal racionalizirati naša prepričanja in ravnanja drugim ter prepričevati druge ljudi – skozi oblikovanje argumentov –, da imamo mi prav in da se oni motijo.²⁶

Takšna slika človeškega razuma je seveda pesimistična. In če je resnična, potem se zdi, da družboslovje (oz. kar celotna znanost) ne more biti znanstveno/objektivno. Vendar se tak sklep vendarle zdi pretiran. Četudi se namreč lahko strinjamo, da noben posameznik ne more biti zares brez vrednot (oz. biti vrednotno nevtralen) in brez predsodkov ter zmot, to še ne pomeni, da ne more biti takšna vsaj znanost kot skupnost več posameznikov. Znanstvena skupnost je znanstvena namreč ravno zato, ker je sestavljena iz skupka ljudi, ki so »naučeni«, da drug drugega nenehno znanstveno (tj. logično, metodološko in empirično) opozarjajo na logične zmote, neprepričljive predpostavke, metodološke pomanjkljivosti, nasprotnne empirične podatke in/ali mešanje dejstev in vrednot.

Kot pravi Haidt (2017), smo ljudje po naravi sicer res religiozna bitja, naše naravno mišljenje je religiozno, ne znanstveno, a ravno zato je tako zelo pomembno, da oblikujemo trdno znanstveno in akademsko skupnost, ki poskuša takšno religiozno mišljenje, polno vrednot, ideologij, predsodkov in zmot, pustiti zunaj te ustanove oz., povedano drugače, religiozno mišljenje v nekem smislu preseči.²⁷ In edini način, kako lahko to naredimo, je, da vsi znanstveniki enkrat za vselej spoznamo, da naloga znanosti ni vrednotiti, kritizirati in ljudem govoriti, kaj naj naredijo, temveč iskati in izpostavljati resnice oz. dejstva; da torej vrednote v znanost ne sodijo in da si je, kolikor le gre, treba prizadevati vrednotno pristranskost odpraviti oz. vsaj omiliti.

In kako lahko to storimo? Načinov je več. Prvič, že s tem, ko se vsak znanstvenik sam pri sebi zaveda, da je vrednotno pristranski, ter zna ločevati med tem, kaj so dejstva in kaj vrednote, v nekem smislu prispeva k večji vrednotni nevtralnosti znanosti kot take. Drugič in v najslabšem primeru, vrednotno nevtralnost lahko dosežemo vsaj tako, da si kot znanost prizadevamo spodbujati vrednotno oz. ideološko raznolikost – torej spodbujamo to, da se predstavi različne plati iste zgodbe. Tretjič in v najboljšem primeru, vrednotno nevtralnost dosežemo tako, da vrednote pri znanstvenem raziskovanju pustimo ob strani. To se dá, če se le hoče. Živ dokaz za to so dela Jonathana Haidta.²⁸

Tim Koprivnik

²² Prav tam, 166.

²³ Kar Rittel in Webber izpostavljata, je pravzaprav to, kar filozofi imenujemo »argument iz poddoločenosti teorije«. Nanj se običajno odgovarja ravno na tak način, kot je prikazano zgoraj.

²⁴ »Religion, Morality, and Ideology: Different Names for the Same Underlying Element of Human Nature«.

²⁵ Elizabeth Kolbert, »Why Facts Don't Change Our Minds«, *The New York Times*, 27. februar (2017). Dostopno prek: <https://www.newyorker.com/magazine/2017/02/27/why-facts-dont-change-our-minds> (22. 11. 2017).

²⁶ Hugo Mercier in Dan Sperber, »Why do humans reason? Arguments for argumentative theory«, *Behavioral and Brain Sciences* 34 (2011), 57.

²⁷ Jonathan Haidt, »Leftism is the New Fundamentalist Religion« [Video], 17. november (2017). Dostopno prek: <https://www.youtube.com/watch?v=8PuxuGamWUM> (22. 11. 2017).

²⁸ Glej recimo Jonathan Haidt, »Jonathan Haidt: Three Stories About Capitalism (2014 WORLD.MINDS)« [Video], 3. december (2014). Dostopno prek: https://www.youtube.com/watch?v=iOu_8yoqZoQ (20. 11. 2017) ali pa Jonathan Haidt, »Three Stories about Capitalism«, *The Righteous Mind*, 20. julij (2014). Dostopno prek: <http://righteousmind.com/three-stories-about-capitalism/> (20. 11. 2017).

Znanost, ideologija in vrednote: ali je zavezanost vrednotam problem za objektivnost v družboslovju?

V epistemologiji družboslovnih znanostih sta dve izmed najpomembnejših vprašanj definitivno naslednji: 1. Ali bi družboslovje *moralo biti* vrednotno nevtrarno, da bi ga lahko šteli za znanost? in 2. Ali je družboslovje sploh *lahko* vrednotno nevtrarno? Cilj tega prispevka je argumentirati, da je edini ustrezen odgovor na obe vprašanji pritrdilen.

1 Ali bi družboslovje moralo biti vrednotno nevtrarno?

Sayer v članku *Power, Causality and Normativity* trdi, da je pozitivistično vztrajanje pri tem, da se objektivnost in vrednote ne bi smele mešati, problematično in zato napačno, saj po njegovem pozitivisti zamenjujejo tri vrste objektivnosti: i) ontološko objektivnost, ii) epistemološko objektivnost in iii) objektivnost v smislu prosto vrednot [angl. *value-free*]. V ontološkem smislu se z besedo 'objektivno' misli tisto, kar je *od nas neodvisno*, v epistemološkem smislu tisto, kar je *resnično* oz. tisto, kar je *skladno z dejstvi*, v smislu prosto vrednot pa, kot nakazuje že ime, tisto, kar je *brez vrednot* oz. tisto, kar je *vrednotno nevtrarno*.¹ Razlikovanje med različnimi objektivnostmi Sayer uvede predvsem zato, da pokaže, da epistemološka objektivnost ne zahteva vrednot proste objektivnosti. Povedano preprosteje: razlikovanje uvede z namenom, da pokaže, da za to, da lahko spoznamo resnice (dejstva), ni treba, da smo brez vrednot oz. vrednotno nevtralni.

To poanto poskuša dokazati z dvema argumentacijama. Prvo si sposodi od E. Anderson in pravi, da znanstvenikove vrednote začnejo ogrožati epistemološko objektivnost (ki jo bomo od sedaj naprej kar enačili z besedo 'znanstvenost', saj se zdi, da je osnovna naloga znanosti spoznati resnice oz. dejstva; ali če smo skromnejši, se jim vsaj približati) le takrat, kadar se jih znanstveniki *dogmatično* oklepajo. Druga argumentacija pa pravi, da »kritika [tako ali tako] ni izbiren, temveč *nujen* del družboslovnih [angl. *social scientific*] opisov in razlag.«²

Sam menim, da sta problematični obe argumentaciji in da je posledično tudi Sayerjev pogled na to, kaj naj bi bila naloga družboslovja, neustrezen. Problem prve argumentacije je, da Sayerjevo prepričanje, da vrednote so dovzetne za spremembo, če pridejo v stik z dejstvi, in torej niso nujno dogmatične, v glavnem ne drži. Temeljno spoznanje moralne psihologije je namreč ravno

nasprotno: dejstva nimajo velikega vpliva na vrednote. Povedano natančneje: ko na stvari gledamo tako z znanstvenega vidika (vidika dejstev) kot moralnega vidika (vidika vrednot), torej ko dejstev in vrednot ne ločimo, bo moralni vidik (skorajda) zmeraj zaslepil znanstveni vidik. Ali kot bi se izrazil Hume, v takšnih primerih bo naš razum (skorajda) zmeraj suženj naših strasti. Da je res tako, postane še toliko bolj očitno, ko spoznamo, da so vrednote pravzaprav v precejšnji meri gensko prirojene.³ Zato niti ne preseneča, kot ugotavlja S. Issenberg, da »je v politiki modernega Zahoda tako veliko kontinuitete in tako malo premikov [angl. *shape-shifting*]. Vse odkar so francoski parlamentarci določili sedežne rede v osemnajstem stoletju, dvosmerna [angl. *two-way*] delitev na leve (ki so zaskrbljeni nad neenakostjo in željni družbenih sprememb) in desne (ki so varuhi tradicije in zadovoljni z neenako razdelitvijo sredstev) ostaja neverjetna konstanta v času in prostoru.«⁴ Skratka, problem je, da se Sayer ne zaveda, da so vrednote že po svoji naravi izredno muhaste, trdovratne in zato sila dogmatične. Zaradi tega se njegova argumentacija seveda sliši prepričljivo zgolj na prvi pogled; ko pa jo natančneje pretrsemo, spoznamo, da je precej zavajajoča in znanstveno netočna.

A zadeva z dogmatičnostjo gre še dlje. Če namreč ni nedogmatičnih vrednot(enj), potem tudi ni nevtralnih oz. nepristranskih vrednot(enj). Iz tega sledi, da je moralno vrednotenje pravzaprav enako kot zagovarjanje neke ideologije. Kaj je namreč v samem bistvu značilno za ideologije? Kot ugotavlja Haidt, pravzaprav tisto, kar je tipično značilno tudi za religije in morale: i) vse so neki nizi prepričanj, ii) vse temeljijo na svetih, neizpodbitnih vrednotah, iii) vse služijo istemu namenu – tj. združevanju ljudi v moralne skupnosti – in, za nas najbolj bistveno, iv) vse nas zaslepljujejo pred drugačnimi, nasprotnimi pogledi, stališči – tj. vse so ozkogledne in enostranske; kar ne pomeni nič drugega kot to, da so vse pristranske.⁵ Kot se torej izrazi Haidt: »[Z] antropološke in psihološke perspektive ... [so] ideologija, religija in morala eno in isto. Kar je res za eno izmed njih, je res tudi za ostali dve. [...] Religija, ideologija in morala so zgolj tri različne besede, ki se nanašajo na isti temeljni element fundamentalne človeške narave.«⁶ In če jih želimo definirati, jih lahko tako: so dogmatični, vrednotno pristranski »nizi [nekih] prepričanj o *pravilni* ureditvi družbe in o tem, kako je ta [ureditev] lahko dosežena.«⁷ Ali pa, če se izrazimo na metaforičen način: so »moralne matrice«, skozi katere gledamo na svet.

37

1 Andrew Sayer, »Power, causality and normativity: a critical realist critique of Foucault«, *Journal of Political Power* 5, št. 2 (2012), 189.

2 Prav tam, 192.

3 Sasha Issenberg, »Born This Way: The new weird science of hardwired political identity«, *Nymag*, 8. april (2012). Dostopno prek: <http://nymag.com/news/features/liberals-conservatives-2012-4/> (23. 11. 2017).

4 Prav tam.

5 »Religion, Morality, and Ideology: Different Names for the Same Underlying Element of Human Nature«. *The Independent Whig*, 11. junij (2013). Dostopno prek: <https://theindependentwhig.com/2013/06/11/religion-morality-and-ideology-different-names-for-the-same-underlying-element-of-human-nature/> (23. 11. 2017).

6 Prav tam.

7 Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion* (New York: Pantheon Books, 2012), 322.

8 Samuel McNeerney, »Jonathan Haidt and the Moral Matrix: Breaking Out of Our Righteous Minds«, *Scientific American*, 8. december (2011). Dostopno prek: <https://blogs.scientificamerican.com/guest-blog/jonathan-haidt-the-moral-matrix-breaking-out-of-our-righteous-minds/> (28. 11. 2017).

potrebni; in sedaj tudi ni več t. i. »vratarjev«, ki bi filtrirali vsebino.³¹ Svoj glas so tako dobili tudi tisti, ki verjamejo v stigmatizirano znanje, med drugim v teorije zarote. Tako se ideje lahko širijo še hitreje in širše kot prej, ko so se širile predvsem medosebno ali preko pamfletov, alternativnih časopisov in knjig. Posebej pomembno je tudi ponovno deljenje (angl. *repost*), torej širjenje vsebin po medmrežju. Več ponovnih deljenj daje videz resničnosti vsebine in istočasno pomeni, da bo vsebina postala privlačna za bolj vplivne strani – tako teorija zarote preide v *mainstream*.³² Barkun poleg tehnološkega faktorja erozije meje med obrobim in *mainstream* izpostavi še družbeno-politični faktor nezaupanja v avtoriteto, ki naj bi se v zadnjih letih povečalo, ker naj bi avtoriteto že večkrat dobili na laži.³³ Morda je na navidezno priljubljenost vplival tudi individualizem, ki je najbolj očiten pri teorijah zarote glede cepiv, v okviru katerih ljudje postavljajo svoje skrbi pred dobrobit širše družbe, saj jih skrbijo stranski učinki cepljenja, ne pa nevarnost epidemij. Istočasno so teorije zarote prodrle v popularno kulturo. Morda se je popularna kultura začela zanimati za teorije zarote prav zaradi njihove priljubljenosti, morda pa velja prav nasprotno – to vprašanje bi bilo treba nadalje raziskati. Gotovo pa je, da je odziv publike na vse, kar je povezano s teorijami zarote v popularni kulturi, pozitiven in da so vsebine s to temo relativno popularne (npr. dela Dana Browna, Dosjeji X ...). Zdi se, da lahko njihovo priljubljenost pripišemo »igranju« na človeška čustva, kot je strah pred neznanim. Na tem mestu si postavljam vprašanja, zakaj so teorije zarote sploh privlačne in kdo so tisti, ki verjamejo vanje.

Priljubljenost teorij zarote

Ljudje naj bi imeli temeljno potrebo, da razumemo, zakaj so se (negativni) dogodki zgodili.³⁴ Narativi oblikovanja smisla tako postanejo del predstavitve zgodovine, veliko takšnih narativov pa prevzame obliko teorije zarote.³⁵ Takšne teorije tako ponujajo ljudem enostavne rešitve, pomagajo dati pomen svetu, kar posameznikom pomaga predvideti prihodnost.³⁶ Opirajo se na pogled, da je svet voden po določeni šabloni, in tako utelešajo tri principe: nič se ne zgodi po nesreči, nič ni, kot se zdi, in vse je povezano.³⁷ Barkun definira tudi trojno privlačnost teh teorij. Prvič: teorije zarote naj bi razlagale tisto, česar institucionalna analiza ne more razložiti. Tako dajejo smisel svetu, ki je sicer kaotičen. Drugič: teorije zarote naj bi to počele na enostaven način, z ločitvijo sveta na črno-bel način. In tretjič: teorije zarote naj bi bile pogosto

predstavljene kot neko posebno, skrivno znanje.³⁸ Bruno Latour priljubljenost teorij zarote v masovni kulturi pripiše prisotnosti kritične teorije, ki jo je navdušil marksizem in podobne ideje od sedemdesetih let prejšnjega stoletja naprej. Sam opazi dva prevladujoča prijema družbene kritike. Prvi je »pozicija dejstev«, ki domneva, da so objekti verovanja le koncepti, na katere se projicira moč; drugi pa »vilinska pozicija«, ki domneva, da nad objekti pogosto dominirajo neke zunanje sile (spol, ekonomija), tako da se tega ne zavedajo.³⁹ Latour meni, da so takšno pozicijo prevzeli tudi teoretiki zarote. Čeprav je gibanje 9/11 morda bolj prepoznavno, se osredotočam na teorije zarote, povezane s prohibicijo kanabisa. Osrednja teza omenjenih teorij je, da se je vlada (ali posamezniki) odločila za prohibicijo kanabisa v tridesetih letih prejšnjega stoletja, ker je predstavljal preveliko konkurenco papirni, farmacevtski in tobačni industriji itd. Za to ni veliko dokazov; bolj verjetno je, da je industrija kanabisa zaostala zaradi svojih pomanjkljivosti (oziroma pomanjkanja tehnoloških inovacij); z drugimi besedami, industrija kanabisa je zaostala, ker ni bila dovolj konkurenčna. Industrijski kanabis so zamenjale cenejša sintetika in druge nove snovi. Papirna industrija je izkoristila več inovacij, zaradi katerih je bilo izdelovanje papirja iz lesa cenejše kot iz kanabisa; podobno je bilo tudi na področju medicine, na katerem so nepredvidljivi kanabis zamenjala standardizirana zdravila. Šlo je enostavno za kapitalistično konkurenco in ne za ravnanje koruptivnih kapitalistov in politikov. Da je istočasno prišlo do prohibicije kanabisa, je predvsem slučaj; prepoved kanabisa je stopila v veljavo le nekaj let po koncu kratkega obdobja prohibicije alkohola in zdi se, da je ena prohibicija zamenjala drugo, da je bil upravičen nadaljnji obstoj ameriškega urada za boj proti drogam (angl. *Drug Enforcement Administration*, DEA).

Kdo so teoretiki in teoretičarke zarote?

Sami teoretiki zarote prihajajo iz različnih družbenih sfer in se bistveno razlikujejo; vseeno pa lahko izpostavimo nekaj skupnih karakteristik. Skupni sta jim kritična drža do modernih *mainstream* institucij in domneva, da močne, zlobne skupine *de facto* kontrolirajo naša življenja.⁴⁰ Prav tako si delijo prepričanje, da so skeptiki in kritični misleci.⁴¹ Kritizirajo domnevni dogmatizem moderne znanosti, intimno vez med produkcijo znanja in določenim interesom ter izključitev laičnega znanja s strani znanstvenih ekspertov in posledično oblikovanje elite.⁴²

31 Prav tam.

32 Prav tam.

33 Prav tam.

34 Prooijen in Douglas, »Conspiracy theories as part of history«.

35 Prav tam.

36 Prav tam.

37 Barkun, *Culture of Conspiracy*.

38 Prav tam.

39 B. Latour, »Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern«, *critical inquiry*, (2004). Dostopno prek: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/89-CRITICAL-INQUIRY-GB.pdf> (12.12.2017).

40 Harambam in Aupers, »Contesting epistemic authority«.

41 Prav tam.

42 Prav tam.