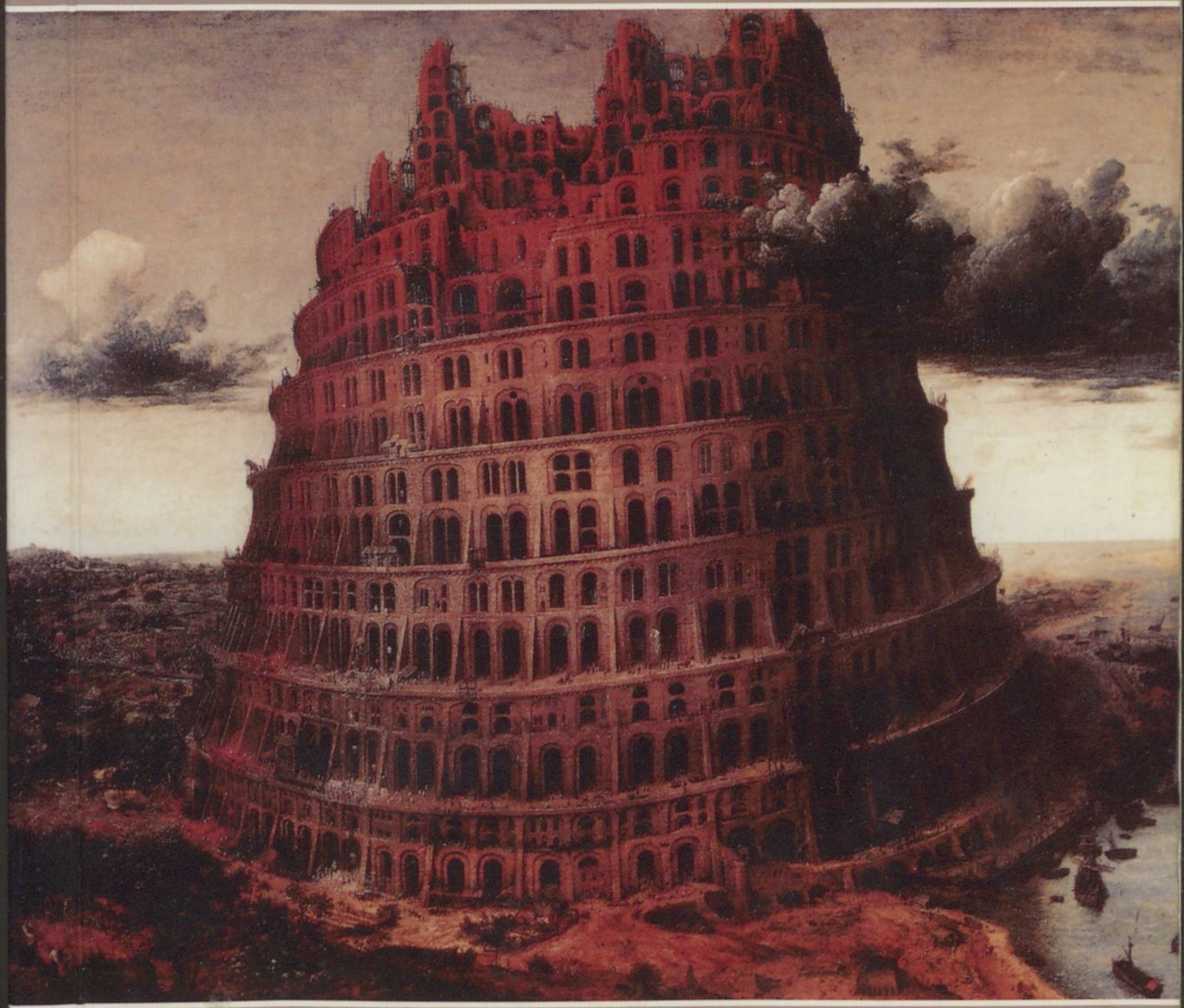
IGOR LUKŠIČ in JERNEJ PIKALO

UVOD V ZGODOVINO POLITIČNIH IDEJ



SODOBNA DRUŽBA

UVOD V ZGODOVINO POLITIČNIH IDEJ

BELEŽKA O AVTORJIH

Igor Lukšič (roj. 1961) je doktor političnih znanosti in redni profesor za področje politologije na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani. V letih 2001-2003 je bil dekan te fakultete, od leta 1995 je glavni urednik revije *Teorija in praksa*. Ob znanstvenih člankih v domačih in tujih revijah je objavil pet monografij, med njimi *Politični sistem Republike Slovenije* (2001) in *Politična kultura: političnost morale* (2006).

Jernej Pikalo (roj. 1975) je doktor političnih znanosti in docent za področje teoretične politologije na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani. V času doktorskega študija je bil gostujoči raziskovalec na Centru za preučevanje globalizacije in regionalizacije (CSGR) Univerze Warwick v Veliki Britaniji. V domačih in tujih revijah objavlja znanstvene članke in je avtor monografije *Neoliberalna globalizacija in država* (2003).

IGOR LUKŠIČ in JERNEJ PIKALO

UVOD V ZGODOVINO POLITIČNIH IDEJ

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana
321.01(075.8)
LUKŠIČ, Igor
Uvod v zgodovino političnih idej / Igor Lukšič in Jernej Pikalo. - 1. izd. - Ljubljana : Sophia, 2007. - (Knjižna zbirka Sophia)
ISBN 978-961-6568-04-4
1. Pikalo, Jernej
235845888

Založba Sophia
Ljubljana, 2007

GS I 718381

Finančna podpora:
Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije
Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije

Narodna in univerzitetna knjižnica Ljubljana

201014673

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

321.01(091)

LUKŠIČ, Igor
Uvod v zgodovino političnih idej / Igor Lukšič in Jernej Pikalo. - Ljubljana : Sophia, 2007. - (Zbirka Sodobna družba / Sophia ; 2007, 18)

ISBN 978-961-6294-90-4
1. Pikalo, Jernej
236389888

Slika na naslovnici: Pieter Breugel, *Mali babilonski stolp,* ok. 1563

KAZALO

PREDGOVOR 1

UVOD 9

1. DOBE IN OBDOBJA 14

2. PRISTOPI IN METODE 23
   2.1. NASLONITEV NA HEGLA 23
   2.2. MARKSIZEM 38
   2.3 HERMENEVTIKA 47
   2.4. KONVENCIONALISTI IN KONTEKSTUALISTI 62

3. PREDMET PREUČEVANJA 94
   3.1. ZAČETEK MODERNE POLITIČNE MISLI 94
   3.2. NARAVA – DRUŽBA IN POLITIKA 108
   3.3. OD BOGA K NARAVI 112
   3.4. POSAMEZNIK IN DRŽAVA 128
   3.5. FIZIKA KOT ZBIR POLITIČNIH IDEJ 138
   3.6. POLITIČNE IDEJE KOT IDEOLOGIJA 163

4. NAMESTO SKLEPA 195

LITERATURA 201

IMENSKO KAZALO 213

Adolfu Bibiču,
utemeljitelju slovenske politologije

PREDGOVOR

Pri preučevanju političnih idej se najpoprej zdi, da imamo na razpolago jasen in razpoznaven predmet. Gre za politične ideje. Vendar se že ob prvem vprašanju znajdemo nemočni: kaj pa so politične ideje? Ali so to ideje o politiki, ideje iz politike, vse ideje, ki imajo politično konotacijo, ideje, ki politično delujejo, pa niso bile niti mišljene niti dojete kot politične? Vse skupaj še bolj zamegli vprašanje, kje smemo in moremo brati politične ideje: so to samo knjige in ubesedeni zapisi, ali tudi arheološki predmeti, kamni, grobišča in zgradbe, risbe in kipi, tehnika in vse, kar je materialnega ostalo od predhodnih rodov; in kaj je z izginulim, ki je morda vplivalo celo bolj od materialne zapuščine, kaj je npr. z govori, s knjigami, ki se niso ohranili ali ki so jih popravljali in prirejali?

Pri iskanju odgovorov na vsa zastavljena in nezastavljena vprašanja v zvezi s političnimi idejami je gotovo v ospredju predvsem problem, kaj je politika in kaj je politično. Na to vprašanje ima vsako pomembnejše razmerje sil, vsaka politika drugačen odgovor, na akademski ravni pa imajo ti odgovori status šole ali doktrine. Da bi se ne izgubili v detaljih in da bi ostali zavezani celoti, bo priču-

joče delo nakazalo ključne probleme, vezane na predmet in metode preučevanja zgodovine političnih idej.

Preučevanje političnih idej hkrati s predmetom zahteva védenje o načinu preučevanja. Preučevanje potrebuje metodo, s katero se je mogoče dokopati do pomena političnih idej. Metoda za preučevanje političnih idej že dolgo ni več zgolj branje besedil ter čimbolj natančno povzemanje in analiziranje tistega, »kar piše«. Metoda je z razvojem politologije, še posebej filozofije družbenih ved, postala kompleksnejša kot kadarkoli prej. Bogati se z epistemološkimi, ontološkimi, teoretičnimi, filozofskimi in metodološkimi vidiki, ki razkrivajo širino problema analiziranja političnih idej. Z razvojem metode raste naše razumevanje političnih idej za rabo v sedanjosti in prihodnosti.

Znanstvene discipline prihajajo do spoznanj z razlaganjem in utemeljevanjem. Disciplina sama nekatere značilnosti teorij oz. dejstev pripozna za svoje. Išče načine raziskovanja, na osnovi katerih lahko znanstveniki utemeljijo svoje védenje. Utemeljevanje znanstvenega védenja temelji na metodah, ki omogočajo, da znanstveniki prepoznajo dejstva, oblikujejo teorije ter ocenjujejo njihovo pojasnjevalno sposobnost. Tehnične in naravoslovne discipline so v ta namen oblikovale natančne in zahtevne postopke, ki omogočajo ne samo védenje, ampak védenje, ki je znanstveno objektivno in zanesljivo v skladu z metodo razlaganja in utemeljevanja določene discipline. Razvile so tudi poseben tehničen jezik, ki omogoča opisovanje za te discipline pomembnih pojavov. Zgodovina političnih idej kot disciplina ni razvila svojega posebnega jezika, ki bi omogočal nastajanje zanesljivega in objektivnega védenja, razvila pa je metode, ki to omogočajo.

Preučevanje političnih idej je specifično znotraj preučevanja zgodovine idej. Zgodovina političnih idej ni zanimiva zgolj zaradi idej samih (ki so se ali pa se niso uresničile), ampak je zanimiva zaradi političnih dejanj. Politična dejanja so povezana s političnimi idejami, saj se pri njih tako napajajo, kot jim dajejo vzpodbudo. Z govori, izjavami, besedili, slikami različni avtorji izražajo politične ideje, ki se uresničujejo v realnih političnih dejanjih in vplivajo na realna življenja. Avtorji torej z izražanjem idej izvajajo politična dejanja, ker z idejami posegajo v dojemanje političnega. Zgodovina političnih idej je kot disciplina ustvarila metode za preučevanje tega, kaj je nekdo z neko idejo želel storiti, pa tudi kaj je z idejo želel povedati, napisati, sporočiti. Razkrivati zna tudi odgovore na vprašanja, koga je želel prepričati, komu je želel svetovati, kako je želel neko politično dejanje izpeljati. Da bi lahko odkrivala ta politična dejanja, je treba odkriti namen avtorja ideje.

Odkriti namen avtorja ideje je v postopku preučevanja političnih idej za nekatere ključno vprašanje. Namen je treba razumeti hermenevtično, tj. kot odnos med avtorjem namena in preučevalcem namena. Pomena namena ni mogoče fiksirati ne z avtorjevo ne z interpretovo namero. Pomen se izoblikuje v odnosu, ki je nestabilen in spremenljiv. Pomen tudi ni splošno hermenevtičen, ni ga mogoče zajeti v splošnem odnosu med katerimkoli avtorjem in katerimkoli interpretom ter njunimi konteksti, ampak je specifično (individualno) hermenevtičen, ker je razumevanje namena vedno odvisno od posameznika. Vsak posameznik namen razume po svoje, šele posameznik omogoča interpretacijo namena.

Redukcija analize političnih idej na relacijo pisec – besedilo ali pisec – besedilo – bralec je seveda pomemben

prispevek k zgodovini političnih idej, vendar vedno izgublja heglovski duh časa, celoto razmerij, v katerih ti posamezniki pridobivajo svoje politično telo in s tem ključne matrice razumevanja in samorazumevanja. Namen tako avtorja kot bralca je vedno ujet v aktualna razmerja političnih sil. Razumeti zavest, politične ideje, kot osveščeno bit, vprična razmerja političnih sil, je najpomembnejša naloga zgodovine političnih idej.

Predmet zgodovine političnih idej predpostavlja dve predhodni določili: zgodovino in politične ideje. Nobeno od teh določil za nas ne more biti samoumevno, temveč obe terjata, da ju opredelimo, to je, da se opredelimo. »Vsako razpravljanje o zgodovini mora metodično razločevati dvoje, kar se povezuje v besedi zgodovina: na eni strani res gestae, torej 'zgodene reči', na drugi strani pa historia rerum gestarum, torej tako ali drugače reflektirana 'pripoved o zgodenih rečeh'.« (Debenjak, 1987:845)

Zgodovino političnih idej je možno preučevati in predstaviti tudi kot zgodovino nacionalnih zgodovin, ki so bile do določene mere povezane, vendar v jedru ostajajo nacionalne. Ta pristop se je uveljavil predvsem v podporo graditve nacionalnih držav in utrjevanju politične zavesti narodov. Ima svoje prednosti, saj gre lahko v detajle, ki so pomembni za politično življenje določene nacije in legitimiranje njenega ustroja, pa čeprav niso imeli velikega vpliva. Od tu so se oblikovali tudi predmeti na univerzi, kot so npr. zgodovina slovenske politične misli,[1] ameriška politična misel ipd. Včasih se celo izkaže, da je detajl male nacionalne skupnosti zelo močno vplival na splošni tok,

[1] Npr. Milan Zver (2002), *Demokracija v klasični slovenski politični misli.* Orbis, Ljubljana.

le da je bil izvor zamolčan ali pripisan kakšni večji naciji ali posamezniku. Nacionalni pristop pa je tudi zamejen, saj praviloma izpostavlja lastne posebnosti in zanemarja glavne svetovne tokove, ki so bistveno posredovali politično misel na teritoriju nacije. Zgodovina političnih idej tako tudi ne more biti samo seštevek nacionalnih političnih zgodovin.

Tako kot politika tudi politične ideje domujejo na zelo širokem spektru. Največkrat jih najdemo v sklopu politične filozofije kot konceptualne zastavitve razumevanja ali postavljanja novih modelov države in politike. Brez filozofske teoretizacije temeljnih konceptov tudi zgodovina političnih idej ne more, zato nujno posega na teren filozofije, zlasti politične filozofije, ne le po predmet svojega preučevanja, temveč tudi po metode.

Zgodovino političnih idej je možno videti tudi kot časovno sosledje avtorjev in njihovih idej »od začetkov do danes« (Fenske, 1987:15). Na prvi pogled se zdi, da je to najbolj objektiven in najboljši možen prikaz zgodovine političnih idej. Vendar se takoj zastavi vprašanje kriterija: kateri avtorji sodijo v izbor, katera besedila oz. tip zapuščine, katere ideje, kdaj začeti itd. Tudi najbolj puščobna pozitivistična naštevanja vsebujejo neko opredelitev in teoretsko izhodišče, na podlagi katerega se odbira in izbira, kaj so relevantne res gestae, ki veljajo za facti bruti. »V vsakem primeru je od teorije odvisno, kaj bo štela za zgodovinska dejstva.« (Debenjak, 1987:845)

Avtorji, ki se lotevajo tovrstnih podvigov, ugotavljajo, da se je treba omejiti samo na en kulturni krog, praviloma evroameriško izročilo. Potem pride še zamejitev samo na izbrana imena in nato še na izbrane ideje, vezane na izbrana imena. Nazadnje pa se zadeva reducira še na povzetek

teh izbranih idej. Pri tem je dobrodošlo splošno napotilo naslednjega tipa, ki pa v resnici prav malo pomaga: »Glavni poudarek zgodovine idej mora ležati na konceptih in utopijah politične filozofije, vendar jih pri tem ne sme jemati iz njihovih povezav s politično prakso dobe.« (Fenske, 1987:15)

Zgodovina političnih idej je razvila predvsem delitev na zgodovino klasične ali antične misli ter novoveško, moderno zgodovino. Večina strokovnih del na to temo ima tudi v naslovu moderna politična misel in začenja z Machiavellijem. Meščanska, liberalna, moderna politična misel se po tej predstavi drastično razlikuje od vsega, kar je bilo pred tem, vendar pa znotraj sebe ni razvila nič tako radikalno drugačnega, da bi se lahko od znotraj prelomila in tako porodila še kakšno novo celoto.

Kljub temu je moderna politična misel razvila več kriterijev za razvrščanje v razne tipe, podtipe, obdobja, skupine idej ipd., med katerimi je najbolj uveljavljena delitev po temeljnih doktrinah, kot so: liberalizem, socializem in konservativizem ter iz njih izpeljanih teorijah, kot so anarhizem, komunizem, korporativizem, fašizem in nacizem. V tem kontekstu teče razprava o tipičnih predstavnikih določene doktrine, okrog nekaterih avtorjev pa se odvija prava bitka[2].

Namen pričujočega dela je predstaviti nekatere metode za preučevanje zgodovine političnih idej. Povezujemo jih z različnimi šolami, ki poudarjajo različne vidike preučeva-

[2] Adama Smitha si npr. lastita tako liberalizem kot anarhizem, začetnik konservativizma Edmund Burke pa je pred francosko revolucijo ugleden liberalec. Gramsci je v tem oziru prav živahno truplo, ki ga trgajo anarhizem, komunizem, socializem in mestoma celo liberalizem.

nja političnih idej. To predstavljava v prvem delu knjige, v drugem delu pa je razprava namenjena predmetu. Prikazujeva različne vstope v zgodovino političnih idej od bolj klasično zgodovinskih, kjer utemeljujeva začetek moderne politične misli, do sodobnejših, ko se zgodovino političnih idej bere iz nekonvencionalnih besedil, kot so npr. Darwinova zapuščina, fizika ali pravljice. V dominantni predstavi razdelitve predmeta med posamične znanosti redko komu pride na misel, da bi npr. v Newtonovi zapuščini iskal politične ideje. Če bi ga že vzel pod drobnogled, bi verjetno meril na kak njegov politični zapis ali pa na njegovo politično obnašanje, nikakor pa ne na njegove misli iz poglavja dinamike in mehanike. Postopno se oblikuje nuja, da si zastavimo vprašanje zgodovine političnih idej na Slovenskem. Koliko je političnega v prvi slovenski knjigi, v celokupnem delovanju protestantov, pri Linhartovi dramatiki, v Prešernovi poeziji, Levstikovemu in Cankarjevemu opusu?

Tovrstna razprava je s pričujočim delom ponujena, če ga razumemo kot poziv k širitvi polja preučevanja političnih idej.

UVOD

Pot politične nacije gre vedno tudi skozi zgodovino političnih idej. Nacija se konstituira v procesu oblikovanja politične zavesti, kar jo nujno spravlja v premišljanje tega, kar je in kar ni politično v miselni zapuščini, pa najsi jo beremo v tiskani ali kako drugače zapakirani obliki. Naj za ilustracijo povzamemo in navedemo misli Albina Prepeluha Abditusa iz njegovega uvoda k prevodu slovitega Machiavellijevega *Vladarja*[3] v slovenski jezik, ki ga je opravil v letih 1916-20. Prepeluh ugotavlja, da je bila Machiavellijeva domovina razkosana in ponižana, oplenjena in razbita, kot je zdaj njegova. Občutek ponižanja krepi hrepenenje po svobodi. Iz preteklosti se vije nit prek sedanjosti v bodoče lepše dni. »Tudi iz zgodovine črpajo nove misli svojo idejno silo. Od davnih prednikov se uči živeči rod, zakaj njih boji in nazori, njih zgodovina in kultura spletajo venec za bodočo zmago. ... Njih dela so ustvarila

[3] Zanimivo je, da se na Slovenskem spomnimo Machiavellija vedno ob prelomnih trenutkih za dvig politične zavesti: leta 1920 ob vstopu v novo državo, leta 1966 po ustavi, ki je prinesla večjo stopnjo avtonomije Republiki Sloveniji, leta 1990 ob prelomu s socializmom in pripravah na neodvisnost ter leta 2005 po vstopu v Evropsko unijo. Tedaj so izšli prvi in nato prenovljeni prevodi *Il Principe* v slovenski jezik.

temelj sodobni kulturi; na njih zida človeški rod dalje.« (Prepeluh, 1920:17)

Odnos do zgodovine političnih idej se je tako gradil tudi na Slovenskem do stopnje, ko smo na akademski ravni leta 1959 dobili prvo knjigo Jožeta Goričarja z naslovom *Oris zgodovine političnih teorij* ter s podnaslovom od antike do industrijske revolucije. »Politične teorije, njihova vsebina in pomen so zelo tesno povezane ne le z vsakokratno strukturo ekonomske baze in pravnopolitične nadstavbe, temveč tudi z vsakokratno svetovnonazorsko orientacijo dobe. Zato menim, da jih je mogoče pravilno oceniti in vrednotiti le, če poznamo vsaj v grobih obrisih omenjeno dogajanje in orientacijo.« (Goričar, 1959:5)[4] Po njegovi oceni je razvoj politične misli do industrijskega kapitalizma zaključena celota, saj se tedaj konča progresivni razvoj razredne družbe. Novo ponuja socializem, »buržoazna politična misel v tej dobi v najboljšem primeru le ponavlja in variira tiste ideje, ki so jih oblikovali njeni najboljši predstavniki v dobi, ko je bila buržoazija še progresivni družbeni faktor.« (Goričar, 1959:5-6)

Kot pravnik in sociolog je Goričar ugotavljal, da znanost o politiki še ni docela razvita in utrjena. »Šele zadnjih nekaj let se nekateri znanstveniki na Zahodu trudijo, da bi znanost o politiki utemeljili kot samostojno znanstveno panogo z lastnim predmetom in lastno metodo ter jo tako osamosvojili v odnosu do vseh drugih družbenih ved

[4] To Goričarjevo stališče je bilo pomemben preboj tedaj vladajoče predstave, da štejejo predvsem objektivne zakonitosti in ekonomsko-materialni uspehi. Okvir za takšno stališče pa gotovo predstavlja politična situacija, ki je omogočila, da je leta 1958 prišlo do sprejetja programa Zveze komunistov Jugoslavije, ki je na svetovni ravni rahljal dogmatizem sovjetskega bloka.

... danes je položaj tak, da takšna formalno samostojna znanstvena panoga še ne obstaja. Strinjamo se s tistimi pisci, ki ugotavljajo, da ni mogoče natančno opredeliti in razmejiti niti vsebine niti metode politične znanosti, ki posega zaradi vseobsežnosti svojega predmeta na področja prav vseh družbenih ved.« (Goričar, 1959:17)

Tudi na Slovenskem si je politologija izborila prostor pod soncem v šestdesetih in sedèmdesetih letih zlasti po zaslugi Adolfa Bibiča. Leta 1965 se v enem prvih zapisov na temo samostojne politične znanosti Bibič (1978:13) sprašuje: »Ali lahko govorimo o politični znanosti prav tako samozavestno kot o sociologiji, pravoslovju, ekonomskih vedah?« Ta znanost ima po njegovi oceni svoj specifični predmet, ki ga predstavlja politika kot posebna družbena dejavnost, potrebo po politologiji pa narekuje razvoj »potreb posameznih družb, da z določene zgodovinske perspektive obvladujejo, urejajo, usmerjajo družbeno dogajanje in procese.« (Bibič, 1978:100) Bibič je v predmetnik predhodnice Fakultete za družbene vede med drugimi vpeljal in razvil tudi predmet Zgodovina političnih idej kot konstitutivni predmet študija politologije. Z njegovim delom *Zasebništvo in skupnost* iz leta 1972 se je utrdil koncept politologije, ki politike ne razume samo kot delovanje države, temveč kot širok spekter razmerij, ki segajo globoko v civilno družbo. V uvodu je Bibič (1972/1984:13) zapisal, da raziskovanje geneze razlikovanja med civilno družbo in državo »nima samo zgodovinsko-antikvarične vrednosti, marveč je pomembno tudi za sodobno politično znanost. Morda ne bi pretiravali, če bi trdili, da je jasna zavest o nastanku in razvoju razlikovanja in razmerja med civilno družbo in državo nujen uvod v sodobno, sociološko in filozofsko zasnovano preučevanje politike.« Na drugem mestu je poudaril: »Vse, kar je člove-

štvo v svojem zgodovinskem razvoju sistematično razmišljalo o vzrokih, vsebini in smotrih življenja v organizirani skupnosti, ideje, v katerih so njegovi filozofski in drugi miselni predstavniki iskali povezave med državo in razredi, med politično skupnostjo in ekonomijo, razmišljanja o metodah, s katerimi se pridobiva, utrjuje in ohranja oblast, pa tudi – kar prihaja do izraza v socialistični tradiciji – kako se oblast in pravzaprav vsakršen monopol nad ljudmi spreminja v neposredno upravljanje delovnih ljudi in občanov – in še mnogo drugih stvari – sestavlja zgodovino politične znanosti v najsplošnejšem pomenu besede.« (Bibič, 1980:9)

Pri zgodovini politične misli ne gre samo za rekonstrukcijo razvoja znanstvene discipline – politologije, temveč »za spoznavanje in odkrivanje dveh temeljnih tendenc ... za boj med tendenco, ki ji je bil cilj prav krepitev oblasti nad človekom, še konkretneje, nad človekom, ki dela, in tendenco, ki je razglašala osvoboditev (emancipacijo) človeka kot najvišji cilj.« (Bibič, 1980:9)

Ves ta proces vzpostavljanja politologije in zgodovine političnih idej je sestavni del procesa izgrajevanja politične samopodobe slovenske nacije, torej proces, ki ga nikakor ne moremo razumeti samo kot splet naključij ali delo bolj ali manj genialnih posameznikov, hkrati pa tudi ne kot del naravnega toka dogodkov. V tem procesu je čas za nov korak, akademski po formi, ki pa bi brez dozorelosti političnega trenutka ne bil možen v pričujoči obliki.

Kot je pred skoraj tremi desetletji zapisal filozof Božidar Debenjak: »Zgodovina je postala transparentna – in to je antiideološko, dialektično = historično spoznanje: misel se zaveda sebe kot dela zgodovine, kot elementa zgodovine, zaveda se, da so njeni pojmi refleksi, odslikavanje, Spiegelbild vsakokratne zgodovine, in da se 't.i. subjektivna dialektika'

razvije takrat, ko res gestae dozore do transparence: ko so vsa nasprotja zgodovine dozorela do stopnje, ko jih je mogoče osvetliti z enega skupnega stališča – iz spoznanja, da je 'vsa zgodovina zgodovina razrednih bojev', zgodovina razdeljenega dela.« (Debenjak, 1981:146)

Pri razlagi političnih idej je nujna navezava na »zgodovino filozofije in politično zgodovino. Pri tem obravnavamo razvoj teoretične misli, ki jo apliciramo na tisto področje človeške dejavnosti, ki mu pravimo politična praksa. Politična misel pa ni nastala v neki božanski družbi, kjer se ideje in teorije porajajo partenogenetično druga za drugo. Takšno pojmovanje zgodovine politične misli bi bilo abstraktno in ustvarili bi vtis, da je človeški um segal v praznino, ko je obdeloval teorije in doktrine, za katere je že tolikokrat kazalo, da prinašajo rešitev za človeško sožitje, potem pa je bilo spet treba začeti znova. Toda politična misel se je v resnici vselej razvijala v najtesnejši povezavi s stvarnim razvojem političnih razmer. Politična misel je torej teoretična in ideološka projekcija stanja, hkrati pa pomeni – dialektično vzeto – tisti intelektualni kvas, ki ga je zaslediti v stvarnosti zgodovine.« (Alatri, 1980:17)

1.

DOBE IN OBDOBJA

Kdaj se začne zgodovina?

Ljudje so v večini prepričani, da se zgodovina začne z nastankom vesolja, to je z nastankom realnosti, s prostorom in časom. Po tej predstavi obstaja nekaj zgodenega, kar mora zgodovina samo odkriti ali pa mora še za nas zgolj ponovno prehoditi isto pot, ki se je razvila že po naravnih zakonih. Prvi trenutki obstoja tovrstne zgodovine so v domeni naravoslovja, kemije in fizike, mnogo kasneje, skoraj včeraj pa se začne zgodovina človeka: Zgodovina. Zgodovina je hoja po zgodenem, riše sivo po sivem, pa najsi bo to zgodovina narave, realnosti, ali zgodovina živih bitij in nazadnje zgodovina človeštva. Tako o tem nereflektirana ali tako imenovana naravna predstava.

Za tehnicistični pogled, ki govori o prirejanju zgodovine, o popravljanju zgodovine, o zlorabi, se zgodovina začne tisti hip, ko jo v roke dobijo objektivni znanstveniki, ki zgodena dogajanja očistijo sleherne človeške primesi. Ono prej ni zgodovina, temveč ideologija. Ta pogled na pisanje zgodovine je slikovito predstavil George Orwell v delu *1984*. Tam se zgodovina piše načrtno za vzpostavljanje vladavine vladajočih kot absolutni projekt. Meri na

večnost, zato tudi uporablja posvečena sredstva. Takšen pogled na zgodovino je še vedno živ in se najbolj celovito realizira v avtoritarnih političnih praksah. V določenih zgostitvah političnih razmerij, ki trajajo lahko samo nekaj let, lahko pa tudi nekaj desetletij, takšen pogled prevlada, postane vladajoč in načrtno, tudi z nasilno akcijo piše ali drugače upodablja samo zgodovino za legitimiranje svoje absolutistične in avtoritarne dnevnopolitične drže.

En del zgodovine se zagotovo piše načrtno: vsako politično gibanje vleče iz pozabe svoje vrednote, ideje, skupine in posameznike, ki najbolje služijo afirmaciji njegove pozicije v tuzdajšnosti. En del zgodovine pa se piše po nareku dobe, je čas, zajet v mislih. Ta čas seveda ni abstraktna kategorija, ni prazen, temveč je napolnjen z razmerji med ljudmi, tvori ga določen politični konsenz. Čas je poln predstav o tem, kaj je prav, kdo smo, kam gremo, kakšno je naše poslanstvo, kdo ali kaj je človek oz. človeško, kdo so sovražniki, kdo so zavezniki, kaj se sme uporabiti v boju proti sovražnikom, kdo kaj sme, kakšen tip organizacije je učinkovit, kakšen tip lastnine je edino sprejemljiv, kako naj teče menjava, kolikšen delež pripada določenim posameznikom, slojem, narodom, državam, kdo lahko koga osvoji in osvobodi itd.

Fašizem in nacizem sta lahko danes dojeta predvsem skozi holokavst in okupacijo nedolžnih ljudstev. Druga svetovna vojna je videna kot morija, logistika, tehnika. Politična dimenzija vojne, fašizma in nacizma je postopno izginila. Še nedavno so bili ti pojavi tudi nadaljevanje liberalizma in kapitalizma z vojaškimi sredstvi.[5] Režima sta

[5] Glej razlago Erica Hobsbawma v *Čas skrajnosti*, zlasti poglavje »Padec liberalizma«, str. 103-135 (Znanstveno in publicistično sre-

bila vzpostavljena za zaščito obstoječe ureditve, da bi ne zdrsnila v nekaj drugega, v alternativo, npr. v socializem, razmerja ukinjanja privatne lastnine in profitne logike produkcije življenja. Fašizem in nacizem sta najprej počistila komuniste, socialdemokrate, delavsko gibanje, torej organizirane najmočnejše politične nasprotnike. Šele nato se je režim spravil na druge skupine. Danes socializem v Evropi ne figurira kot kakršnakoli alternativa sploh in zato tudi ne kot alternativa v zgodovini Evrope. Pa ne gre za popravljanje zgodovine: danes pač ni prostora za socializem; zdi se tako zelo nerealen, da je celo nemišljiv. Ideje mislijo in afirmirajo politična gibanja, in če takih gibanj ni, potem tudi tovrstne ideje ne živijo: enostavno poniknejo ali celo izumrejo. Tudi ko gre za politično idejo v formi utopije, ta ideja ne živi brez političnega gibanja, ki jo nosi. V marsikakšnem primeru, vzemimo anarhizem ali komunizem, je spomin živ v formi zgražanja nad zgodenim. Če pa se bo kdaj zgodilo, da se bo kako gibanje zagrelo denimo za samoupravni socializem, to seveda ne bo imelo veliko skupnega z zgodenim samoupravnim socializmom. Povsem novo politično gibanje bo vzpostavilo povsem nov politični konsenz in lahko bo šlo zgolj za navdih: za produkcijo zgodenega kot nove podstati novega političnega gibanja.

Za politologa zgodovina ni kot narav(oslov)no dejstvo. Zgodovina je forma zavesti, skozi katero vprična generacija dojema lastno utemeljevanje. Zgodovina je politični konsenz dobe o tem, kaj postaviti v temelje, da bi lažje in

---

dišče, Ljubljana, 2000); glej tudi Reinhard Kühnl, *Formen bürgerliche Herrschaft. Liberalismus – Faschismus* (*Oblike meščanskega gospostva. Liberalizem – fašizem*), Rowolht Verlag, 1976, Reinbek bei Hamburg.

bolj učinkovito realizirali neko zastavljeno smer. Kot takšna je vedno posredovana s konkretnim razmerjem političnih sil, je njihov produkt in ga konstituira. Opiranje na dejstva daje slutiti, da gre za vezavo na naravoslovno logiko, kar je seveda v ospredju, vendar se selekcija, interpretacija, razumevanje in občutenje dejstev odvijajo s posredovanjem političnega konsenza. Vsakršno dejstvo je izbrano dejstvo, je narejeno dejstvo in šele tako vstopa v svet. Do izbire ne pride pod vplivom tenkočutnega posameznega zgodovinarja ali politologa, vedno je izbira dobe, konstelacije političnih sil.

Klasificiranje zgodovine

Urejena preteklost pomaga k pregledni, jasni in varni sedanjosti in prihodnosti. V tako zastavljenem okviru je možen vsakokratni odgovor na vprašanje, kdo smo, od kod prihajamo in kam gremo. Takšna zastavitev pripomore k določanju orientacij v življenju posameznika, skupin in vsake politične skupnosti. Ne ukvarja se samo znanost z razvrščanjem v skupine in v obdobja, ki naj bi imeli posebne značilnosti v primerjavi z drugimi skupinami in obdobji. Z razvrščanjem skušamo utrditi tudi predstavo o tem, da človeštvo napreduje ali nazaduje, da ima naše bivanje poseben smisel in poslanstvo, pa najsi bo to ohranjanje tradicije ali doseganje posebnega cilja, posebne ureditve človeške družbe nekje v bližnji prihodnosti ali slabi neskončnosti.

Mitološka predstava starih Grkov je oblikovala več človeških dob. Najprej je na zemlji živel zlati rod: vladal je Kronos v nebesih, na zemlji ni bilo nadlog in težav. Ljudje so spoštovali nesmrtnike, vendar se je Usoda odločila, da jih umakne z zemlje. Sledil je srebrni rod. Sto let je otrok

rasel pri materi, potem pa je le kratko živel. Ljudje niso znali brzdati strasti in so grešili drug zoper drugega. Niso darovali bogovom, kar je ta rod pogubilo. Tretja je bila bronasta doba. Nov zarod je ustvaril Zevs. Ta rod je bil krut, nasilen in bojevit, nagnjen k temu, da so se ljudje žalili med sabo. Sledil je rod božanskih herojev, ki je bil boljši od prejšnjega: pogubili sta jih nesloga in vojna, nekaj pred vrati Teb, druge pred Trojo zaradi lepe Helene. Peti v vrsti je bil železni rod. To so bili pokvarjeni ljudje, ki niso imeli miru ne podnevi ne ponoči. Oče ni bil naklonjen sinu, sin ne očetu. Samo zločince so imeli ti ljudje v časteh. To je čas pesnika Hezioda in morda tudi naš čas, vsekakor pa je bil to tudi čas razcveta Aten.

Biblija začenja človeško zgodovino pri Adamu in Evi in jo pelje poimensko po rodovih in očakih vse do Jezusa in njegovih učencev. Veliki junaki so oblikovali svoje dobe in nauke za kasnejše rodove. Vsa zgodovina je priprava na prihod Jezusa Kristusa, po njegovi smrti pa organizacija življenja za sledništvo njegovemu nauku. Interpretacija Biblije je v službi pravega rodu, ki se je utrdil v tej ali oni verski skupnosti, za utemeljevanje svoje specifike pa vedno drugače postavlja razmerje začetka do poti in končnega cilja. Pogled nazaj je v obdobju nastajanja moderne politične misli gradil predvsem na strahu pred zdrsom v barbarstvo, divjaštvo, despotizem,[6] vojno. Padec Rima in še poprej Aten je za moderno politično misel pomemben mejnik za premislek o tem, kako je bilo, kako je in kako

[6] »Absolutni despotizem ni niti kvazidržava, temveč bolj antidržava in (četudi morda fizično bolj tolerabilen) neprimerno večje zlo od anarhije.« (Schlegel, 1996:112) Schlegel je bil prepričan, da krivda za nevarnost vojne leži v obstoju nepolitičnih narodov in despotskih držav.

naprej. »Če upoštevamo moralno skupnost, je politična kultura moderne države v stanju nedoletnosti v primerjavi z antično; in nobena država ni dosegla večje stopnje svobode in enakosti kot atenska.« (Schlegel, 1996:103) Opora na antično in rimsko misel se je moderni kazala kot najboljša popotnica za doseganje civilizacijskih ciljev.

Za Niccolò Machiavellija (1469-1527) je v *Vladarju* zgodovina arzenal izkušenj, ki je tule in zdaj pri roki, da z njim utemeljujemo pravilnost vpričnih odločitev. Sicer pa je Machiavelli kot zgodovinar pomemben popisovalec in analitik dogodkov v času, vendar nikoli ne skriva svoje intence po drugačnem svetu.

Jean-Baptiste Vico (1668-1744) je videl zgodovinska dogajanja v ponavljajočih se ciklih treh različnih dob: božanske, heroične in človeške. Propadu heroične dobe sledi barbarska, tej pa človeška. Tudi spoznanje človeka gre skozi tri obdobja: »Na začetku ljudje samo začutijo, a ne zaznavajo, nato si 'presenečene in prizadete duše' zapomnijo in šele na koncu svoje početje z 'jasnim duhom' tudi reflektirajo«. (Luthar, 2006:451) Ideja o družbenem razvoju pri njem zamenja do tedaj vladajočo predstavo družbe kot statične, negibljive in nespremenljive, po kateri je bila zgodovina le nizanje dogodkov, ki med seboj nimajo nobene vzročne povezave. Vse družbe morajo skozi določene razvojne faze. Vico je s svojim delom »utemeljil moderno filozofijo zgodovine« s prehodom od »teologije k filozofiji zgodovine«. (Luthar, 2006:447)

Adam Smith (1723-1790) razlaga različne dobe glede na razlike v načinu proizvodnje. Tako si sledijo štiri dobe: lov in ribolov, pastirstvo, poljedelstvo in doba trgovine. Prehod iz ene dobe se zgodi zaradi populacijskega pritiska in primanjkovanja hrane. Adam Ferguson (1723-1816),

njegov sodobnik, pa je izhajal iz delitve na divjaštvo in barbarizem ter civilizacijo. Uporabil je dva povsem tehnična termina, da bi opisal stanje brez privatne lastnine in družbo, ki uvaja privatno lastnino. Sledi doba civilizacije s civilno družbo in državo. Do tedaj naj bi se tri obdobja zvrstila po dvakrat.

Tudi Condorcet (1743-1794) je zgodovino delil na tri obdobja: 1. od mračnega primitivizma do nastanka jezika, 2. od nastanka jezika do nastanka pisave in 3. vse ostalo. Koncu drugega obdobja, to je obdobju antične Grčije, je pripisoval največji pomen.

François-Marie Arouet, bolj znan kot Voltaire (1694-1778), zgodovine ni razumel kot neprekinjeni proces, temveč kot večkrat prekinjeno in razgibano krivuljo. Obstajajo štiri blagoslovljena obdobja človeštva: grška klasika, cezaristični-avgustovski Rim, evropska (zlasti italijanska) renesansa in stoletje Ludvika XIV. »Po njegovi sodbi lahko na sleherni posamičnosti odkrijemo 'prstni odtis' univerzalnosti.« (Grdina, 2006:463) Zgodovina ni samo poročanje o preteklosti, temveč služi tudi »za zagovor veljavnosti filozofske konceptualizacije sveta«. (Grdina, 2006:463) Voltaire je »v svoje stavke hotel ujeti predvsem 'duh časa'. Slednji naj bi se najbolj verodostojno utelešal v ljudeh, ki imajo moč odločanja o usodi drugih.« (Grdina, 2006:464)

Immanuel Kant (1724-1804) razpravo o začetku človeške zgodovine začenja z ugotovitvijo, da je šlo za prehod od stanja počitka in miru v stanje dela in nesoglasja (1996:229). Sledile so si naslednje dobe: divjaško življenje lovcev, pastirska doba in poljedelska doba. Šele slednja je razvila potrebo po trdni skupnosti in postopno oblikovala državo. Osnovna naloga ljudi je kultiviranje vseh njihovih potencialov, najhujši sovražnik pa je zdrs v barbarstvo, ki

ga predstavlja nevarnost vojne[7]. Potek zgodovinskih dob Kant obravnava v poglavju, ki ga je naslovil *Konec zgodovine*. Končuje ga z ugotovitvijo, da poslanstvo človeka ni življenje v brutalnosti in sužnosti, temveč je zapisan eksistenci kot »vrsta, katere usoda je, da vlada zemlji«. (Kant, 1996:231)

Karl Marx (1818-1883) v *Nemški ideologiji* poje slavospev zgodovini: »Poznamo le eno samo znanost, znanost zgodovine. ... Prva predpostavka vse človeške zgodovine je seveda eksistenca živih človeških individuov. (Marx, 1977b:17, 18) Obdobja zgodovine lahko vežemo na različne razvojne stopnje delitve dela, ki so hkrati različne oblike lastnine. Tako se vrstijo plemenska, antična vaška in državna lastnina, fevdalna ali stanovska predvsem zemljiška lastnina, ki ji sočasno v mestih ustreza korporativna lastnina. Od tu se razvije privatna lastnina, ki označuje kapitalizem, sledila pa naj bi perspektiva v odpravi privatne lastnine v socializmu. Marx (1977d:588) prvo poglavje *Komunističnega manifesta* spet začenja z zgodovino: »Zgodovina sleherne dosedanje družbe je zgodovina razrednih bojev.« Ideja je v tem, da se ta predzgodovina preseže v novi dobi, zgodovini človeka, ki bo čez lastnino, izkoriščanje in razredne delitve.

Šolska zgodovina se je ustavila pri delitvi – upoštevajoč produkcijski način – na praskupnost, sužnjelastniško dobo, fevdalizem, kapitalizem ali delitvi civilizacij na stari vek, srednji vek in novi vek. Neoliberalna revolucija je

[7] Kant je celo razpravo namenil vprašanju večnega miru. Tudi sicer je njegova politična misel prepredena z nenehnimi opozorili pred nevarnostjo vojne, ki je zanj največje zlo civiliziranih narodov: »Moramo priznati, da je največje zlo, ki preti civiliziranim narodom, rezultat vojne – ne toliko dejanskih vojn v preteklosti in sodobnosti kot neustavljivih, resnično vedno bolj naraščajočih priprav na vojne v prihodnje.« (Kant, 1996:231-32)

zgodovino končno ukinila,[8] ker da je samo cokla razvoja. Kdor nima zgodovine, je hiter in spreten, prilagodljiv, predvsem pa podvrgljiv.

Antonio Gramsci (1891-1937) ponuja v tem kontekstu še en premislek, ki je vezan na vrednotenje nemške klasične filozofije, velja pa seveda posredno *cum grano salis* za vse politične mislece in šole. Po njegovi oceni nemška klasična filozofija ni zgolj skupina štirih filozofov in vsota njihovih del, temveč vrhunec intelektualnega in političnega gibanja,[9] ki se je začelo v Nemčiji z reformacijo in se nato v enem delu prelilo v misel Marxa in Engelsa. Ali če postavimo drugače: »To spoznanje je dozorelo takrat, ko je do tega stanja dozorela realnost sama: šele ko se je totaliziral svet odtujitev, se je totalizirala tudi zavest...« (Debenjak, 1981:146)

Posebna tipologija izhaja iz opredelitve revolucionarnih obdobij. Gramsci jih je poimenoval obdobja manevrske vojne, v njih pa se izmenjujejo daljša obdobja pozicijske vojne ali pasivne revolucije (1977:1766). Po tej klasifikaciji obdobij gre za politično misel, ki pripravlja francosko revolucijo, za politično misel, ki je dedič francoske revolucije, politično misel preporoda narodov 1848, politično misel priprave in izvedbe oktobrske revolucije 1917, politično misel okrog revolucionarnega leta 1968 in politično misel, ki je v obdobju 1989-1991 povzročila sesutje socialističnega bloka.

[8] Enega temeljnih kamnov neoliberalne revolucije predstavlja prav ideja, zapisana v naslovu članka Francisa Fukuyame »The End of History« iz leta 1989.

[9] »Hegel je v zgodovini filozofije posebno poglavje, kajti v njegovem sistemu je tako ali drugače, čeprav v obliki filozofskega romana, mogoče razumeti, kaj je realnost, to pomeni, da je en sam sistem in en sam filozof prišel do spoznanja o protislovjih, ki je prej izhajalo šele iz celote vseh sistemov, iz celote vseh filozofov, iz polemik med njimi, iz protislovij med njimi.« (Gramsci, 1977:1487)

2.

PRISTOPI IN METODE

2.1. NASLONITEV NA HEGLA

Kant je načel idejo univerzalne zgodovine, zgodovine človeštva in potrebe po svetovnem miru. V uvodu se pri odgovoru na vprašanje, ali se človeštvo stalno izboljšuje, zavzame ne za pisanje naravne zgodovine, temveč zgodovine civilizacije. Izhodišče pri tem ni kakšna posebna koncepcija človeštva, temveč »celota človeštva, združena v svetovni družbi in razporejena na nacionalne skupine.« (Kant, 1996:177) Zgodovina a priori je možna, če prerok sam proizvaja dogodke, ki jih napoveduje.

Celota kot celota sveta, celota kot teorija vsega je ambicija že utrjene meščanske dobe in pomeni predpostavko zgodovinskega mišljenja. Koncept celote je pri Kantu naslonjen še na naravo, s Heglom pa gre čez naravo, tudi v »državo kot dejanskost konkretne svobode« (1964:209). Oba pa postavita koncept kot začetek ukvarjanja s posamičnostmi, empirijo, ki je možna samo ob predhodnem teoretskem rezultatu: dojmih.

Pri Heglu se za zgodovino političnih idej naučimo tudi konstrukcije znanosti. V *Temeljnih črtah filozofije prava* zatrjuje, da je »v znanosti vsebina bistveno vezana na obliko.« (Hegel, 1964:8) Duh, v kolikor ni zadovoljen, da ima resnico zgolj neposredno, zahteva, da se resnica pojmi in s tem vsebini, ki je sama na sebi umna, doda umno obliko. Šele s tem se usposobi za svobodno mišljenje, ki se ne zadržuje na danem in obstoječem. Plitkost mišljenja je zgrajena na domnevi, da resničnega ne moremo spoznati in je zato resnično vse, kar vznikne iz navdušenja, duše ali srca posameznika v zvezi z državo ali ustavo. Namesto da bi se znanost ukvarjala z razvojem misli in pojmov, se osredotoča na neposredno opažanje in slučajno pojavnost. Plitkost misli, ki od tu izhaja, je za Hegla najprimernejša za javni red in mir, ker nima osnovnih možnosti, da se dotakne ali zasluti substanco stvari. Temeljna naloga znanosti ni postavljanje nečesa onostranega, temveč pronicanje umnega in zato zapopadenje prisotnega in dejanskega.

Od tu sledi izrek: Kar je umno, je dejansko; kar je dejansko, je umno. Za Hegla je to napotilo vsake nepristrane zavesti, ko se loteva univerzuma. Znanost o državi ima samo ta namen, da razume in pokaže državo kot nekaj, kar je v sebi umno. Čim dlje mora biti od tega, da uči državo, kakšna naj bi bila, pač pa je njena naloga, da jo spozna takšno, kakršna je. »Pojmiti to, kar je, je naloga filozofije, ker to, kar je – je um. Kar se tiče posameznika, ta je tako ali tako otrok svojega časa; tako je tudi filozofija čas, zajet v mislih.« (Hegel, 1964:18) Tako nihče ne more skočiti čez svoj čas in prostor in se nikoli ne rodi prepozno ali prezgodaj. Za Hegla je resnično celota, celota pa je le bistvo, ki se dovršuje s svojim razvojem. Resnično ima to naravo, da »prodre, če je prišel njegov čas, in da se prikaže le, če je

ta čas prišel, in zato se nikoli ne prikaže prezgodaj in ne najde še nezrelega občinstva...« (Hegel, 1998:49)

Hegel je prepričan, da misel sveta vedno prihaja *post factum*, zato strukturno nima možnosti, da bi svet poučevala. Misel se pojavi tedaj, ko se je proces že oblikoval v pojem. »Minervina sova začne svoj let šele, ko pade mrak.« (Hegel, 1964:19) Šele ko se dan zaključi, se oblikuje predstava o celoti dneva.

V predgovoru k *Fenomenologiji duha* je za našo razpravo pomembna Heglova ugotovitev glede nastajajoče vede, kar zgodovina političnih idej še vedno je. »Veda, ki se šele začenja in se zato še ni dokopala niti do kompleksnosti detajla niti do popolnosti oblike, je izpostavljena graji spričo tega. ... En del trka na bogastvo materiala in razumljivost, drugi zaničuje vsaj to drugo in trka na neposredno umnost in božanskost. ... Na svoja tla zvlečejo bogastvo materiala, namreč tisto že znano in urejeno, in ker si prvenstveno dajo opraviti s posebnostmi in kuriozitetami, se zdi, da še toliko bolj posedujejo ostalo, s čimer je bilo vedenje na nek način že gotovo, hkrati pa da obvladujejo tudi še neurejeno in s tem vse podvržejo absolutni ideji, za katero se s tem zdi, da je vsem spoznana in dozorela do razširjene vede. Če pa to širino opazujemo pobliže, ... je le brezlično ponavljanje enega in istega, ki je na različni material le vnanjsko naobrnjeno in zadobiva neki dolgočasni videz različnosti.« (Hegel, 1998:17)

V uvodu Hegel tudi podrobno razpravlja o razmerju med metodo in predmetom, tem temeljnim razmerjem za vsako znanost. »Neka naravna predstava je, da si je treba, preden se v filozofiji gre k stvari sami, namreč k dejanskemu spoznavanju tega, kar v resnici je, priti poprej na jasno o spoznavanju, ki ga motrijo bodisi kot orodje, s katerim

se polastiš absoluta, bodisi kot sredstvo, skozi katero da ga ugledaš.« (Hegel, 1998:51) Orodje in sredstvo te stvari ne pustita neprizadete, temveč tej stvari zadata »formiranje in spremembo«. Z orodjem ne dobimo stvari take, kot je na sebi, temveč samo tako, kot je skoz ta medij in v njem. Zdi se, da se tej napaki, ki jo bojda naredi medij, sredstvo na stvari, da ubežati tako, da v rezultatu odštejemo tisti del, ki ga prinese orodje. Tako naj bi dobili resnično v čisti obliki. »Če formirani reči spet odvzamemo tisto, kar ji je zadejalo orodje, nam je reč – tu absolutum – ravno zopet prav to, kar pred tem trudom, ki je bil potemtakem odveč.« (Hegel, 1998:52) Če se naravoslovje lahko dela, da je orodje vnanje stvari preučevanja, to politični znanosti ni dano. Vsako politično dejstvo je posredovano po razmerju sil, odvzeto razmerje sil pa dejstvo naredi za banalno nerazumljivo naplavino. Če je kot tako vključeno v zgodovino političnih idej, v resnici namesto zgodovine političnih idej dobimo samo zbir naključnih naplavin, ki med sabo nimajo nič opraviti, še manj pa s kako celoto človeške zgodovine. »A vedenju je prav tako nujno zakoličen cilj, kakor nizanje napredovanja, cilj je tam, kjer vedenju ni več treba čezse, kjer najde samo sebe in dojem ustreza predmetu, predmet dojmu. Napredovanje k temu cilju je nezadržno in zadovoljitve ni najti na nobeni prejšnji postaji.« (Hegel, 1998:55)

Hegel ugotavlja, da je zavest »po eni plati zavest predmeta, po drugi pa zavest same sebe, zavest tega, kar je resnično, in zavest svojega vedenja o tem. Ker pa je oboje zanjo, je ona sama njuna primerjava, zanjo postane, če njeno vedenje o predmetu ustreza temu ali ne. ...»dialektično gibanje, ki ga izvaja zavest na sami sebi, tako na svojem vedenju kot na svojem predmetu, kolikor ji iz tega izvira novi resnični predmet, /je/ pravzaprav tisto, kar imenuje-

mo izkustvo.« (Hegel, 1998:57-58) Za zavest nastaja predmet, za nas pa se ta proces odvija kot gibanje in nastajanje. In to izkustvo se nabira v vedi: »Spričo nujnosti je ta pot k vedi že veda, in po svoji vsebini s tem veda izkustva zavesti.« (Hegel, 1998:59) Ta proces vzpostavljanja vede lahko teče v polnosti v korist vede samo, če je zaščiten pred nepoklicanimi vplivi, ki izkustvo vedno cefrajo, merijo z vatlom drugih ved ali praks te ali one *ad hoc* večine. Za vitalne vede je poskrbela avtonomna univerza, za nastajajoče vede pa je eden od glavnih ciljev, da dospejo do univerze in s tem do priznane avtonomije. Zgodovini političnih idej je ta preboj uspel šele v drugi polovici 20. stoletja.

Vsaka zgodovina mora nepristrano in brezstrastno navajati dejstva, kar pomeni, da ne sme imeti nekega posebnega interesa ali posebnega cilja, ki bi ga hotela s tem navajanjem doseči. Zgodovina nekega predmeta, v našem primeru političnih idej, je nujno najtesneje povezana s predstavo, ki jo imamo o tem predmetu. Ta vnaprejšnja ali hkratna predstava določa pomembnost in ustreznost dogodkov, hierarhijo in vrstni red dogodkov, ki jih je treba navajati. »Tako se lahko zgodi, da neki bralec, ki ga vodi njegova predstava o državi, ne najde v politični zgodovini neke države prav nič od tega, kar išče.« (Hegel, 1983:5)

Zgodovina političnih idej ne more biti poljubno nizanje dogodkov, idej, imen, naslovov, temveč mora biti z znanstveno metodo utrjen predmet. To pomeni, da z isto metodo lahko vsakdo najde isto idejo ali ime na istem orientacijskem mestu kot kdorkoli drug, ki je izmojstren v uporabi te metode. Takšna zastavitev edino lahko daje predmetu potrebno trdnost v znanstveni skupnosti, stroki, zgodovini političnih idej pa verodostojno mesto v republiki duha.

Zgodovina političnih idej se lahko širi v številne dimenzije. Če iščemo njeno središče, ga navadno najdemo v vsebinski povezavi med prividno preteklostjo in sedanjo stopnjo, ki jo je dosegla v svojem razvoju. Zgodovina političnih idej nam predstavlja vrsto plemenitih duhov, ki so prodrli v bistvo stvari, narave in duha, politike, države in družbe, narave človeka, posameznika. Zato so njihovi dosežki po vsebini in vrednosti neobremenjeni z njihovo osebnostjo ali individualnim značajem. Toliko bolj so veličastni in izvrstni, kolikor manj so zapisani individualnim kapricam in kolikor bolj so rezultat svobodnega mišljenja.[10] Ta obstoj idej in avtorjev ni neko pasivno nizanje imen enega za drugim, kot si ga zamišljamo na primeru sonca, lune, planetov, kjer gre za preprosto bivanje v mediju prostora in časa, v katerem ni nobenega upora in odpora.

Hegel je bil prepričan, da misel, ki je bistvena, obstaja po sebi in za sebe. Prav zato je večna. Tisto, kar je resnično, je vsebovano samo v misli: resnično ni samo danes in jutri, temveč izven vseh časov. V kolikor pa se nahaja v času, je resnično vedno in v vsakem času. (Hegel, 1983:12) V zgodovini se niza to, kar je minilo, kar se je izgubilo v temi preteklosti, kar je spremenljivo, to, česar ni več. Tako je možno, da ima svet misli zgodovino. »Po tem, kar smo, smo hkrati historični.« (Hegel, 1983:10) Posedovanje samozavestne umnosti, ki pripada v tem času nam, ni neposreden rezultat sedanjosti, temveč je plod dela predhodnih rodov.

Preden se pristopi k posamičnosti, je treba imeti splošen pregled, sicer zaradi samih posamičnosti ne moremo

[10] Hegel kot kriterij resnice izpostavlja svobodo, ki domuje v državi, ne pa naravo, kot je to v navadi v obdobju med Machiavellijem in Rousseaujem.

ugledati celote, zaradi posamičnih idej in avtorjev torej ne vidimo politične ideje. Odnos med posamičnimi političnimi idejami in avtorji se da oblikovati samo glede na to, kar je obče. Na primeru zgodovine se zdi ta predhodnost občega nenavadna, če jo primerjamo z bolj utrjenimi znanostmi. Na prvi pogled se zdi zgodovina namreč kot niz slučajnih dogodkov, ki si sledijo en za drugim v gosjem redu. Vsako dejstvo je izolirano zase, vse, kar jih povezuje, je časovna podlaga. Vendar se izkaže, da nas to ne zadovolji. Zlasti v politični zgodovini iščemo nujno povezavo, v kateri posamični dogodki dobivajo poseben položaj v odnosu do nekega cilja, do nekega smotra in s tem tudi določen pomen. Sprevideti to obče v zgodovini, pomeni dojeti pomen posamičnosti. (Hegel, 1983:13)

Hegel se zato najprej loti definicije zgodovine filozofije. Od tu izhaja tudi metoda njene obdelave. Zgodovina filozofije ne kaže zgolj zunanje plati vsebine filozofije, temveč pokaže, kako ta vsebina pripada filozofiji kot znanosti: da je sama zgodovina filozofije znanstvena in da se pretvarja v filozofijo kot znanost. Sledeč Heglu lahko za zgodovino političnih idej trdimo, da po vsebini pripada politologiji in mora biti obravnavana kot politična znanost.

Zgodovina političnih idej ima svojo zunanjo zgodovino, zgodovino svojega obstoja, širitve, razcveta, propadanja in ponovnega oživljanja, zgodovino svojih učiteljev, mojstrov, tudi svojih nasprotnikov in svojih odnosov do religije, filozofije, prava, ekonomije ipd. Tudi druge znanosti imajo svojo zgodovino. Le da je ta pri naravoslovnih znanostih bolj širjenje in dodajanje, seveda tudi opuščanje, kot pa preizpraševanje. Največji del teh znanosti ostaja enak, novo se samo brez težav dodaja oziroma staro opušča. Politične ideje se spreminjajo v celoti in jih ni moč

enostavno dodati že obstoječim kot razširitev, dodatek ali specifikacijo.

Heglovo klasifikacijo pristopov na področju zgodovine filozofije lahko uporabimo tudi na področju zgodovine političnih idej. Gre za tri prevladujoče pristope.

1. Zgodovina političnih idej kot zaloga mnenj

Na prvi pogled se zdi, da je naloga zgodovine političnih idej, da niza različne, slučajne, zanimive, atraktivne ideje iz življenja v različnih obdobjih, iz najrazličnejših krajev, različnih narodov, plemen, ljudstev in posameznikov. Slučajnost glede na vsebino je samo mnenje. Z mnenji pa se znanost ne ukvarja na isti način, kot se ukvarja z idejami. Mnenja so za statistično obdelavo, delujejo le kot množica, ne pa kot posamična mnenja. Oposamljena mnenja nimajo politične moči. Gramsci je zahteval, da se mora politična znanost ukvarjati z mnenji, s senso comune, splošnim čutenjem, ker je to sestavina razmerij političnih sil. Mnenje, v kolikor je dojeto v kontekstu realnih razmerij sil, pa tako izgubi status le oposamljenega mnenja, postane izpovedovalec celote, ki jo konstituira, in v tem smislu je tudi lahko predmet zgodovine političnih idej. Nikakor pa ne more biti njen predmet slučajni nabor mnenj še tako vrhunskih avtorjev in še tako pomembnih idej. Sicer se nam rado zgodi, da vstopimo v »galerijo neumnosti ali vsaj galerijo tavanja«. (Hegel, 1983:17) Poznavanje teh nekoristnih reči nima čisto nobene notranje vrednosti. Lahko si predstavljamo en nabor mnenj o svobodi ali o državi. To bi bila v resnici dolgočasna lektira, nekoristna znanost. Je lahko še kaj bolj nesmiselno od preučevanja oposamljenih mnenj? Dela, ki obravnavajo zgodovino

političnih idej na ta način, je treba samo prelistati, da dobimo vtis o tem, kako zna biti takšno početje suhoparno in nesmiselno. Politična ideja ni mnenje. Takoj, ko nekdo v politični ideji vidi mnenje, vemo, da gre za osebo brez slehernega poznavanja politologije in znanstvenega mišljenja sploh. Tragika moderne je tudi v tem, da je za posameznika lastno prepričanje, lastno mnenje postalo nekaj končnega in najvišjega. Tudi razmerje do resnice, ki jo Hegel postavlja na nasprotni pol mnenju, je v moderni nekaj banalnega. Mnenje nasproti resnici preživi v sintagmi, da gre za več resnic in da je resnica subjektivna. Mnenje tako požre celoto in celo resnico. Do resnice se ne pride na prvi pogled, z neposrednim opažanjem in gledanjem, bodisi zunanje čutnim ali notranje intelektualnim, temveč samo z napornim mišljenjem. (Hegel, 1983:20)

2. Dokazovanje nepomembnosti političnih idej in politike na osnovi zgodovine političnih idej

Gre samo za nadaljevanje prej začete zgodbe. Ko namreč vržemo pogled na raznolikost političnih idej kot ločenih mnenj, pademo v dvom, ki nas sili v odločitev. Hkrati pa nam ta nabor kaže, da so tudi velika imena zgrešila pravo odločitev, da so se prevarala, saj so jih nasledniki ovrgli. Torej, če se je to dogajalo tudi največjim umom v zgodovini, od kje meni, navadnemu smrtniku, pravica in moč za odločitev med temi različnimi mnenji? Tak razmislek je seveda slabost za stvar samo, za zgodovino političnih idej in politiko nasploh, nosi pa s sabo majhno subjektivno korist: je namreč dobrodošel izgovor za to, da se tisti, ki uživajo zgolj v pozi znalcev in poznavalcev, enačijo s tistimi, ki so prepričani, da je zgodovina političnih idej in politologija realna

znanost, ki zahteva resno delo in poznavanje. Prikazovanje političnih idej v nizu enakih, med sabo nasprotujočih si, izpodbijajočih se mnenj se izteče v Kristusove besede: »Pusti mrtvim, da pokopljejo svoje mrtve in pojdi za mano«. V skladu s to predstavo je zgodovina političnih idej cesarstvo telesno umrlih posameznikov, cesarstvo bivših, ovrženih, duhovno izumrlih sistemov, od katerih je vsak sistem ovrgel in usmrtil kakega drugega. Tako bi namesto »pojdi za menoj« mirno lahko rekli tudi: »Sledi samemu sebi«.

3. Pojasnjevanje različnosti političnih idej

Močno uveljavljena zamisel je, da obstaja več političnih idej in da so med seboj zelo različne. Hkrati obstaja prav tako trdna predstava, da je resnica ena in je zato samo ena od teh idej prava, vse ostale pa so zmotne in napačne. Vsak avtor ali sklop idej zase trdi, da je pravi, za druge pa, da so zabloda. Absolutizacija posamične politične ideje umiri gibanje, ga usmrti, ukinjene so posamične politične ideje za ceno absolutizacije vsake od njih. To dlakocepstvo je miselni postopek, ki ga izraža tudi Heglova prispodoba: zdravnik priporoči bolniku sadje, ta pa ga ne more jesti, ker vedno dobi v roke jabolko, češnjo, jagodo, hruško itd., nikoli pa ne sadja. Poznavanje posamičnih političnih idej ne prinaša nobene škode zgodovini političnih idej. Prav nasprotno, je njena eksistenca, saj zgodovina političnih idej obstaja skozi posamične politične ideje. Tvorbe zgodovine političnih idej niso romantična pustolovščina. V njej zato ne gre za zbirko slučajnih dogodkov ali doživljajev ljudi, ki se potikajo po svetu. Prav tako ni točno, da je nekdo izumil nekaj tu, nekdo drug nekaj drugega tam, temveč obstaja med temi navidezno nepovezanimi pojavi neka zveza. »S

to vero v svetovni duh moramo pristopiti k zgodovini, še posebej k zgodovini filozofije« (Hegel, 1983:24), mi pa dodajamo – in k zgodovini političnih idej.

V nadaljevanju razprave Hegel reflektira še druge ključne koncepte, ki jih kasneje potrebuje za zakoličenje polja zgodovine filozofije. Pojem razvoja je za razumevanje zgodovine ključnega pomena. Ideja mora šele postati to, kar je. Ta trditev je navidez protislovna, saj se zdi, da ideja že je to, kar je. Da bi razumeli pojem razvoja, moramo ločiti dve stanji: prvo je potencia, drugo pa aktus, stvarnost, samostojno bitje. To, kar je po sebi, se mora opredmetiti in postati za sebe, tako da se ozavesti. »Vsi ljudje so umni; formalnost te umnosti je v tem, da je človek svoboden; to je njegova narava.« (Hegel, 1983:25) In dalje: »Stopiti v eksistenco pomeni spremeniti se in pri tem ostati eno in isto... Podvajanje ima ta dozdevni rezultat, da razpade v dve enoti; s stališča vsebine sta obe eno in isto.« (Hegel, 1983:26) Proces odtujevanja, podvajanja je po Heglu proces, v katerem človek pride k samemu sebi in doseže svobodo kot osveščeno bitje, ko se poveže s sabo. To je tudi temeljni cilj zgodovine človeštva.

Zgodovini političnih idej pogosto očitajo, da gre za abstraktne ideje in prazno občost. Ideja je abstraktna samo glede na formo, v sami sebi pa je ideja konkretna, predstavlja enotnost različnih določil. Ideja ne obstaja v praznih občostih, temveč v enem občem, ki je v sebi nekaj posebnega in določnega. Notranje protislovje konkretnega vodi k razvoju. Gibanje, proces omogoča razlika, vendar razlika, ki mineva, od tu pa se vzpostavlja polna konkretna enotnost. Samo razum postavlja razlike kot nesprejemljive ene za druge. Konkretnost je soobstoj točkovnosti in kontinuuma.

Politične ideje so sistem v razvoju in enako je z zgodovino političnih idej. Opazovalec mora že razpolagati s pojmom stvari, da jo lahko sploh ugleda in da predmet lahko resnično razloži. Ime znanost zasluži samo tista zgodovina političnih idej, ki samo sebe razume kot sistem razvitja idej. Enostavna zbirka znanj ne tvori nobene znanosti.

Vsaka politična ideja nosi v sebi določen princip. Ta princip ostane, kljub temu da je bila neka ideja zgodovinsko presežena. Pomembno je vedeti, da nobena politična ideja ni propadla, temveč so se vse ohranile kot momenti celote. Principi so se ohranili, tako da je najnovejša politična ideja rezultat veh predhodnih principov. Politične ideje preteklosti niso spravljene v hramu spominkov kot slika tistega, kar je nekoč obstajalo, temveč so še vedno prisotne, še vedno so tako žive, kot so bile v času svojega nastanka. Tok mišljenja je vgrajen v mišljenje in tvori bit samega duha. »Prav zato ta spoznanja niso neka učenost, znanje za tisto, kar je izumrlo, zakopano in strohnelo; zgodovina filozofije (beri: političnih idej, op. av.) ima opravka s tistim, kar se ne stara, kar živi v sedanjosti.« (Hegel, 1983:39)

Celota zgodovine političnih idej predstavlja v sebi nujen, dosleden razvoj. Z vstopom v politologijo je treba slučajnost zapustiti. Tako kot je nujen razvoj pojmov na terenu političnih idej, tako je nujna tudi njihova zgodovina. Notranja dialektika oblikovanja je njen gibalec.

Raziskovalec ne sme iz neke stare filozofije ali politične ideje narediti povsem nekaj drugega, kar je »različno od tistega, kar je ona prvobitno.« (Hegel, 1983:43)[11] Treba

[11] Tu se začenja velik problem. Od kje naj namreč vemo, kaj in kako je bila neka ideja prvobitna, če je naše početje v skladu z duhom

se je sprijazniti s tem, da vedno delamo nekaj drugega glede na to, kaj je politična misel bila ob svojem izvoru, ne nazadnje tudi zato, ker ob svojem spočetju še ni predstavljala danosti, od katere bi se misel lahko odrinila v refleksijo prav te danosti.

Heglov zaznamek se tu nanaša na Aristotelovo interpretacijo Talesovega koncepta vode kot principa vseh stvari. Hegel trdi, da za časa Talesa (to je v 6. st. pr. n. št.) koncept principa (arhe) ni obstajal, saj ga je uvedel šele Anaksimander. Tales je lahko uporabil isto besedo arhe zgolj kot začetek v času, ne pa kot princip, nekaj, kar leži v temelju nečesa. Vendar nas ta linija interpretacije, ki želi odkriti, kaj je Tales resnično lahko ali resnično rekel ali mislil, spet pelje stran od tega, da bi sleherno filozofiranje razumeli kot posredovano z duhom časa. Aristotelova interpretacija Talesa je Aristotelova filozofija, ne Talesova. Kar pa je Tales za nas, je del našega časa, ki nam je dan tudi skozi Aristotelovo in Heglovo interpretacijo oz. filozofijo.

Ne moremo pričakovati, da bomo pri antičnih filozofih in političnih idejah starih našli odgovore na vprašanja našega časa. Že Hegel je opozarjal: »Vsaka filozofija je filozofija svojega časa, je vezni člen v celotni verigi duhovnega razvoja... prav zato, ker predstavlja neko določeno stopnjo razvoja, pripada svojemu času in je vezana na njegove omejenosti.« (Hegel, 1983:44-45) Zato so se pozivi, da se je treba vrniti k stari filozofiji, še vedno sfižili. Mumije, tudi če jih postavimo med žive ljudi, ne morejo oživeti.

---

našega časa in ne v skladu z duhom tedanjega časa. Ali ni morda tak pogled na zgodovino preveč zavezan Kantovi predstavi, da je stvari mogoče ujeti samo kot pojave, kot se kažejo, medtem ko njihovo bistvo, stvar na sebi, ostaja za nas vedno skrita?

Zato odnos filozofije do drugih področij, kot so politična zgodovina, državne ustave, umetnost, religija, idr. ni v tem, da so omenjena področja vzroki filozofije ali obratno, temveč v tem, da »imajo vsa skupaj isti skupni koren – duh časa«. (Hegel, 1983:50) Neka določena vsebina, to je značaj, je tisto, kar prežema vsa področja in kar se izkazuje v političnem življenju in drugih njegovih formah kot v različnih elementih – to je neko stanje, ki je v sebi povezano v vseh svojih delih, in v katerem različne strani, ne glede na to, kako raznovrstne in slučajne se zdijo, kako protislovne izgledajo, ne vsebujejo v sebi ničesar, kar bi bilo heterogeno osnovi. (Hegel, 1983:50)

Predpostavka za filozofiranje je določena stopnja duhovne omikanosti nekega ljudstva. (Hegel, 1983:48) Filozofija se pojavi šele v dobi, ko se duh ljudstva osvobodi ravnodušne toposti prvotnega naravnega življenja in hkrati strastnega interesa, tako da se obrabi njegova usmerjenost na tisto, kar je posamično; duh preseže svojo naravno obliko, preide od svoje realne moralnosti. Ko stopa neko ljudstvo iz svojega konkretnega življenja v obče, ko nastane podvojenost in razlika med stanovi ter se približuje svojemu propadu, ko nastane prepad med notranjim stremljenjem in zunanjo stvarnostjo, ko duh kaže ravnodušnost do svoje življenjske eksistence ali pa v njej nezadovoljen ždi, ko neko moralno življenje razpada, šele tedaj se filozofira, šele tedaj se pojavljajo politične ideje. »Duh beži v prostore misli in nasproti stvarnemu svetu zase gradi neko carstvo misli.« (Hegel, 1983:49)

Filozofija začenja s propadanjem nekega realnega sveta. Sokrat in Platon nista prav nič uživala v atenskem državnem življenju, ki se je že razkrajalo. Platon je hotel zato ustvariti nekaj boljšega pri Dioniziju v sicilskem meste-

cu Sirakuze. V Rimu je filozofija zaživela šele ob začetku propadanja pravega rimskega življenja, republike. S propadom rimskega cesarstva se je dopolnila velika zgradba stare filozofije, ki so jo izpeljali aleksandrijski filozofi neoplatonisti. Filozofija in politične ideje se tako pojavljajo samo v določenih obdobjih izgrajenosti celote. (Hegel, 1983:49)

Za začetek političnih idej (filozofije) je nujno, da se mišljenje osamosvoji. Šele s svobodo dospe do eksistence. Ko se osvobodi tistega, kar je naravno, se vzdigne iz potopljenosti v opažanje. (Hegel, 1983:80) Začetek je vezan tudi na določen konkretni lik nekega ljudstva. Ljudstvo, ki ima zavest o svobodi, utemeljuje svoje življenje na tem načelu. Za pojav filozofije je potrebna zavest o svobodi, kar v praktičnem pogledu pomeni, »da zacveti prava svoboda, politična svoboda ... Ta svoboda pa se začne samo tam, kjer samostojni posameznik kot posameznik ve za sebe kot za nekaj občega, za nekaj vsebinskega, kjer ima kot posameznik neskončno vrednost...« (Hegel, 1983:81)

Hegel je legitimiranje z naravo zamenjal z legitimiranjem s politiko, z državo. V tem je njegova veličina za zgodovino političnih idej. Njegovo misel je gnetel duh časa, ki ga je oblikovala izkušnja francoske revolucije, izkušnja njene širitve in njenega konca ter ponovnega najavljanja v drugi podobi: ne več z enotnim tretjim stanom, temveč z njegovim razkolom. Tu se moderna misel prelomi. Ob nadaljnjem vztrajanju predmodernega konservativizma se od liberalizma odcepi marksizem.

2.2. MARKSIZEM

Nemška klasična filozofija je zlasti s svojim vrhom v Heglu postavila duha, zavest, razmerja med ljudmi pred naravo. Celoto je postavila pred del, državo pred posameznika. Zgodovina kot celota dogajanja človeštva postane relevantna za politično misel, saj se v njej gradi posamično, skupinsko in vprično obče. Vendar tu zgodovina nastopa v svoji od sveta odlepljeni podobi: morala je kar tako tu, morda po božjem ali naravi posredovana, zavest je tu kot gibalec, vendar s tem svetom nima nič skupnega.

Idejo ene skupne zgodovine je Marx še bolj izpostavil, vendar kot zgodovino ljudi: »Predpostavke, s katerimi začenjamo ... niso nobene dogme ... so dejanski individui, njihova akcija in njihovi materialni življenski pogoji, tako tisti, na katere so bili naleteli, kot tisti, ki so jih ustvarili s svojo lastno akcijo.« (Marx, 1977b:18) Kaj so posamezniki na določeni stopnji zgodovine, »sovpada z njihovo produkcijo, tako s tem, kaj producirajo, kot tudi s tem, kako producirajo.« (Marx, 1977b:19) Način produkcije ljudi in stvari, razmerij med ljudmi, postane glavni predmet historičnega materializma. Analiza kapitalistične ureditve se v *Kapitalu* začenja z analizo blaga, a ne zato, ker bogastvo družb tvori količina blag, kar je naturalistično izhodišče klasične politične ekonomije, temveč zato, ker blago kot blagovna forma vsebuje vrednost, razmerja med ljudmi, celoto kapitalskega sveta. Ne prek analize dela kot razmerja znotraj narave, to je razmerja človeške naravne sile z njemu vnanjo naravo, temveč prek analize vrednosti oz. razmerij med ljudmi v kapitalistični proizvodnji lahko pridemo do resnice o kapitalistični ureditvi. Kritika po-

litične ekonomije, ki jo zastavlja Marx, ni iskanje napak in površnosti v politični ekonomiji, ni dodajanje novosti teoretskim dometom Smitha, Ricarda in Milla, temveč je drugačno stališče, ali kot pravi Marx v 10. tezi o Feuerbachu: »Stališče starega materializma je občanska družba (civilna družba, op. av.); stališče novega človeška družba ali družbeno človeštvo.« (Marx, 1977:359) Čutni svet, ki nas obdaja »ni neposredno od vekomaj dan, vselej s sabo enaka reč, temveč je produkt industrije in družbenega stanja ... je zgodovinski produkt, rezultat dejavnosti cele vrste generacij ... Celo predmeti najenostavnejše 'čutne gotovosti' so mu dani le z družbenim razvojem, z industrijo in komercialnim prometom.« (Marx, 1977b:29-30) Svet je posredovan s človeško dejavnostjo in zato tudi spremenljiv s to isto dejavnostjo.

Prav namera, da je svet treba preučevati zaradi spremembe, ne zgolj zaradi kopičenja znanja, je tisto, kar Marxa vzpostavlja v zgodovini političnih idej kot unikum. Ali z njegovimi besedami v 11. tezi o Feuerbachu: »Filozofi so svet samo različno interpretirali, gre za to, da ga *spremenimo*.« (Marx, 1977:359) Vendar ta sprememba ne nastopa proti temu svetu s strani razsvetljene glave, ki po božji previdnosti ali iz globin naravnega genija sprevidi potrebo po spremembi. Sprememba je vedno sprememba tega sveta samega, kjer se predmetni svet razume »kot *čutno človeška dejavnost, praksa*« in šele v kontekstu tega pogleda se lahko razume »'revolucionarno', 'praktično-kritično' dejavnost. ... Sovpadanje spreminjanja okoliščin in človeške dejavnosti ali samospreminjanje je moči dojeti in racionalno razumeti le kot *revolucionarno prakso*.« (Marx, 1977:357)

Od teh filozofskih zastavitev je Marx zaostril zahtevo po spremembi svetovnega reda kot celote. Kapitalistična

ureditev je postala svetovna in predstavlja vrh zgodovine človeštva. Klic k spremembi pa ni utemeljen zgolj na moralni sodbi, češ, poglejte, kako grdo ravnajo z delavci in koloniziranimi deželami, pa z ženskami in otroci, temveč je utemeljen v vpogledu v produkcijski mehanizem kapitalizma. Ta kliče po spremembi, ker zaostruje proces alienacije človeka od svojega bistva, ker razčlovečuje, dehumanizira človeško družbo in napoveduje konec zgodovine. Na tej ugotovitvi je utemeljena Marxova misel, da bo družba prihodnosti ali komunizem ali barbarstvo.

Ker je svet kot celota postal kapitalističen, se da spremeniti samo kot celoto, začenši v njegovem jedru. Gonilo spremembe je osvoboditev človeka, boj proti barbarstvu, pri čemer ne razsvetljevanje ne voluntarizem nista dovolj za vpeljavo svobode. »'Osvoboditev' je zgodovinsko dejanje, nikakršno miselno dejanje, in sprožijo jo zgodovinske razmere, stanje industrije, trgovine, poljedelstva, prometa ...« (Marx, 1977b:28) Sprememba gre zato zmeraj z dozorevanjem subjekta spremembe, tako da je obstoječa doba zmeraj najpoprej noseča z novo. V *Komunističnem manifestu* Marx ugotavlja: »Meščanska razmerja so postala pretesna, da bi mogla vebovati bogastvo, ki so ga /te sile/ ustvarile. ... Toda buržoazija ni le skovala orožja, ki ji prinaša smrt; porodila je tudi može, ki bodo to orožje vihteli – moderne delavce, proletariat.« (Marx, 1977d:395)

»Misli vladajočega razreda so v vsakem obdobju *vladajoče misli*, tj. razred, ki je vladajoča materialna družbena moč, je hkrati vladajoča duhovna moč. Razred, ki razpolaga s sredstvi za materialno proizvodnjo, razpolaga s tem hkrati s sredstvi za duhovno produkcijo, tako da so mu hkrati v poprečju podrejene misli tistih, ki nimajo sredstev za lastno duhovno produkcijo... Individui, ki sestav-

ljajo vladajoči razred, imajo poleg drugega tudi zavest in zato mislijo; kolikor torej kot razred vladajo in določajo celotni obseg neke zgodovinske epohe, delajo to, kar je *samo po sebi razumljivo.*« (Marx, 1977b:57)

Vsak novi razred, ki stopi na mesto kakega, ki je vladal pred njim, je namreč prisiljen, že zato, da izpelje svoj namen, prikazati svoj interes kot skupnostni interes vseh članov družbe, tj. idealno izraženo: svojim mislim mora dati obliko občosti, jih prikazati kot edino umne, obče veljavne. »Orožje kritike seveda ne more nadomestiti kritike orožja, materialno silo je treba vreči z materialno silo, toda tudi teorija *postane materialna sila*, brž ko zajame množice.« (Marx, 1977a: 201) Ko zagrabi človeka pri korenu. Ko nagovori *ad hominem.*

»Ni dovolj, da misel žene k udejanjanju, dejanskost se mora sama gnati k misli.« (Marx, 1977a: 202)

»Grobi materializem ekonomov, ki obravnavajo družbena produkcijska razmerja ljudi, in določitve, ki jih dobijo stvari, kolikor so subsumirane tem razmerjem, kot naravne lastnosti reči, je hkrati tudi grobi idealizem, ja, fetišizem, ki pripisuje rečem družbene odnose kot njim imanentne določitve in jih tako mistificira. Težava pri opredelitvi katerekoli reči kot fiksnega kapitala ali cirkulirajočega na podlagi njenih naravnih lastnosti je tu ekonome izjemoma pripeljala do domisleka, da same reči niso ne fiksni ne cirkulirajoči kapital, se pravi, da nemara sploh niso kapital, tako kot ni naravna lastnost zlata, da je denar.« (Marx, 1985:493)

Marx in njegove ideje v podobi marksizmov so po vsebini koncentrirana zavest spremembe kapitalizma že takoj na njegovem oblastnem začetku, torej po francoski revoluciji. Za časa poznega Hegla, še bolj izrazito pa za časa

Marxa, je postalo jasno, da je kapitalizem ostal na pol poti s svojo nalogo, da reši vsa vprašanja sveta. Misel, ki skuša ta svet razumeti in peljati v spremembo, ne pa biti zgolj sredstvo za mehčanje političnih nasprotij, se je spojila z gibanjem, ki je to spremembo hotelo in jo večkrat tudi radikalno zastavilo. Ta misel se je ukvarjala s samo sabo, ukvarjala se je z gibanjem in poskušala vedno znova dojeti, kaj se novega dogaja, kako se po vsakem naskoku na obstoječe vzpostavijo nova politična razmerja, novi mehnizmi, ki obstoječe še bolj utrdijo v novih formah.

Izhodišče je vedno historično materialistični napotek, da vprični trenutek drži skupaj predhodno naloženo delo, predhodna razmerja med ljudmi. Ukvarjanje s spremembo v prihodnosti je zato hkrati delo na preteklosti: ugotavljanje, kako je kaj, od kdaj in zakaj. Katero razmerje vzpostavlja točno določeno empirijo, je ključno Marxovo vprašanje. Ne gre za to, ali se iz preteklosti lahko kaj naučimo, temveč gre za to, kako se sedanjost sploh vzpostavlja. Marksizem se je z zgodovino, še posebej pa z lastno zgodovino, krvavo trudil. Na svoji preteklosti je gradil refleksijo, da bi lahko izpolnjeval deklarirano zgodovinsko poklicanost: to je praktično-teoretična misel naprednega političnega gibanja. Tako je razprava o marksizmu in v marksizmu slej ko prej razprava o historični metodi. Marksistična šola je najbrž tudi ena redkih, če ne celo edina, ki je posebej negovala predmet, imenovan zgodovina marksizma, znotraj katerega je še posebej gojila refleksivno mišljenje o sodobnosti zgodenega. Za predmet zgodovine političnih idej je to gotovo eno najbolj poučnih polj.

Marxovo znano stališče o zgodovini in historični metodi se glasi: »Ljudje delajo svojo lastno zgodovino, toda ne delajo je, kakor bi se njim zljubilo, ne delajo je v oko-

liščinah, ki so si jih sami izbrali, temveč v okoliščinah, na kakršne so neposredno zadeli, kakršne so bile dane in ustvarjene s tradicijo. Tradicija vseh mrtvih pokolenj leži kakor mora na možganih živih ljudi. In ko se zdi, da si ravno prizadevajo preobrniti sebe in stvari ter ustvariti, česar še ni bilo, ravno v takih obdobjih revolucionarne krize boječe zaklinjajo duhove preteklosti, naj jim služijo, izposojajo si njihova imena, bojna gesla in kostume, da bi v tej stari častljivi preobleki in v tem izposojenem jeziku uprizorili nov prizor svetovne zgodovine.« (Marx, 1977c:452-53) Vendar, ugotavlja Debenjak, je očitno »da produkcijski proces še vedno do te mere obvladuje ljudi s svojo imanentno zakonitostjo, da se vsiljuje z nujnostjo naravnega procesa: še vedno se zgodovina dogaja, kot bi bila naraven proces.« (Debenjak, 1987:853)

Prav tako kot je Karl Korsch (1886-1961) vzpostavil zgodovino marksizma kot bistveno in konstitutivno za marksizem sam, velja za zgodovino političnih idej, da je konstitutivna za politične ideje in celotno politologijo. V tej navezavi se da upravičeno ponoviti za Marxom: obstaja ena znanost, znanost zgodovine. Način, kako deluje zgodovina, kako se producirajo zgodene reči, pa je politika, vzpostavljanje razmerja sil med ključnimi akterji.

Na primeru marksizma sta Korsch in György Lukács (1885-1971) ugotovila, da je marksizem v nerevolucionarni dobi lahko postal množičen in bistven za samozavedanje delavske množice ravno v svoji posuroveli kautskijanski podobi. »Pomanjkljivosti in slabosti, vulgarizacij in odmikov od Marxovega teoretskega hotenja torej ne gre naprtiti niti pomanjkljivemu talentu in znanju Karla Kautskega niti njegovi moralni omahljivosti, temveč gre

na dnu vsega za notranjo mejo socializacijskega procesa v neki zgodovinski epohi.« (Debenjak, 1987:849)

Debenjak (1987:850) tako poudarja, da nerevolucionarnost druge polovice 19. stoletja »ni bila niti izraz hotenj akterjev delavskega gibanja niti njegovega zanemarjanja svoje zgodovinske dolžnosti, temveč je bila objektivno dejstvo, ki temelji v modalitetah samega produkcijskega procesa, modalitetah razrednega boja, ki je sestavni del že same razredne produkcije in ki se torej vzpostavlja kot opredeljujoč.« Od tu se da razumeti tudi Marxovo bolj radikalno zastavitev v času preporoda narodov v letih 1847 do 1850 in v letih okrog 1870 in bolj umirjeno teoretizacijo v času zastoja razrednih bojev.

Debenjak tudi v tem okviru piše za frankfurtsko šolo, da je bilo »to soočenje s samo seboj obenem soočenje z živo zgodovino. Na poseben način je na sebi preživljala tisto, kar je prvi dognal že Karl Korsch, da namreč neke historične situacije omogočajo neko zgodovinsko sprevidenje ali sprevidenje zgodovine, druge pa so neprozorne; da so dobe, v katerih so mogoče in nujne jasne polarizacije, ker so jasne dileme, medtem ko so druge dobe, v katerih je to jasnost izredno težko ohraniti in še teže pridobiti, pa tudi ta jasnost sama ne zajema več kompleksnosti novo nastale situacije.« (Debenjak, 1987:850)

Naj so učenci Marxa in Engelsa, velja pa za vse učence, še tako v neposrednem stiku z učitelji, da iz njihovih ust slišijo in ustnic berejo, iz njihovega obnašanja sklepajo, se izkaže, da npr. na primeru Marxa in Engelsa niso imeli čuta, občutka, senzusa za tisto dialektično in s tem revolucionarno razsežnost teorije, ki je bila ves čas lastna Marxu in Engelsu. Gre tudi za preprosto, vendar usodno

dejstvo, ki ga nosi ugotovitev: »Nedozorela dejanskost sili k nejasni misli.« (Debenjak, 1981:146)

Marx je nadgradil Heglovo predstavo o tem, da legitimiranje z naravo ni več zadostno za naslednjo stopnjo emancipacije človeka. »Šele ko je /človek/ z meščanskim vekom postavil iz sebe kot sebi nasprotne vse moči, ki ga osvobajajo od prave 'naravne nujnosti' in se mu je zato lahko 'naravna nujnost' družbenega življenja izkazala za 'navidezno naravno nujnost', je bil mogoč tudi prehod od Heglove identifikacije 'upredmetenja' s 'povnanjanjem' – odtujitvijo v spoznanje, da je upredmetenje (Vergegenständlichung) dynamei potrjevanje človečnosti človeka, četudi je v kapitalistični dejanskosti le potrjevanje razčlovečenosti človeka: človek se tu potrjuje kot animal, ne kot homo humanus.« (Debenjak, 1981:146)

Zgodovina političnega gre po Marxu v procesu emancipacije človeka k svojemu koncu. Zgodovino političnih idej je torej možno gledati tudi na kontinuumu, ki sega od odtujenega, v razmerja nesvobode narojenega človeka-posameznika do emancipiranega svobodnega človeka-posameznika. »Sleherna emancipacija je zvajanje človeškega sveta, človeških odnosov, na človeka samega. Politična emancipacija je redukcija človeka na eni strani na člana občanske družbe, na egoistični neodvisni individuum, na drugi strani pa na državljana, na moralno osebo. Šele ko bo dejanski individualni človek spet sprejel vase abstraktnega državljana in ko bo kot individualni človek v svojem empiričnem življenju, v svojem individualnem delu, v svojih individualnih odnosih postal generično bitje, šele ko bo človek spoznal in organiziral svoje *'forces propres'* /lastne sile/ kot družbene sile in ko potemtakem družbenih sil ne bo več oddvajal od sebe v obliki politične

sile, šele tedaj bo človeška emancipacija končana.« (Marx, 1977a:180)

Podobno ugotavlja tudi Debenjak (1981:149): »Rezultat najgrandioznejšega poleta produktivnih sil in največjih zmag nad slepimi naravnimi silami družbe v eno samo človeku (humanumu) tujo 'naravo', ki se obnaša 'na način naravnega procesa in je podvržena tudi v bistvu istim zakonom gibanja' (MEW 37, 464) – vendar specificira to zgodovino kot 'dosedanjo zgodovino', to se pravi tisto, ki jo označuje izguba, zakrnitev specifično človeške dimenzije, torej odtujitev.«

Marksizem pa ima tudi drugo tradicijo, ki jo lahko ilustriramo z determinizmom Georgija Plehanova (1856-1918). Moč zakona družbenega razvoja učinkuje z močjo mehanske sile. »Ljudje so delali in morali delati svojo zgodovino nezavedno tako dolgo, dokler so gibalne sile zgodovinskega razvoja delale za njihovim hrbtom, mimo njihove zavesti. Ko pa bodo te sile odkrite, ko bodo razjasnjeni zakoni njihovega učinkovanja, tedaj jih bodo ljudje vzeli v lastne roke in jih podredili svojemu lastnemu razumu.« (Plehanov, 1973:31)

Teleološka, na cilj usmerjena zgodovina po Plehanovu dokazuje edino možno pot naravnega razvoja od pradavnine do cilja, ki mu tudi mi sledimo: »Nezadržno prizadevanje k velikemu zgodovinskemu smotru, prizadevanje, ki se ne ustavi pred ničemer – taka je oporoka velike nemške idealistične filozofije... Vemo, da danes kot nosilec svetovnozgodovinskega načela ne nastopa ta ali oni narod, temveč določen družbeni razred.« (Plehanov, 1973:37)

Postvareli Marx in marksizem sta že od zgodnjega začetka predmet za obmetavanje v realni zgodovini in v teoretskih bojih. Bolj ko je doba zastala v razvoju in ne vidi

čez sebe, manj je prostora za historični materializem kot metodo, s katero je Marx in »živi marksizem« mislil spremembo sveta in hkrati več za uporabo nekaterih postvarelih ideologemov, kot so religija je opij ljudstva, revolucija proti evoluciji, delavski razred kot kriterij resnice, nasilje je nujno za kakršnokoli spremembo, komunizem je nujnost, ekonomija je osnova vsega stvarstva ipd.

2.3 HERMENEVTIKA

Hermenevtika (iz gr. *hermeneuein,* tolmačiti, oznaniti) je bila kot metoda izvorno razvita v krščanski tradiciji za določanje avtentičnosti različnih verzij svetih spisov, ki so nastale v procesu stalnega prepisovanja kot oblike njihovega razširjanja, ter kot postopek interpretacije delov ali celote svetih spisov.[12] Hermenevtika v krščanski tradiciji pomeni predvsem razlaganje božje besede v smislu približevanja, tolmačenja in oznanjevanja neke določene interpretacije božjega nauka. V tem smislu je hermenevtika gnostičen[13] projekt, saj izhaja iz prepričanja, da znanje o samem sebi, ki ga vernik dosega z branjem in pokoravanjem interpretacijam božjih spisov, odrešuje. Cilj hermenevtike ni samo védenje zaradi védenja samega, ampak postopek iskanja pomena in s tem védenja za osmišljanje bivanja.

---

[12] Sama beseda naj bi izhajala iz starogrške mitologije, kjer je božji sel Hermes posredoval sporočila med bogovi in ljudmi in jih včasih – glede na naslovnika – tudi interpretiral. Novejše etimološke raziskave kažejo, da beseda hermenevtika s tem nima opravka.

[13] *Gnosis* izhaja iz grščine in v platonski filozofiji (v *Politikos* oz. *Državniku*) pomeni znanje z namenom vplivanja in obvladovanja. *Gnosis* je predvsem vprašanje samospoznavanja z namenom razsvetljenja.

Politične ideje, ki jih hermenevtično preučujemo, nam pomenijo material za preučevanje. Analiziramo jih v odnosu s konteksti, konvencijami, biografijami, situacijami, itn.

Hermenevtika kot metodološki postopek odkrivanja pomena je nastala v novem veku: z nastankom moderne-ga pojma metode in znanosti. Védenje se do šestnajstega stoletja namreč oblikuje na temelju podobnosti stvari samih. (Foucault, 1970:17, 29-30) Podobnost je način, s katerim so do 16. stoletja prihajali do pomena. Iskati pomen je bilo opaziti podobnost. Nekaj je nekaj pomenilo, če je bilo podobno nečemu drugemu. Pomen se je vzpostavljal skozi podobnost. Iskati zakon, ki bi pojasnil razmerja med znaki, je pomenilo odkriti stvari, ki so si bile podobne. Narava reda stvari, njihovo sobivanje, način, na katerega se med sabo sporazumevajo, ni nič drugega kot njihova podobnost. Uveljavili sta se hermenevtika (totalnost učenja in spretnosti, ki je omogočala posameznikom odkriti, kaj znaki govorijo in kaj pomenijo) ter semiologija (totalnost učenja in spretnosti, ki je omogočala razlikovanje med lokacijo znakov, definiranje njihovega pomena ter védenja, kako in s katerimi zakoni so povezani). Hermenevtični postopek takratnega časa se je nanašal na iskanje podobnosti t. i. pozitivnih znakov oz. skupnih lastnosti kot načina oblikovanja védenja. Ta renesančni način je v hermenevtiko zanesel način oblikovanja znanja, ki se ga ni uspela otresti še do danes. Podobnost ni odnos, ki bi bil notranje stabilen, vedno mora biti vsaj še ena podobnost, na katero se nanaša, ki ji sploh omogoči, da je podobnost ter s tem zanesljivost védenja.

V zahodni kulturi obstajata dva velika preloma v redih védenja. Klasicizem iz prve polovice 17. stoletja ter modernizem s konca 18. ter začetka 19. stoletja, ki sta po-

polnoma preuredila pogled na bistvo stvari samih. Foucault (1970:xxii) meni, da ni šlo za napredek razuma, ki bi omogočal nove uvide, ampak se je preprosto spremenil red, ki je obvladoval znanje o stvareh. Klasicizem pomeni diskontinuiteto z renesanso, ker opravi s podobnostjo: znak preneha biti oblika sveta, znak ni več nekaj, preko česar bi se zrcalile trdne in skrivne povezave podobnosti. (Foucault, 1970:58)

V klasicizmu je analiza znaka razvozlavanje pomena, ki nam ga znaki poskušajo povedati. Identiteta znakov ne izhaja iz znakom zunanjih zakonov (npr. podobnosti), temveč iz njihove vsebine. Semiologija in hermenevtika se ne srečata več v tretjem elementu, podobnosti. Povezava med znakom in njegovo vsebino je znotraj odnosa samega, v moči predstavljanja, da predstavlja samega sebe. Teorija znaka je torej v klasicizmu povezana z analizo pomena. (Foucault, 1970:66) Če je ključna beseda renesanse podobnost, je ključna beseda klasicizma predstavljanje oz. reprezentacija. (*cf.* Lukšič, Kurnik, 2000:136)

V predstavljanju sta jezik in misel trdno povezana, tako védenje kot govorjenje najprej sestavlja hkratna analiza predstavljanja, nato razvrščanje elementov ter ugotavljanje povezav med njimi. Če je bila naloga renesančnega zgodovinarja zbrati vse možne informacije, ki bi lahko predstavljale znak, je bila naloga klasicističnega učenjaka narediti tabelo, klasificirati, govoriti o stvareh pozitivistično in jih predstavljati kot objektivne. Do znanja o posameznih stvareh v klasicizmu se je dalo priti zgolj skozi stalno univerzalno tabulacijo vseh mogočih razlik. (Foucault, 1970:75, 144) Identiteta živali in rastlin je bila do 16. stoletja odvisna od pozitivnega znaka, ki so ga nosile in ne od razlik med njimi. Različne vrste ptic se niso klasi-

ficirale glede na razlike *med* njimi, temveč glede na podobnosti (ene so lovile hrano ponoči, druge podnevi, nekatere so živele od vode, druge od svežega mesa). Klasicizem pa prinese razvrščanje, ki temelji na identitetah in razlikah ter ne več na pozitivnih znakih. Samo predstavljanje ne zagotavlja urejene, marveč raztreščeno obliko védenja, struktura (npr. Linnéjev sistem) pa uredi predstavljanje v sistem, po katerem se linearno odvija védenje. Struktura oklesti celotno polje izključno na sistem vidnega, ki se mu da pripisati vrednost, jasen in dokončen opis. Na ta način je mogoče vzpostaviti sistem identičnosti in identitet ter seveda razlik med naravnimi (*sic!*) entitetami.[14] Konstitutiven odnos je vzpostavljen znotraj navidezne preprostosti opisa vidnega. (Foucault, 1970:136-37) Človekova naloga v klasicizmu je omejena na pojasnjevanje reda sveta. Način, s katerim se red pojasnjuje, je tabela – v tabeli se razvrsti vse, kar je naravno. Orodje, ki pomaga pri razvrščanju tabele in oblikovanju znanja, je pozitiven znak, ki ga nosi vse naravno. Mislec je imel nalogo umetno opisati red, ki je že obstajal. Človek ni ustvarjal sveta, temveč je zgolj vzpostavil umetni jezik, s katerim je uredil znake glede na konvencijo (umetnega) jezika. Človek tudi ni dajal pomenov znakom – je zgolj pojasnjeval, ne pa tudi vzpostavljal. Za človeka kot subjekt zato v tabeli ni prostora. (Dreyfus, Rabinow, 1983:19-20)

Konec osemnajstega stoletja prinese naslednji dramatičen epistemičen obrat. Predstavljanje naenkrat postane odvečno. Človek nadomesti boga in postane merilo vseh reči. Ker svet ni več dan od boga in je človek merilo vseh reči, ni več kot nekoč objekt med objekti, eden od vnosov

[14] Glej poglavje o naravi.

v tabeli, ampak postane subjekt med objekti. Ne poskuša več razumeti samo sveta okoli sebe, ampak vse bolj tudi samega sebe. (Dreyfus, Rabinow, 1983:27) Do osemnajstega stoletja je veljalo, čim bolj si se stvari približal, bolj si jo podvajal. Ves red v naravi, vse gospodarstvo reda, sta bila tako sprejeta. Najprej na način podobnega, potem na način predstavljanj oz. reprezentacij. Moderna pa zanika spoznanje, da je mogoče dojemanje v čisti obliki in trdi, da je vsako stvar mogoče dojeti zgolj v njeni zgodovinskosti. (Foucault, 1970:329) Zgodovinskost začne prežemati naravo vseh stvari in jih podvrže časovno določujočim oblikam. Človek moderne je vedno nekaj drugega kot on sam: rezultat vsebin in oblik, ki so drugačne, starejše od njega. Je hkrati razmetan v prostoru in času ter center vsega razmišljanja. (Foucault, 1970:331) Postane subjekt in objekt lastnega razumevanja.

V romantiki druge polovice 18. stoletja avtor postane ključen za definiranje teksta ali umetniškega dela in njegovega pomena. Umetniško delo je v tem obdobju manj pomembno kot odraz neke »zunanje« realnosti, pa zato bolj pomembno kot odslikava avtorjevih čustev, misli in načrtov. (Bauman, 1978:9)

Upor proti transcendentnemu subjektu kot tistemu, ki daje pomen, postane ključen za nadaljni razvoj hermenevtične metode. Kantova ideja o človeku kot edinstvenemu bitju, ki je po eni strani del narave (njegovo/njeno telo), družbe (zgodovinski, ekonomski in politični odnosi) ter jezika (njegov/njen materni jezik), po drugi strani pa obenem tisti, ki organizira aktivnost in daje pomen vsemu, vključno s samim seboj, svojim telesom, odnosi ter jezikom (Dreyfus, Rabinow, 1983:xv), je pomembno prispevala k razvoju fenomenologij Husserla in Heideggra. Edmund Hus-

serl (1859-1938) je zagovarjal idejo, da je človek popolnoma objekt in popolnoma subjekt ter raziskoval aktivnost določanja pomena s strani transcendentalnega ega, ki daje pomen vsem objektom, vključno s svojim lastnim telesom, svojo empirično osebnostjo ter kulturo in zgodovino, ki jo »vzpostavlja« kot pogoj empiričnega sebstva. (Dreyfus, Rabinow, 1983:xvi) Fenomenologija Martina Heideggra (1889-1976) pomeni odmik od vsemogočnega, samodefinirajočega subjekta h kulturnim in zgodovinskim praktikam, v katerih se subjekt razvija. Te praktike pomenijo ozadje, ki nikoli ne more postati popolnoma prezentno in ga ni mogoče dojeti s prepričanji, ki jih ima pomen – dajajoči subjekt. Toda to ne pomeni, da praktike iz ozadja nimajo pomena; vsebujejo način razumevanja ter ravnanja s stvarmi, ljudmi ter institucijami. (Dreyfus, Rabinow, 1983: xvii) Način, kako odkriti pomen vsakdanjih praktik ozadja, pa se zgodi z interpretacijo, s postopkom, ki ga Heidegger v *Biti in času* imenuje hermenevtika.[15]

Hermenevtični krog

Postopek odkrivanja pomena oz. razlaganje neke izjave (v našem primeru politične ideje ali političnega namena) je v filozofski tradiciji hermenevtike znan kot hermenevtični krog. Gre za postopek, pri katerem poskušamo do-

[15] Pristop, ki poleg hermenevtike predstavlja upor transcendentnemu subjektu, je strukturalizem. Hermenevtika zavrača stremljenja fenomenologov po razumevanju človeka kot subjekta, ki daje pomene, hkrati pa poskuša najti pomen dejanj v družbenih praktikah (Heidegger) in besedilih (Gadamer), ki jih človek proizvaja. Strukturalistični pristop pa popolnoma zavrne tako pomen kot subjekt in želi najti objektivne zakone, ki vodijo vso človeško aktivnost. (Dreyfus, Rabinow, 1983:xv)

umeti pomen nekega dejanja oz. ideje dialoško – kot dialog med nameni avtorja in bralčevo interpretacijo, med avtorjem in kontekstom njegove ideje/namena. Pravimo, da človek razume drugega, ko mu uspe, da »podoživi« njegove/njene misli, se »vživi« vanje. V proces odrivanja pomena vstopimo s slutnjo o celoti, rezultatu, postavljeno hipotezo pa nato primerjamo s predloženim tekstom. Primerjava mojega pričakovanja s tem, kar sem našel, lahko privede do tega, da moram svojo hipotezo oz. razlago spremeniti. Pri tem postopku sem udeležen kot »cel človek«. Najprej je tu moj interes (za namen avtorja, za tekst, za idejo), kar je sploh pogoj, da začnem spraševati; potem sledi vse moje znanje, ki mi pomaga, da tekst (ali izjavo, idejo oz. namen drugega) pravilno uvrstim in ugotavljam podobnosti z že znanim. Vse to – krožno približevanje pomenu izjave – imenujemo hermenevtični krog.[16] (*cf.* Skinner, 1985:7) Kot zapoveduje šola antične retorike, se razumevanje vedno giblje od celote k posameznemu delu in nazaj k celoti – naloga takšnega početja je, da se z gibanjem v koncentričnih krogih razširi enotnost razumljenega smisla. Končen cilj hermenevtične metode interpretacije izjave je poskus razjasnitve, pojasnitve namena avtorja oz. njegove ideje.

Na praktični ravni preučevanja političnih idej se postopek odkrivanja pomena na način hermenevtičnega kroga

[16] Schleiermacher je hermenevtični krog dela in celote diferenciral po njegovi objektivni in subjektivni strani. (Gadamer, 1999b:35) Objektivna stran: posamezna beseda spada v kontekst stavka, besedilo v sovisje z ostalim delom pisca, to pa v celotno literarno smer. Subjektivna stran: isto besedilo spada tudi v celoto duševnega življenja posameznega avtorja. Samo v tej celoti (objektivni in subjektivni) je lahko razumevanje dovršeno.

začne z ozaveščanjem lastnih (pred)mnenj o neki politični ideji. Ozavestiti je treba, kaj že vemo o neki ideji. Kaj že vemo npr. o rojalističnih idejah Hobbesa? Kakšen je naš odnos do rojalizma? Kakšen je naš odnos do Hobbesa? Se, glede na naše dosedanje znanje, strinjamo z njegovimi idejami? Drugi korak v odkrivanju pomena je seznanitev z idejo v pisni (ali katerikoli drugi) obliki. Prebrati je treba originalno besedilo, najbolje v izvirnem jeziku. Vprašati se moramo, kaj nam besedilo poskuša povedati. Kaj nam Hobbes poskuša sporočiti? Kaj je mogoče razbrati iz besedila s pomočjo našega že obstoječega védenja? Kaj je Hobbes s to idejo želel storiti, na koga je želel vplivati? Kakšno je imel videnje razmerja med rojalisti in parlamentaristi[17] v angleških državljanskih vojnah sredine 17. stoletja? Kaj zanj pomenijo koncepti prava, svobode, pravice? Ker je to šele drugi korak v metodološkem postopku hermenevtičnega kroga, je razumevanje namena še zelo omejeno. Tretji korak v postopku pomeni seznanitev s kontekstom. Na praktični ravni to lahko pomeni seznanitev z ostalimi izjavami avtorja, njegovo biografijo, njegovimi drugimi deli, zgodovinskim obdobjem, v katerem je živel, itn. Informacije, ki izhajajo iz konteksta, pomagajo bralcu pri razumevanju namena oz. ideje avtorja. Kaj za Hobbesove politične ideje pomeni znanstvena revolucija 17. stoletja? Kakšen vpliv ima nanj nova kozmologija? Kakšna je vloga mehanike v znanosti takratnega časa? Hermenevtični krog nato vstopi v četrti korak, to je ponovno branje originalnega besedila. Pod vplivom informacij iz konteksta

[17] Ker v treh angleških državljanskih vojnah (1642-1646, 1648-1649, 1649-1651) ne gre zgolj za boj parlamentarcev, ampak vseh tistih, ki so podpirali parlament, jih označujemo kot »parlamentariste«.

je lahko novo branje oz. razumevanje pomena isto ali drugačno od prvega. Peti korak je ponovna kontekstualizacija originalnega besedila z novimi kontekstualnimi viri, šesti ponovno branje originalnega besedila, itn. Gre za koncentrično gibanje med originalnim besedilom, kontekstom in dojemanjem interpreta, vključujoč interpretovo vsakokratno refleksijo lastne pozicije.

Tisti, ki želi razumeti besedilo v zgodovini politične misli (in nasploh), vedno načrtuje. Takoj, ko se v besedilu prvič pokaže smisel, z njim interpret poskuša razumeti celoto, čeprav mogoče to ni smisel celotnega besedila. Prvi smisel pa se pokaže zato, ker tekst beremo z določenim pričakovanjem nekega smisla – naredimo si podnačrt, ki ga stalno revidiramo na osnovi tistega, kar je pred nami. (Gadamer, 1978:299) Interpretacija se vedno začne s predpojmi, predsodbami, predmnenji, predsodki (*Vorurteil*), ki jih med branjem zamenjamo s primernejšimi pojmi. Predmnenja so tista, ki odločilno vplivajo na vsebino interpretacije. Z razsvetljenskega vidika, ki je zahteval popolno avtonomijo uma in temu pripadajočega vsedoločujočega subjekta, so predsodki nekaj slabega, saj ne vodijo do končnega mnenja, ki bi lahko pretendiralo na resnico, ker je obremenjeno s predsodki. Tradicionalna hermenevtika pred Hans-Georg Gadamerjem (1900-2002) je trdila, da je subjekt tisti, ki poskuša dojeti objekt (tekst, družbeno dogajanje, itd.). Teksti obstajajo, družbena dogajanja potekajo in naloga interpreta jih je čim bolje dojeti, razumeti, razlagati. Subjekt, šolan v klasični hermenevtični tradiciji, je tisti, ki mu do objekta uspeva prodreti brez predsodkov. Gadamer pa pokaže, da so ravno predsodki osnova za razumevanje objekta preučevanja. (Outhwaite, 1985:25) Razsvetljenstvo je namreč hotelo odpraviti pred-

sodke s predsodkom o nezmožnosti, da bi presodkovne interpretacije pretendirale na resnico. Gadamerjevo delo je tako upor proti pozitivizmu in empirizmu ter njunima načinoma interpretacije kot tudi proti klasični hermenevtiki, katere zavzemanje za odpravo predsodkov je vodilo do istih pozitivističnih zaključkov. Kritična hermenevtika se lahko začne šele tam, ko spoznamo, da je zanikanje vseh predsodkov ravno tako samo bitka za priznanje vladajoče ideologije, katere revizija šele odpira pot k primernemu razumevanju besedila.

Naloga hermenevtičnega raziskovanja je, da ozavesti lastna predvidevanja, predmnenja in predsodke ter se na ta način približa razumevanju besedila. Vsakršno razumevanje besedila je namreč odvisno od »trajno presegajočega gibanja predrazumetja« (Gadamer, 1999b:39). Vendar ne brez opozorila. Razumevanje besedila se mora po Gadamerju vedno gibati v področju smiselnega. Razumevanje je namreč deležje na skupnem smislu, če hočemo interpretirati, razumeti in biti razumljeni, se moramo gibati v področju smiselnega. Zaradi tega je tako pomembno predzajetje popolnosti kot tisto, ki vodi vse razumevanje. Razumljivo je le tisto, kar predstavlja popolno enotnost smisla. Predzajetje popolnosti je vedno vsebinsko določeno; ni predpostavljena le imanentna smiselna enotnost, ki vodi bralca, temveč bralca vodijo tudi transcendentna pričakovanja smisla, ki izhajajo iz razmerja do resnice menjenega. (Gadamer, 1999b:40)

Razumevanje ni samo oživljanje mrtvega pomena besedila. Ni samo neka dejavnost med mnogimi, ki jo opravlja človeško mišljenje, temveč je dejavnost temeljnega pomena za človeško bivanje. Odkar je Heidegger oblikoval pojem »hermenevtike fakticitete«, je razumevanje način biti

(*Dasein*). To velja za vsako razumevanje, ne samo za razumevanje in preučevanje človeških dejanj. Velja tako za razumevanje v družboslovju kot v naravoslovju. Je način, zaradi katerega človeška bitja sploh obstajajo. (*cf.* Giddens, 1976:151) Politologija ima pri razumevanju še dodatno težavo, ker se mora ukvarjati z že (pre-)interpretiranim svetom. (Outhwaite, 1985:35; Giddens, 1976:158-59) Gre za politični okvir, v katerega so vpeta človeška dejanja, ki daje pomenski okvir za vsako preučevanje. Zato naj bi v politologiji in družboslovju nasploh veljala metode dvojne hermenevtike (Anthony Giddens). A razumevanje je manj metoda, kot trdi Giddens, ampak bolj način, kako imeti dostop do politične realnosti. Sama beseda dostop je v tem smislu vprašljiva, ker smo mi sami že del politične realnosti in vsakršno dostopanje pomeni, da politična realnost obstaja kot objektna bit, ki biva sama zase in ni odvisna od človeških dejanj. Zaradi tega je mogoče reči, da razumevanje ni nikoli objektno razumevanje objekta preučevanja samega (v našem primeru političnih idej), ampak je fuzija tistega, ki preučuje, s tistim, kar preučuje. Gre za dialoški proces, kjer se združita dva horizonta, ki se definicijsko ne moreta zliti v enega. Zaradi tega je nemogoče priti do »cilja« interpretacije, tj. da bi idejo razumeli in dojeli »objektivno« v njenih lastnih terminih – največ, kar lahko upamo, je fuzija horizontov, delno stikanje med našim svetom in našim interpretativnim okvirom, ki se ujema s kulturnim okvirom in od katerega se ne moremo odlepiti, in drugim svetom, ki ga želimo dojeti. (Skinner, 1985:7)

Pojem horizonta je Gadamer vpeljal ravno z namenom pokazati, da ima vsaka sedanjost svoje meje, svoj referenčni okvir, s katerim je določeno stojišče, vidno polje – ho-

rizont. Problem, ki nastane, ko nekoga poskušamo razumeti v terminih zaprtega horizonta, je, da se na ta način umaknemo iz situacije razumevanja – sami sebe v takšni situaciji ne moremo srečati, ker sta posamezna horizonta zaprta. (Gadamer, 1978:336) Ko mislimo, da poskušamo rekonstruirati nek zgodovinski horizont, zgolj mislimo, da razumemo – v resnici pa smo opustili zahtevo, da v dojemanju oz. podajanju najdemo za nas pomembno in razumljivo resnico. Priznavanje drugačnosti drugega, kar ga dela za predmet objektivnega spoznanja, je načelna suspenzija interpretove lastne zahteve. (Gadamer, 1978:337) Takšno gledanje je problematično, ker horizonte dojema kot zaprte entitete, ki niso sposobne prehajanja niti spreminjanja. Toda dejansko so horizonti nekaj, v kar vstopamo in kar se giba z nami. Če se naša zgodovinska zavest prenaša v zgodovinske horizonte, to ne pomeni prehajanja v tuje svetove, ki z našim svetom niso popolnoma nič povezani, ampak je to zgolj gibanje v enem velikem horizontu, ki vsebuje vse, kar vsebuje zgodovinska zavest.

Za razumevanje neke situacije je torej potreben zgodovinski horizont. Toda v ta horizont ne vstopimo zgolj s prenosom v določeno zgodovinsko situacijo – nasprotno, horizont moramo imeti že od nekdaj, da bi sploh lahko postali del določene zgodovinske situacije in jo razumeli. Prenesti sebe v zgodovinsko situacijo ne pomeni ne gledati na sebe – v tej situaciji se moramo najti (to sploh daje smisel prehajanja). To prehajanje v drugega ni preprosta empatija, temveč je dviganje na raven splošnosti, ki presega lastno partikularnost in partikularnost kogarkoli drugega (Gadamer, 1978:338-39) – gre za vzorce, ki krožijo na ravni splošnosti. Zaključek, ki temu sledi, je, da je vsako razumevanje ne samo razumevanje drugega v dialoško

gledano njemu lastnih in nam lastnih terminih, ampak je tudi samorazumevanje.

Še več. Samo ukana analitičnega uma je, da dva zgodovinska horizonta vidi kot dve ločeni, zaprti entiteti, ker je povsem jasno, da nikoli ne stojimo nasproti določeni situaciji, ampak smo vedno že v situaciji sami. Politična realnost ni nekaj »tam zunaj«, ampak smo to mi. Na način razločevanja je nemogoče dokončati razsvetlitev, toda to ni pomanjkljivost refleksije, ampak jedro zgodovinske biti, ki smo mi sami. Vsako védenje o sebi namreč izhaja iz že-zgodovinske »potopljenosti«, ki jo, enako kot Hegel, Gadamer (1978:335) imenuje substanca. Arhimedova točka, ki bi od zunaj omogočala objektivno dojemanje zgodovine, ni mogoča. Totalnosti zgodovine ni mogoče zajeti izven zgodovine, ampak šele v zgodovini sami.

Hermenevtična rekonstrukcija

Najpomembnejši cilj zgodovinskega védenja ni védenje o preteklosti, pač pa razumevanje sedanjosti. Preučevalec zgodovine političnih idej ideje preučuje zato, da bi razumel politično sedanjost in prihodnost. Robert George Collingwood (1889-1943) v *Načelih zgodovine* (1934/2001a:130) zagovarja idejo, da preteklost ni samo *pred*postavka sedanjosti, ampak postavka zanjo. Sedanjost po njegovem mnenju sploh ne more obstajati, če ne bi bilo preteklosti. Naloga zgodovinarja (oz. preučevalca političnih idej) ni preprosto samo preučevati preteklost, ampak hermenevtično poskusiti odkriti, kako preteklost biva v sedanjosti. Namen zgodovine je torej rekonstrukcija pretekle misli s sedanjo mislijo, pretekle misli, ki je naredila sedanjost za tako, kot je – zaradi tega je zgodovina vedno usmerjena

v sedanjost in poskuša razložiti sedanjost. (Collingwood, 1934/2001a:126) Preteklost je po Collingwoodu pogoj za sedanjost v zgodovini, ne pa tudi v naravi. V naravi je preteklost nujna za sedanjost, a ko se zgodi sedanjost, je preteklost za nami (jajce je nujen pogoj za kuro, a ko se enkrat izvali piščanec, ni več potrebe po jajcu). V zgodovini pa temu ni tako – tu preteklost, kljub temu, da je preteklost, še vedno oblikuje sedanjost.

A Collingwood ni zgodovinski determinist, ki bi zagovarjal popolno pojasnjevalno moč preteklosti. Njegova misel, ki je pomenila odmik od klasične angleške tradicije zgodovinskega preučevanja in je bila pomemben vir navdiha cambriške šole, zagovarja nepopolno determiniranost sedanjosti s preteklostjo. V svojih mnogih delih trdi, da preteklost ne more nikoli v popolnosti pojasnjevati preteklosti, ampak gre bolj za vpliv na kontingenčnost dogajanja v sedanjosti. Preteklost lahko ima vpliv v smislu določanja *možnosti*, ki lahko vplivajo na sedanjost (Collingwood, 1934/2001:142), ne določa pa je popolnoma. Preteklost torej živi v sedanjosti predvsem z določanjem okvirov verjetnega.

Collingwood (1934/2001a:136) tudi zagovarja idejo, da zgodovinska preteklost ni tista preteklost, ki se je spomnimo, niti vsota posameznih spominov, ampak idealna preteklost, ki se porodi znanstveniku ob teoretiziranju in razmišljanju, tudi o konceptih. Preteklost biva kot zgodba, ki jo zgodovinar osmisli po logični in časovni osi. Svet zgodovinarja je vedno svet konceptov, katerih namen je zagotoviti skupno osnovo, kjer se lahko srečajo različne izkušnje različnih ljudi. Koncepti te izkušnje poenotijo oz. jih postavijo na skupni imenovalec. Svet zgodovinarja je podoben svetu znanstvenika – oba delujeta znotraj sve-

ta abstrakcij. Ključna razlika med njima pa je, da medtem ko znanstvenik (predvsem naravoslovnih znanosti) išče abstraktne podobnosti, zgodovinar išče abstraktne razlike oz. posameznosti. Zgodovina je, podobno kot znanost, nepopoln pogled na svet, ki ne želi totalnega védenja o svetu, ampak védenje o vsem, zavedajoč se, da interpretacija nikoli ne meri na totalnost razumevanja, ampak na partikularnost. Zgodovinska preteklost je torej partikularna interpretacija idealnega videnja preteklosti.

Izhajajoč iz krščanske tradicije hermenevtike in sledeč Collingwoodovim idejam je pomembno poudariti, da ni naloga hermenevtične interpretacije iskanje ene in edine (zakrite) resnice o preteklosti, temveč podati eno izmed možnih interpretacij. V krščanski tradiciji hermenevtike je besedilo tisto, ki odloča, ali je neka avtorjeva interpretacija bolj ali manj verjetna. V kritični hermenevtiki pa besedilo ne nudi več dokončnega odgovora, ali je neka interpretacija pravilna ali napačna. V primeru kritične hermenevtike govorimo zgolj o bolj ali manj verjetnih interpretacijah in ne o pravilnih in nepravilnih.

Zelo pomembna za metodo zgodovine političnih idej je Collingwoodova (1934/2001a:126) teza, da je zgodovina vedno zgodovina s človeškega vidika. Pomen namena ni splošno hermenevtičen, ni ga mogoče transportirati na raven splošnosti, ker vsak posameznik razume namen po svoje. Collingwoodova teza o zgodovini s človeškega vidika je pomembna tudi zato, ker v drugem poglavju *Načel* trdi, da so človeška dejanja (*res gestae*) edina prava vsebina zgodovinskega preučevanja. (*cf.* Dray, Dussen, 2001:xxxiv) Ker vsa človeška dejanja vodijo ideje, je vsa vsebina, s katero naj se zgodovina ukvarja, pravzaprav zgodovina idej, ki vodijo dejanja.

Nastavki za »drugačno« preučevanje političnih idej, ki jih je ponudila kritična hermenevtika, Collingwoodovi prispevki za nove načine zgodovinske interpretacije, pa tudi drugi sodobni pristopi filozofiji zgodovine in družbenih ved, so pomembno vplivali na cambriško šolo preučevanja politične misli. Pomena besedila ali izjave ni več iskala samo v besedilu ali izjavi sami, temveč je razumevanje dojela kot relacijski proces oblikovanja pomena izjave.

2.4. KONVENCIONALISTI IN KONTEKSTUALISTI

O cambriški šoli interpretacije

V šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja se je na Univerzi Cambridge v Veliki Britaniji oblikovala šola preučevanja zgodovine političnih idej, ki je pomembno spremenila dotedanji »tekstualni« način raziskovanja političnih idej. T.i. cambriško šolo interpretacije oz. cambriško šolo politične misli povezujemo z deli Johna Grevillea Agarda Pococka (1924-), Quentina Skinnerja (1940-) in Johna Dunna (1940-). Pristopi, ki so jih oblikovali, se odmikajo od tradicije angleške empiricistične historiografije in analitične filozofije ter se približujejo evropski kontinentalni tradiciji perspektivističnega pogleda na védenje. Vsak fenomen je mogoče »pogledati« z več perspektiv. Zgodovina misli je pravzaprav zgodovina perspektiv, novih perspektiv, spremenjenih perspektiv, zamenjanih perspektiv. Védenje o neki zadevi je vprašanje trenutnega fiksiranja perspektive. Pristopi cambriške

šole k oblikovanju političnih idej se razlikujejo glede na vir perspektive: njihove predstavnike označujemo kot konvencionaliste, kontekstualiste in biografiste. Skinnerja in njegove učence prištevamo med konvencionaliste, ker zagovarjajo tezo, da če hočemo razumeti politične ideje, jih moramo preučevati znotraj konvencij oz. debat časa njihovega nastanka. Pomeni idej se vežejo na namene, ki jih avtorji izražajo znotraj konvencij. Zaradi poudarjanja avtorjevega namena je Skinnerjevo delo pogosto označeno tudi kot intencionalizem. Pocock in kontekstualisti trdijo, da so paradigme (z drugimi besedami bi jih lahko označili tudi kot epistemično realnost) tiste, ki določajo avtorjeve namene in da se vsako znanje lahko giblje samo znotraj teh paradigem. Pomeni idej, ki so dostopni avtorjem, so odvisni od načinov mišljenja, pisanja in govorjenja v družbi nekega časa. Avtorji se ne morejo otresti družbene pogojenosti svojih izjav. John Dunn in biografisti pa trdijo, da so za razumevanje političnih idej pomembni osebni dogodki in izkušnje avtorjev, situacije, ki so nanje vplivale. Trdijo, da izjave nujno odražajo trenutek ali priložnost ali situacijo, v kateri so bile izrečene in to vpliva na pomen izjave. (*cf.* Bevir, 2000:3)

Skinner, Pocock in Dunn so s poudarjanjem vsesplošnega družbenega, kulturnega in lingvističnega konteksta za raziskovanje politične misli pomembno prispevali k drugim in drugačnim interpretacijam političnih idej. Preučevanje političnih idej je pod vplivom cambriške šole postalo zgodovinsko »občutljivo«, kar pomeni, da je treba politične ideje preučevati v zgodovinskih kontekstih njihovega nastanka.

Konvencionalisti

Preučevanje zgodovine političnih idej pred cambriško šolo je bilo kanonsko in tekstualno. Kanonski pristop, ki se ga je večinoma prakticiralo v zgodnjih 1960-tih letih, je kot vir preučevanja političnih idej navajal kanonske tekste, ki naj bi vsebovali »vedno relevantne politične ideje«, »univerzalne ideje« z neomejenim časovnim in prostorskim dosegom. Prisegalo se je na preučevanje besedil, ki so bila s stališča političnih idej večno relevantna in so kot taka imela razlagalno moč tudi za sodobne probleme. Veljalo je, da npr. preučevanje Aristotelovih idej o demokraciji lahko vedno pripomore k razumevanju (sodobnih) demokratičnih političnih sistemov. Senecova (4 pr. n. št. do 65 n. št.) razmišljanja v epistolah Luciliju so npr. lahko pomenila moralni navdih za vladarje katerekoli dobe. Kanonski pristop je šel z roko v roki s tekstualnim preučevanjem političnih idej, ko je bilo treba kar najbolj natančno povzeti in analizirati tisto »kar piše«.

Za kanonski pristop je »enota« analize politična ideja. Ne zanima ga ne avtor ideje, ne kontekst, v katerem je nastala. Ameriški intelektualni zgodovinar Arthur O. Lovejoy, ki je tudi prvi utemeljil polje preučevanja »zgodovine idej«, je z »enota-ideja« pristopom preučeval kontinuiteto izrazov neke ideje (t.i. iskanje »ključnega pomena«). (*cf.* Lovejoy, 1970) Preučeval je, kaj vse pomeni ideja npr. demokracije, kaj je ključni pomen demokracije. Pri tem je zanemaril vlogo avtorja pri določanju pomena te ideje. Preučevanje »enote-ideje« na tak način onemogoča razumevanje vloge, ki jo je ideja igrala pri določenem avtorju, njegovem opusu, povzroča pa tudi nerazumevanje siceršnjega intelektualnega konteksta neke dobe. (*cf.* Ha-

milton-Bleakley, 2006:21-22) Metodologija kanonskega pristopa temelji na predpostavki, da je za razumevanje avtorjevih idej dovolj osredotočiti se na to, kar je avtor rekel ali zapisal o tej ideji. Pomen izjave naj bi vsebovala že sama izjava. V skladu s kanonistično logiko tekstualnega preučevanja idej je izjava zgolj način uporabe določenih besed in nič več. Da bi razumeli pomen izjave, ni treba preučevati drugih avtorjevih idej, kontekstov ali načinov izjavljanja (velelno, vprašalno, cinično, žugajoče, informativno, ukazovalno, ...).

Skinnerjev konvencionalistični projekt je odmik od do takrat prevladujočega tekstualnega in kanoničnega preučevanja. Najpomembnejše vprašanje, ki si ga zastavi, je, kako je mogoče razumeti besedilo in kaj je za to potrebno. Je dovolj zgolj tekst, nam le-ta pove vse, kar moramo o njem vedeti, ali je pomembno še kaj drugega? Ali je mogoče zgolj iz teksta nekega avtorja imeti popolno predstavo o njegovih idejah in namenih, s katerimi je pisal, ali je potrebno za razumevanje še kaj več?

Načini interpretiranja političnih idej se v splošnem razvrščajo med dva pola: med avtonomijo besedila in popolno potopljenostjo v kontekst. Besedilo je mogoče razumeti ali s pomočjo sobesedila (konteksta) religioznih, političnih in ekonomskih dejavnikov, ki določajo pomen vsakega besedila in pomenijo okvir, znotraj katerega je mogoče razložiti vsako besedilo, ali pa je besedilo avtonomno kot edini avtoritativni vir razumevanja (kot npr. v tradiciji preučevanja kanonskih tekstov). Skinner (1988:29) meni, da nobeden od pristopov ni primeren za razumevanje političnih, filozofskih ali literarnih besedil. Problem avtonomnega razumevanja besedila je, da ni mogoče odkriti, kaj je pisec rekel oz. želel narediti (še posebej, če izhaja iz

druge kulture), ne da bi v razumevanje vpletli vsaj nekaj interpretovih pričakovanj, kaj naj bi pisec rekel. (Skinner, 1988:31) Stalna nevarnost, ki preti razumevanju preteklih dogodkov, je, da naša pričakovanja (kaj naj bi nekdo rekel ali naredil) določajo način, kako bomo razumeli preteklo situacijo – gre za pogled, ki ga ne delimo nujno s piscem izvornega besedila.

Skinnerjev postopek temelji na teoretični predpostavki, ki jo deli z Gadamerjem, da naše razumevanje vodijo predsodki, predsodbe. Naše razumevanje zgodovine je nujno pogojeno z uporabo paradigem, ki določajo naše mišljenje in dojemanje. Naše razumevanje zgodovinskega dogajanja je »potopljeno« v paradigmatsko dojemanje današnjega sveta. Predsodbam in predsodkom se v oblikovanju zgodovinskega védenja ni mogoče izogniti. Zgodovinar preteklih dogodkov ali procesov ne more spoznati v »čisti« obliki brez lastnih predmnenj ali predsodb, ker so le-ti konstitutivni del oblikovanja zgodovinskega védenja. Zgodovina je pravzaprav oblikovanje védenja o preteklih dogodkih po časovni in logični osi, pri čemer to zgodovinsko védenje šele konstituira zgodovinske dogodke. Zgodovinski dogodki, ideje ali procesi ne obstajajo sami zase, zgodovina jih šele osmisli na logični in časovni osi kot dialoški miselni proces.

Preučevalcem idej iz drugih obdobij, ki želijo oblikovati zgodovinsko védenje brez zavedanja »potopljenosti« v lastno zgodovinsko situacijo, preti nevarnost, da zapadejo v »zgodovinski absurd« z uporabo paradigem nekega drugega časovnega obdobja in s tem v prisiljeno interpretacijo. Prezentizem, razumevanje preteklosti v terminih sedanjosti, je ena od največjih napak metodološkega postopka razumevanja zgodovinskega dogajanja. Ne samo, da na ta

način nujno zapadamo v interpretacijo, ki ima malo ali nič opraviti z dejanskim namenom pisca besedila, ampak gre tudi za prisiljeno interpretacijo, ko ne samo da nezavedno spremenimo pomen namena besedila, ampak tudi zavestno vsilimo interpretacijo ter na ta način razrešujemo navidezne kontradikcije ali nedoslednosti izvornega besedila, ki so ali pa niso bile storjene zavestno. Vsiljena interpretacija ima nalogo vzpostavljanja koherence razumevanja avtorja, za katero pa ni nujno, da je enaka avtorjevi. Prezentistični zgodovinar lahko hitro naredi metodološko napako, če začne postopek zgodovinske raziskave z uporabo doktrine, ki jo v sedanjosti štejemo kot konstitutivno za razumevanje pisca, dejansko pa za časa pisca njemu sploh ni bila znana. (Bartelson, 1995:59)

Da bi se izognili omenjenim pastem, je Skinner vpeljal pomen sobesedila za razumevanje besedila. Če želimo razumeti pretekla dejanja in izjave, je pomembno dvoje: znebiti se moramo domneve, da je pomen besed in sobesedilo, v katerem se pojavljajo, stalen skozi zgodovino, ter posledično razširiti območje zgodovinskega raziskovanja, da bi lahko odkrili sobesedilo, v katerem so bila posamezna dela napisana. Pri tem nikakor ne moremo upati na to, da bo samo sobesedilo neke izjave dovolj za popolno sliko neke situacije, ker je lahko vedno dvoumno. Namesto tega moramo preučevati vse posamezne situacije, ki se lahko spreminjajo na mnogo načinov, v katerih se lahko določene oblike besed logično uporabljajo – vse funkcije, ki jih besede lahko imajo, vse stvari, ki jih z besedami lahko počnemo. Velika napaka ni samo, da želimo odkriti »ključen pomen«, »idejo«, ki bi v vseh časovnih obdobjih imela enak pomen (kot je to zagovarjala kanonsko-tekstualna metodologija), temveč že to, da sploh mislimo o

kakršnemkoli »ključnem« pomenu (h kateremu naj bi posamezni pisci »prispevali«).

Namesto preučevanja pomena besed moramo raziskovati njihovo uporabo. Nemogoče je namreč reči, da lahko IMA neka določena ideja kakršenkoli pomen v obliki skupine besed, ki jim je mogoče slediti skozi čas. Pomen ideje mora namesto tega BITI njena uporaba na različne načine. (Skinner, 1988:55, poudarek v izvirniku)

Ključ do pravega razumevanja besedila je v odkritju tega, kaj je avtor želel narediti *s* pisanjem in *pri* pisanju besedila: katere konvencije so ga vodile, koga je želel z besedilom prepričati, katere ideološke konvencije so omejevale in omogočale njegov način razmišljanja, kakšno politično dejanje je želel s tem storiti, itn. Določenega družbenega, političnega, kulturnega ali lingvističnega sobesedila ne uporabljamo za to, da bi *pojasnili* na vzročno-posledični način, *zakaj* je bilo nekaj napisano na način, kot je bilo, ampak za to, da bi odkrili in *razumeli namene* in *idejo* samega dejanja pisanja. (Bartelson, 1995:61)

Skinner, sledeč Austinovi *Kako napravimo kaj z besedami* (1955/1990), dojema besedila kot dejanja.[18] Če so besedila dejanja, je za njihovo razumevanje potrebno dojeti namen, s katerim so bila napisana. Toda dejanja so ravno tako besedila: vsebujejo intersubjektivne pomene, ki se jih da razbrati iz sobesedila, v katerem se pojavljajo. Če ne želimo, da naša preučevanja zapadajo v prezentizem, velja opozorilo, da je samo pisec besedila tisti, ki ima popolno

[18] V tradiciji pragmatizma so lingvistična dejanja, kot jih izvajajo govorci in pisci, sestavljena iz dveh delov: prvega, kjer pisec ali govorec zgolj podaja besede in stavke, ter drugega, s katerim želi nekaj narediti, nekaj povedati – besedilo kot dejanje, besedilo kot namen povedati nekaj. (*cf.* Tully, 1988:8-9)

avtoriteto nad mišljeno vsebino. Sobesedilo v tem primeru ni samo pomagalo pri odločanju, kaj naj bi pisec z besedilom želel povedati, ampak je tudi končni okvir, ki pomaga pri odločitvi, katere konvencionalno spoznane pomene *tiste* družbe je pisec želel skomunicirati. (Skinner, 1988:64)

Besedilo potrebuje sobesedilo zato, ker je pomen besedila konvencionalen, kar pomeni, da je vpeto v konvencije jezika in kulture, ter ga je zaradi tega mogoče razumeti samo, če razumemo konvencije, ki ga obdajajo, ki sploh omogočajo, da nastane. (*cf.* Tully, 1988:9) Da bi lahko ugotovili, ali neko besedilo sploh sodi v sobesedilo neke določene politične racionalnosti (to je po Skinnerju lokalno in partikularno) in kako sodi, ga je potrebno oceniti vsaj z dveh zornih kotov, ki sta odsev dualnosti odnosa besedila do sobesedila. Ne samo, da se moramo vprašati, kako je neka izjava rezultat racionalnega razmišljanja posameznika, ampak tudi, ali je skladna s prevladujočim načinom oblikovanja védenja (epistemično realnostjo) nekega časa. Da bi prišli do odgovora na ta vprašanja, moramo odkriti tako ideološke kot tudi epistemične predpostavke nekega sobesedila, ki so pomembno vplivale na pisca. (Bartelson, 1995:64; *cf.* Skinner, 1988a:247) Treba je odkriti lingvistične in družbene konvencije oblikovanja védenja, ker so te ključne za razumevanje sobesedila.

A samo dojemanje izjave pisca ni dovolj. Če želimo reči, da neko izjavo razumemo, ni dovolj, da zgolj odkrijemo, kaj je nekdo rekel, kaj je neka izjava pomenila (ker se je lahko njen pomen spremenil), niti ni dovolj, da izjavo postavimo v določen kontekst. Pomen in razumevanje namreč nista identična pojma, kajti preučevanje družbenega konteksta besedila lahko sicer zagotovi možnost *razlaganja*, ne more pa zagotoviti možnosti *razumevanja* besedila.

Če ta dva pojma namreč enačimo, ostanemo na ravni pozitivističnega preučevanja, ki lahko zgolj zagotovi možnost razlaganja (ker poskuša posnemati metode naravoslovja), ne more pa zagotoviti možnosti razumevanja.

Da bi lahko razumeli izjavo, jo je treba dojeti. Dojeti je treba, *kako* je bilo tisto, kar je bilo povedano, mišljeno, in kakšni so odnosi med posameznimi izjavami znotraj splošnega konteksta. (Skinner, 1988:62) Razumevanje tekstov predpostavlja dojemanje tako tistega, kar je bilo mišljeno, da pomeni, kot tudi tega, kako je bilo mišljeno, da naj pomeni. Ključno za razumevanje kakršnegakoli besedila je odkriti kompleksen namen avtorja ter njegovega sporočila, njegove manipulacije, njegovega ideološkega zaledja, itd.[19] Kar avtor *izjavi*, ko razmišlja o določenem konceptu, ni enako tistemu, kar o tem konceptu *misli*.

Avtorjevi nameni in izjave so po Skinnerjevo vedno konvencionalni. Če avtor hoče, da ga nekdo razume, mora svoje sporočilo povedati na način, da ga bodo drugi razumeli. Če ima namen sporočiti neko politično idejo, potem jo ponavadi poda v skladu z lingvističnimi in družbenimi konvencijami nekega časa, ker mu samo sporočanje v skladu s temi konvencijami omogoča, da ga bodo naslovniki razumeli.

---

[19] Skinnerjev metodološki postopek je Tully (1988:7-8) strnil v pet ključnih vprašanj: (1) Kaj je ali kaj je bil avtorjev namen pri pisanju besedila v odnosu do drugih besedil, ki sestavljajo ideološko sobesedilo? (2) Kaj avtor počenja ali je počel s pisanjem besedila v odnosu do dostopnih in za zadevo pomembnih političnih dejanj, ki sestavljajo praktično sobesedilo? (3) Kako definirati ideologije ter njihovo vzpostavitev, kako kritiko in spremembe spremljati in razlagati? (4) Kakšen je odnos med politično ideologijo in političnim dejanjem, ki najbolje razloži razpršenost posameznih ideologij in kakšne posledice lahko to ima za politično vedenje? (5) Kakšne oblike politične misli in dejanj so vključene v razširjanje in prilagajanje ideološkim spremembam?

Pomembne niso samo besede in povezave med njimi, ki jih uporabi, pomemben je tudi način izrekanja teh besed. Način, na katerega avtor uporabi besede (velelno, povedno, zapovedujoče, ukazovalno, prepričevalno, vprašujoče, itn.), je povezan z namenom avtorja – kaj hoče *s* temi besedami narediti. Skinnerjev prispevek k drugačnemu preučevanju političnih idej je predvsem v tem, da je vzbudil zanimanje za to, kaj je nekdo želel narediti z določenim govornim dejanjem, manj pa, kaj je povedal.

Skinner pri razmišljanju o svoji metodi pristaja na nekaj predpostavk, ki bi jih lahko označili za problematične. Prva je, da sledeč hermenevtični tradiciji Collingwooda in Gadamerja, tiho predvideva obstoj besedila pred oz. brez bralca. Predvideva, da besedilo biva neodvisno od bralca, da je obstoj besedila zadeva avtorja in ne bralca oz. interpreta. Za Skinnerja je pomemben kompleksen namen avtorja in konvencije, ki so namen vodile v določen način izjavljanja, ne sprašuje pa se o bralcu kot delu dialoškega procesa oblikovanja pomena konvencionalnega besedila. S tem pristaja na ontološko pozicijo bivanja besedila brez bralca.

Skinnerjevo analitično ločevanje med bralcem in besedilom kaže na nedoslednost izpeljave interpretacije političnih idej. Medtem ko v kritiki Raymonda Williamsa Skinner (1989:20-21) nasprotuje ločevanju jezika in družbene realnosti za analitične potrebe, preučevanju njunega medsebojnega odnosa kot odnosa dveh ločenih in zaključenih entitet, ki se lahko povezujeta zgolj preko zunanjih odnosov, ter gledanju na njune odnose kot na nekaj naključnega, nekaj, kar ni organsko povezano, pri povezavi bralca in besedila naredi ravno to – ločuje ju z namenom boljšega analitičnega uvida. Za odnos med jezikom in družbeno realnostjo v obliki konvencionalnega

izjavljanja Skinner sledeč Charlesu Taylorju (1987) trdi, da je mogoče pravilno razumeti odnos med jezikom in družbeno realnostjo samo kot odnos medsebojne povezanosti in součinkovanja. Tako kot družbena dejanja in dogajanja vplivajo na politični jezik, tako tudi politični jezik vpliva in strukturira družbena dogajanja. Enako (seveda glede drugega vprašanja) velja za odnos bralca in besedila: besedilo in bralec sta povezana v podobnem razmerju kot jezik in družbena realnost: ni bralca brez besedila, ker v tem primeru pač bralec ni bralec, ampak nekaj drugega, prav tako pa tudi ni besedila brez bralca, saj so brez njega to le črke na papirju.

Skinnerjev drugi velik metodološki problem je obstoj pomena besedila pred interpretacijo. Skinner izhaja iz metodološke predpostavke, da sta pojasnjevanje pomena izjav ter posledična identifikacija naših prepričanj logično pred razlaganjem, kar pomeni, da moramo točno vedeti, kaj bomo razlagali, preden sploh lahko razlagamo. (Bartelson, 1995:64; *cf.* Bevir, 2000:8) Pojavi se vprašanje, zakaj je sploh potrebna razlaga nečesa, če moramo že pred razlago vedeti, kaj bomo razlagali. To implicitno pomeni, da ima teorija pri Skinnerju suprahistorično pozicijo, da je nekaj, kar ni podvrženo zakonitostim časa, da obstaja pred zgodovinsko situacijo, da je izvzeta iz konteksta. Z drugimi besedami to pomeni Skinnerjevo predpostavko, da besedilo obstaja pred bralcem ali interpretom oziroma da ontološko predhodi interpretaciji.

Namen pisca ter sobesedilo predstavljata pri Skinnerju vrhovno avtoriteto, ki naj vodi interpreta, če želi priti do »pravih« ugotovitev. Vprašanje namena ter sobesedila kot zvezd vodnic postane posebej pereče, če se zavedamo razlike med pisnimi in ustnimi izjavami, ki jih Skinner

enači. Napisano namreč ne zacementira dogodka govorjenja, ampak samo »povedano« govorjenega, tisto, kar napišemo, ime povedanega. Napisanega ne gre enačiti s celotnim dejanjem govorjenja, ampak samo s povedanim. (Ricoeur, 1981:199) Drugi problem, ki se pojavi, če vpeljemo razlikovanje med pisnim in ustnim diskurzom, je, da se samo v govorjenem diskurzu namen govorečega subjekta (avtorja) ter pomen diskurza prikrivata do te mere, da je mogoče enačiti, kaj govornik govori in kaj diskurz misli. V pisnem diskurzu se avtorjev namen in pomen prenehata prekrivati zaradi časovne distance. Ker avtorjevega horizonta razmišljanja ni več, ker je za vedno izginila določena situacija, v kateri je bila podana določena izjava, je nemogoče v popolnosti trditi, da je nekaj res bilo tako. (Ricoeur, 1981:200-201) Vsaka interpretacija pisnega besedila je zato samo približek imaginarnega ideala popolne interpretacije, ki ga po definiciji ni mogoče doseči.[20] Razlika med govorjenim in pisanim govornim dejanjem je tudi v tem, da je pri govorjenem znan svet, ki obdaja govorno situacijo in ni nujno vključen v dialoški proces med sogovornikoma (sogovorniki), medtem ko pri pisnem govornem dejanju ta svet izgine. Namen avtorja kot vodilo

[20] Derrida je s postopkom dekonstrukcije pokazal, kako besedilo ni nosilec pomenov, ker nima koherentnega, enopomenskega sporočila. Besedilo bi delovalo (in bi bilo delo), če bi uspelo biti enotna, koherentna celota, ki bi lahko komunicirala sporočilo, vsekakor pa bi moralo na bolj splošen način predstavljati realnost zunaj besedila samega. (Hoy 1985:44) Množica metafor, ki obvladuje koncepte ter besedila, je indikator nezmožnosti predstavljanja besedila. Zaradi tega hermenevtični napor, da bi v množici posameznih interpretacij izbrali »pravo«, ki bi dosegla original, vedno propade, kajti besedilo je definicijsko nedoločljivo. Derrida heremenevtiki ne zaupa, ker ve, da rekonstrukcija besedila nikoli ne bo prišla do konca. (Hoy, 1985: 56, 58, 64)

raziskovanja je zatorej mogoče raziskati samo v pisanju, ki gre preko neposredne dialoške situacije in se ne ustavi samo pri njej. (Ricoeur, 1981:202)

Z vidika avtorjevega namena je Skinner t.i. močni intencionalist. Njegovo hermenevtično pravilo pravi, da je mogoče zgodovinsko interpretacijo enačiti z razlago tega, kaj so avtorji in avtorice besedil želeli povedati v svojih pisanjih in s svojimi pisanji.[21] Močni intencionalisti trdijo, da se nameni avtorjev oblikujejo pred samo izjavo, analiza namenov poskuša odkriti vzroke za izražanje določenih namenov. Pri Machiavelliju želijo npr. odkriti, kaj ga je vodilo, da je napisal *Razmišljanja ob prvih desetih knjigah Tita Livija* na način in z vsebino, kot jih je, pri J. S. Millu kakšen vpliv je na njegove ideje imel njegov oče James Mill, itn. Problem takšnega preučevanja je, da avtorji pogosto spremenijo svoje namene med pisanjem, zato je težko z gotovostjo trditi, da je nekaj zares (bil) avtorjev namen.

Besedila so za močne intencionaliste objekti, v katerih se zrcali predhoden namen avtorjev in niso neavtorske entitete, ki bi proizvajale lastne pomene. (Keane, 1988:206) Skinner ima prav, ko pravi, da avtorji standardno izvajajo namenjena govorna dejanja (hočejo nekaj povedati, s tem nekaj narediti, premakniti, ...), kar pa še ne pomeni, da so nameni vedno oblikovani znotraj družbenih in lingvističnih konvencij. (Bevir, 2002:42) Pri vsakem avtorju so možne individualne inovacije pri izražanju namenov, ki gredo preko/mimo ustaljenih konvencij. Povedano z dru-

[21] Skinner pač izhaja iz predpostavke, da so besedila dejanja, za katerih razumevanje moramo dojeti namen, s katerim so bila napisana. Toda dejanja so ravno tako besedila: vsebujejo intersubjektivne pomene, ki se jih da razbrati iz sobesedila, v katerem se pojavljajo.

gimi besedami, nameni avtorjev niso nujno oblikovani v skladu s konvencijami oz. kontekstom nekega obdobja.

Problem teoretikov, ki zagovarjajo močni intencionalizem, je, da predvidevajo, da imajo avtorji nedvoumno vedenje o svojih namenih. Psihoanalitična teorija to ovrže, ko trdi, da avtorji zavestno ne morejo dojeti pomena svojih izjav. Ne morejo zavestno dojeti pomena, ki jih imajo izjave zanje. Šibki intencionalizem se tej pasti izogne, saj pomena izjave ne išče v predhodnih namenih avtorja (ki so lahko »okuženi« z nezavednim), ampak s pomenom, ki ga ima namen za avtorja v času izrekanja izjave. Avtorjeve namene šibki intencionalizem enači s pomenom izjave, ki jo avtor zapiše ali izreče. Nameni avtorja se po njihovem pojavijo istočasno kot izjava in jih je mogoče enačiti s pomenom izjave v času izrekanja. (Bevir, 2002:70) A intencionalisti vseh vrst se ne opredeljujejo glede tega, ali so ti pomeni zavestni, nezavedni ali predzavestni. Omejijo se zgolj na racionalno razmišljanje o udeleženih akterjih postopka interpretacije političnih idej.

Kaj neka ideja zgodovinsko pomeni, je mogoče povezovati tako z nameni kot z abstrakcijami namenov. Bevir (2002:67) zagovarja idejo, da na namene ne smemo gledati kot na vnaprejšnje namene avtorjev (močni intencionalizem), ampak kot na pomen, ki ga neka izjava ima za nekega posameznika, pa naj bo to avtor ali bralec. Nameni avtorjev namreč niso identični njihovim izjavam, izjave lahko imajo za nekoga drugega povsem drugačen pomen kot za avtorja namena. Močni intencionalisti namreč trdijo, da je vse, kar moramo storiti, da pridemo do pomena besedila, da odkrijemo voljo oz. namen avtorja, razumeti tekst pomeni odkriti, kaj je avtor z besedilom želel narediti. Močni intencionalisti se tipično osredotočajo samo

na namen avtorja, pozabljajo pa na bralca, ki ravno tako določa pomen. Konvencionalističen projekt na tekst ne gleda kot na dialoški proces oblikovanja pomena, kot razmerje med avtorjem in njegovimi nameni, bralcem in njegovimi nameni ter kontekstom.

Analiza namenov avtorjev, kot jih razlaga močni intencionalizem, ne more v celoti pojasniti pomena politične ideje. Na oblikovanje pomena ideje je treba gledati kot na dialoški proces, ki v analizo pripušča individualno kreativnost in kontingentnost vpliva družbenih lingvističnih kontekstov. (*cf.* Bevir, 2002) Razlaga pomena ne sme biti zaprta v polje namena, ki bi bil kontekstualno nesubjektivno pogojen. Pomen je vedno pogojen tako z bralcem kot z avtorjem! Bevir (2002) zagovarja stališče t.i. šibkega intencionalizma, ki povezuje splošen hermenevtičen pomen s pomenom, ki ga izjava ima za posameznike, naj bodo to avtorji ali bralci. Šibki intencionalizem preprosto pomeni, da ima izjava hermenevtični pomen zgolj zato, ker ga posamezniki naredijo kot takega. Za razliko od šibkega intencionalizma namreč močni intencionalizem verjame, da je hermenevtični pomen enak temu, kar hočejo avtorji, da pomeni in to posledično pomeni za vse. Šibki intencionalizem pomeni, da morajo preučevalci zgodovine političnih idej proučevati pomene idej, ki so jih te imele za *določene* posameznike, ne pa na splošno. Preučevati morajo npr. pomen Machiavellijevih idej za njega samega, za politične, družbene, ekonomske in kulturne razmere, v katerih je živel, za današnjega bralca, itn., ne pa seveda hermenevtičnega pomena na splošno, kot to zagovarjajo konvencionalisti in kontekstualisti, ki trdijo, da pomeni izhajajo iz splošnih konvencij ali kontekstov. Avtorjev namen ne izčrpa vseh zgodovinskih pomenov, zato

ni mogoče govoriti o tem, da ima besedilo pomene tudi mimo avtorja samega. Pomeni besedila se lahko razvijejo oz. odkrijejo šele sčasoma, kar pomeni, da jih ni mogoče enačiti z avtorjem, ampak je tu tudi problem bralca. Bralec namreč vedno bere na osnovi svojih predpostavk in na osnovi teh predpostavk tudi razume besedilo. Bevirjeva teza torej je, da je hermenevtično razumevanje vedno razumevanje za posameznika, da ne obstaja hermenevtični pomen besedila samega. Govoriti je torej potrebno o tem, kakšen pomen »ima besedilo za nekoga«, ne kakšen pomen ima besedilo. (Bevir, 2002: 74)

V debato o pomenu to vpeljuje element individualizma, individualne kreativnosti in inovativnosti. Pri tem gre za proceduralni individualizem, ne pa kakršenkoli drugi individualizem. Proceduralni individualizem zato, ker za določanje hermenevtičnega pomena postane pomemben posameznik, ki lahko prihaja do lingvističnih in semantičnih inovacij, ne pa da se za tega posameznika zgolj predvideva (kot to počno konvencionalisti in kontekstualisti), da je posameznik nujno vpet v lingvistične in semantične konvencije in kontekste, ki ne dopuščajo inovacij. Zgodovinski pomeni so torej zgolj pomeni za posameznike, zgodovinarji političnih idej se morajo ukvarjati s pomeni, ki jih izjave imajo za posameznike. Teksti kot taki nimajo zgodovinskih pomenov – pomene jim lahko pripišejo zgolj posamezniki oz. se to zgodi v dialoškem procesu oblikovanja pomena.

Skinnerjev metodološki pristop k preučevanju politoloških besedil temelji na prepričanju, da je jezik nevtralno orodje, s katerim in v katerem avtor izraža svoje namene. Zgodovina je po Skinnerju subjektivna zadeva, ki ima opraviti zgolj in samo z namenom avtorja, katerega

vpetost v kulturno in epistemično realnost nekega časa ni pomembna. Takšno videnje zanika političnost jezika ter pristaja na predpostavko njegove transparentnosti in nevtralnosti. Če hoče jezik opravljati eno od svojih pomembnejših funkcij, to je pravilno opisovanje stvari in dogodkov, mora razločevati med posameznimi dejanji ter stvarmi, da bi jih lahko opisal. Že sam način razporeditve znakov, ki označujejo glasove, ima pravila, po katerih se glasovi razporejajo in po katerih ne.[22] Vsako razlikovanje oz. diskriminacija pa je politično dejanje, saj je z njim oz. njo določeno, kaj lahko biva v jeziku in kaj ne, kaj lahko postane jezik in kaj ne. Moč kot eden osnovnih politoloških konceptov je imanentna jeziku! Pravila, ki urejajo način oblikovanja in bivanja jezika ter s tem vsega znanja, sestavljajo epistemično realnost nekega časa, ta pa določa, kaj lahko postane znanje in kaj ne. Je način, na katerega se znanje oblikuje. Obstaja kot nabor implicitnih pravil, ki so prisotna pri vsakem novem tvorjenju znanja, ter organizira odnose znotraj znanja.[23] Jezik kot ključna sestavina

---

[22] Jezik ne predstavlja zgolj misli – kar omogoča jeziku, da je uspešnejši od drugih naborov znakov, je, da misel predstavlja v linearnem zaporedju, ker je ne more predstaviti naenkrat, ker si zvoki sledijo samo v določenem zaporedju. Sama misel je enostavno, enkratno dejanje; izražanje te misli pa je zaporedno dejanje. Jezik zahteva, da se preneha z istočasno primerjavo delov – red jezika zahteva, da se misel izraža zaporedno in linearno. (Foucault, 1970:82-3)

[23] Če se znanje hoče vzpostaviti kot pravilno znanje, mora razlikovati. Vsako razlikovanje pa je politično dejanje. Da bi znanje bilo znanje, se mora najprej ločiti od sebi zunanjega, to je ideologije, praznoverja ali mnenja. Drugič, znanje se reproducira z notranjim ločevanjem na jasno in megleno, na pomembno in nepomembno, na pravilno in napačno, na veljavno in neveljavno. (Bartelson, 1995:6) Tretjič, odnose znotraj znanja ureja epistemična realnost časa. Znanje vpliva na ontološke odločitve (kaj obstaja, kaj ne obstaja), ki posledično izzovejo etična (kdo smo mi in kdo so tujci,

in medij, v katerem se znanje izraža, je življenjsko odvisen od epistemične realnosti, zato ni in ne more biti nevtralno orodje, s katerim bi preučevali politološka ali katerakoli druga besedila. Jezik ne opisuje sveta »tam zunaj« z nevtralnimi oznakami, temveč kot nekaj, kar je odvisno od epistemične realnosti. Avtorjev namen, ki ga Skinner izpostavlja kot ključnega, je odvisen od epistemične realnosti časa in ga ni mogoče preučevati brez hkratne analize le-te. Metodološka napaka prezentizma se tako pojavi tudi na ravni jezika, ko z današnjim jezikom preučujemo pretekli jezik, ki ga je obvladovala povsem druga epistemična realnost, lingvistične strukture današnjega časa pa so povsem nesposobne preučevati lingvistične strukture iz preteklosti. (*cf.* Coleman, 1999:32)

Bralec, kot si ga predstavlja Skinner, ni del dialoškega procesa oblikovanja pomena. Izgleda, kot da njegova zgodovinska situacija ne vpliva na določanje pomena politične ideje. Takšen pogled je posebej presenetljiv glede na to, da se Skinner pri svojem delu sklicuje na dela Gadamerja in Ricouerja, ki ravno temu nasprotujeta. Res je, da se Skinner strinja, da je vsak bralec oz. interpret že »opremljen« s predsodki, na katerih temelji interpretacija: »Modeli in predsodki, ki se jim ne moremo izogniti pri urejanju in prilagajanju naših percepcij ter misli, bodo sami določali, kaj mislimo ali dojemamo. Da bi lahko razumeli, moramo klasificirati, neznano pa lahko klasificiramo samo v terminih znanega.« (Skinner, 1988:31) Skinner s tem naredi samo prvi korak, ko prizna pomembnost predsodkov in

---

kdo je prijatelj in kdo je sovražnik, kdo je Isti in kdo je Drugi) ter metahistorična vprašanja (od kod smo prišli ter kam gremo). (Bartelson, 1995:6)

predhodnega znanja interpreta, ne pa tudi drugega, v katerem bi se moral spraševati, od kod interpretu predsodki, kaj interpretu organizira znanje, kaj mu dovoljuje, da nekaj sploh lahko postane znanje oz. predsodek. Interpret kot da govori iz *terre nullis*, kot da ni del epistemične in jezikovne strukture, ki ga obdaja in mu omogoča, da je sploh lahko interpret. Kot da predsodki in predznanja niso del znanja samega, kot da niso tudi oni vpeti v konvencije oblikovanja znanja. Kot da bi svoj svoj konvencionalističen projekt izpeljal zgolj na pol: na eni strani zahteval preučevanje vpetosti namenov avtorja, na drugi pa pozabil ravno tako vpetost bralca. Kot da smo se vrnili v čase kantovskega transhistoričnega samodefinirajočega subjekta, ki je sam sebi merilo vseh reči. Ali je sploh mogoče reči, da interpret govori? Do določene mere da, vendar ne na način, kot si Skinner predstavlja vlogo interpreta, ko je le-ta kot subjekt v absolutnem razmerju do znanja.[24]

V tem smislu je vprašljiva tudi absolutnost pozicije Skinnerjevega interpreta do »objekta« svojega preučevanja (besedila ali dejanja) ter njegova/njena izvzetost iz zgodovinskosti situacije. Zgodovinska interpretacija je namreč možna samo s skupno udeležbo interpreta in interpretiranega v mediju istega jezika in deljenih pomenov. Brez skupnega jezika sporazumevanje ni možno. Okvir jezika omogoča, da se skozi medij intersubjektivno veljavnih simbolov uveljavi pomen preteklih dejanj ter izjav ak-

[24] Tudi glede avtorja je Skinner prepričan, da je ta v absolutnem razmerju do znanja. Zanj je avtor oz. akter tisti, ki je nosilec idej, kajti ideje same zase ne obstajajo, ampak lahko postanejo kaj samo s pomočjo akterjev. »[...] konceptualne zgodovine same zase ne obstajajo; obstaja lahko samo zgodovina uporabe konceptov.« (Skinner, 1988a:283)

terjev. (Keane, 1988:210) Skinner pa nasprotno verjame, da besedilo obstaja pred interpretom, da je interpretacija mogoča brez skupnega deležja v jeziku. Vsaka interpretacija, kar velja tako za družboslovje kot za naravoslovje, je partnerski dialog med interpretom in interpretiranim. Odnos med njima naj ne bi bil odnos absolutnega subjekta, ki predstavlja »avtoriteto« nad svojim »objektom«, temveč odnos dveh partnerjev, ki sta povezana v mediju jezika. Takšen odnos je imel v mislih Gadamer, ko je govoril o zlitju oz. fuziji horizontov kot tistemu dejanju, ki se lahko v največji meri približa idealu interpretacije. (Keane, 1988:211)

S hermenevtiko, z interpretativnim postopkom, lahko odkrijemo samo del zgodbe. Odkrijemo lahko samo tisti del diskurza, ki se sprašuje o tem, kaj je kdo rekel in zakaj je to rekel in kakšen je bil njegov namen znotraj konvencionalnih pravil oblikovanja znanja. Res je, da Skinnerjev konvencionalizem govori o tem, da je avtorjev namen kot vrhovno vodilo odkrivanja pomena izjave podvržen zakonitostim konvencij za oblikovanje znanja takratnega časa. Skinner (1988b:106) posebej opozarja, da je zgolj naslanjanje na diskurzivna pravila oblikovanja znanja premalo za razumevanje izjave, saj s tem zanemarimo primere ironije, smešenja, itd.[25] Toda s svojo meto-

[25] Enaka izjava ne pomeni vedno isto, kajti izjave niso logične entitete z zakoličenim pomenom in njegovo referenco: ista izjava lahko v različnih epistemičnih pogojih pomeni različno. Izjave tudi ne gre enačiti z izjavljanjem: različna izjavljanja so lahko ponavljanja istih izjav – to pomeni, da je enačenje izjav z izjavljanjem, tako kot to počne Skinner, napačno. (Bartelson, 1995:70) Podobno kritiko je Thompson (1981:9) usmeril k strukturalističnemu pristopu k jeziku, ki iz analize izpušča pomembne fenomene jezika: govorjenje kot dejanje ter svobodno kreacijo izrazov. Zgodovina je v strukturalistič-

do ne poseže globlje, ne poseže v razpravo o tem, kateri zakoni obvladujejo epistemično realnost nekega časa, po katerih zakonitostih se oblikuje diskurz. Za Skinnerja so diskurzivna pravila nekaj danega, znotraj česar se gibajo avtorjevi nameni, ne pa stvar, ki bi jo bilo vredno preučiti.[26] Tudi hermenevtika na splošno ne posega v pravila oblikovanja diskurza niti v sintaktična ali semantična pravila. Zatorej lahko takšna analiza diskurza, v našem primeru političnih idej, ostaja zgolj na analitični površini, ki se ne sprašuje o tem, na kakšen način se oblikuje diskurz oz. katera pravila obvladujejo oblikovanje znanja v določenem obdobju in kakšne so posledice tega. Če želimo prodreti globlje, če želimo odkriti, kaj je tisto, kar obvladuje diskurz, moramo poseči po metaanalizi diskurza, ki odkriva zakonitosti njegovega oblikovanja. Ena od metod, ki nam jo je ponudil strukturalizem in kasneje poststrukturalizem, je genealogija.

V tem smislu torej ni dovolj, da zgolj odkrijemo, kaj je nekaj izjava pomenila, niti ni dovolj, da odkrijemo pomen izjave v določenem sobesedilu, ampak je pomemben način, kako je izjava oblikovana in kakšni so odnosi med posameznimi izjavami. Sobesedilo je, ne glede na

---

nem pristopu izključena – toda zgodovina je več kot samo prehod iz enega stanja v drugo: je proces, v katerem ljudska bitja proizvedejo sama sebe ter svojo kulturo ravno z jezikovno produkcijo. Strukturalizem poleg tega izključuje glavni cilj namena jezika: to je povedati nekaj o nečem. Jezik ima svoj idealni vidik, da nekaj pove, kot tudi svojo realno referenco, da o nečem nekaj pove. (Thompson, 1981:9)

[26] Sobesedilo je za Skinnerja medij, ki ga lahko razumemo kot jezik politike, kot nekaj, kar pomaga pri vzpostavljanju določenega načina političnega življenja, ki pomaga določati, kaj so meje sprejemljivega, dobrega, slabega – kot ideološko sobesedilo oz. ideologijo. (Taylor, 1988:219)

situacijo, ravno tako kot besedilo diskurzivno oblikovana entiteta, ki v ničemer ne vodi do razumevanja, ampak zgolj do razlage. Tudi sobesedilo se lahko podobno kot besedilo ujame v prezentistično zanko zgodovinskega raziskovanja.[27] Tudi pogoji oblikovanja znanja in s tem osnovnih političnih konceptov so nujno del zgodovinskosti situacije.

Glede na dosedanjo razpravo in kritiko Skinnerjeve metode preučevanja političnih pojavov se moramo vprašati, ali naj bodo kriteriji, ki jih postavljamo za preučevanje političnih idej, ahistorični ali historični? Ali naj bodo postavljeni izven zgodovine, kot objekti? Ali lahko pri preučevanju političnih idej govorimo o finalizmu Heglovega tipa, ko je zgodovina preteklosti izražena v terminih zamišljene prihodnosti, ko je sedanjost dojeta kot projekcija preteklosti, ko finalizem tipično identificira sedanje veljavne resnice v embrionalni obliki daleč v preteklosti in potem nadaljuje z nujnostjo razlage progresivnega razvoja do sedanjosti, *ali* lahko govorimo o prezentizmu, ko je preteklost dojeta kot projekcija sedanjosti, ko so postavljeni nadčasovni kriteriji rekonstrukcije in veljavnosti v zgodovini? Finalistična zgodovina

---

[27] Farr (1989:41) na primer trdi, da je treba pomen političnih konceptov razumeti v sozvočju s sobesedilom, kamor so ga postavili avtorji. Vsako raziskovanje konceptualnih sprememb zahteva preučevanje spreminjanja sobesedil skozi čas. Farrova trditev samo delno ustreza, ker predpostavlja, da interpreti ali preučevalci vedo, a vendarle govorijo iz niča, so kot *tabula rasa* pri preučevanju sobesedil, pomembnih za politološke koncepte. Tudi če bi Farr trdil, da je interpret ujet v svoje sobesedilo in da je vse, kar lahko naredi, priznavanje lastnega sobesedila kot pomembnega, bi to še vedno pomenilo samo razlaganje, ne pa tudi razumevanja. Da bi prišli do razumevanja, je potrebna metaanaliza sobesedila. Več o metodološki napaki prezentizma glej v Dreyfus, Rabinow (1983:118).

uporablja preteklost za opravičevanje sedanjosti, medtem ko prezentizem najde svojo upravičenost in temelj zunaj zgodovine, znotraj absolutnih kriterijev. (Bartelson, 1995:55-57)

Kontekstualisti

Konvencionalistično preučevanje političnih idej je povezano z raziskovanjem namena avtorja. Konvencionalisti znotraj cambriške šole želijo odkriti kompleksen namen avtorja kot način določanja pomena ideje. Jasno izpostavijo, da ideje nimajo transhistoričnih pomenov (na hermenevtični ravni ne pomenijo enako za vse), ampak da se oblikujejo v dialoškem procesu oblikovanja pomena. Ključna teza konvencionalistov je, da pomen izjave vedno izhaja iz kompleksnega namena, ki pa je proizvod družbenih in lingvističnih konvencij nekega obdobja.

Kontekstualisti cambriške šole zavračajo tovrstne ideje o pomenu idej s tezo, da je pomen izjave vedno pogojen z nečim, kar različno opisujejo kot »episteme«, »diskurzivne oblike« ali »paradigme«. (Bevir, 2002:34) Pomeni, ki so dostopni avtorjem, so odvisni od načinov mišljenja, pisanja in govorjenja v družbi določene dobe. Avtorji se ne morejo otresti družbene pogojenosti svojih izjav. Kar lahko izjavijo, je zgolj v okviru konceptov, s katerimi operirajo, pa še tu ne gre za objektivno (objektivistično) empirično opazovanje sveta, ki naj bi bilo vrednostno nevtralno, ampak za družbeno prenosljiva predvidevanja o svetu. Analiza političnih idej mora slediti tej predpostavki o možnosti izjavljanja, zato gre za korak »globlje« od konvencionalistov in se ukvarja z vprašanji oblikovanja pravil izjavljanja. Ukvarja se z metaanalizo diskurza.

Najpomembnejši predstavnik kontekstualistične veje cambriške šole je J. G. A. Pocock, medtem ko je širše v družboslovju, filozofiji in zgodovini idej na splošno mogoče Pocockove ideje povezovati z idejami Michela Foucaulta (1926-1984).

Pocock kot *differentio specifico* kontekstualističnega projekta odkrivanja namena izpostavlja tezo, da naša govorna dejanja ne samo, da imajo nenamerne posledice, temveč da je tudi v območju namernih posledic težko govoriti o »naših« govornih dejanjih, ker so le-ta sedimentirana in institucionalizirana: »Vsak od nas govori z več glasovi, kot v plemenskem šamanu duhovi prednikov govore naenkrat; ko govorimo, nismo prepričani, kaj povemo, in naša odločujoča ter komunikacijska dejanja niso popolnoma naša.« (Pocock, 1984:29) Besede in izjave nikoli niso samo moje, ampak so sedimenti nekega epistemičnega okolja. Ne samo, da niso samo moje, saj sem si jih izposodil od drugih in so me jih drugi naučili, ampak je tudi nemogoče popolnoma natančno reči, kdo jih je prvi izrekel – moja dejanja, ki so besede (»words are deeds«) so bila že prej institucionalizirana in se jih mora izvajati z institucionalnimi sredstvi. Jezikovna sredstva, ki so tudi institicionalizirana, pa so bila na voljo več kot samo eni osebi, delujejo z več kot samo enim namenom – nikoli jih ne moremo zreducirati zgolj na eno obliko ali samo namen nekoga.

Kontekstualisti torej trdijo, da zgodovinski pomeni izhajajo iz jezikovnih struktur določene družbe. Zgodovinski pomeni ne izhajajo iz miselne aktivnosti posameznikov, ampak so sedimentirani in institucionalizirani.

Med Foucaultom in Pocockom je razlika, kajti Foucault je v svojih zgodnjih delih »dogmatski« v tezi, da teoretične in lingvistične strukture določajo, na kakšen način

se lahko pojavljajo izjave. Pocock za razliko od Foucaulta avtorja historizira – avtor ni talec paradigem, temveč se je sposoben izrekati v njihovem okviru. Pri avtorju je znotraj paradigem mogoča določena stopnja omejene inovativnosti. Pocockova teza je, da jezik daje avtorju namene, ki jih lahko ima, s tem da mu daje možnosti za njihovo izvajanje. (Bevir, 2002:35) Jezik po Pococku torej ne delujejo strukturalistično določujoče, ampak kot struktura, znotraj katere sta mogoči kontingenca in inovativnost.

Konvencionalistično preučevanje političnih idej je preučevanja s subjektom. Subjekt v podobi avtorja ali bralca je pomembna instanca tako interpretacije kot racionalističnega izjavljanja. Ključna slabost preučevanja političnih idej s subjektom je omejena možnost odkrivanja delovanja diskurzov političnih idej. Takšno raziskovanje lahko odkrije le površino diskurza, kdo je kaj rekel in s kakšnim namenom, kaj ni rekel ter zakaj, ne more pa raziskovanje te vrste poseči – ravno zaradi branja s subjektom, ki je od moderne razdvojen v enotnosti dajanja pomena in bivanja kot predmet preučevanja – v sfero oblikovanja pogojev za oblikovanje védenja o političnih idejah. Z drugimi besedami, s subjektom ni mogoče narediti metaanalize diskurza, ki bi razkrila, katera so pravila oblikovanja znanja, ki oblikujejo politične ideje.

Če preučujemo politične ideje s subjektom, se lahko zgolj vprašamo, čigave so, zakaj jih je nekdo izrekel in čemu služijo. Ne moremo pa se vprašati, kaj je nekoga vodilo, kaj mu je omogočalo, da je neko idejo oblikoval, kot jo je oblikoval. Ideja namreč ni struktura, niti ni prvotna, primitivna enota, ki bi karkoli razložila, temveč je »funkcija, ki preči domeno struktur in možnih enot ter jih razgali s konkretno vsebino v času in prostoru«. (Fou-

cault, 1972:87) Idej in izjav ne gre preučevati posamezno. Skupaj namreč tvorijo diskurze, so medsebojno povezane s pravilnimi odnosi med posameznimi izjavami. Diskurz je tisti sistem, ki zunanje oblikuje izjave. Analiza izjav deluje brez kogita – nemogoče je določiti, od kod nekdo govori, ker smo vedno odvisni od naše zunanjosti, od zunanjih pogojev, od splošnega epistemičnega okolja.[28] Vsaka izjava je odvisna ne samo od splošnega diskurza, epistemičnega okolja, ampak tudi od celote vseh izjav, odnosov, transformacij izjav, itd. Vsakdo, ki govori, ne govori od »kjerkoli«. Njegova izjava je vedno pogojena z zunanjostjo. (Foucault, 1972:122)

Hermenevtika kot branje s subjektom je vedno želela ujeti namen avtorja oz. subjekta. Skinnerjevo glavno metodološko napotilo je bilo odkriti kompleksen namen avtorja, povratek k avtorju, brez spraševanja o pogojih oblikovanja izjav in znanja v tistem času, da je avtor lahko nekaj izjavil, kot je izjavil. Diskurzivna analiza ima povsem drugo nalogo.

Opis izjav in diskurzivnih formacij se mora osvoboditi zelo razširjene in vztrajajoče podobe povratka. [Diskurzivna analiza] ne trdi, da gre nazaj, mimo časa, ki ni nič drugega kot nekaj odpadajočega, latentnost, prikrivanje oziroma vandranje k trenutku nastanka, ko govor še ni bil ujet v katerokoli obliko materialnosti, ko ni imel možnosti preživetja, ko je bil obsojen na nedoločujočo dimenzijo začetka. Za

---

[28] Subjekt ni tisti, ki bi proizvajal diskurz in bi bil preko slednjega proizvajalec in lastnik vsega bivajočega: »Diskurz ni veličastno razvita manifestacija subjekta, ki misli, ki spoznava in ki reče: nasprotno, je celota, v kateri se lahko ugotovi samo subjektova razpršitev in njegova diskontinuiteta s samim sabo«. (Foucault v Lukšič, Kurnik, 2000:156)

povedano ne želi ustvariti paradoksni primer drugega rojstva; ne želi ponovno osvetliti povratka. Nasprotno, ukvarja se z izjavami in gostoto diskurza, v katerega so ujete in ki ga nikoli ne prenehajo spreminjati, motiti, prevračati in včasih tudi uničiti. (Foucault, 1972:124-25)

Hermenevtika kot postopek si je zadala nalogo, da odkrije realnost, ki se skriva za preteklimi podobami. S postopkom fuzije horizontov je dosegla stik pretekle in sedanje podobe z namenom odkritja pretekle realnosti. Genealogija kot postopek diskurzivne analize se razlikuje od hermenevtike, saj ne poskuša odkriti realnosti, temveč se zaveda, da v družboslovju nimamo opraviti z lastnostoječimi realnimi objekti, ki bi jih interpretirali, ampak z notranje refleksivnimi družboslovnimi koncepti, in da je za tančico, ki prekriva realnost in ima nalogo posredovanja med »realnostjo« in podobo, samo še ena tančica, ki opravlja enako nalogo. »Realnost« je tisto, čemur je v diskurzu dovoljeno, da obstaja. Realnost so zgodbe, ki jim je v diskurzu dopuščeno, da obstajajo. Epistemična realnost pripušča »realno« v življenje in ne nasprotno. Genealogija je v tem pomenu metoda preučevanja odnosa med realnostjo in podobo, med tem, kako nekaj postane realnost, drugo pa ne, kar se v različnih zgodovinskih obdobjih oblikuje različno.

Zgodovina, in z njo hermenevtika, poskuša odkriti vsak pretekli dogodek, kot se je dejansko zgodil, ne oziraje se na to, da je način videnja preteklih stvari pravzaprav funkcija sedanjosti. Vsaka zgodovinska raziskava mora najprej biti raziskava lastne pozicije, lastnega stališča, ker ta pove več o zgodovini kot pa »prava« zgodovina sama. Genealogija kot metoda se osredotoča ravno na slednje. Poskuša odkriti zgodbe, ki pomagajo odkriti lastnosti sedanjosti. (Bar-

telson, 1995:75-76) Zaradi tega mora genealogija začeti z analizo sedanjosti, ki služi kot začetna točka zgodovinske raziskave. Če je njena naloga napisati zgodovino sedanjosti znotraj te iste sedanjosti, mora priznati, da je že njena začetna točka, njena lastna perspektiva, rezultat rekonstrukcije zgodovine na njej lastnih načelih. Če hoče torej upravičiti svoje delovanje, mora obenem napisati tudi zgodovino svoje začetne točke. Na ta način genealogija postane opravilo, ki se dogaja spiralno, saj ne samo da prizna, da je preteklost odvisna od sedanjosti, ampak je hkrati tudi točka sedanjosti, s katere se ocenjuje preteklost, svojo zgodovino, ki se pokriva z našim videnjem sedanjosti. Zasnovana je na dvojni refleksivnosti zgodovinskih modalitet sedanjosti in preteklosti ter zgodovinskega dejstva in zgodovinskega narativa. (Bartelson, 1995:77) Ali drugače, genealogija nas uči, da smo globoko zgodovinska bitja. Da smo interpretacije preteklih interpretacij, pa tudi tisti, ki pišemo in mislimo lastne interpretacije. Od tod potreba po radikalnem interpretativnem postopku političnih idej, ki bo poleg analize samega diskurza zajel tudi interpretacijo pozicije interpreta oz. stališča avtorja ter po zaključku postopka branja brez subjekta ponovno vpeljal subjekt, vendar tokrat v njegovi polni zgodovinskosti in ne več suprahistorični poziciji.

Genealogija kot interpretacija torej ne odkriva skritih pomenov, ker je vse, kar želimo interpretirati, že interpretacija. V družboslovnem svetu ne obstajajo stvari za sebe kot take – popredmetenje neke politične ideje ne pomeni, da se ta dejansko dogaja, da je dejansko taka, kot se jo predstavlja, ampak zgolj, da je to samo ena od interpretacij te ideje, ena od zgodb o njej. Način sodobnega oblikovanja znanja je usmerjen k popredmetenju stvari, k temu, da tudi z družboslovnim konceptom poskuša ravnati kot

s fizičnim predmetom. To pa ne pomeni, da npr. država ali suverenost tak predmet tudi »sta«. Suverenost ali država sta koncepta, ki »sta« zgolj zato, ker ljudje delujejo in govorijo, kot da »sta«.

Kako sploh nastane polje, v katerem se oblikuje znanje? Na osnovi katerega zgodovinskega *a priori* se lahko pojavijo ideje, se vzpostavijo znanosti, se oblikujejo racionalnosti, ki lahko kmalu po tem tudi izginejo? Epistemična realnost določenega časa dopušča stvari v realnost, ustvarja pogoje za možnosti oblikovanja znanja. Epistemične realnosti so kot polja, kot logični prostori, znotraj katerih se oblikuje znanje določene dobe o neki zadevi in med katerimi ne obstaja kontinuiteta, kljub poskusom modernega človeka, da bi v diskontinutetah videl kontinuiteto. Epistemično polje nastane skozi fine rituale moči, pravila in obveze, ki so rezultat teh ritualov. Rituali moči so vpisani v civilno pravo, moralne kode, univerzalne zakone človeštva. (*cf.* Dreyfus, Rabinow, 1983:110) Naloga genealoga političnih idej ni iskanje subjektov, vrlin ali moči znotraj posamičnega epistemičnega polja, ampak preučevanje nastanka boja, ki definira in izčisti prostor. V našem primeru gre za vprašanje boja za pomen političnih idej.

Diskurz o neki politični ideji je »sistem izjav, ki pripadajo isti diskurzivni obliki«. (Foucault, 1972:117) To ne pomeni, da gre za retorično ali formalno enotnost, ki bi bila ponovljiva v različnih obdobjih v zgodovini, temveč gre za skupino izjav, za katerih obstoj veljajo določeni pogoji. Diskurzivna praksa neke politične ideje je torej nabor anonimnih, zgodovinskih pravil, ki so specifična v času in prostoru, za določeno zgodovinsko obdobje ter natančno opredeljena z družbenimi, ekonomskimi, geografskimi in jezikovnimi polji.

Tak diskurz je samo eden od množice diskurzov, ki obstajajo znotraj logičnega prostora *episteme*,[29] znotraj epistemične realnosti družboslovja. *Episteme* ni nekaj, kar bi na diskurz delovalo od zunaj, kar bi bilo kot nekakšen univerzalen zakonik oblikovanja diskurzov. Gre bolj za nabor odnosov, ki znotraj določenega obdobja povezujejo vse diskurzivne prakse in način, na katerega se oblikuje znanje.

Analiza diskurza neke politične ideje mora odgovoriti vsaj na nekaj pomembnih vprašanj. Kdo sploh govori o tej politični ideji? Kdo ima pravico, da uporablja to vrsto jezika? Od kod, s katerega institucionalnega mesta govori (zdravnik, manager, politik) in od kod takšen diskurz pridobi legitimni vir in točko uporabe? Pomembna je tudi situacija, iz katere govori (ali je poslušalec ali je govornik). (*cf.* Foucault, 1972:50-3) Vendar diskurza ne vodijo ta manifestna pravila oblikovanja znanja, ki bi se jih dalo razbrati iz izjav. Pravila, ki določajo, kako bo izjava oblikovana in kaj bo povedala, niso nekaj, kar bi bilo v glavah tistih, katerih obnašanje opisujejo: »Polje izjav ni opisano kot 'prevod' operacij in procesov, ki se dogajajo drugje (v človekovi misli, v zavestnem ali nezavednem); v svoji empirični pojavnosti je sprejeto kot skupek različnih dogodkov, pravil, odnosov, sprememb in sistemskih transformacij.« (Foucault, 1972:74) S pravili se sistemizira fenomen, pravila dajejo izjavam koherentnost znotraj sistema. Niso pa to pravila, ki bi se jih posamezniki držali, kljub temu pa so vseeno preskriptivna: »S sistemom oblikovanja izjave mislim na kompleksen nabor odnosov, ki delujejo kot pravilo: predpisujejo, kaj mora biti povezano v določeni diskurzivni praksi, če hočemo dati tako in

[29] Episteme, gr. nadznanje (znanje+epi: predlog, vse, kar je nad, preko, več).

tako izjavo, če hočemo uporabiti takšen in takšen koncept, uporabiti takšno in takšno strategijo«. (Foucault, 1972:74) Diskurzivna pravila niso diskurzu ne notranja ne zunanja v smislu njegovega omejevanja, nalaganja določenih oblik, načina, na katerega se lahko o nečem govori, kako se o nečem lahko izjavlja. Diskurzivna pravila delujejo na robu samega diskurza. Na voljo mu dajejo objekte, o katerih lahko govori, oz. določajo skupine relacij, ki jih mora diskurz vzpostaviti, da lahko govori o določenem objektu, ga klasificira, ... (Foucault, 1972:46) Foucault zagovarja tezo, da nediskurzivne prakse usmerjajo (»obvladujejo«) človeško aktivnost z vzpostavitvijo horizonta intelegibilnosti, v katerem imajo pomen samo določene diskurzivne prakse, njihovi objekti ter subjekti. (*cf.* Foucault, 1972:25,74) Gre za polje epistemične realnosti ter pravil oblikovanja znanja in diskurza.

Še nekaj je pomembno za kontekstualističen način preučevanja političnih idej: zavedanje, da zgodovina ni logično sosledje dogodkov, ki bi sledili eden drugemu, temveč da je ideja zgodovinske kontinuitete šele projekt moderne. Moderna je prinesla nocijo, da je zgodovino mogoče omejiti na vzročno-posledične odnose, na nekaj, nad čimer biva transcendirajoči zakon večne veljave, ki velja in obsega vse. (*cf.* Foucault, 1972:8-9) Moderna nocija zgodovine zanika obstoj posamičnih logičnih prostorov, znotraj katerih se znanje lahko oblikuje na različne načine in v katerih transcendirajoči subjekt, ki bi dajal pomen zgodovinskim dogodkom, ni apriorna kategorija. Diskontinuirano gledanje in zgodovinske diskontinuitete so zato nujne, če hočemo uiti totalni zgodovini in historiziranju vsega bivajočega. Kontinuirajoča zgodovina je korelat osnovne funkcije subjekta – gre za garancijo, da

zgodovina s svojo kontinuiteto zagotavlja, da vse, kar je subjektu ušlo, lahko dobi nazaj, da bo lahko razumel, kar mu je prej ušlo. (Foucault, 1972:12)[30] Moderni subjekt »ve«, ker je on tisti, ki je del zgodovine. Brez zgodovine je izgubljen v vesolju diskontinuitet in nima identitete, s katero bi lahko ohranjal svojo mirno eksistenco.

Diskontinuirano gledanje zgodovine se mehansko šolanemu umu zdi čudno, ker razume stvari zgolj na relaciji vzroka in posledice. Diskontinuiteta ni nič manj vredna v smislu veljavnosti teorije, pa čeprav nasprotuje samozavedanju modernega subjekta. Ker je kontinuiteta največkrat prisiljena interpretacija zaporednega poteka dogodkov, za katerega je malo verjetno, da se je res zgodil na takšen način, kot je predstavljen, oz. je linearna interpretacija ostanek empiricizma klasične dobe, je z diskontinuiteto brez subjekta v družboslovju mogoče ugotoviti več, predvsem pa dobiti drugačen uvid. Tu nastopi poseben problem kontingence sistema, kako jo misliti in vključiti kot osnovno sestavino sistema. Marx in psihoanaliza uvedeta diskontinuiteto v zgodovino, ki ni več samo gibanje subjekta, ampak je mogoče pomen ponovno ujeti ne skozi gibanje subjekta, temveč skozi prepleteno igro materialnih determinant, pravil igre, nezavednih sistemov, obvezujočih, a nereflektiranih odnosov, korelacij, ki uidejo neposredni subjektivni izkušnji. (Foucault, 1972:14)

---

[30] Ideji kontinuirane zgodovine in subjekta sta korelativa: »S postavitvijo diskontinuitete nasproti kontinuiteti oz. določenemu smotru (kar počne novejša zgodovinska analiza), z vzpostavitvijo razpršitve nasproti enotnosti v zgodovini je bil izvršen neposreden napad na subjektno centrirani um, kajti narediti iz zgodovinske analize diskurz kontinuitete in narediti iz človekove zavesti izvorni subjekt vsega postajanja in vsakega delovanja, sta le dva obraza istega sistema mišljenja«. (Lukšič, Kurnik, 2000:145)

3.

PREDMET PREUČEVANJA

3.1. ZAČETEK MODERNE POLITIČNE MISLI

Moderna politična misel zahoda začenja večkrat in na več mestih. Po eni strani je njeno izhodišče polis v stari Grčiji. Humanizem in renesansa se namreč sklicujeta prav na starogrško in starorimsko tradicijo, po drugi strani pa se napajata iz sočasnih tokov najbolj vitalnih mest in dvorov ter iz razkrajanja oblasti papeške države.

V zgodovini evropskih političnih idej ima slednja posebno mesto. Padec papeške države ali bolj natančno ekleziastične politične skupnosti je najjasnejši izkaz konca srednjega veka. (Burns, 1991:2). Padec univerzalne avtoritete, oblasti papeštva označuje konec srednjeveškega krščanstva. *Republica christiana* od šestnajstega stoletja naprej nastopa v formah nacionalnih cerkva. V tej točki mnogi vidijo najbolj prepoznavno potezo moderne države. Celo v najbolj katoliških državah, kot so bile Španija, Francija in habsburška monarhija, je ta vzorec prevladal. Moderna država je sekularna država, v kateri velja temeljno načelo ločitve cerkve od države.

Coluccio Saluti, notar, ki je postal državni tajnik v Firencah, je med prvimi povezal humanistično učenje s politično akcijo v letih 1390-1420. Nasproti agresivnemu in učinkovitemu vladarju Milana je razvil idejo republikanizma. Firence je predstavljal kot edinega pravega dediča rimske svobode in rimske republike. Leonardo Bruni, ki mu je na tem položaju sledil, je naprej razvijal njegovo politično misel. Bruni se je zavzel za pisanje v italijanskem jeziku, ki da lahko zveni tako umetelno kot pisanje v latinščini. Razvil je tudi svojo teorijo zgodovine,[31] s čimer se je uprl tradicionalnemu prikazovanju preteklosti.

V začetku 15. stoletja so premožne družine v Firencah in Benetkah začele svoje sinove vzgajati v duhu klasike. V obdobjih kriz so denimo v Firencah sklicevali sestanke pomembnih družin in na njih citirali klasične politične primere. Iz krize naj bi izšli s pomočjo izkušnje antičnih mislecev in državnikov. Ta praksa je postopno pripeljala do tega, da so nase začeli gledati kot na prave dediče Rima in branilce republikanske svobode, stabilnosti in zakona. Hkrati so Viscontijevi iz Milana, Aragonesi iz Neaplja in papeži v Rimu začeli najemati humaniste, »da bi legitimirali njihove zelo različne politične cilje in dosežke. Humanizem se je vzpostavil kot izjemno pomemben vir za javno utemeljevanje politične moči: lahko je legitimiral ali napadel režim, opravičil vojno, vcepljal patriotizem in nudil nasvete v časih kriz.« (Grafton, 1991:14) Humanisti so postopno zahtevali oblikovanje nove mreže institucij. Ustanavljati so začeli šole, v katerih so poučevali klasične tekste v navezavi

[31] Dober poznavalec Firenc tedanjega časa Baron ga je poimenoval celo kreator kopernikanskega obrata v historiografiji. (Grafton, 1991:13)

z idejo »vir bonus dicendi peritus« (dober mož je vešč javnega govorjenja) – ta naj bi bil idealni proizvod normalne edukacije. Ključne sestavine te šole so bile retorika, študij zgodovine in razvijanje moralne trdnosti. Papeštvo je nadaljevalo s svojimi šolami formalne teologije, ki so učile po ustaljenih metodah in predmetih. Humanisti so vendarle v mnogočem slavili. Preobrazili so okus in senzibilnost elite po nareku novih razmerij meščanske dobe.

Renesansa in humanizem sta revolucionirala tudi forme javnega diskurza. Revolucionirana(o) politika(o) je vodila revolucijo(a) politične misli. Hans Baron, ki je veljal za najboljšega poznavalca renesanse v sedemdesetih in osemdesetih letih 20. stoletja, je bil prepričan, da so firenški humanisti »utemeljitelji sekularne politične misli in moderne republikanske tradicije«. (Grafton, 1991:15) Ko je despot Giangalezzo leta 1402 umrl, je Milano izgubil državno kohezijo, Firence pa so preživele. Začel se je njihov vzpon. Ta zmaga je spremenila življenja in ideje državljanov in intelektualcev. Na čelu s kanclerjem Brunijem so bili Firenčani prvi intelektualci, ki so sprejeli sekularen in državniški pogled na politiko in uporabili sredstva klasične retorike, da so temu pogledu pripomogli do močnega izraza v filozofskih, literarnih in zgodovinskih delih.

Humanisti so ustvarili nov jezik javne razprave o državljanstvu in državi.[32] Ta jezik je izpostavljal obveznosti

[32] Humanisti so vplivali na način pisanja političnih tekstov, ker so vpeljali preciznejše opise javnih zgradb, kot so cerkve, bolnišnice in trgi. S tem so najbolj poudarili učinke, ki so jih javne zgradbe imele na prebivalce. Ta način pisanja je postal standard zlasti za utopistična dela, kot sta Moreova *Utopija* in Campanellovo *Mesto Sonca*. Šlo je za iskanje najboljšega možnega mesta, s čimer se v razpravi *De regnum* daleč pred temi deli ukvarja Tomaž Akvinski. Tudi tu je vodilo, da narava, prostor, voda, prst, podnebje krojijo strukturo srečne države.

patricijev do gospodinjstva, mesta in države. Učitelji etike so poudarjali, da človek ni rojen le zase, temveč tudi za druge, in spet ne za vse druge, temveč za tiste, za katerih skrb in vodstvo je odgovoren. Afirmirali so aristotelovsko načelo *bonum commune* (dobro skupnosti), ki naj velja na polju politike. Republika pisem je pomenila visoko raven političnega delovanja intelektualcev srednjega veka in moderne dobe, ki so jo uvedli humanisti. Šlo je za pomembne refleksije političnega življenja, razvijanje in artikulacijo idej, ki so segale prek meja držav in predstavljale skupen intelektualni prostor.

Bruni je za Firence razvil institucijo *cautela* – sistem, kjer izbira člane vladajočih odborov veliko število državljanov, kar naj bi preprečilo velikim družinam, da bi nadzorovale urbane politike. Firence so bile tedaj namreč ne neko homogeno mesto, kot se zdi danes, temveč prej povezava okrožij in gild, do katerih so meščani čutili primarno lojalnost. S to inovacijo je Bruni vzpostavil mehanizem, ki partikularnemu meščanskemu interesu preprečuje izroditev v vladavino samovolje, hkrati pa zagotavlja oblikovanje in artikulacijo splošnega meščanskega interesa. Dopolnjevanje tovrstnega izkustva je prek moderne republike porodilo liberalno demokracijo sodobnega tipa.

Republikanci so imeli Firence za jedro svobode in branilca svobode ne samo doma, temveč tudi po vsej severni Italiji. Republikanizem so branili predvsem pred tiranstvom Viscontijevih iz Milana. Vendar sta bili republika in svoboda za Firence v resnici bolj oznaka lastnega interesa kot pa program političnega razvoja severne Italije. Politični razred Firenc je že imel dovolj trdno predstavo o svojih interesih, da jo je znal obraniti na vseh ravneh: tudi na politično-filozofski.

Republike šestnajstega in sedemnajstega stoletja so bile, tudi če so suverenost pripisovale ljudstvu, daleč od ljudskih republik ali demokracij, kot ta dva koncepta razumemo danes. Evropska nacionalna država devetnajstega in dvajsetega stoletja je povsem drugačna entiteta v primerjavi s tipično dinastično državo *ancien régime*. Moderna demokratična država, država blaginje, korporativna država, birokratska država, strankarska država – vse te oblike so se razvile v zadnjih dvesto letih. Monarhije, ki so obvladovale evropski prostor tristo let pred francosko revolucijo, spadajo v povsem drugačno zgodbo.

Ermolao Barbaro, veliki učitelj in državni uslužbenec v Benetkah, je glede obvez, ki jih imajo ambasadorji, zapisal, da morajo biti pokorni ne posameznemu voditelju, temveč državi kot celoti. Ta misel nima primerjave v predhodni zgodovini političnih idej. Ta klic k absolutni pokornosti političnim potrebam države je jasno in natančno povzemal moderni duh in skladnost s tedanjo realnostjo. (Grafton, 1991:28)

V renesansi je poznavanje zgodovine političnih idej služilo legitimaciji vpričnih dejanj ali predlogom, nasvetom oblastnikom, kako bi bilo dobro ukrepati. Ilustracija z dogodkom iz preteklosti je imela moč argumenta. Vsebina retoričnih spopadov na terenu politike je bila po pravilu zabeljena s primeri uspehov in neuspehov vladarjev v domnevno podobni situaciji, kot se je zanjo menilo, da se v njej trenutno nahajajo. Poznavanje primerov iz Rima in stare Grčije je bilo tako postopno vse bolj dobrodošlo in je nadomeščalo analizo aktualnih razmerij političnih sil. Skozi takšno početje je politična misel postopno dobila veljavo. Ni bilo več pomembno samo, kdo ima prav, kdo je moralno upravičen do zmage, kdo je na strani pravega

boga, temveč je bilo vse bolj pomembno, kdo bolje pozna arzenal političnih idej, iz katerega se utegne dobro opremiti za obstoječe politične spopade.

V zgodovini političnih idej je za začetnika moderne politične misli največkrat postavljen Machiavelli. »Po splošnem mnenju moderna politična misel vstopa v zgodovino v času med koncem 15. in začetkom 16. stoletja in njen prvi vidni predstavnik je Machiavelli. Za moderno politično življenje je tipična značilnost nacionalna država, ki je prevzela, ohranila in razvila oblike absolutistične države. ... Država se je znebila tudi teoloških oziroma cerkvenih vezi, ki so bile zanjo tako značilne v vsem srednjem veku.« (Alatri, 1980:22)

Cerroni je bil denimo prepričan, da je Machiavellijev genij tako blesteč prav zaradi tega, ker »je znal izluščiti kot prej še nihče pojem politike kot samostojno področje v družbenem življenju že takrat, ko še niso imeli popolne predstave o razlikovanju med družbo in državo.« (Alatri, 1980:22)

Machiavelli je bil glas Firenc, mesta, ki je hotelo postati Italija. V času nadvlade papeške države na Apeninskem polotoku v 16., 17. in 18. stoletju je bil poziv Machiavellija k združitvi italijanskih mestnih državic pod eno krono proglašen za bogokletno, amoralno, zvijačno politikantstvo. Za sloves Machiavellijeve zapuščine je skrbel predvsem papeški glas, ki je njegovo delo postavil na *Index librorum prohibitorum*. Ta glas je kot factum brutum naprej širila zlasti angleška literatura na čelu s Shakespearjem in glasniki trdega reda fevdalnih monarhij na čelu s Frideri-kom II., tedaj še pruskim prestolonaslednikom, ki je leta 1739 izdal knjigo, v kateri dokazuje pomembnost proti-makijavelijevske drže. Shakespeare v *Henriku VI.* skozi

Narodna in univerzitetna knjižnica Ljubljana

usta Richarda Glosterja v dolgem monologu med drugim pravi:

»Sit sem že vseh teh muk: če ni drugače,
si ves krvav s sekiro izsečem pot.
Znam se smehljati in smehljaje klati, vzklikati:
'Bravo!' ko me davi bes,
biti solzan, kadar sočutje hlinim, najti za vsak
trenutek pravi obraz.
Jaz bom uničil več mornarjev kakor
Sirene in več oči kot bazilisk,
vrtel bom jezik spretno kakor Nestor,
zavzel kot novi Sinon novo Trojo
in zvito goljufal kot Odisej.
Jaz menjam barve kot kameleon,
spreminjam se bolj kot Protej in denem
v koš morilca Machiavellija –
pa da bi ne uspel? Ne, kronica,
sklatim te, če bo treba, z vrh neba.«[33]

Machiavelli nastopa tu kot poosebljena nemoralnost v vseh najbolj gnusnih dimenzijah, vključno z ubijanjem kot sredstvom boja za oblast. Številni pisci so dokazovali, da so po prevodu *Il Principe* v turški jezik sultani bolj kot prej morili svoje brate – pretendente na prestol, mnogi pa so bili celo prepričani, da je Machiavelli kriv šentjernejske noči in za siceršnjo krutost vladarjev. Če so sile reda v Machiavelliju videle veliko nevarnost, ki jo je najbolje umakniti izpred oči novih političnih potencialov, ki so najavljali družbene spremembe, pa so intelektualni no-

[33] W. Shakespeare: *Henrik VI.*, DZS, Ljubljana, 1971 (prev. Matej Bor, str. 252-253)

silci teh potencialov moderne dobe v Machiavelliju videli zvezdo vodnico.

In prav ta politični tok je Machiavellijevo zapuščino vkoval med zvezde na nebo moderne politične konstelacije. Machiavelli je bil narejen za začetnika moderne politične misli najpoprej zato, ker je bil od največjih sovražnikov novega reda pripoznan kot velika nevarnost, hujskač k prevratu in bogokletež. Machiavellijev greh tako ni predvsem to, kar je napisal, temveč celotna politična zgodba, ki se je napletla kot kondenzat političnih razmerij in se zlila v njegovo ime.

Francis Bacon (1569-1626), velik zagovornik prepričanja, da je treba zasnovati spoznanja na empiriji, na dejstvih in naravi, je Machiavellija hvalil, ker je pri svojih analizah političnega obnašanja izhajal iz tega »kar je dejansko res, ne pa tega, kar si glede tega kdo izmisli.« (Machiavelli, 1990:56) Machiavelli se je zavzel tudi za poznavanje človekove narave kot predpogoj dobrega vladanja. In ker je človekova narava sprijena in ljudje ne držijo besede, naj tudi vladar deluje temu skladno. »Ko bi bili ljudje povsem dobri, bi tale nauk ne bil dober; ker pa so malo prida in ker ti ne bodo držali besede, je tudi ti (vladar op. prev.) njim nikar. ... Ljudje so namreč tako otročji in se tako radi podrede pričujočim nujam ...« (Machiavelli, 1990:64) In dalje zatrdi: »Na svetu so tako ali tako sami prostaki ... » (Machiavelli, 1990:65)

Za Barucha Spinozo (1632-1677) je bil Machiavelli veliko ime, ker je skušal množice poučiti, kaj je dober vladar. Hkrati je bil Spinoza prepričan, da je bil Machiavelli svobodoljub in daljnoviden človek. Moderna doba je cenila večje vključevanje ljudi v javne zadeve vključno z izbiro vladarja in obrambo države. K temu so poklicani seve-

da omikani meščani, pismeni ljudje s potrebno izkušnjo obvladovanja svoje lastne usode, za kar pa jih kvalificira ustrezna posest, posel, utemeljen na privatni lastnini.

Tudi Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) je za Machiavellija našel prijazno besedo. Trdil je naslednje: »Ko je navidez dajal nauke kraljem, je v resnici delil koristne nauke ljudstvu. Machiavellijev *Vladar* je berilo republikancev.« (Rousseau, 2001:70) V opombi na istem mestu pa piše: »Machiavelli je bil poštenjak in dober državljan; ker pa je bil v službi medičejske hiše, je moral svoji zatirani domovini skrivati ljubezen do svobode. Že sam izbor ničvrednega junaka nam dovolj jasno kaže njegove skrite namene; ... dokazuje, da je imel ta globokoumni politik doslej le površne ali pokvarjene bralce.«

Romantika, ki je kot politično gibanje dobavljala argumentacijo za potrebnost nacionalne države v literarni formi, je Machiavellija povzdignila v nacionalnega heroja ne le še nikjer obstoječe Italije, temveč ideje nacionalne države sploh. Cassirer (1972:139) zatrjuje, da je Hegel, ta ognjemet nemške filozofije, sanjal o tem, da bi postal drugi Machiavelli, Machiavelli svojega časa. Machiavelli je bil v očeh borcev za nacionalno svobodo, tudi Albina Prepeluha, ki je, kot smo že omenili, prvi prevedel *Vladarja* v slovenski jezik v letih 1914-20, heroj. *Vladarja* je Machiavelli po tej interpretaciji pisal zato, da bi opogumil in z nasveti oborožil medičejsko rodbino, ki ji je delo posvetil z namenom in v spodbudo, da poprime za vajeti Italije in jo reši iz rok barbarov.[34] Namen njegovega pisanja je bil vzposta-

[34] Naslov zadnjega poglavja *Vladarja* glasi: Exhortatio ad capessendam Italiam in libertatemque a barbaris vindicandam, Spodbuda, da poprimete za vajeti Italije in jo rešite iz rok barbarov. (Machiavelli, 1990:91)

viti nacionalno državo, kar je bil politični cilj vseh razvitih meščanstev Evrope. »Tako Italija še vedno kakor mrtva čaka, kdo bi utegnil biti tisti, ki bo zacelil njene rane ... Sedanje barbarsko gospostvo smrdi vsem. Vaša znamenita rodbina naj torej prevzame nase to nalogo s tisto srčnostjo in zaupanjem, s katerim se lotevamo pravičnih dejanj, da bo pod njeno zastavo poplemenitena tudi naša domovina ...« (Machiavelli, 1990:92, 94-95)

Nenazadnje je Albin Prepeluh tudi na podlagi branja *Vladarja* napisal delo *Problemi malega naroda* (1918), ki je tovrsten nacionalni program slovenske osamosvojitve. Namesto knežje rodbine in njene vojaške moči Prepeluh vpokliče slovenske kulturne delavce, ki da so ob umanjkanju slovenske državnosti edini borci na braniku narodne samobitnosti. Dokler je narod stavil samo na njih, se pač ni kvalificiral med nacije.

Meščanstvo v nasprotju s kmetstvom in plemstvom v svojem duhovnem okolju ni moglo misliti svoje prakse, svoje prihodnosti samo v kategorijah teologije. Machiavelli je tudi tu ponudil rešitev. V predzadnjem poglavju se je vprašal, koliko so rezultati človekovega delovanja plod njegove namere, koliko pa so v božjih rokah oz. v rokah usode. Prišel je do ugotovitve, ki je utemeljila izvitje meščanstva izpod duhovne nadvlade in siceršnje hegemonije katoliške cerkve: »Da pa docela ne odpravimo naše svobodne volje, vendarle sodim, da bi utegnilo biti res, da je usoda razsodnica polovice naših dejanj in da drugo polovico ali približno toliko prepušča v odločanje nas samih.« (Machiavelli, 1990:88) Afirmacija svobodne volje posameznika je prerasla v temelj liberalizma, ki se je oblikoval kot miselno orodje za realizacijo političnih ciljev modernega meščanstva.

Machiavelli je največ slave požel na račun ločitve morale od politike. Na tej točki so ga zlasti nasprotniki moderne dobe razglašali za nemoralneža. Politično se je v resnici postavil na stran pragmatizma mestnega trgovca, na stran nosilca interesa, na stran tistega, ki realizira svobodno voljo. To je bil njegov najhujši greh in najvišja stopnja nemoralnosti. Machiavelli ni amoralnež, ki bi morali ne priznaval statusa, ki ji gre. Je pa poznavalec politike in zato ve, da so zakoni politike drugačni od zakonov morale. Kriteriji, po katerih se odvija politika in po katerih se pride do političnih rezultatov, niso identični kriterijem, po katerih se zmaguje na terenu morale. »Vsakdo ve, kako hvale vredno je, če vladar drži besedo in živi neoporečno, ne pa prekanjeno, vendar nam izkušnje naših dni kažejo, da so naredili velike reči prav vladarji, ki so se bore malo zmenili za dano besedo in znali lokavo goljufati ljudi, saj so navsezadnje posekali tiste, ki so se opirali na zvestobo postavam.« (Machiavelli, 1990:63) Machiavelli je afirmiral teren politike kot avtonomno področje delovanja ljudi. Politika pa je izum meščanstva in meščanska politika je tisto, za kar Machiavelliju gre. Politika je meščanstvu utrdila svobodni trg kot edini kriterij delitve dobrin, svobodo privatne lastnine, posesivna razmerja, monogamno družino ipd., in vsa ta načela vzpostavila kot univerzalna načela vseh človeških družb in nazadnje ene same globalizirane družbe.

Program nacionalne države je Machiavelli razvil kar se da podrobno: od zastavitve cilja, do vseh potrebnih političnih akterjev in ravnanj, ki naj do njega pripeljejo. Novo nastala država Italija je leta 1871 Machiavelliju (seveda ob podpori svetega sedeža v Rimu) v cerkvi Santa Croce v Firencah postavila spomenik med velikani duha v zahvalo za njegovo zaslugo pri koncipiranju nacionalne ideje.

Machiavelli torej ima zasluge za to, da so mu nadeli krono utemeljitelja moderne politične misli. Toda bolj ko se razkraja trdnost moderne dobe, bolj se interpretacija Machiavellijevega dela vrača v koncepte predmoderne dobe. Tako kot so ga politični boji postavili v prve vrste sodobne politike, tako ga utegnejo nova razmerja političnih sil poslati spet kam nazaj.

Machiavellijeva zgodba je jasen primer tega, kar se dogaja z vsemi avtorji in njihovimi idejnimi zapuščinami. Pri socialistih in komunistih se zdi, kot da gre za kakšno drugo, t. i. ideološko raven. Vendar Lenin, Stalin, Roza Luxemburg, Kardelj, Tito, Mao ipd. delijo isto usodo. Ideje in imena vedno vpokličejo določena politična gibanja in politični procesi. V nerevolucionarnem času ni pričakovati hegemonske rabe revolucionarnih idej, prav tako v času pasivne revolucije prevladujejo pridigarji urejevalnih političnih idej.

Pero Thomasa Hobbesa (1588-1679) je vodila drugačna politična situacija. Združevanje fevdalnih partikularizmov srednjega veka na britanskem otoku ni potekalo predvsem s polaganjem upov v močno meščanstvo, kakor v Firencah, temveč v močno kraljevo roko. Kralj je bil edina velika realna politična moč britanskega otoka. Vzpostavljanje nacionalne države je šlo skoz absolutno državo Henrika VIII., meščanstvo pa je pri tem izdatno pomagalo. Hobbes je na lastne oči videl bitko med Stuarti in parlamentom, revolucijo, rušenje monarhije in vzpostavljanje republike pod Cromwellom (1651), dočakal pa je tudi restavracijo leta 1660. V primerjavi z Machiavellijem, Lockom in tudi Leibnizem ni imel ambicij v praktični politiki. Imel pa je veliko željo vzpostaviti miselni okvir za mirno in stabilno državo, v kateri bo možno mirno trgovanje in varna

lastnina. Hobbesova politična teorija tako v sebi nosi poudarek na močni državi, saj npr. lahko obstaja samo tista religija, ki jo monarh prizna kot pravo, vse ostale pa so praznoverje, kar mnogi avtorji interpretirajo kot začetek totalitarizma. Hkrati pa ta teorija prinaša individualizem in zaščito posameznika. Svoboda posameznika Hobbesu ni tuja. Svoboden je tisti človek, »ki v tistih zadevah, za katere je po svoji moči in pameti v stanju, da jih počne, ni oviran, da počne, kar ga je volja.« (Hobbes, 1961:185) Druge svobode so odvisne od »molka zakona. V primerih, za katere suveren ni predpisal nobenih pravil, ima podanik pravico, da dela ali ne tisto, kar meni, da je primerno« (Hobbes, 1961:193) Naravno stanje, ki ga je imel Hobbes za začetno točko svoje politične analize, ni nič drugega kot »stanje državljanske vojne v Angliji njegovega časa in nasploh stanje politične razcepljenosti, podvojenosti in nestrpnosti, ki se je v mnogih evropskih državah 17. stoletja še vedno vleklo kot ostanek srednjeveške preteklosti«. (Đurić, 1961:xxi)

Zgodovina političnih idej se ukvarja s preučevanjem »miselnih vzorcev in političnih načrtov« (Šentija, 1982:5). Vse zgodovine se pišejo s »političnim motivom: z razgrinjanjem nekdanjih tvorb in dogajanj osvetliti organsko zakonitost, ki celotno zgodovino nareja za enoten proces, in z razsvetljevanjem preteklosti bolje razumeti sedanjost.« (Šentija, 1982:5) »Osvetliti organsko zakonitost« ni cilj kake avtentične narave ali čiste akademske prakse. To je politični cilj določenega sloja, niti ne vse družbe, in to tistega sloja, ki je zainteresiran za kopičenje svojega bogastva. Odkrivanje zakonitosti se odvija z namenom nadziranja prihodnosti. Vpogled v zakonitosti narave naj bi človeštvu omogočil nadzor in uporabo naravnih virov

ter od tu nadzor razvoja družbe. Ravnanje ljudi in skupin naj ima neki smisel za nazaj, sicer je kopičenje bogastva nesmiselno: kako pa naj bi se družba utemeljila na privatnem bogatenju in privatni lastnini, če bi naravne zakonitosti ne dajale trdnega zagotovila, da bo nakopičena lastnina preživela vsaj do konca dni, če že ne do konca celega rodu.

Organizirati iskanje znanstvenih zakonitosti je bil meščanski projekt, projekt uvajanja tržne družbe, kapitalistične družbe, profitne logike in privatne lastnine. Nova doba je rabila nove miselne okvire, nova utemeljevanja za lastno krepitev v nedrjih srednjeveške rimokatoliške cerkveno-fevdalne nadvlade in za svojo dokončno vzpostavitev. Danes je odkrivanje zakonitosti vezano na vzpostavljanje vseh ključnih vrednot, ki so vrednote te nove dobe, od svobode posameznika, utemeljene na privatni lastnini in zlasti na posesivnem individualizmu, do vzpostavljanja reda in miru, ki je predvsem zaščita tovrstne ureditve. Nekoč nova doba, sedaj stara in utrjena doba, je osredinila svoje jedro v naravnih zakonitostih in se za svoje utrjevanje še vedno peha v to smer. Rine v širino z najrazličnejšimi vesoljskimi programi in v globino z gensko in nanotehnologijo. Namenja se odkrivati nove zakonitosti narave, da bi presegla zakonitosti, ki pa so že njen lastni proizvod: uničevanje zemlje, ogrožanje življenj ljudi s produkcijo zdravil in s produkcijo (najbolj hranljive, najbolj prodajljive, najboljše in več kot ...) hrane, s predelavo (onesnaževanjem) vode in zraka, vse to ob najvišjem spoznavanju naravnih zakonov. Politični projekt, ki se je začel kot reševanje človeštva s pomočjo odkrivanja naravnih zakonov, je končal v spoznanju, da človeštvo lahko reši le poznavanje političnih zakonov delovanja človeštva. To

spoznanje pa mora začeti pri tem, da je moč naravoslovja, ki gradi na prepričljivosti argumenta narave, samo tako velika, kolikor je velika politična sila, ki za tem spoznanjem stoji. Argument narave je tako v resnici predvsem politični argument in ne argument resničnostne narave, avtentične narave, iskren glas objektivnega sveta, kot se na prvi pogled zdi.[35]

3.2 NARAVA – DRUŽBA IN POLITIKA

Pomemben kriterij za umeščanje politične misli predstavlja tudi razmerje *narava-družba-politika (država)*. Pravi-loma gre za stopnjevanje razvoja človeštva stran od narave v politično skupnost. Aristotel (384-322 pr. n. št.) je bil prepričan, da je človek politična žival. Tomaž Akvinski (1225-1274), sklicujoč se na Aristotela, ugotavlja, da modrost posnema naravo. Teoretske znanosti preučujejo stvari narave, praktične znanosti pa tiste stvari, ki jih je ustvaril človek z oponašanjem narave. (Akvinski, 1990:42) Machiavelli se je skliceval na Grke, ki so dobre vladarje šolali pri kentavrih, pol živalih-pol ljudeh, torej v človeški in naravni šoli. Dober vladar naj bi obvladal tako živalsko kot človeško naravo. Moderna politična misel začenja z

[35] Jürgen Habermas (2007:1) ugotavlja naslednje: »Duhovno situacijo dobe označujeta dve nasprotnosmerni tendenci – širjenje naturalističnih podob sveta in pa rastoči politični vpliv verskih ortodoksij.« Oba procesa vodita ljudi v resnici v isto smer: od negotovosti v preverjen svet dejstev oz. dogem, od postmoderne k moderni in predmoderni, od sveta svetovne politike k naravi in k bogu.

delitvijo na naravno stanje in stanje države,[36] ki ju povezuje družbena pogodba. Zgodovine še ni, je zgolj odločitev iz nuje, ki popelje naravnega človeka v svet države. Hobbes, Locke in Rousseau so paradigmatski primeri tovrstne misli.

Novalis (1772-1801) je bil prepričan, da je »prava demokracija protestantizem, politično naravno stanje, prav tako kot je protestantizem v ožjem smislu religiozno naravno stanje.« (Novalis, 1996:84) O enakosti ljudi pa je zapisal: »Absolutna enakost je najvišje delo umetnosti – ideal – vendar ni naravna. Po naravi so ljudje samo relativno enaki, kar je stara neenakost. Močnejši imajo tudi močnejše pravice. Podobno ljudje niso svobodni po naravi, temveč bolj ali manj povezani drug z drugim.« (Novalis, 1996:89)

Friedrich Schlegel (1772-1829) ugotavlja, da voluntaristi in deterministi napačno predpostavljajo »mehanično koncepcijo narave«. Če gledamo na naravo kot organizem, lahko vidimo svobodo kot del narave brez nevarnosti za fatalizem. »Doktrina najvišjega dobrega je povsem identična s teorijo o človeški naravi«, pri čemer je »najvišje dobro skupnost in svoboda.« (Schlegel, 1996:146)

S tem vprašanjem se ukvarjata tudi Hegel in Marx. Ciceronova filozofija ima po Heglovem mnenju eno veliko pomanjkljivost. Tisto najvišje, na kar se poziva, je, podobno kot v Heglovem času, v tem, da je to najvišje v človeka

---

[36] »Na začetku moderne dobe so ljudje začeli gledati na fizični svet, v katerem so živeli, ne kot na 'solzno dolino', ki jo je oblikoval bog kot kazen za človekove grehe, temveč kot na nevtralno in neodvisno entiteto, ki je sposobna objektivne, nepristrane preiskave in podvržena preprostim, neteleološkim, tj. mehaničnim zakonom.« (Jones, 1966:20)

vsadila narava. Sklicuje se na tisto, kar je neposredno. Podobno kot pri posebnih znanostih je tudi pri tej filozofiji vir narava. To pa ni na ravni filozofije oz. zgodovine političnih idej. (Hegel, 1983:79)

Napetost med naravo, družbo in državo rojeva zgodovino kot proces učlovečenja ljudi. »Zgodovino je možno opazovati z dveh strani, razdeliti na zgodovino narave in zgodovino ljudi. Obeh strani pa ne gre ločevati: kar obstajajo ljudje, se zgodovina narave in zgodovina ljudi medsebojno pogojujeta.« (Marx, 1977:17) Za Gramscija je vprašanje razmerja med zgodovino in antizgodovino vprašanje razmerja med svobodo in naravo, med »naturalizmom in pozitivizmom, to je, ali se zgodovina in narava gibljeta s skoki ali samo s stopnjevitim razvojem in progresivno.« (Gramsci, 1977: 1036 in 395)

Človeško zgodovino od živalske razlikuje to, da jo mi delamo sami. To idejo za Vicom ponavlja Marx v *Kapitalu* in še na več drugih mestih. Živali imajo neko zgodovino, vendar so v njej zgolj udeležene, dogaja se brez njihove vednosti in volje. »Kraljestvo nujnosti je kraljestvo človekove živalske družbene eksistence. To je kraljestvo odtujitve. Odtujitev postavlja človeku nasproti naravno in lastne družbene moči.« (Debenjak, 1981:152) Če položimo merilo človeškosti tudi na zgodovino ljudi, vidimo, da tu obstaja veliko nesorazmerje med zastavljenimi cilji in doseženimi rezultati, da so nekontrolirane sile daleč močnejše od tistih, ki so načrtno pognane v gibanje. »Šele zavestna organizacija družbene proizvodnje, v kateri se načrtno producira in razdeljuje, lahko ljudi v družbenem oziru prav tako dvigne iz živalskega sveta, kot je to za ljudi v specifičnem oziru storila produkcija vobče.« (MEW 20, 495, cit. po Debenjak, 1981:150)

Boj za posamični obstanek se neha šele s korenito spremembo produktivnega življenja. »Šele s tem izstopa človek v določenem pomenu dokončno iz živalskega kraljestva, stopa iz živalskih pogojev obstanka v dejanske človeške. Okolje življenjskih pogojev, ki obdaja ljudi in je doslej ljudi obvladovalo, stopi zdaj pod oblast in kontrolo ljudi, ki postanejo zdaj prvikrat zavestni, dejanski gospodarji narave, ker in tako da postanejo gospodarji svojega lastnega udružbljanja. ... Lastno udružbljanje ljudi, ki jim je doslej stalo nasproti kot oktroirano od narave in zgodovine, postane zdaj njihovo lastno svobodno dejanje. ... To je skok človeštva iz kraljestva nujnosti v kraljestvo svobode.« (MEW 20, 264 in MEW 19, 226, cit. po Debenjak, 1981:151-52)

Pri Marxu se razpon med naravo, družbo in državo razteg ne še na odpravo države. Marx govori o alternativi, ki je imanentna zgodovini človeštva in se razteza med komunizmom in barbarstvom. Engels imenuje barbarstvo meščanski kozmos, vsa njegova apologetika je zanj barbarska. Po njegovem se za hinavsko človečnostjo merkantilizma skriva barbarstvo. Barbarstvo je institucija monopolov, meščanski kozmos obvladujejo zakoni narave in ne duha, ekonomske teorije, ki branijo ta barbarski svet, so ostudno bogokletstvo proti naravi in človeštvu. Najvišja stopnja razvoja meščanske družbe je po Engelsu tisto, čemur je Roza Luxemburg rekla »coprniška orgija anarhije«. Ali kot pravi Debenjak (1981:151): »Najvišja stopnja civilizacije je najbolj zaostrila barbarstvo.«

Naravoslovje je refleksija moderne. Skozi naravoslovje prihaja moderna civilizacija do zavesti, vladajoča forma zavesti zahodne civilizacije je znanost, predvsem naravoslovje. Danes imamo s tem opraviti ne le v poznanstvenjeni šoli, temveč tudi poznanstvenjeni produkciji stvari in

celo ljudi. Vse bolj smo si v razmerju zgolj skozi znanost. Kjer ni znanstvenih ekspertiz, ni legitimne odločitve, ni legitimne reklame, ni legitimnega nakupa in prodaje. Brez znanosti ni legitimne moderne politike, pa ne zaradi moči znanosti, temveč zaradi moči meščanskega političnega projekta, ki se je prav skozi formo znanosti tako močno utrdil v našem vsakdanu.

3.3 OD BOGA K NARAVI

Moderna doba se dogaja z zamenjavo ideje boga z idejo narave. Namesto da bi se mislila skozi boga kot predmoderna, se modernost misli skozi naravo. Tisto sveto, ki se ohrani od prejšnje legitimacije z božjim, se ohrani v znanosti. Z naravo ima pravo razmerje samo znanost, na prvi pogled naravoslovje, znanost o naravi. Delegitimizacija božjega se je dogajala hkrati z legitimizacijo narave skozi znanost.

Dojemanje sveta skozi božjo prezenco ali njegovo voljo poglejmo na primeru Luthrovega zapisa o zakonskem življenju iz leta 1522. Začne se s sklicevanjem na Biblijo: »Bog je ustvaril človeka, kot moškega in žensko.« In nato: »Zato ker je Bog vsakomur od nas ustvaril njegovo telo, ga vsakdo mora imeti, in ni v naši moči, da bi se jaz naredil za žensko ali ti za moškega, temveč kakor naju je ustvaril, taka sva: jaz moški, ti ženska.« (Luther, 1522/2002:135) Ni narava kreator, temveč je to bog. Zato je vse po bogu in ne po naravi ali zaradi nje. Človek se mora ravnati po božji postavi, ne po naravnih zakonih.

Moderna politična znanost se začenja z zahtevo po preučevanju tega, kar je. Machiavelli si v *Vladarju* zastavlja nalogo, da odkriva tisto, »kar je dejansko res, ne pa tisto, kar si glede tega kdo izmisli«. (Machiavelli, 1966:41) Vladar mora dobro poznati človeško naravo, pa bo lahko dobro in dolgo vladal. Machiavelli[37] mora, nekako v istem času kot Luther, zato začeti s prevladujočim prepričanjem: »Ni mi neznano, da so mnogi menili in menijo, da stvari tega sveta vodita usoda in Bog, in sicer tako, da jih ljudje s svojo sprevidnostjo ne morejo popraviti, še več, da zanje sploh ni pomoči.« Vendar to stališče za aktivno politiko meščanstva ni prikladno. Zato nadaljuje z zagovorom *svobodne volje*, ko pravi – če ponovimo – »da bi utegnilo biti res, da je usoda razsodnica polovice naših dejanj in da drugo polovico ali približno toliko prepušča v odločanje nas samih.« (Machiavelli, 1990:88) Svobodna volja proti božji kreaciji – tako meščanstvo in moderna doba, moderna politična misel postopno jemljejo bogu prostor in ga rinejo proti margini. Ni božja volja tista, ki v celoti žene dejanja ljudi, temveč je pri tem več na okoliščinah ali v naravi časov: »Menim tudi, da je srečen, kdor ubere svoje ravnanje z *naravo časov*, kakor je nesrečen tisti, s čigar ravnanjem se časi ne skladajo.« In še ena pomembna novost se pojavi: to sta narava človeka in rutina: »Ni pa najti pametnega človeka, ki bi se znal temu prilagoditi, in sicer zategadelj, ker se ne more odvrniti od tistega, k čemur je *nagnjen po naravi*, pa tudi zavoljo tega, ker človeka, ki mu je šlo vse po sreči, ko je hodil po eni poti, težko prepričaš, naj s te poti zavije.« (Machiavelli, 1990:90) Če je v zače-

[37] Delo *Vladar* je bilo objavljeno prvič šele pet let po avtorjevi smrti, leta 1532, nastalo pa naj bi že leta 1513.

tnem stavku Machiavelli bogu določil polovico vpliva, mu do konca razprave odmeri le še malo prostora. Na njegovo mesto pa vse bolj vstopa narava, od Boga neodvisna realnost, ki v resnici določa ravnanje ljudi.

Kako razumeti in obvladati ravnanje ljudi, je glavna naloga meščanstva in Machiavellija. Ko govori o obrambi, se huduje nad onimi, ki se sklicujejo na usodo, ko jih premaga tuja vojska: »Dobre, zanesljive in trajne obrambe so edino obrambe, ki so *odvisne samo od tebe in tvoje sposobnosti*« (Machiavelli, 1990:88) Ko opisuje (1990:56) dobre lastnosti ljudi in vladarjev, ugotavlja: »Ampak ker *človeška narava* ne dopušča, da bi imel samo te lastnosti in se v vsem po njih ravnal, mora hočeš nočeš biti vsaj toliko pameten, da zna zabrisati slab sloves napak...« Na drugem mestu pa dopolnjuje: »Želje svobodnih ljudi pa so redkokdaj pogubne za svobodo; rojevajo se namreč ali iz dejstva, da jih zatirajo, ali iz suma pred tem, da jih bodo zatirali.« (Machiavelli, 1990:104) Odgovor tedanjega časa meščanstvo išče v naravi: zakonitostih narave, naravi človeka, naravi časov, sposobnosti posameznika in potem v krotenju tega, kar je naravno.

Jean Bodin (1529/30-1596) se je v svojem najpomembnejšem delu *Šest knjig o republiki* (Les Six Livres de la Republique, 1576) ukvarjal največ s konceptom suverenosti. Pri tem se je v veliki meri naslonil na zapuščino Rimljanov. Bodin je prvi natančno opredelil pojem suverenosti in ga natančno analiziral, pa tudi pokazal na številnih primerih njegove implikacije. Zavzel se je za nedeljeno suverenost, popolno oblast v rokah suverena. Zato so ga mnogi obsojali, da je utemeljeval absolutno monarhijo ali celo despotizem in tiranijo. Podobno kot Machiavelli pa je samo izpričal duha časa, ki je tedaj zahteval poenotenje razprše-

nih oblasti na ravni večjih enot, nacionalnih držav. Bodin je izkusil razlike v zakonih med pokrajinami, mesti, omejevanje centralne oblasti s strani duhovščine, plemstva in lokalnih običajev ter privilegijev. Z religioznimi spori je centralna oblast ostala brez moči in je praktično izginila. Njegova razprava o suverenosti je zagovarjala okrepljeno centralno oblast. Pri tem se še ni skliceval na naravo, temveč na absolutno avtoriteto boga. »Ker razen boga na zemlji ni nič večjega od suverenih vladarjev in ker jih je bog postavil kot svoje oficirje, ki poveljujejo drugim ljudem«, je za Bodina (1996:47) vladar samo »zemeljska podoba boga«. Jones je kljub temu prepričan, da je bil Bodin povsem jasen glede dveh zadev: prvič, »da je država naravni instrument; drugič, da obstaja v vesolju racionalni red, ki je nadrejen katerikoli volji človeka, in ki se mu mora volja človeka pokoravati.« (Jones, 1966:84) Jones je prepričan, da je Bodin po krivici zapostavljen avtor, hkrati pa ugotavlja, da je veliko manj moderen v primerjavi z Machiavellijem in Hobbesom.

Bodin je pozornost namenil tudi povezavi med klimo in izgradnjo države. S klimo meri na »več faktorjev: vodo, prst, višino, zakone, navade in oblike države. Vsi ti dejavniki vstopajo in pomagajo oblikovati naravne težnje ljudi; njihovo poznavanje pa je zato velikega pomena za zakonodajalce.« (Bodin, po Jones 1966:80) Volja ljudi je zanj tako »spremenljiva in negotova, da je skoraj nemogoče utemeljevati kakršnokoli napoved glede smeri politike na človeškem obnašanju.« Zato mora vse znanje o politiki temeljiti »na našem znanju o naravni vzročnosti«. (Bodin, po Jones 1966:75) Pri tem pa ne misli na dogodke, ki so neposredno predhodili in določili učinke, temveč na gibanje zemlje in položaje zvezd in planetov. Astrologija je

po njegovi sodbi povsem ustrezna veda za razlago razvoja in propada držav. Tudi po tem stališču se izkazuje, kako je Bodin ujet v razcep moderne in predmoderne misli, ko vidi v naravi in znanosti potrebno legitimacijo politike, hkrati pa se zateka k tisti znanosti, ki je s kasnejšim razvojem pristala na paraznanstvenem obrobju.

Thomas Hobbes (2006:15) izhaja iz zahteve po razumevanju narave. »Resnična in jasna razlaga elementov naravnega in političnega prava, ki je namen tega dela, je odvisna od poznavanja človekove narave, političnega telesa in tega, kar imenujemo zakon.« Nato pa nadaljuje: »Človekova narava je vsota njegovih naravnih sposobnosti in moči, na primer sposobnosti prehranjevanja, gibanja, ploditve, čutenja, umevanja itn. Te moči namreč soglasno imenujemo naravne in so v definicijo človeka vključene z besedami: animaličen in razumen.« (2006:16)

Hobbes (2006:88) je prepričan, da bi težnja po enakosti lahko izhajala iz dejstva, da je potrebno le malo moči, da človeku odvzamemo življenje. Od tu bi pričakovali, da si bodo ljudje, obravnavani »zgolj po njihovi naravi«, priznali enakost. Zaradi razlik v moči med ljudmi pa prihaja do boja za pripoznanje prvenstva s telesnim merjenjem moči. Tako ljudje »z naravno nujnostjo hočejo in želijo bonum sibi, to, kar je zanje dobro, in si prizadevajo izogniti se temu, kar je boleče, predvsem pa tistemu strašnemu naravnemu sovražniku, smrti, ... tako tudi ni v nasprotju z razumom, da človek naredi vse, kar je v njegovi moči, da bi svoje telo in ude obvaroval smrti in bolečin. ... Zategadelj je naravna pravica, da sme sleherni človek z vsemi močmi, ki jih ima na voljo, ohranjati svoje lastno življenje in ude.«

Najbolj razvpito je Hobbesovo stališče, povzeto v maksimi o vojni vseh proti vsem: »Po naravi ima vsak pravico

do vsega ... Toda pravica vseh do vsega dejansko ni nič boljša, kakor če nihče ne bi imel pravice do ničesar. ... Ker se medsebojni napadalnosti, ki tiči v človekovi naravi, pridružuje pravica vsakogar do vsega, pri čemer nekdo z vso pravico napada, drugi pa z vso pravico brani in ljudje zato živijo v nenehnem nezaupanju ter se ubadajo s tem, kako bi ovirali drug drugega, je stanje ljudi v naravni svobodi stanje vojne.« (Hobbes, 2006:89) V *Leviathanu* iz leta 1651 Hobbes ugotavlja podobno: »Tako je očitno, da ljudje, dokler živijo brez ene skupne oblasti, ki jih vse drži v strahu, živijo v tistem stanju, ki se imenuje vojna, in to takšna vojna, v kateri je vsak človek proti vsakemu človeku.« (1961:108)

Posledica stanja vojne je uničevanje narave in pobijanje ljudi, s čimer ljudje nasprotujejo samim sebi. »V skladu z naravno nujnostjo želi namreč vsak sebi dobro, kar je v nasprotju s tem stanjem...« (Hobbes, 2006:90) Od tu pa Hobbes pride do zaključka, da je odgovornost močnejšega, da prepreči vzpostavitev stanja enakosti. Uporabiti mora svojo sedanjo moč, da »za lastno bodočo varnost po svoji volji ukrepa zoper drugega. ... Iz tega lahko razberemo tudi, da je nepremagljiva moč v naravnem stanju pravica.« (Hobbes, 2006:90) Prizadevanje za mir je samo izhod v času, ko nihče nima takšne premoči, da bi z upom na zmago začel oz. nadaljeval vojno.

Teorije naravnega prava so prihajale do raznih predlogov, kako naj se ob njegovem upoštevanju ohranja ali zagotavlja mir. Hobbes predlaga, »naj vsakdo odloži pravico do vsega, ki jo ima po naravi«. To je možno s prenosom pravice na nekoga drugega ne v obliki daru, temveč pogodbe: ta, ki daje, zahteva zase neko drugo korist. Zakon iste narave pa je hkrati, »da je obveznost slehernega člove-

ka držati se zavez oziroma izpolniti dane zaveze.« (Hobbes, 2006:101) Hobbes navaja še vrsto naravnih zakonov, med drugim tudi, »naj ljudje drug drugemu brez razlik dopuščajo opravljanje trgovine in prometa.« (Hobbes, 2006:106) Izkaže se, da je Hobbesova narava na strani nastopajočega meščanstva.

Hobbes, denimo, ugotavlja, da čebele lahko uvrščamo med *animalia politica*. Našteva vrsto razlogov, zakaj med ljudmi ni možna sloga čebelje vrste, med ključnimi pa je naslednji: »... naravno slogo, kakršna obstaja med opisanimi bitji, je ustvaril Bog po naravni poti, medtem ko je sloga med ljudmi umetna in dosežena z zavezo.« (Hobbes, 2006:122) Pogodba, zaveza, umetna tvorba političnega telesa se zgodi s prenosom moči na enega posameznika ali svet več njih, ki v zameno za predano moč zagotavljajo varnost v politični skupnosti izenačenim podanikom.

V *Leviathanu* Hobbes (1961:4-5) začenja v stilu naravoslovja. Človek je razumno bitje in največje delo narave. Umetni človek, ki je prav tako delo narave, pa se imenuje skupnost ali država, veliki Leviathan. »Da bi opisal naravo tega umetnega človeka, bom preučil: prvič, njegovo materijo in njegovega tvorca; eno in drugo je človek.«

Ko John Locke (1632-1704) uvaja razumevanje politične oblasti, zahteva, da jo moramo izvajati »iz njenega izvora, preučiti moramo, v kakšnem stanju so vsi ljudje po naravi«. (1978:11,13) To pa je stanje popolne svobode in enakosti, stanje, v katerem je »izvajanje naravnega zakona predano v roke vsakega človeka«. Politična in civilna družba se vzpostavita tam, kjer se ljudje odpovejo izvajanju izvršilne oblasti naravnega zakona in jo predajo skupnosti. Ljudje so po naravi svobodni, vendar se postavijo v okove civilne družbe z namenom, da oblikujejo skupnost, v ka-

teri bi živeli ugodno, varno in miroljubno, ter uživali varnost svoje lastnine pred napadi tistih, ki tej skupnosti ne pripadajo. (Locke, 1978:57) Na drugem mestu pa Locke še bolj izčisti svoje stališče: ljudje zapuščajo naravno stanje in stopajo v državo zato, »da obvarujejo svojo lastnino« (Locke, 1978:72), pod katero razume življenje, svoboščine in imetje ljudi. »Kjerkoli obstaja določeno število ljudi, ne glede na to, kako so združeni, ki nimajo take odločujoče oblasti, na katero se lahko naslavljajo, so ti ljudje še vedno v naravnem stanju.« (Locke, 1978:52) Locke je bil prepričan, da absolutna monarhija ne spada med meščanske vladavine in da ostaja v naravnem stanju. Za politično skupnost morajo biti izpolnjeni trije pogoji: obstoj zakona, ki ga podpira splošno soglasje oz. večina, obstoj nepristranega sodnika, ki rešuje vse spore v skladu z zakonom, ter oblast, ki pomaga izvajati obsodbe in zakon. Naravno stanje pa poganjata dve načeli: da imajo ljudje oblast nad vsem, kar jim ščiti življenje, in oblast nad kaznovanjem vseh tistih, ki kršijo naravni zakon. (Locke, 1978:73)

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) začenja z vprašanjem, ali sta »pravičnost in dobro arbitrarni, ali pripadata nujni in zunanji resnici glede narave stvari.« (Leibniz 1996:45) Njegov odgovor je v prid božjega dela: »Bog je popolno in povsem pravičen, medtem ko je pravičnost ljudi pomešana z nepravičnostjo, z napakami in grehi, zaradi nepopolnosti človekove narave. Popolnost Boga je neomejena, naša popolnost pa ima meje.« (Leibniz, 1996:48) Na drugem mestu ugotavlja, da ljudje na splošno menijo, da »dobro v delih in proizvodih Boga ni odvisno od njegove volje, temveč od njihove narave«. Po Leibnizu (1996:71) je »nedvomno najbolj res, da je Bog po naravi nadrejen vsem«, tako da so »vsi po naravi podrejeni Bogu.« Leib-

niz že vpeljuje legitimnost z naravo, vendar je božja legitimnost v prednosti. Tako velja ugotovitev komentatorjev njegovega dela, da so Leibnizovi politični pogledi ostali srednjeveški.« Zapisal je tudi, da »narava vsepovsod dosega najboljše ... Naravni zakon je tisti, ki ohranja in spodbuja naravne družbe. Prva naravna družba je med moškim in žensko, ker je ta nujna za ohranjanje človeške rase.« (Leibniz, 1996:77) Sledi ji naravna družba med starši in otroci, nato med gospodarji in hlapci, gospodinjstvo, civilna družba in kot šesta božja cerkev. Starši, otroci in sorodstvo tvorijo klane. »Ti klani gradijo gilde ali stanove, iz katerih izrastejo mesta; ta vstopajo v pokrajine in dežele, končno pa so postavljene pod božjo cerkev.« (Leibniz, 1996:80) Prepričan je bil, da »narava želi, da tisti, ki jim je dala mnoge velike lastnosti in ki premorejo najvišje vrednote vedno vladajo drugim«, na žalost pa zakoni mnogih dežel po Leibnizu (1996:85) »določajo nasprotno, da so otroci dediči dobrin in moči svojih očetov«, tako da je zaradi človeške šibkosti civilni zakon pogosto v nasprotju z naravnim zakonom.

David Hume (1711-1776) je bil prepričan, da je za razkrinkanje ponaredka v zgodovini najprimerneje, »da pokažemo, kako so dejanja pripisana kakšni osebi v neposrednem nasprotju s tokom narave, in da v takšnih okoliščinah nobeni človeški motivi ne bi mogli napeljati te osebe k prav takšnemu vedenju.« (Hume, 1974:128)

Rousseau v istem času (1993:23) ugotavlja, da je treba najprej spoznati naravnega človeka, da bomo lahko določili državni zakon. Razpravo o izvoru neenakosti je pisal na osnovi tega, kar je »prebral ne v knjigah tebi podobnih, ki so lažnive, temveč v naravi, ki nikoli ne laže. Vse, kar prihaja od nje, je resnično; nič ni nepristnega razen

tistega, kar primešam svojega«. (1993:30) Tudi v *Družbeni pogodbi* je razmerje med naravo in družbo izhodišče razprave. »Od vseh družb je najstarejša in edina naravna družina.« (Rousseau, 2001:14) To je prevladujoče stališče v politični teoriji moderne. »Ker noben človek nima po naravi oblasti nad sebi enakimi in ker sila ni izvor pravice, preostanejo kot temelj vsake zakonite oblasti pri ljudeh samo dogovori.« (Rousseau, 2001:17)

Tedanje politične mislece je mučilo vprašanje, zakaj pride do prehoda iz naravnega v politično stanje. Rousseau (2001:22) odgovarja takole: »Zamislimo si, da so ljudje prispeli do točke, ko so ovire, ki škodujejo njihovemu ohranjanju v naravnem stanju, v svojem odporu močnejše od sil, s katerimi si vsak posameznik lahko pomaga, da bi še naprej obstajal v tem stanju. Tedaj se to prvobitno stanje ne more več obdržati in človeški rod bi propadel, če ne bi spremenil svojega načina bivanja.« Urejanje razmerij ljudi na naravni način, na način naravnih zakonov začne ogrožati človeški rod, zato je nujen izskok iz narave v družbeno pogodbo, v politiko in državo.

Charles-Louis de Secondat de Montesquieu (1689-1755) je leta 1748 v *Duhu zakonov* najavil: »Svojih načel nisem izpeljeval iz svojih predsodkov temveč iz narave stvari.« (1989, I:6) Delo začenja z naslednjo ugotovitvijo: »V najširšem pomenu so zakoni nujni odnosi, ki izhajajo iz narave stvari, tako da imajo v tem smislu vsa bitja svoje zakone; božanstvo ..., materialni svet ... , duhovna bitja ..., zveri ..., človek ima svoje zakone.« Nadalje (1989, I :14) kritizira Hobbesa, ker v njegovem naravnem stanju ljudje bijejo vojno. Sam meni, da je v resnici »mir prvi naravni zakon«, drugi človeka naganja k iskanju hrane, tretji sili ljudi k drugim ljudem in četrti je želja ljudi, da živijo

v družbi. V nasprotju s Hobbesom je prepričan, da stanje vojne začne z družbo, medtem ko v naravnem stanju vladata enakost in mir. »Naravno delovanje trgovine je, da vodi k miru. ... Toda, če povezuje nacije, trgovski duh ne združuje na isti način tudi posameznikov. /.../ Veliki trgovski posli ne pristajajo monarhijam, temveč vladavinam več ljudi. /.../ V svobodni naciji se bolj dela na tem, da bi se pridobivalo, kot pa da bi se ohranilo doseženo. /.../ Druge nacije so svoje trgovske interese žrtvovale političnim, Anglija pa je slednje vedno podrejala interesom svoje trgovine.« (Montesquieu, 1989, II:10,11,13)

Potem ko je Machiavelli radikalno ločil teren politike, morale in religije, se je pojavila potreba po določitvi razmerja med moralo, politiko in religijo. »Tako kot so načela politike odvisna od moralnih in religijskih načel, tako moralna in religijska načela ne bi bila nič brez političnih. Načela politike povezujejo celoto. Prav tako kot je nujno, da so moralna, politična, religijska načela ločena – da z nerazlikovanjem ne bi prihajalo do konfuzije – je tudi nujno, da se ponovno združijo«, je o tem zapisal Schlegel (1996:153). Malo kasneje pa je tudi zatrdil: »Srednji termin med moralo in religijo je politika. /.../ Bistvena točka je bila ločitev religije in morale in njuna ponovna združitev skozi politiko.« (Schlegel, 1996:156, 158) Ta poskus mišljenja treh različnih ravni in praks delovanja ljudi ni utemeljen niti na moraliziranju niti na religioziranju, ki je praviloma glede teh razmerij v prevladi, temveč vsaki sferi odmeri njeno realno mesto v reprodukciji ljudi.

Kant meni, da je osnovna težava človeštva v tem: »Če človek živi med drugimi iz svoje lastne vrste, je žival, ki rabi gospodarja, ker on sam nujno izrablja svojo svobodo v razmerju do drugih njegove lastne vrste. ... Medtem

ko je stanje divjaštva brez namena podpiralo razvoj vseh naravnih zmožnosti človeških bitij, jih je nazadnje prisililo, z grozotami, v katere jih je napeljalo, da zapustijo to stanje in vstopijo v civilno konstitucijo, v kateri se lahko razvijajo vse njihove speče zmožnosti.« (Kant, 1996:48-49) Človeštvo je razvilo »zakon ravnovesja, da z njim upravlja v jedru zdravo sovražnost«, ki je proizvod svobode. Človeštvo se je kultiviralo z umetnostjo in znanostjo, toda »še vedno smo zelo daleč od točke, kjer bi se lahko imeli za moralno zrele.« (Kant, 1996:49) Dokler bodo države vse svoje moči usmerjale v nasilno zavzemanje ozemelj in vojno, do takrat ne moremo pričakovati nobenega napredka v tej smeri. Tu je Kant izpostavil pomembno ugotovitev, ko je rešitev civilizacijskih problemov postavil v roke politike in države, ne pa morebiti kulture in izobraževanja.

Vendar pa Kant kljub tej pronicljivi ugotovitvi ne more izskočiti iz stališča narave: »Zgodovina človeške rase v celoti je lahko razumljena kot realizacija skritega načrta narave,[38] da se vzpostavi interna – in za ta namen tudi zunanja – popolna politična konstitucija, kot edino možno stanje, v katerem se bodo lahko popolnoma razvile vse naravne zmožnosti človeštva. ... Najvišji namen narave je univerzalna kozmopolitska eksistenca, ki bo predstavljala matrico, znotraj katere se bodo razvijale zmožnosti vse človeške rase.« (Kant, 1996:50-51)

---

[38] Samo roman se lahko izcimi iz zgodovine, ki bi postavila za izhodišče to ali ono idejo, po kateri naj bi se svet razvijal, je prepričan Kant. Čeprav smo malo kratki z dejstvi glede skritega mehanizma narave, to vseeno predpostavimo, pravi, ker nam ta ideja služi kot vodilo po sicer neurejenem agregatu akcij človeka, ki, vsaj ko izhajamo iz celote, ustreza sistemu. »Če predpostavimo naravni načrt, imamo temelj za večje upanje.« (Kant, 1996:52)

S pomočjo razuma se človek postavlja »povsem nad živalsko družbo«, kar je realizacija človeka kot »resničnega konca narave«. (Kant, 1996:225) Zato človek ne sme drugih ljudi obravnavati kot živali, pač pa kot enake pri delitvi dobrobiti narave. Ta izstop iz narave pomeni človeku veliko čast, hkrati pa ga postavlja pred nove nevarnosti: iz varovanega otroštva je vržen v svet, kjer ga čaka vrsta nepoznanega zla. Želja po raju se bo pogosto javila, vendar razum ne bo pustil, da človek zdrsne nazaj na raven čiste preprostosti. Usmeril ga bo stran od trivialnosti in celo v to, da bo pozabil na teror smrti v korist vseh tistih zadev, katerih izgube se še bolj boji. (Kant, 1996:226)

Kantu je že povsem jasno, da narava ni dovolj za dosego človečnosti, vendar za sabo še nima političnih sil, ki bi mu pomagale definirati, kam naprej. Zato se vrača nazaj na izhodišče: k naravi. »Zgodovina narave se začne z dobrim, ker je božje delo; toda zgodovina svobode se začne z zlom, ker je delo človeka.« (Kant, 1996:227) Človekov izgon iz raja je za Kanta »prehod iz surove in čisto animalne eksistence v stanje človečnosti, od vodenja instinkta k vodenju razuma – skratka od nadzora narave v stanje svobode.« (Kant, 1996:226) Vendar »ko umetnost doseže popolnost, ponovno postane narava – in to je končni cilj človekove moralne usode.« (Kant, 1996:228)

Tudi Hegel začenja pri edino naravnem stališču, to je pri naravi. »Neposredni ali naravni nravstveni duh /je/ družina« (Hegel, paragraf 157, 1964: 148), ki preide v civilno družbo, nato pa v državo. »Družina /je/ neposredna substancialnost duha.« (Hegel, paragraf 158, 1964: 149)

Nato pa pelje misel od narave skozi posredovanje v državo. »To poslednje sebstvo državne volje je v tej svoji abstrakciji enostavna in od tu neposredna posamičnost; v

samem njenem pojmu leži določilo naravnosti; monarh je zato bistveno kot ta individuum abstrahiran od vsake druge vsebine in ta posameznik je na neposredni naravni način, po naravnem rojstvu, določen za čast monarha.« (Hegel, paragraf 280, 1964: 241)

Pri Heglu je narava samo neki moment, ki nikoli ne nastopa sam, nima neodvisne moči, saj je venomer posredovana. Nikoli ni čista, vedno je že predelana in kot taka postavljena v življenje ljudi. Narava prihaja do cilja po najkrajši poti, pot duha pa je posredovanje, obhodna pot. Čas, trud, strošek – takšna določila končnega življenja ne spadajo v to zgodbo. Svetovni duh je za takšno delo dovolj bogat: na razpolago so mu nacije in posamezniki, ki jih lahko žrtvuje za svoje delo na veliko. (Hegel, 1983:37)

Marx je bil prepričan, da je s Feuerbachovim delom o bistvu krščanstva kritika religije za Nemčijo končana. Od kritike religije usmerja ost v kritiko družbe, ki religijo proizvaja, in zahteva njeno radikalno spremembo.

Tudi anarhistu Petru Kropotkinu (1842-1921) je bila narava velik vzor. »Težiti k uživanju in izogibati se bolečini – to je univerzalni dejavnik (nekateri bi rekli zakon) organskega življenja v svetu. V tem je bistvo življenja.« (Kropotkin, 1984:126) Narava je najvišji kriterij, vendar ni naravno biti egoist, delati samo zase, temveč delati za vrsto. »Ne tisto, kar je koristno ali škodljivo za posameznika, kot sta trdila Bentham in Mill, temveč tisto, kar je koristno oziroma škodljivo za celo vrsto.« Ideja dobrega in zla nima nobene zveze z religijo ali misticizmom – »to je naravna potreba živalske rase.« (Kropotkin, 1884:132) Pri ljudeh in živalih je »zakon solidarnosti – zakon progresa« in »načelo vzajemne pomoči ter hrabrost posameznika in iniciativa posameznika prinašajo zmago tisti vrsti, ki se jih je naučila bolje

uporabljati ... Kar se tiče zakona in religije, ki so tudi sami pridigali to načelo, mi dobro vemo, da so ga izigrali, da bi zaščitili svojo posest – predpise v korist osvajalcev, izkoriščevalcev in popov.« (Kropotkin, 1984:137-139) Kropotkin je prepričan, da bi nas uveljavitev ne katerekoli, temveč prave narave peljala v boljšo ureditev.

Deklaracija o neodvisnosti trinajstih angleških kolonij v Severni Ameriki je leta 1776 prekinila legitimacijski princip monarhije in uvedla na praktični ravni legitimacijo z naravo: sklicuje se na zemeljske sile, zakone narave in naravnega boga, sklicuje se na samo po sebi umevno dejstvo, da so vsi ljudje ustvarjeni enaki in da je stvarnik vsem zagotovil določene neodtujljive pravice do življenja, svobode in sreče. Kljub temu pa ustava ZDA ni dala vsem ljudem enakega statusa: dovolila je suženjstvo ter izobčenje črncev in Indijancev iz političnega življenja, pa tudi za ženske se je zdelo, da ne spadajo v kategorijo pripoznanih. Legitimiranje z naravnimi dejstvi se je vedno pokazalo kot legitimiranje celokupnega političnega programa novega revolucionarnega gibanja, ne pa hkrati vseh posameznih kategorij prebivalstva. To, da so vsi ljudje ob rojstvu enaki, ni naravno dejstvo, temveč to lahko postane samo skozi politiko. Na terenu politike se konstituira ta enakost, in tista politična gibanja, ki so dovolj močna, da si to izborijo in vzdržujejo, lahko potrjujejo obstoj tega dejstva, ona druga, šibkejša pač ne. Državljanska vojna v ZDA v letih 1861-65 je za črnsko gibanje ponovno obudila idejo, da so vsi ljudje ustvarjeni enaki, to se je ponovilo ob vzpostavitvi modernega črnskega gibanja v letih 1955-65 in se dogaja vse do danes.

Socialistična oktobrska revolucija je to isto geslo poskusila realizirati ne le za sloj lastnikov, temveč tudi za

kmete in delavce, za vse ljudi. Tudi tu se je pokazalo, da gesla niso dovolj in da nobena revolucija ne more izpeljati spremembe vseh političnih in družbenih razmerij.

Legitimiranje z božjo prezenco je povsem padlo na izpitu v verskih bojih 16. in 17. stoletja, ki se niso mogli pomiriti na terenu nobene od verskih skupnosti. Mir se je vzpostavil na terenu politike: vsak naj bo v privatni sferi pokoren svojemu bogu, vendar mora spoštovati zakon. Država se je postavila nad verske skupnosti. V tem procesu pa hkrati naravno postaja vse bolj prekratko, da bi politična misel lahko ujela razvoj človeštva, predvsem smer tega razvoja. Uveljavitev razmisleka v zvezi s perspektivo človeštva na terenu političnega kot polja emacipacije človeštva na svetovni ravni poteka v zgodovini političnih idej od ameriške in francoske revolucije vse bolj pogumno in nezadržno.

Konservativna misel se vzpostavi kot odgovor na ta proces s klicem po legitimaciji z božjim. Edmund Burke (1729-1797) velja za začetnika konservativizma s kritiko francoske revolucije. Med drugim je francoski revoluciji očital odpravo boga kot instance strahospoštovanja in uvedbo ateizma, ki vpeljuje »nedostojne teatralne obrede v čast svojega izprijenega, sprevrženega razuma in dviguje oltarje, ki poosebljajo njegovo skorumpirano in krvavo republiko«. Tudi zato so revolucionarji kanibali, ki žrejo dele teles ljudi, ki so jih ubili, in »pijejo kri svojih žrtev in same žrtve silijo piti kri njihovih sorodnikov, poklanih pred njihovimi očmi.« (Burke, cit. po Mastnak, 1990:51) Ker je bilo tudi Burku jasno, da je civilna družba lahko utemeljena samo na naravni enakosti ljudi, je proti njej in enakosti državljanov »potreboval cerkev kot branik pred naravnimi pravicami človeka.« Po Mastnaku je zanj religija v svoji »ekleziastični prisotnosti ... življenjskega pomena za civilizacijo«. (Mastnak, 1990:45)

3.4 POSAMEZNIK IN DRŽAVA

Tudi zgodovini političnih idej ni tuj koncept, po katerem razpade zgodovina na zgodovino okoliščin in na intervencijo velikih osebnosti. Ta temelji na isti, na dva cepa razklani družbi, ki jo lahko potrdi tudi vsakokratno individualno izkustvo. Ena predstava zrcali neodvisnost zgodovinskega dogajanja od vseh tistih individualnih hotenj, ki so se medsebojno izničila v zgodovinski rezultanti. Tu zgodovina nastopa kot usoda, previdnost, naravni zakon, posameznik pa je do nje povsem nemočen ali pa dokazuje moralno vzvišenost nad njim. Druga predstava pa absolutizira dejstvo, da sprejemajo odločitve za podrejene in celotna ljudstva vedno posamezniki in jih zato priznava kot edine akterje. (Debenjak, 1972:14) Plehanov (1973:178) se postavlja zoper eno in drugo skrajnost, ko razpravlja o vlogi osebnosti v zgodovini. Izpostavlja ugotovitev, da nadarjeni ljudje »lahko spreminjajo le individualno fiziognomijo, ne pa splošne smeri dogodkov; sami eksistirajo le zaradi te smeri; če je ne bi bilo, tedaj nikoli ne bi prestopili praga, ki loči možnosti od dejanskosti.« In na drugem mestu: »Velik človek ni velik v tem, da njegove osebne posebnosti dajejo velikim zgodovinskim dogodkom individualno fiziognomijo, marveč v tem, da razpolaga s posebnostmi, ki ga najbolj usposabljajo za službo velikim družbenim potrebam njegovega časa, nastalim pod vplivom splošnih in posebnih vzrokov.« (Plehanov, 1973:183) Plehanov se približa determinizmu, ko začne odštevati velike osebnosti od velikih dogodkov in ugotavlja, da bi na njihovo mesto tako ali tako vstopil nekdo drug. Odštevanje velikih osebnosti od velikih dogodkov je gotovo

odveč, ker so se veliki dogodki odvili prav s temi velikimi osebnostmi in skoznje. To zlitje vzpostavlja veličino dogodka in osebnosti. Razmišljanje, kaj bi ... če bi zgodovino takoj potisne v poveličevanje objektivnih okoliščin ali pa veličine osebnosti.

Pojmovanje posameznika ima za politično teorijo izjemen pomen: iz različnih pojmovanj narave posameznika izhajajo tri različne družbene pogodbe (Hobbesova, Lockova, Rousseaujeva) in politične teorije, na družbeni posredovanosti posameznika sloni upor socializma proti liberalnemu pojmovanju, na refleksivnem pojmovanju psihe posameznika sloni psihoanalitska teorija, itd. Pojmovanje posameznika je tako eno ključnih bojišč, na katerem se lomijo kopja političnih teorij.

V tem kontekstu je pomembno vprašanje, kaj je človek, posameznik. Je zgolj fizična in zato naravna prezenca, gmota otipljivih snovi ali kaj več? Predmoderni odgovori so kaj več iskali v transcendenci, v onem čez njegovo neposredno naravo, kar je peljalo k potrjevanju zgolj religijske realnosti in utrjevanju cerkve kot države.

Akvinski (1990:49) je prepričan, da je »človek po naravi družbeno in državotvorno bitje, ki živi v skupnosti«, zato »ne more živeti sam kot mnoga druga živa bitja« in zato ga mora nekdo drug voditi k cilju, pri čemer pa je »podložen Bogu, vrhovnemu kralju«. Človeka vodi razum, ki ga je dobil od boga. Bog, kralj, razum, človek, skupnost: to je hierarhija razmerij, ki zadevajo posameznika in državo pri Akvinskem. Kraljestvo je zato pri njem tudi najboljša oblika vladanja. Vendar kralja postavlja papež, božji namestnik na zemlji. Dovoljšnja nagrada za kralja je lahko samo bog, ki lahko pomiri željo človeka. Obče dobro se nahaja samo v bogu. Pri Akvinskem zaman iščemo po-

sameznika mimo kralja. Posameznika vidi samo skozi razum, ki mu ga podeli bog. Razum ima v človeku isto nalogo, kot jo ima bog v svetu (Akvinski, 1990:99). Upravlja z njegovimi udi in drugimi zmožnostmi. Vseskozi pa je razum samo sredstvo boga za vodenje skupnosti. Posameznik torej nima svobodne volje, temveč njegovo voljo usmerja bog prek razuma. Samo kralji in knezi nastopajo kot popolni posamezniki tudi pri Machiavelliju. Modernost pa njegovi misli daje prav ideja o svobodni volji. Ljudje sicer nastopajo že osvobojeni popolne božje nadvlade, vendar vselej kot množica.

Pri Hobbesu ljudje kot posamezniki postanejo akterji, saj se najprej ukvarja s tem neposrednim posameznikom, človekom, kot je tu, torej naravnim posameznikom. Posameznik ima najprej telo in duha, iz katerih črpajo naravne moči: telesna sila, izkušnja, razum in strast. Raziskovanje posameznika in poznavanje njegovega delovanja je nujno za prehod v razpravo o državi in politiki. Posamezniki si morajo priznati med sabo enakost iz varnostnih razlogov, zato ker so tako krhki in uničljivi. (Hobbes, 2006:87) Posameznik ima tu že svobodno voljo, s katero se predvsem ščiti pred drugimi posamezniki, ko vstopi v družbeno pogodbo in državo.

Robert Filmer (1588-1653) v *Patriarhiji* zagovarja stališče, da je človek po svoji naravi ali kralj ali podanik. Med vsemi ima samo en posameznik pravico, da je Adamov naslednik in zato vrhovni kralj. Podeljevanje državne oblasti se izvršuje na osnovi božanske ureditve. Tako nadaljuje predmoderno tradicijo, ki vse bolj hira, vendar ji lahko sledimo do današnjih dni.

Oposamljanje se v politični misli dogaja postopno z razvojem meščanstva, lastnine in blagovne prakse. Locke

začenja svojo prvo razpravo o vladi v polemiki s Filmerjem prav z vprašanjem oblasti: dokazuje, da Adam ni imel oblasti nad svojimi otroki ali gospostva nad svetom, če pa jo je že imel, njegovi otroci niso imeli pravice na to. Potomci Adama so vsi ljudje in zato imajo vsi pravico na kraljevo oblast. Zato predlaga Filmerju in vsej katoliški tradiciji, da najdejo drug razlog za utemeljevanje vlade in države. Za Locka ima politična oblast predvsem nalogo, da ureja in varuje lastnino v imenu skupnega dobrega. Posameznik je v funkciji lastnine.

Ideja družbene pogodbe in naravnih človekovih pravic postavlja mesto posameznika v razmerju do države. Posameznik ni samo brezoblični del skupnosti, temveč postane podložnik. Priznana mu je individualnost, vzpostavi pa se prav z aktom družbene pogodbe. Vsak posameznik sklepa pogodbo in se zaveže vladarju. »Vsak član se izroči skupnosti v trenutku njenega nastanka tak, kakršen ravno je, on sam in vse njegove moči, kamor sodi tudi premoženje, ki ga poseduje.« (Rousseau, 2001:27) Oposamljanje se dogaja s pripoznavanjem (privatne) lastnine. Kdor nima nič, ima vsaj svoje telo, ima delovno silo. Tako je že takoj jasno, da je šlo oposamljanje skupaj s procesom lastninjenja. Kar se lahko osami, postane možni predmet lastninjenja. »Namen družbene pogodbe je ohranitev pogodbenikov,« pravi Rousseau (2001:38). V resnici je prav teorija družbene pogodbe vzpostavila posameznike kot politične akterje. »Treba je torej natančno razločiti pravice, ki pripadajo državljanom in suverenu, ter tudi dolžnosti, ki jih morajo prvi izvrševati, kolikor so podaniki, od naravnih pravic, ki jih morajo uživati kot ljudje.« (Rousseau, 2001:35) In naprej: »Tisto, kar človek z družbeno pogodbo izgubi, sta njegova naravna svoboda in neomejena pra-

vica do vsega, kar ga mika in kar lahko doseže; to pa, kar pridobi, sta državljanska svoboda in lastništvo nad vsem, kar ima.« (Rousseau, 2001:26) Posameznik torej izgubi pravico do brezmejnega in nenadzorovanega prilaščanja, dobi pa pravico nad že pridobljeno lastnino. To ni interes prihajajočih generacij in razlaščenih slojev, temveč sloja, ki si hoče zagotoviti posebno varstvo svojih pridobitev in razmerij, v katerih si lastnino lahko še naprej kopiči.

Če je za predmoderno tradicijo posameznik samo po bogu posredovan vladar, za Machiavellija pa že boga osvobojen vladar, se postopno posameznik veže na lastnino, v utrjeni moderni in liberalizmu pa postane naravna osnova vsega reda: posameznik kot telo, fizični posameznik, ki ima svobodno voljo.

Resda že od antike sem vztraja predstava, da posameznik ne more preživeti sam in je zato družbeno bitje. Vendar se je ta posameznik moral šele oblikovati v procesu nastajanja moderne. Šele tako abstraktno postavljen nasproti drugim posameznikom, družbi, državi, okolju, skupnosti je lahko postopno postal mišljiv kot posredovan. Najpoprej je bilo treba ugotoviti, kakšen je posameznik, tak kot je, kot pravi Rousseau, da se je lahko začela razprava o tem, kakšen pravzaprav je takrat, ko je tak, kot je. Razprava o tem se je z ugotovitvijo, da je posameznik naravno bitje, šele začela. Tu pa tam se je zgodil kak skok čez trdno pozicijo narave kot npr. pri Schleglu: »Človeka je treba misliti kot človeško družbo ali kot razmerje človeka do človeka. Univerzalni shematizem za teorijo človeka je: vsa človeška družba se lahko reducira na družino, hierarhijo in republiko.« (Schlegel, 1996:143) Schlegel je bil trdno prepričan, da je »oseba lahko oseba samo med ljudmi.« (1996:145)

Novalis je državo razumel kot mehanizem, ki mora spodbuditi ljudi v akcijo. »Njena naloga je, da naredi človeka absolutno močnega – in ne absolutno šibkega – ne bolj lenega, temveč najbolj aktivno bitje./.../ Potreba po državi je najbolj nujna potreba osebnosti. Da bi postal in ostal osebnost, človek potrebuje državo. ... Oseba brez države je divjak. Kultura izvira iz razmerja med osebo in državo. Bolj kultiviran je tisti, ki je član bolj kulturne države. ... Države se educirajo ali pa jih educirajo druge države.« (Novalis, 1996:89, 88) To je misel, ki zahteva nemško nacionalno državo, namesto cesarstva brez prave moči, ki je v resnici razporejena med kneževine in mesta.

Painovo stališče do posameznika je seglo od narave do družbe, medtem ko je država zanj nujno zlo. »Da bi razumeli naravo in količino vladanja, ki ustreza človeku, je nujno upoštevati njegov značaj. Ker je narava ustvarila človeka za družbeno življenje, ga je postavila tako, da ustreza temu namenu. V vseh primerih mu je ustvarila naravne potrebe večje od njegovih individualnih. Nihče ni sposoben, da bi si brez pomoči družbe zadovoljil lastne želje. Te želje delujejo na vsakega posameznika tako, da silijo vse v družbo tako naravno, kot gravitacija deluje proti centru.« (Paine, 1966:159) Paine je bil prepričan, da »bolj ko je civilizacija dodelana, manj priložnosti je za vladanje, ker bolj upravlja lastne zadeve in si sama vlada.« (Paine, 1966:160)

Kant je razmerje med družbo, državo in posameznikom postavil v soglasje z liberalno predstavo. »Sredstvo, ki ga uporablja narava za razvoj notranjih zmožnosti, je antagonizem v družbi, tako da ta antagonizem postane dolgoročno vzrok družbenega reda, ki ga vodi zakon.« (Kant, 1996:44) Z antagonizmom misli tu na »nedružbe-

no družbenost ljudi«, to je njihovo tendenco, da pridejo skupaj v družbo, hkrati pa ji nenehno nasprotujejo, kar družbo nenehno ogroža. »Človek teži k temu, da živi v družbi, ker se v tem stanju počuti bolj kot človek, to pomeni, da se čuti sposobnega, da razvija svoje naravne zmožnosti. Toda hkrati ima tudi veliko tendenco, da živi kot posameznik, da se izolira, ker v sebi naletava na nedružbeno značilnost, da želi nasprotovati vsemu, kar nasprotuje njegovim lastnim idejam. Zato pričakuje odpor vse naokrog, tako kot zase ve, da je on sam nagnjen k temu, da nudi odpor drugim.« (Kant, 1996:44) Tu pa kot pojasnilo za neuspeh realizacije nagnjenja posameznika vpelje premočno silo narave. »Človek si želi soglasja, vendar narava, vedoč bolje, kaj je dobro za njegovo vrsto, želi nesoglasje... Najvišji namen narave – to je razvoj vseh naravnih zmožnosti – je lahko izpolnjen za človeštvo samo v družbi in narava teži, da bi človek to izpolnil ... s svojimi lastnimi napori.« (Kant, 1996:45)

James Madison (1751-1836) je v federalističnih spisih temelj nove politične ureditve ZDA postavil na naravne osnove. »Razlika v sposobnostih ljudi, iz katerih izvira pravica do lastnine, ni nič manj neobvladljiva prepreka za poenotenje interesov. Varstvo teh sposobnosti je prvi cilj vlade. Od varstva različnih in neenakih sposobnosti za doseganje lastnine neposredno izhaja posedovanje različnih stopenj in vrst lastnine: in od vpliva le-teh na občutke in poglede danih lastnikov izhaja delitev družbe na različne interese in stranke. Latentni vzroki frakcij so tako skriti v naravi človeka.« (Hamilton, Madison, Jay, 1982) Od vseh političnih teoretikov je prav Madison najbolj jasno postavil zvezo med naravo, sposobnostmi in lastnino, ter poudaril, da je naloga politike, da ščiti to predstavo, to je, da razlike v last-

nini izhajajo iz razlik v sposobnostih, ki so legitimirane z naravo. Celotna družbena in državna zgradba je tako naravna, kar pa je naravno, ne more biti predmet razprave.

Hegel je z naravnim posameznikom opravil. »Individuum je sin svojega naroda, svojega sveta; posameznik se lahko šopiri kolikor hoče, pa ga ne bo mogel preseči. Ker pripada občemu duhu, ki tvori njegovo substanco in bistvo; kako bi potem mogel iz nje?« (Hegel, 1983:44) Hegla posameznik, kot je neposredno, torej ne zanima. »Kot oseba sem sam neposredno posameznik ... No, kot oseba imam hkrati svoje življenje in telo, kot tudi druge stvari samo, v kolikor je to moja volja.« (Hegel, 1964:61, § 47) Naravno v posamezniku je dejstvo, iz katerega izhajamo kot iz predpostavke, tisto, kar pa je vredno pozornosti, je svet države, kjer se odpre prostor svobode. »Človek je z neposredno eksistenco po samem sebi nekaj naravnega, zunanje svojemu pojmu; šele z izobraževanjem svojega lastnega telesa in duha, v glavnem s tem, ko njegova samozavest sebe razume kot svobodno, začne sebe posedovati in postane lastništvo samega sebe tudi do drugih.« (Hegel, 1964:67, § 57)

John Stuart Mill (1806-1873) si je v eseju *O svobodi* postavil vprašanje, kakšne so »narava in meje legitimne oblasti družbe nad posameznikom«. (Mill, 1994:37) Glavni problem vidi v tem, »kako naj najdemo primerno spravo med individualno neodvisnostjo in družbenim nadzorom«. (Mill, 1994:40) Za Milla je edini cilj, ki »daje človeštvu pravico do individualnega ali kolektivnega poseganja v svobodo delovanja katerega koli svojega člana, samozaščita. In da je mogoče upravičeno uporabiti moč na katerem koli članu civilizirane skupnosti proti njegovi volji edinole z namenom, da preprečimo oškodovanje drugih

ljudi. ... Posameznik je družbi odgovoren le za tisti del svojega ravnanja, ki zadeva druge ljudi, medtem ko je v delu, ki zadeva zgolj njega samega, njegova neodvisnost upravičeno brezpogojna. Posameznik je edini vladar nad samim seboj, nad lastnim telesom in duhom.« (Mill, 1994:44)

Vse tja do Hegla torej in še bolj dosledno do Marxa posameznik deluje kot naravni posameznik, kot legitimacija in program meščanstva: podaljšek lastnine ali lastnina telesa. Ko se pokaže, da meščanska doba ni prišla do konca zgodovine, temveč je razpadla vsaj v dva kosa, od katerih ji eden že napoveduje konec, tedaj novi človek ni več Človek, ni več samo narava, temveč ugotavlja svojo politično posredovanost.

Marx poudari to politično posredovanost posameznika. Človeško bistvo zanj »ni nikak abstraktum, prebivajoč v posameznem individuu. V svoji dejanskosti je skupek družbenih razmerij.« (Marx, 1977:358) Tako je posebna politična situacija proizvedla posebnega posameznika: »Fevdalna družba je razpadla v svoj temelj, v človeka. Toda v človeka, kakršen je bil dejansko kot njen temelj, v sebičnega človeka. Ta človek, član občanske[39] družbe, je zdaj temelj, predpostavka politične države. Kot takega ga politična država priznava v človekovih pravicah.« (Marx, 1977b:178-179) Človek, kakršen je kot član civilne družbe, torej kot *homme*, velja za pravega človeka, ker je človek v svojem čutnem individualnem neposrednem bivanju. Politični človek pa je abstraktum, umetni človek kot alegorična in moralna oseba. Ta razcep na političnega državljana in na člana civilne družbe je vsebina politične

[39] Na Slovenskem se je za prevod »bürgerliche gesellschaft« v osemdesetih letih 20. st. utrdil pojem civilna družba.

emancipacije, ki se je zgodila z moderno in potem formalno s francosko revolucijo.

Kropotkin zavrača dilemo altruizem ali egoizem, saj »nikoli, niti v enem zgodovinskem obdobju, dobro posameznika ni bilo v nasprotju z dobrim skupnosti.« Mnogi niso razumeli, pravi Kropotkin, da »življenje posameznika, ker je njegov glavni cilj intenzivnost, zahteva, da se to udejani v maksimumu socialnosti, v največji možni identifikaciji svojega jaza z ostalimi.« (Kropotkin, 1984:156)

Michel Foucault je v sedemdesetih letih 20. st. povsem odmaknil razpravo o razmerju posameznika do oblasti iz vladajočega pravno liberalnega konteksta. »Individua si ne smemo predstavljati kot nekakšno elementarno jedro, izvorni atom, mnogoter in inerten material, na katerega se oblast lahko pričvrsti ali ob katerega morda udarja in tako podvrže ali zlomi individue. ... Individuum ne stoji nasproti oblasti; mislim, da je eden njenih primarnih učinkov. Individuum je učinek oblasti in istočasno, ali natanko, kolikor je ta učinek, element njene artikulacije. Individuum, ki ga je oblast konstituirala, je hkrati njen nosilec.« (Foucault, 1991:33)

Razmerje med državo in posameznikom je že v začetku moderne zmehčano z vmesnim členom, ki ga predstavlja civilna družba. Civilna družba se enači tudi z meščansko družbo, s trgovinsko družbo, kot jo imenuje Ferguson. Moderna politična misel prav v tem segmentu išče prostor svobode za posameznika. V civilni družbi posameznik lahko živi svobodo lastnine in svoje narave, temu nasproti pa država nastopa kot meja. Rousseau (1993:57) je bil prepričan: »Prvi, ki si je ogradil neko zemljišče in si domislil reči, *to je moje*, ter našel dovolj preproste ljudi, da so to verjeli, je bil pravi utemeljitelj civilne družbe.« Pri Heglu in

Marxu civilna družba izgubi absolutno pozitiven naboj. Pri Heglu brez države civilna družba pade sama vase in propade, pri Marxu pa je civilna družba skupaj z državo šele predmet kritike in praktične spremembe. Konec dvajsetega stoletja postane civilna družba predvsem sinonim za mnoštvo od države neodvisnih združenj, ki jih tvorijo posamezniki, organizirani po načelu prostovoljnosti.

Če posameznik ni kar neposredno najpoprej naravno bitje, potem mora biti predmet preučevanja političnih idej v prvi vrsti politična posredovanost imen in idej, vrstnih redov, hierarhij ipd. med imeni in idejami. Naravni tok dogodkov pač ne more služiti kot dovoljšnja legitimna podlaga za organizacijo gradiva zgodovine političnih idej.

3.5. FIZIKA KOT ZBIR POLITIČNIH IDEJ

Skozi mehanične zakone je zahodna civilizacija bogu ukradla del pristojnosti in mu prepustila le začetno kreacijo. To se je dogajalo skozi fiziko. Newton je v *Philosophia Naturalis Principia Mathematica* v uvodu zapisal: »To delo ponujam kot matematična načela filozofije, ker se zdi, da je celotno breme filozofije v naslednjem – iz pojava gibanja preiskati sile narave in potem od teh sil pokazati druge pojave.« (cit. po Jammer, 1957:119) Fizika je prva znanost in forma zavedanja moderne, je ideologija moderne. Prav fizika ima namreč med znanostmi ta privilegij (privus lex), da določa, kaj je realno in s tem, kaj je narava, ki predvsem kot materija »določa samo sebe z mehaniko svojih sil«. (Kant, 1989:12) Jammer (1957:124) poroča, da

je Newton osrednjemu konceptu v svoji fiziki, sili, pripisal apriorni status in ga obravnaval po anologiji s človeško mišično silo. Tako kot vprični politični filozofi je izhajal iz »naravnega posameznika«. Druge znanosti na tej osnovi iščejo delne in izvedene realnosti. Čeprav je najbolj popolna znanost tudi za Kanta matematika, vendarle matematika nima dostopa do narave in realnega, kar ji lahko uspeva le skozi fiziko.[40]

Kant priznava delovanje mehaničnih zakonov v naravi samo zato, ker jim je bog v začetku vdahnil avtarkijo in samozadostnost. V svojih zgodnjih spisih pomirja tradicionalno teološko stališče z naturalistično-mehaničnim. Po njegovem mnenju je kritični duh na strani naturalistov in empirikov. Kako nesamoumevna je bila mehanika še ob koncu 18. stoletja, kaže Kantov uvodni stavek, ko pravi: »Odpravil sem se na nevarno potovanje na temelju slutnje...« in nadaljuje: »Odkriti tisto sistematsko, ki povezuje velike člene stvarstva v celem obsegu neskončnosti, izpeljati oblikovanje samih svetovnih teles in nastanek njihovega gibanja iz prvega stanja po mehaničnih zakonih – zdi se, da takšni uvidi zelo visoko presegajo moč človeškega uma.« (Kant, 1989:11) Pričujoči zapis nam daje slutiti, kako se je mišljenje skozi mehaniko težko prebilo v svet zdravega razuma.

Na vprašanje, kaj je dejansko res, odgovarja pred politologijo fizika ali, drugače, politologija skozi fiziko, fi-

[40] V tem trenutku je vsak način sistemskega opisovanja, ki ga imamo v fiziki, biologiji, humanistiki, tehnologiji ali kje drugje v jedru enak kot tisti, ki ga je vpeljal Newton v sedemnajstem stoletju. Vsi gradijo na dualizmu, ki se ga misli kot ločitev med stanjem in dinamičnimi zakoni. Stanje govori o notranjih lastnostih sistema, dinamika pa o zunanjih. (Rosen, 1994:324)

zika pa skozi politično znanost. Fizika je jedro vladajoče zavesti.[41] S tem ko določa, kaj je realno, določa tudi meje političnih projektov. Vsaka revolucija je izskok iz fizike. Ujetost v realnost fizike so najbolje tematizirali v študentskem gibanju leta 1968 z geslom: bodimo realni, zahtevajmo nemogoče!

Einstein je dokazoval relativnost sedanjega trenutka. V pismu prijatelju piše: »Preteklost, sedanjost in prihodnost so samo iluzije, četudi vztrajne.« Dva dogodka, ki se zgodita v istem trenutku, če ju opazujemo iz enega referenčnega okvira, se lahko zgodita v različnih trenutkih, če ju opazujemo iz drugega okvira.[42] (Davies, 2006:7)

Ilya Prigogine, Nobelov nagrajenec za kemijo, je dejal, da je fizika vzpostavila časovni tok kot objektivni aspekt sveta. »Mi pa trdimo«, pravi, »da gre za neke vrste iluzijo.« (Davies, 2006:9) To iluzijo vzdržuje določeno razmerje političnih sil in ne narava sveta.

Fizika je torej imanentna politologiji. Tam, kjer je politologija najbolj pri sebi, tam je najbolj ujeta v fiziko. Velja

---

[41] William Bennett Munro, profesor političnih ved na Univerzi Harvard in predsednik Ameriškega združenja za politične vede v dvajsetih letih 20. stoletja, je bil eden od prvih, ki se je zavedal pomena ujetosti politologije v newtonovsko razmišljanje. V predsedniškem nagovoru APSI (American Political Science Association – APSA) 28. decembra 1927 je trdil, da »tako znanost kot umetnost vladanja še vedno počivata na nečem, kar lahko poimenujemo atomistična teorija politike – na postulatu, da so vsi telesno sposobni državljani enake teže, obsega in vrednosti, da so jim dane različne absolutne in neodtujljive pravice, da imajo vsi enako absolutne dolžnosti in da vsi nosijo oblačilo z atributom individualne suverenosti«. (Becker, Slaton, 2000:39)

[42] »Po konvencionalni pameti ima sedanji trenutek poseben pomen. To je vse, kar je realno.« Čas teče v štiridimenzionalnem prostoru, prostor – čas. Novodobni raziskovalci pa ugotavljajo, da so preteklost, sedanjost in prihodnost enako realne. (Davies, 2006:9)

pa tudi obratno, tam, kjer je fizika najbolj pri sebi, tam je politična filozofija. Obe znanosti sta namreč refleksija istih političnih razmerij, obe govorita isti državi, o isti državi in iz iste države to, kar v njej, iz nje in o njej vidita, čutita in po kriterijih lastne prakse predelata in servirata kot absolutno ločenost. Leibniz, pravi Popper (1995:168), je kot diplomat razvil politično teorijo snovi: telesa kot države imajo meje ali omejitve, ki se morajo braniti z odločnimi silami, in fizični vakuum kot vakuum političnih sil ne more obstajati, ker bi ga takoj okupirala okoliška telesa (ali države).

Videti je, kot da se je moderna politična znanost konstituirala kot preslikava mehanike. Ta videz izhaja iz dejstva, da sta se moderna sociologija in moderna politologija konstituirali šele v 19. stoletju. Po utrjevanju mehanike, *filozofije naturalis*, vprična sociologija in politologija, *filozofija socialis*, tako ne štejeta. Zaradi tega zamika se zdi, da se družboslovje šele prilagaja nečemu, kar je že prej obstajalo in razvilo trdne, vendar specialne kriterije znanstvenosti. Ker je družboslovje merilo na znanstvenost, se je moralo prodajati skozi mehanske zakone, ki obvladujejo naravo. Teorija sveta po vzoru ure (Hobbes, Descartes) vse fizikalne vzroke zreducira na potisk in neposreden fizični dotik. Vse kvalitativne spremembe so kvantitativno-geometrijska gibanja snovi. Vzor takega razumevanja je delovanje ure, kjer vsak del poriva drugega, in mehanizem funkcionira. Akcija na daljavo je izključena. »Potisk je princip mehanične razlage.« (Popper, 1995:166)

Sodobno razumevanje politike, ki je v osnovi liberalno, torej ni nastalo v praznem prostoru. Oblikovalo se je na temeljnem konsenzu, katerega cvet in zato identiteto predstavlja na eni strani newtonovski sistem, na drugi pa izkušnja s srednjeveško, kraljevo oblastjo.

Kako je newtonovski mehanicistični pogled na vesolje prišel v politično znanost in njene načine oblikovanja znanja? Fritjof Capra (1982:68) trdi, da je »Descartes skiciral orise mehanicističnega pristopa k fiziki, astronomiji, biologiji, psihologiji in medicini. Misleci osemnajstega stoletja so nadaljevali s tem programom in uporabili načela newtonovske mehanike pri znanostih o človeški naravi ter človeški družbi. Novonastale družboslovne vede so povzročile veliko navdušenje, celo do te mere, da so nekateri privrženci trdili, da so odkrili 'družbeno fiziko'[43]. Newtonovska teorija vesolja in racionalen pristop k človeškim problemom sta se tako hitro razširila med srednjimi razredi osemnajstega stoletja, da je celotno obdobje postalo znano kot 'doba razsvetljenstva'. Glavna osebnost razvoja tega prepričanja je bil filozof in politični mislec John Locke, katerega najbolj pomembna dela so bila objavljena v poznem sedemnajstem stoletju. Nanj sta močno vplivala Descartes in njegov osebni prijatelj Newton, Lockova misel pa je imela močan vpliv na politično misel osemnajstega stoletja.«

Newtonova dediščina je kriva, da dojemamo politične in ekonomske institucije kot vsote njihovih posameznih delov (ljudi), ki delujejo po vnaprejšnjem racionalnem programu maksimiranja lastnih dobičkov in osebnih koristi. Z idejo atomarnega posameznika in temu primernega urejanja sveta so nastale družbene in teoretske institucije, kot

[43] August Comte je svoj pristop k družboslovju imenoval »družbena fizika«. Sprejemal je predpostavke naturalizma in videl v naravoslovju pot za vzpostavitev novega temelja objektivnega vedenja. Verjel je, da je mogoče odkriti znanstvene zakone, ki veljajo za družbeno življenje, podobno kot je mogoče odkrivati znanstvene zakone v naravoslovju. Življenje v družbi naj bi obvladovali isti zakoni kot newtonovsko fiziko (Smith, 1998:79). (Op. av.).

so družbena pogodba (družba kot skupek posameznikov, pri Hobbesu in Locku skupek sebičnih posameznikov, ki z ustanovitvijo vlade oz. instituta kralja ne presežejo lastnih sebičnih namenov, ampak jih še bolj utrdijo), delitev oblasti na tri veje (samo na ta način je mogoče doseči, da nekdo ne dobi preveč, ker so ljudje po svoji naravi sebična bitja), *laissez faire* kapitalizem (vsakdo maksimira svoje lastne dobičke), itd. Newton je trdil, da različne sestavne dele sveta – naj gre za osebe, planete ali kaj drugega – povezujejo "sile" (kot npr. gravitacijska sila), da ne odletijo in se zgubijo v vesolju (Becker, Slaton, 2000:35). Družbeno, ekonomsko ali politično vzporednico najdemo v atomarnem videnju ljudi, ki so zaključene, med sabo ločene enote, drug drugemu pa predstavljajo potencialno nevarnost za lastno identiteto.

Liberalizem jemlje posameznika kot ireduktibilno bitje, znanstveno enoto družbe, družbo pa razlaga kot funkcijo posameznika. Družba je tako sestavljena iz posameznikov in iz njihovih relacij. Individualizem je temelj liberalizma. Posameznik je fiksiran kot razločen in lahko razločljiv od drugih in od narave. Identiteta posameznika je določena z njegovo zamejenostjo do drugih, zato se čuti ogroženega, če se njegove meje zabrisujejo ali delno prekrivajo z drugimi. Ključna je ideja samozaprtja, po kateri posameznik nič ne dopusti ali izpusti iz osebnosti brez vednosti in racionalnega pregleda. Ker začenja življenje kot družbeno posredovan, je naloga liberalnega posameznika, da se rekonstruira, odpravi družbeno pogojenost, postane ontološko transparenten in tako avtonomen ter samodelujoč. V skrajni konsekvenci je zato nezaupljiv do občutij in emocij, posebno močnih in globokih, ki se nikakor ne ujemajo s hladnim razumom in se ne podrejajo njegovemu domnevnemu nadzoru osebnosti.

Družbene in politična znanost morajo kar naprej dokazovati svojo znanstvenost, kar pomeni, da se prevajajo v naravoslovne mreže, v naravoslovne miselne vzorce, hkrati pa morajo dokazovati, da družba in politika »nista del univerzalnega naravnega reda stvari, temveč sta vsakodnevni rezultat historično specifičnih družbenih razmerij, ki določajo posebno vrsto družbe.« (Rosenberg, 1994:2) Znanstvene discipline se delijo vzdolž delitev družbene in politične realnosti, kar je možno samo ob tem, da se družbo in politiko jemlje kot naravo, in to zgolj kot neživo naravo, to je naravo, posredovano z mehaniko. Realistične teorije v politologiji izhajajo iz postavk, kakršne so posameznik, država, trg, kot da so to naravne predpostavke. Realistična teorija mednarodnih odnosov npr. gradi na prepričanju, da ni več kaj teoretizirati po odkritju ponavljajočega se mehanizma razmerja moči in brezčasnosti razmerij sil. Rosenberg ugotavlja, da gre za nehistorično in predsociološko teorijo.

Francoska revolucija je legitimirala novo realnost in nov pojem realnosti. Svoboda je tam, kjer ni kralja. Narava je politično zacementirano postala prava realnost, naravoslovje pa državna ideologija. Moderna politika se je začela prav s politično emancipacijo, ki jo je utrdila francoska revolucija, to je z aktom pripoznavanja posameznikov kot državljanov, kot točk, ki tvorijo državo. Meščan ali pripadnik civilne, meščanske družbe pa je živi posameznik, ki ni pripoznan kot tak, temveč kot atom. To je kot najmanjši delec snovi, kot element družbe, ki samo sebe razume skozi naravo in naravoslovje. [44]

[44] Robinson Crusoe gre z družbo na pot. Naravna sila, vihar, razbije njegovo političnost, ga osami in šele oposamljenega ponovno

Kot atom se posameznik povezuje z drugimi atomi, pri čemer ne spreminja identitete. V vseh zvezah ostaja isti, nespremenjen in trden. Ko mu ena zveza ne ustreza več, gre v drugo, pri čemer je jasno, da je njegov naravni, edini pravi in znosni položaj absolutna osama. Edino osama zagotavlja avtonomijo in neodvisnost. Stiki z drugimi ga ne le omejujejo, temveč zanikujejo. Prava omejitev pa je seveda prerivanje tega atoma po prostoru, tja kamor on ne želi. V resnici pa si nič ne želi, kjer je zgolj atom. Vsako delovanje je zato le porivanje atoma in siljenje v neke zveze. Vse zveze so nasilne, neželjene ali instrumentalizirane z interesi in cilji. Atom si tega sicer ne želi, vendar ga naravna sila preživetja sili v realizacijo določenega cilja. Ali kot pravi Thomas Paine (1997:3): »Družbo tvorijo naše potrebe, državo pa naše slabosti ... Družba je v vsakem stanju blagoslov, vlada pa je celo v najboljšem stanju nujno zlo.« Država[45] je tako nujno zlo. Nihče je ne mara, vendar mora obstajati, da ljudje kot naravna bitja lahko preživijo.

Veliko avtorjev je že ugotavljalo, da se politika razume skozi kategorije mehanike in takšne predstave označilo kot mehanicizem, to je nekritično prenašanje kategorij mehanike na politiko in v politologijo. V družboslovju se

---

vrne v življenje. Kot ptič feniks se uniči s pomočjo naravne sile, tu ne ognja, temveč vode in vetra, in se dvigne prenovljen kot veliki individuum, ki živi še najbolje, ko je sam, daleč od ljudi in političnih relacij, ki so mu ovira, brez države na svojem otoku, v naravi, tak kot je in kot mora biti pravi naravni človek.

[45] Tradicionalno liberalno stališče postavlja državo kot mehanični instrument zunanje prisile, ki omejuje mojo svobodo. Pozablja pa dodati, da omejitev moje svobode ni zunanja, temveč je samoomejitev, ki dejansko povečuje mojo resnično svobodo. Zasužnjenost moje patološke, neracionalne narave je cena za to, da lahko postanem resnično svoboden posameznik. (Žižek, 1996:204)

vpliv v glavnem opredeljuje kot odnos, v katerem (politični) subjekt pripravi druge subjekte, da ravnajo tako, kot sicer ne bi ravnali. Moč je razumljena le kot brutalna sila, fizično nasilje in odsotnost svobode. Ker se razmerja med posamezniki reducirajo na razmerja fizičnih sil, je rešitev vedno lahko le kompromis, to je rezultanta delujočih sil. Lastnina je opredeljena kot podaljšanje in razširitev fizičnega telesa, teritorij pa le kot utelešenje suverenosti in državnosti. Svoboda je le odsotnost prisile, zapora in drugih zunanjih ovir prostemu gibanju telesa po prostoru in času. Če posameznik lahko nosi svoje telo, kamor želi, je svoboden. Če mu kdorkoli to preprečuje, mu krati svobodo. Če mu omeji gibanje,[46] mu omejuje svobodo. Tako je drugi posameznik vedno ovira. Svoboda se namreč konča tam, kjer se začne svoboda drugega. Politična teorija liberalne svobode je mehanska teorija razmerja med trdnimi elementarnimi delci, ki so nosilci mehanskih sil.

Ko Claus Offe obravnava slabosti teorije vpliva v sklopu razpravljanja o kapitalistični državi, ugotavlja: »Videti je, kot da teorije občasno pridejo pod vpliv sugestij fizikalnih analogij, če pojmujejo moč kot mehansko učinkujočo silo... Nasprotno temu je lahko v socialnem sistemu moč smiselna le kot relacijska kategorija in lahko obstoji le kot komplementarno razmerje med dvema elementoma. Moč

---

[46] Gibanje je splošni termin, ki v fiziki ne pomeni samo premikanje teles v prostoru, temveč tudi vse možne spremembe in transformacije materije, notranje in zunanje, kvalitativne in kvantitativne. Gibanje tako pomeni »proces, v katerem stvari stalno spreminjajo svoje lastnosti in kvalitete, postajajo druge stvari«. (Bohm, 1972:240) Ta opredelitev ni sestavina zdrave pameti, ki meni, da je gibanje le premikanje teles po prostoru. Dejansko Bohmova predstava ni tudi vladajoča predstava v fiziki. Tudi v fiziki vlada mehanika. Resnica fizike je mehanika.

lahko imam le nad nečim, kar s svojo strukturo dopušča moje uveljavljanje moči in jo sprejema, to pa mi s svoje strani tako rekoč daje pooblastilo za izvajanje moči. Edino razmerje zunaj teh pogojev komplementarnosti je razmerje neposrednega fizičnega nasilja.« (Offe, 1985:34, 35)

Benjamin Barber je ta problem zastavil še bolj radikalno. Po njegovem mnenju je politična doktrina liberalizma zgrajena na predteoriji materializma, ki skozi predstavo atomizma vzpostavlja posameznike kot fizična bitja, to je med sabo ločene, integralne, samozadostne enotne delce ali atome. Gibanje posameznikov je natančno določljivo z vektorsko vsoto. Vsakega posameznika vodijo isti zakoni obnašanja, zato je zamenljiv s komer koli drugim. Posamezniki ne morejo zasedati istega prostora v istem času, kar velja ne le zanje kot fizična bitja, temveč tudi v političnem, družbenem in psihološkem smislu. Ljudje čutijo, mislijo in si predstavljajo samo kot odgovor na fizične vzroke.

Posnemajoč novo odkriti fizični kozmos znanstvenikov, so politični teoretiki nenadoma začeli upodabljati človeški svet, kot da je naseljen z enotami, delci in atomi, tako rekoč rečmi s trdnostjo. »Ker se gibljejo v fizičnem času in prostoru, tem rečem vladajo zakoni fizične mehanike. Celo subjektivni 'jaz' in njegove imaginativne in racionalne sposobnosti zadobijo konkretno, objektivno 'rečevnost', ki jim dopušča (reducirani) vstop v jezik fizičnega gibanja.« (Barber, 1984:34)

Eden najostrejših kritikov mehanicizma v politiki je bil Antonio Gramsci. Med drugim je zapisal, da je »mehanicistično pojmovanje religija podrejenih«. (Gramsci, 1977:1389) Prenašanje statistike v politično znanost je možno samo toliko časa, »dokler so množice pasivne ali se predpostavlja, da so pasivne«. (Gramsci, 1977:856) Na-

mesto, da bi vsak posameznik sam sebe dojel kot dejavnik sprememb, čaka z mislijo, da se vse dogaja po od njega neodvisnih zakonih, ki so nujni. Gramsci se zato zavzema za odpravljanje mehanicizma ravno z utrjevanjem pojma hegemonije, ki predpostavlja, da so vsi ljudje intelektualci, da so vsi ljudje filozofi in akterji svojega življenja.

Nova zastavitev politike mora izhajati iz zavesti, ki jo konstituirajo heglo-marksizem, psihoanaliza, Foucaultova šola in kvantna mehanika. Hegel je prvi v starem videl že novo, nerealno, nenaravno in neliberalno politično filozofijo. Marx je to stališče še bolj radikaliziral. Filozofija je prehitela fiziko, filozofija politike je pokazala novo legitimnost, ki ni narava in ki je zato ne more utemeljevati fizika. Prva večja kriza liberalizma in vladajoče realnosti je bila ob koncu 19. stoletja. Tedaj je lahko nastala psihoanaliza in šele tedaj je bilo možno napisati specialno teorijo relativnosti. S padcem realnosti (na politični ravni liberalizma), ki se je iztekla v prvo svetovno vojno, so bila odprta vrata v splošno teorijo relativnosti in hkrati podani pogoji za prve korake kvantne fizike.

Žižek naslavlja eno od podpoglavij razprave o kvantni fiziki z Enajsta teza kvantne fizike, s čimer aludira na Marxovo enajsto tezo o Feuerbachu, ki se glasi: Filozofi so svet samo različno razlagali, gre (pa) za to, da ga spremenimo. Po njegovi oceni je gotovo »ključna poteza kvantne fizike, da se prvič vključuje reflektivnost v samo znanost, s tem ko se jo postavlja kot eksplicitni moment znanstvenega procesa. Zaradi tega samoreflektivnega značaja lastnih predpostavk se kvantna fizika pridružuje marksizmu in psihoanalizi kot eden od treh tipov vedenja, ki se ne predstavlja kot nevtralen ustrezen opis svojega objekta, temveč

kot neposredna intervencija vanj.« (Žižek, 1996:208; izvirnik 1994, op. av.)

Karl Popper (1995:1) je ugotovil, da je fizika v krizi. Po njegovem gre za krizo razumevanja, ta pa je stara toliko kot kopenhagenska interpretacija kvantne mehanike. Terminologija, ki je bila uvedena na začetku teorije, je situacijo poslabševala iz trenutka v trenutek. Kriza je rezultat predvsem dvojega: »vsiljevanja subjektivizma v fiziko in zmage ideje, da je kvantna teorija dosegla popolno in končno resnico«. Centralno vprašanje zanj je realizem, to je obstoj tega sveta neodvisno od nas, preden se je na njem začelo življenje in tudi potem, ko bomo s tega sveta odšli. Ni slučajno, da je Popper lociral krizo fizike v začetek kvantne mehanike. Kvantna mehanika je namreč refleksija konca liberalizma kot vladajoče politične doktrine.[47] Prav tako ni slučaj, da je bil prepričan ortodoksni liberalec,[48] ki je v politični filozofiji ostro preganjal vsa stališča, ki niso bila utemeljena na newtonovskem konsenzu, to je liberalizmu. Svoje politično stališče glede vprašanja realnosti je Popper izrazil povsem odkrito: »Ko sem prvič slišal, da John F. Clauser in Abner Shimony nameravata testirati Bellov teorem, sem pričakoval, da bodo njuni rezultati ovrgli kvantno teorijo. Toda moja pričakovanja se se izkazala za napačna, kajti večina testov je šla v drugo smer. Ne glede na to nisem odstopil od svoje realistične interpretacije fizike...« (Popper, 1995:25) Novo

---

[47] Celo Buharin je v poljudnem eseju o sociologiji (1921) naslutil, da »nova atomska teorija uničuje individualizem (robinzonade)«. (cit. po.Gramsci, 1974:517)

[48] Popperjevo delo z naslovom *Odprta družba in njeni sovražniki* (1945) spada med klasična dela liberalizma. Njegova stališča v tem delu so zelo trda.

teorijo realnosti bi bil pripravljen sprejeti samo, če bi bil »vsak uspeh Newtonove teorije hkrati uspeh te teorije, kar bi pomenilo rahle prilagoditve rezultatom Newtonove teorije.« (Popper, 1995:30)

Kopenhagenska interpretacija z vodilnima Bohrom in Heisenbergom je postavila trditev, da je kvantna mehanika zadnja in zaključna revolucija v fiziki. Fizika naj bi prišla na konec poti. Te teze Einstein ni sprejel, ker je bil prepričan, da obstaja še globlji nivo v fiziki. (Popper, 1995:6) Heisenberg je vodil generacijo fizikov v prepričanje, da kvantna mehanika uči, da je »objektivna realnost izhlapela«. (Popper, 1995:9)

Niels Bohr (1885-1962) je bil prepričan, da je klasična fizika razumljiva, ker je opis realnosti. Kvantna mehanika pa ni opis realnosti. Takšnega opisa ni mogoče doseči na področju atoma, domnevno zato, ker takšna realnost ne obstaja: razumljiva realnost se konča tam, kjer se konča klasična fizika. (Popper, 1995:9-10) Tisto, kar je Heisenberg resnično zaznal, je izhlapitev dotedanjega vladajočega tipa realnosti. Bohr pa kot fizik seveda o novi realnosti ni bil pripravljen pisati utopij po vzoru utopičnih socialistov, odločno pa je ugotovil, da je s staro realnostjo konec. Fizika je skozi relativnostno teorijo dosegla vrh, s kvantno teorijo pa je definirala svojo odpoved prvenstvu med znanostmi. Kvantna definicija realnosti kaže, da mehanske narave ni ali vsaj, da ni edina. S tem aktom se je fizika odpovedala privilegiju, da določa, kaj je realno, hkrati pa onemogočila katerikoli drugi disciplini, da se polasti tega podjetja.

Pred Newtonom je bila zgodovina le kopičenje dejstev. Newtonovi fizikalni zakoni so fiksirali prostorsko-časovno zgodbo ob predpostavki, da so začetni pogoji fiksni. Zgodovina je dobila red, saj je bilo dogodke možno posta-

viti v prostorsko-časovno dimenzijo. S kvantno fiziko pa smo na pragu utrjevanja konsenza, ki ga je nakazal Hegel v *Fenomenologiji duha* in nato razširjala heglovska recepcija marksizma. Eden velikih teoretikov kvantne fizike Pauli je dejal: »Mislim, da je pomembna in izredno težka naloga našega časa poizkusiti zgraditi svežo idejo realnosti.« (cit. po Stapp, 1994:257)

Nov koncept realnosti, ki omogoča soobstoj več realnosti hkrati na različnih ravneh našega bivanja, si postopno utira pot. »Za sistem n delcev je val v določenem času funkcija v prostoru s 3n dimenzijami. Vendar mi živimo v prostoru samo treh dimenzij. Tako valovna funkcija, kot klasična verjetnostna funkcija, predstavlja vse stvari, ki se lahko zgodijo, ne oposami pa ene stvari, ki se dejansko zgodi.« (Stapp, 1994:258)

Od tu po Stappu izhaja ideja o soobstoju neštetih paralelnih svetov, ki so vsi interpretirani kot objektivno realni, toda zdi se, da so preprosto konsekvenca insistiranja, da valovna funkcija predstavlja objektivno realnost samo, ne pa zgolj verjetnost za dogodek. Nedeterministični značaj kvantne teorije ponovno odpira vprašanje povezave časa in prostora do ontoloških kategorij eksistence, obstoja, nastajanja itd.

Kopenhagenska interpretacija je dopuščala akcijo na daljavo, tudi ko gre za velike razdalje. »Če bi sprejeli akcijo na daljavo, bi morali upoštevati nenormalne in normalne načine dogajanja stvari. To bi bil veliki udarec *common sensu*.« (Popper, 1995:26) Vendar temu po njegovem ne nasprotuje le zdrava pamet, temveč tudi naše vedenje na področju astronomije in tehnike: vse to namreč kaže na realnost časa in izključuje akcijo na daljavo. Temeljno vprašanje ni, katera od dveh teorij se bolj približuje resnici, temveč kako

vzpostaviti teorijo, ki bo Newtonovo razvila tako, da bo njen uspeh tudi uspeh te nove teorije (1995:30).

Vladajoče pojmovanje realnega in politike je vladajoče ravno zato, ker je inkorporirano v zdravo pamet. [49] Moderna zdrava pamet pa se je organizirala okrog pojma realnosti, kot je znanstveno utemeljen z newtonovsko fiziko in evklidsko geometrijo. Posameznik je kot državljan točka brez razsežnosti, kot fizični posameznik pa je dojet kot atom. V politiki tako nastopa kot abstraktum, vendar kot dejanski abstraktum, v civilni družbi pa nastopa kot zgolj fizični nosilec mase in fizikalnih sil v absolutnem prostoru in času. Posameznik je kot državljan svoboden in z drugimi enak, enak torej zgolj v tem, ker je točka brez razsežnosti. Neenakost pa se porodi takoj, ko je posameznik kot živi individuum postavljen v prostor sveta življenja vsaj z eno razsežnostjo, npr. bogastvom, barvo kože, spolom, versko opredelitvijo.

Oblast za Michela Foucaulta (1926–1984) zato ni vezana na neko lokacijo, neko določeno posamično fizično telo,[50] zato je ni mogoče osvojiti, odvzeti ali deliti, ni je mogoče varovati ali spustiti, da pobegne. Nasprotno, oblast se izvaja, izhajajoč iz neštetih točk v igri razmerij

---

[49] Gell-Mann je zapisal: »Kvantna mehanika, ta misterij, konfuzna disciplina, ki je nihče od nas resnično ne razume, toda vemo, kako jo uporabiti.« (cit. po Hiley, Peat, 1994:5) Kvantna mehanika najbolj radikalno od vseh znanosti pretrga z našim vsakdanjim horizontom razumevanja »realnosti«. (Žižek, 1994:199) Kvantne fizike se ne da razumeti – to pomeni, da se je ne da zvesti na horizont vsakdanje realnosti. ... »kvantna fizika preprosto 'deluje', 'funkcionira', v trenutku, ko pa skušamo 'razumeti', kako deluje, nas požre črna luknja, pademo v črno luknjo ne-uma.« (Žižek, 1996:210)

[50] »Na zelo podoben način bi lahko rekli, da imamo v glavah vsi fašizem, ali točneje, da imamo vsi v telesih oblast.« (Foucault, 1991:33)

neenakosti in gibljivosti. Prav tako oblast ni nekaj nad drugimi razmerji, temveč obstaja v vseh skupnostih in v vseh razmerjih, v katerih ima proizvodno vlogo. Oblast je prisotna povsod, ustvarja se v vsakem trenutku, na vsaki točki oziroma v vsakem razmaku med točkami. Prihaja od vsepovsod, predvsem od spodaj, zato ni smiselno iskati glavni štab, ki upravlja z njeno racionalnostjo. Oblast je nesubjektivna, hkrati pa nameravana, saj se med sabo soočajo številne namere in racionalne taktike, ki posledično kreirajo to, kar izide kot oblast. Oblast je ime, ki se ga nadeva neki strateški situaciji v določeni družbi. (Foucault, 1984:84-85) Oblast vzpostavi mrežo, skozi katero svobodno kroži. »Oblast obstaja le, ko deluje, čeprav je seveda integrirana v od sebe različno polje možnosti, ki se uveljavljajo nad permanentnimi strukturami.« (Foucault, 1991:113) Zato oblast »ne deluje direktno in neposredno na druge, temveč na njihova delovanja: delovanje na delovanje, na obstoječa in na tista, ki se lahko pojavijo v sedanjosti in prihodnosti.« (Foucault, 1991:113)

Foucault je odkril, da so naši pojmi političnega vezani na monarhijo, na teorijo suverenosti in teorijo prava. »Pravo na zahodu je kraljevo pravo. ... Z drugimi besedami: mislim, da kralj ostaja centralna osebnost v vsej pravni zgradbi zahoda ... Naj so bili pravniki kraljevi privrženci ali nasprotniki – vsakokrat, ko govorimo o teh grandioznih zgradbah pravne misli in vednosti, govorimo o kraljevi oblasti.« (Foucault, 1991:30) Foucault se je nasprotno zavzel za razumevanje oblasti brez kralja.

Moderna je namesto tega ponudila tri novosti, tri t.i. naravne predpostavke: posameznika, trg, državo. Dejansko mora politična znanost razložiti in analizirati rav-

no te tri naravnosti, sicer zaide v postvarjenje, porečenje družbenih in političnih razmerij. Naloga družbenih in politične znanosti je denaturalizacija sveta, ki nas obdaja, tako da razrešijo postvarele družbene in politične forme države in trga v historično specifična politična razmerja med ljudmi, ki jih konstituirajo, ter ponovno odkrivajo nastanek in razvoj modernega družbenega sveta kot zgodovine družbenih razmerij med »realnimi, živečimi posamezniki.« (Rosenberg, 1994:4) Pri tem gre za to, da »ne obstaja nobena neodvisna politična oseba brez posredovanja in brez močne ideje neodvisne politične osebe, ki je sedaj druga interpretacija vrednote prostosti (svobode), organske entitete pa ostanejo poslednje politične enote«, poudarja politična filozofinja Agnes Heller.

Vladajoča, to je mehanska politika, živi med lokalizacijo in rečevnostjo. Na politično lahko gledamo kot na reč (kvaliteto, dejavnik), ki jo lahko (ne) delimo z drugimi rečmi. Ali pa kot na področje, sfero ali sistem, ki vse nareja za politično, kar in kadarkoli stopi vanj. (Heller, 1991:330) Dejansko pa so država in politične institucije sestavljene iz omrežja relacij med posamezniki. »Uporaba postvarenih/porečenih kategorij je nujna za njihovo razumevanje. Filozofija. .. ne more delovati s porečenimi kategorijami ...« (Heller, 1991:331) Čisto isto težavo ima kvantna fizika.

»Substantivni aspekt 'političnega' nikakor ni konkretna politična 'reč', temveč je to glavni dinamizem modernosti sam. Nobena akcija posamične obstoječe strukture, nobena momentalna izbira, nobena posamična orientacijska vrednota, specifična za politiko, ni sama zase kriterij ali standard 'političnega'.« (Heller, 1991:341) Hellerjeva širi klasično moderno, dokaj ozko pojmovanje politike.

»Velik delež politične 'substance' te vrste je inherenten moškemu in ženski, ki izbere politiko kot poklic, in tistim, ki vstopijo v javni prostor samo za kratek trenutek in je pri tem njihova prisotnost tam izredno močna. Nihče in nič ni načelno izključeno. Kontrast med naj bi in je ... je vključen v ta koncept politike.« (Heller, 1991:339) Zavzema se za koncept politike, ki vključuje politiko v dnevno življenje moškega in ženske. Tudi ona meni, da je »čas, da se poslovimo od zapuščine naših aristokratskih prednikov.« (Heller, 1991:343)

V obstoječih razmerah se prikazuje, kot da fizika poseduje resnico znanosti. Iz sveta reklam in propagande pa vemo, da je to, kar se prikazuje, že tudi resnica. Družboslovje, in še posebej politična znanost, se lahko v tej razsvetljenski koncepciji vzgoje in mehanski predstavi preslikave iz ene na drugo znanost največ nauči prav pri kvantni mehaniki. Tu si poglejmo problem meritev in razmerje med delom in celoto.

Kvantna mehanika nima razlage časa, kako en trenutek postane drugi. Kvantna mehanika je teorija enega trenutka, ene meritve. (Bohm, 1994a:437) Ni zveznega in linearnega časa kot v klasični mehaniki. Iz tega sledi, da »grobo rečeno, celo v situaciji, kjer bo meritev odkrila, da ima mikroskopski sistem eno od vrste možnih vrednosti spremenljivke, kvantna mehanika prepoveduje, da bi zaključili, da je dejansko imel to vrednost pred meritvijo.« (Leggett, 1994:87) V politiki in v družbi je to evidentno. Že od glasovanja do glasovanja se razmerja toliko spremenijo, postajajo druga, da jih je nemogoče enačiti ali napovedovati na osnovi onih pred njimi. Prav tako zakon, ki pride v proceduro iz branja v branje, torej iz ene meritve v drugo, postaja nekaj novega, na kon-

cu pa ni nujno, da bo sploh sprejet. Večkratna meritev, ki jo zahteva zakonodajni postopek, je predpisana prav zato, da se dejansko preveri trdnost večine, ki naj bi ne le sprejela zakon, temveč imela tudi moč, da ga izpelje. Tudi volitve so meritev, na osnovi katere se utrdi dolo-
čeno razmerje predvsem za kadrovsko zasedbo mest, ne pa tudi za vodenje določene politike, kot se na prvi pogled zdi. Namreč vsak ukrep vlade, vsak zakon je nova meritev in povsem novo dejstvo. Glasovanje o isti stvari ni dovoljeno, ker je jasno, da predhodno izmerjeno razmerje političnih sil vpliva na vsako naslednje. Da vsak rezultat volitev in glasovanja lahko deluje z naravno prepričljivostjo, kot trden in soglasen, možnost ponovnega glasovanja v kratkem času ne sme obstajati.

Kako se v kvantni fiziki konstituira »trda realnost«, kakršno poznamo v vsakdanjem življenju? Skozi »kolaps« valovne funkcije. Šele s tem, ko se valovna funkcija vpiše v proces, ki ga definira drugi zakon termodinamike – v proces ireverzibilne časovnosti – smo v realnosti, kakršno poznamo. Do kolapsa pride, ko neki dogodek pusti sled v aparatu, ko je registriran. »Neki dogodek postane 'on sam', se udejani, šele ko je potrjen, vpisan v svojo zunanjost. ... Elektron se najprej pojavi, skoči iz vakuuma kot zajec iz čarovnikovega klobuka, nato potuje v času kratko razdaljo naprej, dokler ne ugotovi svoje napake, vzame na znanje svojo nerealnost, se obrne nazaj /v času/ in gre tja, od koder je prišel«, tj. v brezno niča.« (Gribbon, cit. po Žižek, 1994:204)

Povsem isto se dogaja v politiki. Realnost se konstituira šele za nazaj. Nihče ni predvidel oktobrske revolucije, študentske revolucije, demokratične revolucije, osamosvojitve Slovenije. In ko so te velike spremembe zgodene

in torej izmerljive,[51] tedaj jih že ni več. Mehanska zavest si domišlja, da je možno na eni meritvi konstituirano realnost zadržati v smislu revolucionarnih pridobitev v dobro neskončnost, kvantna realnost pa jo podučuje, da to preprosto ni možno.

Ali kot pravi Bohr: »O atomskem sistemu niti misliti ne smemo, da poseduje določene lastnosti v odsotnosti od specifičnega eksperimentalnega načrta, oblikovanega za merjenje teh lastnosti.« (Leggett, 1994:87) Prava meritev v politiki pa je politični dogodek; to je dogodek, ki se zgodi neodvisno od znanstvenega načrtovanja, in tudi dogodek, ki ga znanstveniki načrtujejo in izvedejo, kot npr. javnomnenjsko anketo. Vsaka meritev je poseganje v politično realnost, vsako poseganje v politično realnost je dogodek. »Ni nobenega opisa posamičnega procesa razen kot možnega opazovanja z ustrezno merilno napravo. Ni načina za razumevanje, kaj se dogaja: ne obstaja nobeno dejansko dejstvo. Obstaja le sekvenca rezultatov meritev, brez možnosti za razpravo o tem, kaj se dogaja med meritvami.« (Hiley, Peat, 1994:5-6)

»Kvantni meritveni paradoks je v dejstvu, da ekstrapolacija kvantno-mehaničnega formalizma na raven makro sveta vodi v določenih okoliščinah k opisu, namreč enačenju (enačbi), ki je prima facie precej nekompatibilno(a) s common sense vsakodnevno sliko, ki jo imamo o svetu okrog nas.« (Leggett, 1994:89) V kvantni mehaniki se dogodki ne

---

[51] Kvantna fizika prepoveduje meritev, če se pod tem razume proces, ki ima pripisane lastnosti v standardnem učbeniku (standard textbook). Isto bi morali uveljaviti tudi v politologiji, da se ne bi pod zmotno predstavo preverljivosti in primerljivosti dogajalo primerjanje npr. japonske, zimbabvejske in slovenske strukture interesnih skupin.

(ali ne nujno) dogajajo,[52] medtem ko se v našem vsakodnevnem življenju očitno dogajajo. Gre za to, da moramo svet kvantne fizike opisovati v jeziku klasične fizike, v katerem mora aparat posedovati določene lastnosti. Meritev je tako most med mikro svetom, ki ne poseduje lastnosti, in med makro svetom, ki jih poseduje. (Leggett, 1994:87)

Kvantna fizika se je očitno okužila s heglovstvom. »Zakaj, če je spoznavanje orodje, da se polastiš absolutnega bistva, se takoj opazi, da uporaba orodja na kaki stvari te kakopak ne pusti take, kot je za sebe, temveč ji zadene formiranje in spremembo.« Resnice »ne dobimo, kot je na sebi, temveč tako, kot je zaradi tega medija in v njem. ... Če formirani reči spet odvzamemo tisto, kar ji je zadejalo orodje, nam je reč – tu absolutno – ravno zopet prav to kar pred tem trudom, ki je bil tedaj odveč.« (Hegel, 1984:56) Merilo, orodje, medij je vključen v igro povsem polnokrvno, ne pa zgolj kot nepristrani, vnanji, celo objektivni in zato ubiti zunanji kriterij. Proizvaja spoznanje, proizvaja meritev in rezultat, zato je tudi sam posredovan in merjen. »V tem ko torej ob svojem predmetu odkrije, da njegovo vedenje temu ne ustreza, tudi predmet sam ne vzdrži, ali, merilo preverjanja se predrugači, če tisto, česar merilo naj bi bilo, ne obstane v preverjanju, in preverjanje ni le preverjanje vedenja, temveč tudi njegovega merila.« (Hegel, 1984:59-60) Od tu je Žižek (1996:208) prepričan, da je nevtralna deskripcija družbe formalno napačna, ker vključuje sprejemanje obstoječega reda.

---

[52] Kvantni meritveni paradoks je v tem, da sta kvantni in klasični opis sveta nekompatibilna. Kvantna mehanika ne more prikazati, da se makroskopski dogodki pojavljajo, temveč celo trdi, da se ne, naš vsakdanji jezik, ki uteleša naše vsakodnevno izkustvo, pa zagotavlja z isto prepričljivostjo, da se pojavljajo. (Leggett, 1994:93)

Za Bohma je (1994:41) »razumevanje implikacij celote najpomembnejša nova poteza kvantne teorije«. V klasični fiziki je »interakcija med deli predddeterminirana, neodvisna od stanja celote. ... Klasično je celota vedno rezultat delov in njihovih vnaprej pripisanih interakcij, tako da je primarna realnost nabor delov, medtem ko obnašanje celote izhaja povsem iz teh delov in njihovih interakcij. S kvantnim potencialom ima celota neodvisen in čelni pomen tako, da v resnici za celoto lahko rečemo, da organizira dejavnosti delov... Takšna kvantna celota dejavnosti je bližja organizirani enoti delovanja delcev živečih bitij, kot pa tiste vrsti enoti, ki nastane z združevanjem delov mašine.« (Bohm, 1994:37-38) Schroedingerjeva enačba v zvezi z valovno funkcijo pa se da rešiti, izhajajoč iz celote, in tako ni odvisna od stanja delov. Celota je za Bohma v globokem smislu interno povezana z deli. Ker celota obsega vse dele, so slednji tudi interno v razmerju, čeprav so potem na šibkejši način v razmerju tudi s celoto.

Ragioni di stato, volonte generale, država pri Heglu ipd., so tiste celote, ki niso v mehanski relaciji z deli. Sleherna mehanska relacija in vzpostavitev empirično-realne zveze, kot jo je mogoče razumeti v vladajočem diskurzu, osmeši navedene teoreme, ker so enostavno iz drugega sveta. Tudi Schlegel ugotavlja: »Celota politike navzema formo, kako so ljudje lahko eno.« (Schlegel, 1996:156) Dodaja pa: »Najvišje umetniško delo človeka je država. Zato mora prava tehnologija temeljiti na konstrukciji stanov. Tako je politika najvišja estetika, ki je tako univerzalna kot zgodovina.« (Schlegel, 1996:166) Zato Hegel upravičeno zahteva, da se z monarhom lahko ukvarja le filozofija, danes pa k temu lahko dodamo tudi politično teorijo, ki se zmore lotevati te težavne materije na spekulativen način.

Kar imamo tukaj, nikakor ni mehanska realnost, ki jo odlikujejo postvarela politična razmerja, temveč je, če si sposodimo Bohmovo izrazoslovje, neka vrsta univerzalnega procesa stalnega ustvarjanja in uničevanja, določenega s superkvantnim potencialom, ki vzpostavlja svet form in struktur, v katerem so vse manifestne poteze samo relativno stalni, povratni in stabilni aspekti celote. Hiley in Peat (1994:20) ugotavljata, da delec ne more biti ločen od obkrožujoče strukture, kajti to, kar se imenuje delec, je preprosto vlom v obkrožajočo strukturo. Dve dislokaciji ne moreta biti ločeni, ker sta zgolj vlom v isto strukturo.

Hiley in Peat (1994:15,13) trdita, da v klasični fiziki velja: če sta dva sistema dovolj daleč vsak sebi, se bosta obnašala neodvisno. To je predpostavka, ki omogoča znanstveno preučevanje neodvisnih, oposamljenih pojavov. Kvantna fizika postavlja pod vprašaj razlago, ki kompleksnost razume iz interakcije neodvisnih sistemov med seboj. Kvantno potencialni pristop kaže, da za določen razred valovne funkcije delci, ki so ločeni v prostoru, ne da bi jih povezoval klasični potencial, niso realno ločeni, temveč so povezani skozi kvantni potencial. Na nek način se s tem uvaja delovanje na razdaljo, poteza, ki nasprotuje celotnemu razvoju fizike. Einstein je temu nasprotoval, češ da mora fizika predstavljati realnost v prostoru-času, prosto slehernega fantomskega delovanja na daljavo.

Za Hileya in Peata (1994:15) pa je še bolj frapantno to, da kvantni potencial ne more biti izražen v univerzalni determinantni funkciji vseh koordinat delcev. Odvisen je od kvantnega stanja sistema kot celote. To pomeni, da je tudi v primeru, če je položaj in moment dveh naborov delcev isti, pa sta v različnem kvantnem stanju, njun nadaljnji razvoj zelo različen.

Dominantna moderna politična znanost in moderna politika razumeta razmerja med posamezniki ter med posamezniki in državo na mehanski način. Posameznik je pred državo. Razmerja med posamezniki so razložljiva iz paradigme, ki jo postavlja razmerje enega posameznika do drugega. Iz tega dualnega razmerja pridemo do države in družbe z enostavno pomnožitvijo in tako imenovano komplikacijo razmerij, v osnovi pa naj bi tako ali tako šlo za razmerja, ki so razložljiva na enostavni relaciji. Celota je tako samo zmnožek, seštevek ali skratka neka dovolj enostavna funkcija delov, posameznikov. Sama zase ne obstaja, pa vendarle deluje. Deli, partikularni in parcialni interesi, tekmujejo za pripoznanje kot obči prek strankarskega tekmovanja na volitvah, tekmovanja interesnih skupin skozi lobiranje ali zagotavljanje monopolov predstavništva ipd. Celota je tu vedno mehanska empirija.

Vrnitev k celoti, kot jo razvija kvantna teorija, pa spominja na Heglovo razumevanje države kot konkretne svobode, države, v kateri se posamično in obče medsebojno posredujeta. Država je mesto zavedanja družbe, njena dejavnost je zavest družbe v akciji. Volilna država, ki jo vpeljuje liberalizem, je zato zanj dozdevno lahko najbolj naravna predstava, vendar je po njegovi oceni s tem najbližja plitkosti misli. (Hegel, 1964:242) Plitkost pa se, kot smo že omenili, odlikuje po tem, da se tu misel ujame zgolj v najbolj neposredno posamičnost in jo razume kot celoto. Mišljenje, ki zase meni, da je najbolj konkretno, se tako izkaže kot najbolj abstraktno.

Prav tako Marx ugotavlja, da »skupnostni interes ne obstoji morda zgolj v predstavi kot 'obče', ampak najprej v dejanskosti kot vzajemna odvisnost individuov, med katere je delo razdeljeno. Prav iz tega protislovja med po-

samičnim in skupnostnim interesom zadobi skupnostni interes kot država samostojno podobo, ločeno od dejanskih posamičnih in skupnih interesov – in hkrati kot iluzorična občestvenost – toda vselej na realni osnovi vezi...« (Marx, 1977b:338-39)

To, kar je dejansko res, nikakor ne izhaja kar tako iz narave same, tudi ni le plod uporabe spoznavnih orodij, ki jih je razvilo moderno naravoslovje in še posebej fizika, temveč je tudi in v osrednji meri rezultat celotne predhodne predstave, ki jo določajo strukturna politična razmerja med ljudmi v celotnem svetu. »Če želimo sedaj konstruirati formo družbe, se moramo vrniti k temu, kar je realno v družbi. Realno je to, kar drži dele v celoti v družbi, moč – politična moč. Ta moč mora biti označena tako, da je v razmerju z zavestjo in da se jo da iz nje razložiti.« (Schlegel, 1996:156)

Edino od tu je razumljivo, da neka znanost, tj. anatomija, leta 1715 ugotovi, da je žensko okostje povsem podobno okostju noja; da ob zgodnjem pogledu skozi mikroskop na spermije biologija ugotovi, da je v enem spermiju že kar cel človeček, mati pa ponudi posodo za njegovo vzrast, medtem ko torej oče (pater familias) prispeva vse, kar je človeškega; da Nobelovo nagrado za fiziko leta 1998 dobita fizika, ki ugotavljata, da najmanjši delci snovi med sabo sodelujejo in si več ne nasprotujejo ali tekmujejo, kot je bilo to videti v času političnih razmerij razrednega boja, tekmovalnosti ali hladne vojne ipd. Banalni dnevnopolitični vpliv, ki poteka za takšno ali drugačno odločitvijo, tu niti ni pod drobnogledom. Gre za vplive strukturne postavitve političnega okvira, za katerega se potem zdi, da deluje z vsemogočno naravno silo.

3.6. POLITIČNE IDEJE KOT IDEOLOGIJA

O konceptih ideologije

Pojem ideologije se nanaša na značaj, način pojavljanja in artikulacije zavesti, teorije in idej v širšem smislu v družbi. Vezan je na Baconov koncept idolov. »Kaj pomeni ideologija in kaj so pravzaprav ideologije, je možno razumeti samo, če se prizna zgodovinsko gibanje tega pojma, ki je hkrati tudi zgodovinski razvoj samega dejstva.« (Adorno, Horkheimer 1980:168) To pomeni, da je že sam pojem predmet zgodovine političnih idej, kot bomo na hitro pokazali, hkrati pa je orodje, s katerim se bomo lotili nekaterih političnih idej, ki niso politične na prvi pogled.

Splošni pogoji, v katerih se konceptualizira ideologijo kot lažno zavest, se oblikujejo na prehodu iz 16. v 17. stoletje, to je na začetku novodobne meščanske družbe. Antidogmatski manifesti Francisa Bacona so najavili boj proti idolom kolektivnih predsodkov, ki so obremenjevali človeštvo na začetku tega obdobja. Bacon karakterizira en tip idolov, *idole fori*, to so idoli množične družbe: »Ljudje se medsebojno povezujejo z govorom, vendar se imena pridajajo stvarem glede na razumevanje množice. Od tu neprikladno dajanje imen strahotno moti duha ... Besede delajo nasilje nad duhom in motijo vse, kar obstaja.« (Bacon, *Novum Organon,* po Adorno, Horkheimer, 1980:168) V teh besedah se skriva zgodnje razsvetljenstvo.

Predsodki, o katerih je tu govora, se pripisujejo človeku, to je naravnemu bitju, ne pa pogojem, ki so jim ljudje v množični družbi podvrženi. Gre torej za trditev o ljudski zaslepljenosti. Zaslepljenost se razlaga kot naravno zakonitost, vladanje zaslepljenim pa se pojasnjuje na isti način, kot je to kasneje storil Hobbes.

Napačna zavest pride bolj jasno do izraza v dobi razsvetljenstva. Holbach in Helvetius sta ugotovila, da predsodki, o katerih piše Bacon, izpolnjujejo določeno družbeno vlogo: ohranjajo nepravičnosti in preprečujejo izgradnjo racionalne družbe. Predsodki velikih so zakoni malih, piše Helvetius (1715–1771). In nato: »Izkušnje nam kažejo, da se skoraj vsa vprašanja morale in politike rešujejo z močjo, ne pa z umom. Če mišljenje vlada svetu, je oblastnik trajno tisti, ki vlada mišljenju.« (citirano po Adorno, Horkheimer, 1980:169) Na ta aksiom novodobne raziskave javnega mnenja rade pozabljajo.

Holbach (1723–1789) pa ugotavlja: »Oblast na splošno vidi svoj interes v tem, da ohranja obstoječe ideje. Moč perpetuira predsodke in napake, ki se zdijo nujni, da ohranjajo njeno oblast.« (citirano po Adorno, Horkheimer, 1980:170) Podobno ugotavlja tudi Helvetius: »Naše ideje so nujne posledice družb, v katerih živimo.« (citirano po Adorno, Horkheimer, 1980:170)

Destutt de Tracy (1754–1836) je leta 1797 vpeljal pojem ideologije. Nato je napisal delo *Elementi ideologije*, ki je izšlo v štirih zvezkih v letih 1801-1815. Ideologija je znanost, ki izčiščuje koncepte tako, da jih testira z izkustvom, in pri tem izloči tiste, ki padejo na tem preverjanju. Tako se oblikujejo koncepti, ideje, ki služijo kot praktična pravila za uporabo pri vzgoji, pravu in politiki.

Ideologija naj bi po vzoru tehnike, ki ji je uspelo krotiti naravne zakone pomagala vpeljati inženiring duš in socialni inženiring. Prevladovalo je prepričanje, da se s poznavanjem kemizma idej lahko vlada ljudem. Podlago so našli v senzualizmu, v predstavi, da so občutki izvor vseh nadaljnjih idej. Šlo je za preučevanje izvora idej. Ideje so z analizo razstavljali na izvorne elemente in ti po takratni

vladajoči predstavi niso mogli biti nič drugega kot občutki. Tracy navezuje na empiristično filozofijo: želi razčleniti mehanizem spoznavanja, s tem povezuje vprašanje resničnosti in kontinuiteto mišljenja. Išče vsebino zavesti, tako da je zanj ideologija del zoologije. Prepričan je bil, da se da izogniti in preprečiti obnavljanje napačnih in abstraktnih načel, ki ovirajo sporazumevanje med ljudmi in izgradnjo države. Ideologija naj bi dosegla takšno stopnjo zanesljivosti, kot jo imata matematika in fizika. Znanost o idejah naj bi se ločila od napačne zavesti.

Kljub empirizmu je šola ideologov ostala pri prepričanju, da zavest določa bit.

Um naj bi vladal, svet pa naj bi bil urejen za dobrobit ljudi. Verjelo se je, da je dovolj, da je zavest v redu, temu pa bo sledila tudi ureditev družbe.

Napoleon Bonaparte je kot *les ideologues* označil tiste, ki so kot teoretiki naredili več škode kot koristi, in ki so mračni metafiziki, oddaljeni od življenja. »Kdo je proklamiral načelo vstaje kot dolžnost? Kdo je zavedel ljudstvo, ko ga je proglasil za suverena za tisto, kar ni moglo izvajati? Kdo je zatrl svetost zakonov in njihovo spoštovanje s tem, ko se niso več utemeljevali v svetih zakonih pravičnosti, narave stvari in meščanski pravni ureditvi, temveč izključno na volji ljudskih predstavnikov, ki niso poznali ... zakonov.?« (citirano po Adorno, Horkheimer, 1980:172)

*

S to predzgodovino je pojem ideologije stopil v marksizem. Marx je pojem uporabljal v več pomenih. Ideologija je sfera življenja ljudi, ki se ne nanaša na materialno reprodukcijo, torej gre za družbene forme zavesti: morala, pravo, umetnost, religija, znanost, magija, gre torej

za duhovno produkcijo, ki ima temelj v delitvi dela na duhovno in fizično delo. Ideologija je nadzidava, ki se vzpenja na družbeno bazo. Pri tem pa velja, da je zavest le osveščena bit.

»Zavest nikoli ne more biti kaj drugega kot osveščena bit, in bit ljudi je njihov dejanski življenjski proces.« (Marx, 1977b:25) Marx je trdil, da življenje ljudi določa njihovo zavest. »Ljudje so producenti svojih predstav, idej ipd., ampak dejanski, delujoči ljudje, kot jih pogojuje določen razvoj njihovih produktivnih sil in občevanje, ki tem ustreza, tja do najbolj oddaljenih formacij tega občevanja.« (Marx, 1977b:24-25) Ideologija je teren, na katerem se ljudje zavedo družbenih odnosov in svojih konfliktov ter hkrati teren, na katerem te konflikte tudi izbojujejo.

Marx uporablja ideologijo v drugem pomenu, ko govori o nemških ideologih – spopadajo se s svetom idej in poskušajo probleme rešiti le v glavi. Prepričani so, da je ljudem dovolj pokazati prave predstave in odpraviti slepila, dogme ter umišljena bitja in obstoječa dejanskost se bo sesula. Razsvetljenski ideal.

Marxov namen je »razkrinkati te ovčke, ki se imajo za volkove in ki jih imajo za volkove,« in »pokazati, kako le filozofsko preblejavajo predstave nemških meščanov.« (Marx, 1977b: 11) Nemška filozofija je za Marxa le nasledek nemških malomeščanskih razmer. »Malomeščanski trgovčiči in zapečkarji, kot so Nemci, ki se jim je bati primerjave in konkurence, se zalezejo pod ščit brezprimerljivosti, ki jim jo dobavlja njihov filozofski fabrikant etiket.« (Marx, 1977b:307) Na drugem mestu pa dodaja: »Nemška ideologija, v katero so ti 'resnični socialisti' ujeti, jim ne dovoljuje, da bi opazovali dejansko razmerje.« (Marx, 1977b:315)

Najbolj znana raba pa je koncept ideologije kot sprevrnjene zavesti, kjer gre za sprevračanje dejanskih razmerij na glavo kot v cammeri obscuri. »Če se vsej ideologiji ljudje in njihova razmerja prikazujejo kot v cammeri obscuri postavljeni na glavo, tedaj ta fenomen prav tako izvira iz njihovega historičnega življenjskega procesa kot obrnitev predmetov na mrežnici iz njihovega neposrednega fizičnega življenjskega procesa. ... Ne določa zavest življenja, marveč življenje določa zavest.« (Marx, 1977b:25)

Marksizem je koncept ideologije razvijal v praktično političnem smislu kot politično ideologijo v Leninovem smislu: govori se o proletarski ali socialistični ideologiji nasproti meščanski, torej nasproti buržoazni ideologiji, razredni ideologiji, pri čemer gre za teoretsko ali znanstveno razdelano družbeno in politično stališče, ki fiksira politične cilje nekega razreda ali stranke ter določa poti za njihovo realizacijo.

Druga veja pa je šla v smer koncepta kritike ideologije. Gre za obujanje razsvetljenske tradicije, po kateri se vladajoče ideje, sisteme idej, samorazumevanje sveta zoperstavlja lastni resnici. Kritika ideologije izhaja iz stanja zavesti neosveščenih množic kot objektivnega duha. Ideologija v pravem pomenu vlada tam, kjer obstajajo odnosi moči, ki so za ljudi same nevidni, posredovani in s tem ublaženi. Sodobna družba je tako neupravičeno označena kot preveč komplicirana, saj je v resnici preveč prozorna. Kritika ideologije razvozlava to navidezno kompleksnost in jo zvaja na enostavno preglednost. Tako predstavlja strategijo za razgrajevanje in onesposabljanje ideoloških konstruktov.

Številni avtorji so ideologijo uporabljali nevtralno oz. zgolj kot opis sistema idej. Za Maxa Webra je ideologija

predsodek, ki ga je treba preučiti, za Vilfreda Pareta pa vse, kar je duhovno. Oba ideologijo nevtralizirata. Paretov pojem derivacije je blizu pojmu racionalizacija v psihoanalizi, kjer gre za *post festum* opravičevanje dejanj posameznika, ne pa za neresničnost družbenih odnosov in zaslepljujočih povezav. Ideologija se tu vrača na področje psihologije in privatnega.

Karl Mannheim je vpeljal razlikovanje med ideologijo in utopijo. Ideologija je mišljenje vladajoče skupine, ki je parcialno, okamenelo in slepo za dejanskost v nasprotju z utopijo, ki je mišljenje, sposobno sprožiti spremembe. Poudaril je tudi vezanost ideologije na sloj. (Manheim, 1952)

Gramsci predlaga raziskavo o ideološki strukturi določenega vladajočega razreda: se pravi materialne organizacije, ki skuša ohranjati teoretsko in ideološko fronto. »Tisk je najbolj dinamičen del te ideološke strukture, sem sodi še vse, kar vpliva na javno mnenje: knjižnice, šole, društva in klubi vseh vrst, arhitektura, do razporeditve ulic in njih poimenovanja. Ne bi mogli razložiti položaja, ki ga je ohranila Cerkev v sodobni družbi, če ne bi poznali njenega nenehnega in potrpežljivega prizadevanja, da bi stalno razvijala svoj posebni sektor, ki obsega to materialno strukturo ideologije.« (Gramsci, 1987:136) To pa je gotovo predstavljalo spodbudo Althusserjevim ideološkim aparatom države.

Obdobjem, ko je cvetela razprava o ideologiji kot produktivnem konceptu analize, so sledila obdobja, ko se je razglašalo konec ideologij, zmago nad ideologijami ipd.

*

Ideologija je lahko znanost o idejah. V maniri prave znanosti naredi seznam pravih idej in jih potem razvršča po tem in onem kriteriju, kot to počnejo prava znanost in

pravi znanstveniki, torej objektivno. Ta predstava pa seveda ni nič manj ideološka kot ona, ki se zavzema za odvisnost obravnave od trenutnega razmerja političnih sil. Namreč, ideologija je tudi znanost o izvoru idej. Odgovarja na vprašanje, od kje posameznikovo pero potegne politično idejo: iz svojega genija, iz politične dobe, iz kombinacije idej drugih avtorjev, iz drugih polj, npr. iz kake od religij, umetnosti, morda iz sanj ali pod vplivom uživanja halucinogenih drog ipd. Vsaka preiskava v to smer že začenja v mreži določene ideologije kot vnaprejšnje mreže orientacijskih točk, vrednot, ključnih konceptov, ki so povezani v bolj ali manj konsistentno in oposamljivo celoto.

»Produkcija idej, predstav je sprva neposredno vpletena v materialno dejavnost in materialno občevanje ljudi, jezik dejanskega življenja.« (Marx, po Debenjak, 1981:60) Prvotna zavest še ni ideologija. Ideologija nastane šele z delitvijo dela: gospodar mora vedeti, kar naj suženj naredi (Aristotel). S to delitvijo dela na fizično in umsko je šele dana ideologija – »domnevno neodvisna zavest, torej zavest, ki se ne zaveda svoje odvisnosti in je zato nesvobodna, nekritična zavest.« (Debenjak, 1981:61)

Ideja o objektivnosti in nepristranosti ima svoj politični izvor. Vezana je na idejo narave, ki nikoli ne laže, če ji le dovolj pozorno prisluhnemo z našimi naravnimi čuti in njihovimi podaljški, tehnično čim bolj izpopolnjenimi instrumenti. Idejo nelažnive narave pa je zrinilo v znanstveno uporabo in hkrati politični obtok meščanstvo v bitki proti monarhiji in plemstvu, ki sta svoj politični položaj utemeljevala na božjem poslanstvu in teologiji. Naravno je v tem razmerju političnih sil realno, splošno in objektivno. Monarhično je političnŏ, posamično in subjektivno. Empiriki, racionalisti, razsvetljenci so z naravo legitimira-

li svojo predstavo resničnosti, ki je empirično preverljiva, ali pa je ni. Sanje so s psihoanalizo dobile status realnosti, vendar še vedno niso popolnoma pripoznane kot del empiričnega sveta.

»Kategorije so historične in imajo pomen le v navezavi na historični življenjski proces. ... Kategorije praktično zajemajo realnost, spreminjajo 'dejstva' v smiselno 'dejanstvo', dviganje na tisto raven, ko 'dejstvo' ni factum brutum.« (Debenjak, 1981:61) Realna vsebina teh kategorij je vedno neka konkretna zgodovinska moč, ki se lahko spravi v akcijo le kot politična moč. Pri filozofiji in teologiji praviloma politična drža, »interpretirajoč priklepa na dano, odtujeno zgodovino (ideologija)«. (Debenjak, 1981:63-64) V kolikor se realni življenski proces postavlja kot samostojna sila ljudem nasproti, je popolnoma jasno, da problema ni mogoče razrešiti »zgolj-teoretsko«, temveč le s praktično politično akcijo.

Vladajoče razmerje političnih sil si hkrati s svojo nadvlado ustvari tudi ustrezno ideologijo, ki se zažre v vse pore življenja ljudi. Tudi v pravljice. Platon je v svoji državi predvidel tudi primerne pravljice. Večine pravljic, ki jih je poznal, pa ne bi pustil v svojo državo, saj se je dobro zavedal njihove politične moči. »Pravljice, ki jih trenutno pripovedujejo, bi bilo treba nasploh izločiti. ... Zato je treba najprej paziti na pisce pravljic; njihove dobre stvaritve je treba sprejeti, slabe pa izločiti.« (Platon, 1976:91)

Primer mita in pravljic

Antične pripovedke se začnejo z zgodbo o Prometeju. S pomočjo bogov je ustvaril ljudi in jim pomagal, da so se oborožili z vsemi potrebnimi znanji. Uvedel jih je tudi

v vse umetnosti udobnega življenja. »Zdaj so novi bogovi postali pozorni na nedavno nastali človeški rod. Od njega zahtevajo, da jih časti, oni pa so mu za to pripravljeni dajati varstvo.« Začne se politična situacija: prišlo je do sestanka med smrtniki in nesmrtniki, kjer naj bi določili pravice in dolžnosti. Prometeja »zapelje njegova premetenost, da prevara bogove.« Jasno, da vsevedni Zevs spozna prevaro. Tudi Prometej ugotovi, da je Zevs prevaro odkril. Vendar vseeno zgodbo speljeta do konca. Zevs se namenoma ujame v zanko, da lahko Prometeja in ljudi, ki so uživali njegovo zaščito, kaznuje. Ljudem vzame ogenj. Prometej pa ponovno proti Zevsovi volji ukrade ogenj sončnemu vozu in ga prinese ljudem. Zevs se sklene maščevati. Pri tem pridobi podporo Atene, ki je medtem postala ljubosumna na Prometeja. Na zemljo pošlje Pandoro, z najraznovrstnejšim zlim obdarjeno, in razseje med ljudi bolezni in težave. Prometeja pa pribije na skalno steno v Kavkazu, kjer mu strašni orel vsak dan izkljuva jetra. Reši ga junak Herakles, ker se mu je zasmilil. Da pa bi ne šel proti Zevsovi volji, je moral Prometej poslej na prstanu nositi kamen iz kavkaške gore.

Razumevanje razmerij med ljudmi iz zgolj emocionalnih situacij se da velikokrat razbrati prav iz antičnih mitov. Ni nobenih racionalnih razlogov ali naravnih zakonitosti, s katerimi bi razložili, zakaj ljudje ali bogovi tako ravnajo. Razlaga se zateka k opisu emocionalnih stanj, k njihovi spremembi, ki vodi v neko dejanje. V grških mitih se lahko v čisti obliki učimo, kako je politika obvladovanje emocij pri akterjih. V sferi bogov namreč ni materialnih razlogov, ni lastnine, ni modernega interesa, ni objektivne situacije, ki bi služila kot kriterij ravnanj in kot kriterij za njihovo razlago. Politika kot management emocij pa

je kot dimenzija političnega preživela grške mite in kaže svojo relevantnost tudi v sodobnih odločitvah. Zgodovina političnih idej mora biti pozorna tudi na to dimenzijo političnega, saj se tudi danes v precejšnjem delu političnega telesa dozdeva, da se odloča zgolj po emocionalnem navdihu in tako tudi razume svet politike.

Andersenova pravljica *Cesarjeva nova oblačila* je tipičen primer zgodbe z močnim političnim sporočilom. Cesar se ni ukvarjal z vladanjem, temveč z oblekami. Ves svoj denar je porabil za obleke. Tako se je cesar, monarh, izenačil z meščani. Sprejel je njihovo logiko, logiko kupoprodaje. Denar ni za vladanje, temveč za nakupovanje uporabnih dobrin. Začel je menjati obleke in ustvaril vtis, da obleka naredi človeka, kar je spet meščanska predstava. S tem ko je menjaval obleke, »za vsako uro je imel drugačno oblačilo«, se je tudi sam podal na meščanska tla in nazadnje končal kot zgolj telo, ki menjava obleke, torej kot telo, ki je enako drugim. Ko cesar stopi na to pot, se odpove svoji cesarskosti, državništvu, in postane eden od potrošnikov, postane meščan. Z drugimi meščani je izenačen v principu, saj tako kot drugi nakupuje, da bi imel in se kazal, tudi ko ne rabi novih oblek. Cesar načeloma ne kupuje, njemu dvor priskrbi edino možno obleko, cesarsko obleko. Ta ni kupljiva, ker je nad trgovino in logiko mesta.

Nato nastopita dva tujca, ki sta hkrati že takoj prepoznana kot sleparja. V obdobju izgradnje nacionalnih držav, ki se vzpostavljajo prav na odnosu do sleparskih in sovražnih tujcev, ta ideja nikakor ni samo pravljična. Sleparja nastopata s tipičnim razsvetljenskim trikom, ki veže napačni pogled s sposobnostjo. Kdor je sposoben, vidi resnico, realnost, naravo, kdor pa ne, tega ne vidi. Le da je tu zadeva obrnjena. Domnevna tkalca, obrtnika,

meščana, trgovca v resnici ne delata nič, trdita pa, da drugi tega ne vidijo, ker so nesposobni, neumni. Stališče, da meščani, zlasti trgovci ne delajo nič in da živijo zgolj od jezične spretnosti, je bilo dominantno (in je še vedno) ob prodiranju meščanske prakse v ruralna okolja.

Naslednje sporočilo je vezano na ožjo politiko in državo, na cesarjeva dva najboljša ministra. Da ne bi izpadla nesposobna, ker nista videla domnevno nevidnega blaga, sta izjavila nekaj, kar je bilo v nasprotju s tem, kar so zaznavala njuna naravna čutila. Blago, ki ga ni bilo, sta pripoznala kot realno. To pa naj bi bila narava politike in države, kot jo v odnosu do meščanskega projekta vodi cesar ali monarh nasploh. V tem kontekstu tudi cesarju ni preostalo drugega, kot da vidi nevidno, da mu ne bi odrekli cesarskih kompetenc. Tudi najožji dvorjani, vitezi so pristali na istem. Monarh in dvor se ukvarjajo z nevidnim, politika je nevidno in to je v nasprotju s tem, kar zaznavajo naša naravna čutila.

Nato je šel cesar pred ljudstvo. »Nobena cesarjeva oblačila niso doživela toliko sreče kakor ta.« Meščani so namreč videli cesarja golega in v tem je velika sreča. Cesar je tudi golo telo, kot vsak drug človek. Ideja meščanske revolucije je v tem, da smo ob rojstvu in smrti vsi enaki. Ko smo sami pred naravo, smo izenačeni, po naravi so si vsi ljudje enaki. Videti in ugotoviti to, je ta velika sreča ljudstva. Utrditi predstavo o tovrstni enakosti je politični projekt meščanstva.

V tej konstelaciji, ki izgleda popolnoma zaprta za pravo, naravno resnico, da bi bila ne le občutena, temveč tudi javno izpovedana, se spet najde rešitev. »Neki otrok« kot čista narava, ki še ni ujet v državno-politično-ideološko predmeščansko in zato nenaravno situacijo, vzklikne: »Pa

saj nima ničesar na sebi!« In za otrokom sledijo naravi tudi drugi, celotno ljudstvo. Cesar pa, kljub temu, da se mu zazdi, da imajo ljudje prav, vztraja do konca. Država je nujno zlo. Ljudstvo ve, da je gola in prazna, da je oropana naravne preverbe, vendar jo kljub temu prenaša.

Vsa zvijača je v tem, da ta pravljica o naravnem pogledu ne razbija ideološkega pogleda nasploh, temveč le starega nadomešča z novim. Ubija monarhijo in vzpostavlja meščansko vladavino. Ideologijo srednjeveškega nepreizprašanega poslanstva nadomešča z ideologijo narave. Ta zgodba se kmeta ne tiče, pa tudi kasnejšega industrijskega delavca ne. Všeč jima je le toliko, v kolikor daje upati, da je politična situacija spremenljiva in da morda tudi onadva lahko nekoč izboljšata svoj položaj. To pa samo pod pogojem, v kolikor in dokler sta prepričana, da je meščanski projekt tudi njun.

Dvig od naravne do politične zavesti nam omogoči, da vidimo, kako cesar ni nag, tudi ko je popolnoma brez obleke. Samo otroci lahko nasedejo tej naivnosti, da je cesar zgolj telo. Vsi politični subjekti vedo, da je cesar, tudi ko je gol, nekaj drugega od vseh drugih golih teles. Z njimi ni enak. Je monarh, ki pooseblja državo. Če pa zgodbico beremo samo z moralnega terena, se nam prikazuje kot zgolj protest zoper sleparstvo in ima zato status nadčasovnosti.

Tudi lepota Andersenovega *Svinjskega pastirja* je v radikalnem političnem sporočilu. »Siromašen princ« si je želel neveste svojega stanu, pa ga je cesarjeva hči zavrnila. V dar ji je prinesel »krasno vrtnico« in »slavca«. Za rožo dvorjani ugotavljajo: »Naravna je!« in za ptiča: »Da, to je naraven ptič!« Argumentu narave se niti cesar niti dvorjani niso uklonili. Tedaj se princ spusti na raven najnižjega sloja in

se zaposli kot svinjski pastir. Izdela čudežni lonec in nato še čudežno ragljo. Kraljična si je želela teh dveh reči, vendar ju princ več ne podarja. Kraljična si ju mora po meščansko kupiti. Cena pa je visoka. Vnovčiti mora svoje telo, poljubi so ta cena, tako da mora kraljična priznati, da med svinjskim pastirjem in njo po naravi ni nobenih ovir in nobenih razlik. Pri tem nič ne pomagajo dvorjanke, ki so ju obkrožile, da bi ta sestop s prestola med ljudstvo ostal prikrit vesoljnemu svetu. In ko jo stari cesar odkrije sredi poljubljanja, torej na terenu še nižje od meščanstva, ko jo zaloti, kako je izdala cesarsko držo, jo izžene iz gradu. Pričakovali bi, da bo svinjski pastir – princ zadovoljen z izidom, ker je končno prišel do svoje izvoljenke, a se izkaže, da tudi zanj ni več primerna. Tudi on je namreč kraljevskega rodu. »Spoznal sem, da te moram zaničevati ... Poštenega princa nisi hotela, vrtnice in slavca nisi znala sprejeti, toda svinjskega pastirja si lahko poljubljala za navadno igračo. Zdaj imaš plačilo!« Pripravljen bi jo bil vzeti na spustu v meščanstvo, ne pa na pristanku v najnižjem sloju.

Ideološkost Darwinovega nauka

Politične ideje se navadno išče v na videz neposredni obliki, kar pomeni v predmetu, ki ga je svet znanosti določil politologiji. Tu naj bi nas torej zanimalo, kaj je Charles Darwin (1765-1817) napisal o svobodi, demokraciji, monarhiji, morda strankah ali o državi, vladi ipd. Bolj pomembno za našo raziskavo je, kako se politična stališča urežejo v ozko biološka spoznanja, kako je Darwinova biologija tudi zbir političnih idej. Novoveška znanstvena revolucija, ugotavlja Mladen Dolar, osredinjena okoli Galileja in Newtona, ni zamajala predstave o božjem načrtu.

»Darwinovo odkritje pa zadevo postavlja na glavo.« (Dolar, 1991:x)

Darwinova zasluga, ki jo je pripisati predvsem deloma *O nastanku vrst* in *Izvor človeka*, je »dokončno razboženje človeka«, vendar je njegova teorija naravne selekcije »dokončno zmagala šele v štiridesetih letih 20. stoletja, približno sedemdeset let po njeni objavi.« (Valentinčič, 1991: xviii) Valentinčič ugotavlja, da Darwinu ni bilo lahko, saj je imel zoper svoje ugotovitve verske kritike, konservativce in večino sodobnikov. Zanimivo je, da je Darwin teorijo razvil že leta 1838, objavil pa kar 21 let kasneje. Gould se sprašuje, česa se je Darwin bal? Njegov odgovor je: herezije. Ne samo stališča o evoluciji, temveč predvsem stališča, »da je materija osnova vsakega bivanja.« (Gould, 1991:9) Glede tega vprašanja še danes divja intenziven politični boj v konservativnih delih ZDA med evolucionisti in kreacionisti glede mesta, ki naj bi ga Darwinova teorija imela v šolskih učbenikih. Darwin je torej s svojo teorijo pomembno dogradil politično stališče meščanskega gibanja, ki favorizira naravne zakone in ukinja božjo posredovanje človeka.

Priznani teoretik biologije Gould (1991:18) ugotavlja, da mnogo velikih teorij držijo skupaj le verige dvomljivih metafor in analogij. Resnica, ki jo pridigajo znanstveniki, se pogosto izkaže le za »predsodek, ki ga prežemajo prevladujoča družbena in politična prepričanja.« Pri Darwinovi teoriji gre za to, da preživijo najustreznejši: preživijo torej tisti, ki preživijo, kar pa je tavtologija, ugotavlja Bethell (1976). Rejec golobov ve, kaj hoče. Zato lahko le najustreznejši preživijo in gredo v smer rejca. V naravi pa ni rejca, ki bi vedel. Bethell ugotavlja, da je viktorijansko okolje, okolje zmagovitega industrijskega kapitalizma,

vsako spremembo označilo za napredno. Darwin je po njegovem mnenju v resnici odkril samo viktorijansko naklonjenost razvoju. Po Gouldu je Darwin naredil dve različni zadevi:

- prepričal je svet, da je prišlo do evolucije in
- predstavil teorijo naravne selekcije kot njen mehanizem.

Pri prvi stvari je bil takoj uspešen, ker je naletel na sozvočje z industrijsko dobo, pri drugi pa je zmagal šele stoletje kasneje. Selekcija je namreč plod lokalnega okolja in ne daje garancij za splošno izboljšanje, kar je nasprotovalo duhu časa. Tako je lokalna prilagoditev pogosto proizvedla degeneracijo zasnove, npr. anatomsko poenostavitev pri parazitih.

Dolar (1991:x) ugotavlja, da je bila znanost pred Darwinom utemeljena na principu polnosti in kontinuiranosti: ni skokov, ni naključij in slučajev. Darwin je to stališče postavil pod vprašaj in postavil povsem nasprotno teorijo: sprememba je plod naključja, evolucija se dogaja zaradi naključja, ki proizvede ustreznejši primerek, ta pa ima prednost do te mere, da vsi drugi odmrejo. Darwin je vztrajal, da ni višjega in nižjega, da so vsi prilagojeni ali pa jih ni.

Eno od branj evolucije ohranja vero v napredovanje: vsak razvoj je napredek k višjemu, od enostavnega h kompleksnemu, od primitivnega k razvitemu. Časovna umeščenost je zraščena s sodbo o vrednosti. (Dolar, 1991:xi) Vnaprejšnje branje evolucije ugotavlja naslednje: najsposobnejši preživijo, ker so najsposobnejši. Od tu je treba samo določiti, kaj je sposobnost, in lahko jih vodimo do preživetja. Branje post festum, iz rezultata ven pa ugotavlja, da so najsposobnejši najsposobnejši zato, ker preži-

vijo. Od tu izhaja, da napredovanje inherentno nikamor ne vodi, čeprav je zaenkrat pripeljalo do človeka. Nobene notranje nuje ni, ki bi od nekdaj vodila točno do tu, kjer smo danes.

Zadnje stališče pelje do zaključka, da evolucijska teorija ne proizvede zakonitosti, ki bi nudila ponovljivost in predvidljivost: če bi milijonkrat odvrteli trak od začetka (kambrij) do danes, se gotovo ne bi razvilo kaj podobnega človeku. Še tako trivialna motnja na začetku napelje na povsem različne rezultate. Zakonitosti vsekakor so, toda le retroaktivno: le za nazaj lahko pojasnimo natanko tak potek razvoja, zavedajoč se njegove kontingence (naključnosti).

Praktičnost Kratkega kursa VKP(b)

Vsak politični in teoretski dokument je ujet v relacijo teorija – praksa določene dobe. Vsaka praksa ima rada svojo teorijo in vsaka teorija hvali svojo prakso. Teorija, ki razglaša razcep med teorijo in prakso, govori o svoji praksi, ki jo je dobro pospravila za zapeček ali pa jo zaprla v slonokoščeni stolp osame, kjer ji je tako lepo, da se ji to zdi celo idealna situacija. In to je situacija zahodne Evrope: teorija je spravljena na inštitute, univerze in podobne institucije, potem pa se po šolskem sistemu spusti v nadebudne glave šolarjev in študentov. Ta praksa je tudi najboljša empirična potrditev razcepa med teorijo in prakso, saj se vsi učijo nekaj, kar nima nobene zveze z njihovim življenjem, prakso. Praksi pa ta situacija tudi teoretsko zelo godi, saj lahko z najtežjim argumentom meščanske dobe, to je z naravno realnostjo, vdre v teoretske sobane in se zraven še zgrozi, da teorija ni vredna nič, ker ni povezana s prakso.

Iz te relacije lahko beremo tudi *Zgodovino vsezvezne komunistične partije (boljševikov)*. Uradno je nastala v redakcijski komisiji Centralnega komiteja KP, ki jo je odobril leta 1938, avtorstvo pa se pripisuje Josifu Visarjonoviču Džugašviliju Stalinu (1879-1953). Zato služi kot glavni izkaz teoretskih dosežkov stalinizma. Ceprav gre za po izvoru nemeščansko teorijo, po samooceni celo socialistično ali komunistično, je stališče stalinizma narava, priroda. »Dialektični materializem je svetovni nazor marksistično-leninske partije. Imenuje se dialektični materializem zato, ker je njegovo pristopanje k prirodnim pojavom, njegova metoda proučevanja prirodnih pojavov, njegova metoda spoznavanja teh pojavov dialektična, njegova razlaga prirodnih pojavov, njegovo pojmovanje prirodnih pojavov, njegova teorija pa materialistična. Zgodovinski materializem je razširitev tez dialektičnega materializma na proučevanje družbenega življenja, uporaba tez dialektičnega materializma pri pojavih družbenega življenja, pri proučevanju zgodovine družbe.« (Kratki kurz, 1946:104) Miselni horizont stalinizma je ujet v svet narave, družbeno pa je samo podaljšek narave, zato je za njegovo preučevanje dovolj samo malo raztegniti naravoslovno metodo. Ta metoda v prirodi ne vidi »slučajno nakopičenih predmetov, temveč zvezno enotno celoto«; ne vidi je kot »stanje miru in negibnosti, temveč kot stanje nepretrganega gibanja in spreminjanja«; ne vidi je »kot gibanje v krogu,... temveč kot napredujoče gibanje«; ne vidi je kot proces »v obliki harmoničnega razvijanja pojavov, temveč v obliki razkrivanja protislovij, ... v obliki borbe nasprotnih si tendenc.« (Kratki kurz, 1946: 105-108, povzeto po Žižek, 1978:181) Potem pa teorija utrjuje še svojo obsedenost z materializmom: »Svet je po svoji naravi materialen«, pri čemer je

»materija, priroda, bit objektivna realnost, ki obstoji izven zavesti in neodvisno od nje (Kratki kurz, 1946:110-112, povzeto po Žižek, 1978:183).

Sociolog Rastko Močnik to bližino stalinizma in meščanske drže opiše takole: »Tako se po dobri prebavi meščanski kozmos kar naturno presnuje v stalinizem (...). Nevarnost zadeve je v tem, da je ljubezen obojestranska: kakor je stalinizem izpolnjena meščanska diskurzivna biologija, tako je tudi tehnokratizem narcistični ideal birokrata.« (Močnik, 1978:173)

Ko nam je jasna temeljna pozicija Kratkega kurza, lahko gremo k začetku, glavnemu naravoslovnemu dejstvu, ki je predmet dela: »Tale knjiga razlaga na kratko zgodovino Vsezvezne Komunistične partije (boljševikov).« (Kratki kurz, 1946:6) Prvi koraki industrializacije so prodrli tudi na teren politične zavesti: od inženirstva v razmerju do narave na inženirstvo v razmerju do družbe in države.

»VKP(b) je zrasla na osnovi delavskega gibanja v predrevolucijski Rusiji, iz marksističnih krožkov in skupin, ki so se povezali z delavskim gibanjem in so vnesli vanj socialistično zavest.« (Kratki kurz 1946:5) Ideja vnosa zavesti s pomočjo dobrih pedagoških metod od nekdaj spremlja zgodovino. Zlasti se je okrepila in prijela za časa razsvetljenstva, ki je nenazadnje na tej ideji zagnalo številne šolske reforme. Vnos zavesti je buril duha raznim ideologom, ki so preučevali nastanke idej z namenom, da bi obvladali proces vnosa pravih idej v glave ljudi. Razumevanje zgodovinskega procesa kot zgolj tehnike in zato povsem odprtega tehničnim izboljšavam je vedno zanemarilo potrebno avtoritarno politično okolje. Vnos zavesti je možen ob hkratnem nadzorovanju in discipliniranju teles in razmerij med telesi ljudi.

Zgodovina, eksplicitno pisana za potrebe hitre družbene in politične spremembe v nerazviti deželi, gradi ne le na vnosu zavesti, temveč tudi na postavljanju novih in trdnih orientacijskih točk v preteklosti kot opore za pot naprej. »Proučevanje zgodovine VKP(b), proučevanje zgodovine boja naše partije z vsemi sovražniki marksizma-leninizma, z vsemi sovražniki ljudstva nam pomaga obvladovati boljševizem, povečuje našo budnost. Proučevanje junaške zgodovine boljševiške partije nas oborožuje s poznavanjem zakonov družbenega razvoja in politične borbe, s poznavanjem gibalnih sil revolucije. Proučevanje zgodovine VKP(b) utrjuje prepričanost v končno zmago velike stvari Leninove – Stalinove partije, v zmago komunizma po vsem svetu.« (Kratki kurz, 1946:6)

Partija je s posebnim občutkom za razvoj naravnih dejstev ugotovila, da se je »proletariat ... kot razred razvijal, medtem ko so kmetje kot razred razpadali. In prav zato, ker se je proletariat kot razred razvijal, so se marksisti orientirali na proletariat. In niso se zmotili ... To se pravi, da je treba gledati naprej, ne pa nazaj, če se nočeš zmotiti v politiki.« (Kratki kurz, 1946:109) Debenjak to zastavitev komentira takole: »Politika si poišče armado za realizacijo svojih ciljev; iz gibanja in stranke proletariata smo s svojevrstnim obratom prišli v proletariat partije.« (Debenjak, 1974:167)

To je korakajoča zgodovina: »Samo partija, ki je obvladala marksistično-leninsko teorijo, lahko koraka dalje uverjeno in vodi delavski razred naprej.« (Kratki kurz, 1946:342) Pogumen korak pa vodi čut za razlikovanje. »Če hočeš obvladati marksistično-leninsko teorijo, se moraš predvsem naučiti razlikovati med njeno črko in njenim bistvom.« Da bi se že vnaprej odpravilo nepotrebno razpravljanje, je mo-

ralo biti jasno, da »marksistično-leninska teorija ni dogma, temveč navodilo za delo.« (Kratki kurz, 1946:343) Kaj je lahko večja dogma, kot navodilo za delo?

Kot pravo navodilo za delo, ki noče biti dogma, temveč učbenik, vsebuje Kratki kurz vrsto ilustracij in prepričljivih povzetkov izkušnje: »Kaj bi bilo s partijo, z našo revolucijo, z marksizmom, če bi se Lenin od strahu ustavil pred črko marksizma in ne bi imel poguma, nadomestiti eno starih tez marksizma, ki jo je formuliral Engels, z novo tezo o republiki sovjetov, tezo, ki ustreza novi zgodovinski situaciji? Partija bi tavala v temi, sovjeti bi bili dezorganizirani, ne imeli bi sovjetske oblasti, marksistična teorija bi imela resno škodo. Izgubil bi igro proletariat, dobili bi jo sovražniki proletariata.« (Kratki kurz, 1946:343)

Kratki kurz se konča takole: »Takšni so osnovni nauki zgodovinske poti, ki jo je prehodila boljševiška partija.« (Kratki kurz, 1946:349) Ti osnovni nauki so bili povzdignjeni v dogmo, nepreizprašljivo vodilo za vse politične akterje na pravi strani. Če bi bil to zgolj akademski tekst ali ena od milijonov knjig, ocen, refleksij, ki bi ob drugih pomagale brusiti zavest ljudi, bi njegova moč najbržda ne bila tako slavnega imena. Prav ta status to delo kvalificira kot pomemben predmet preučevanja zgodovine političnih idej. Žal ga v učbenikih ne najdemo. Redko je omenjena Stalinova zasluga za vulgarizacijo ali izkrivitev marsizma. V resnici je to, kar danes deluje kot dialektika, marksizem ipd. zreducirano na stalinovsko recepcijo, na napotke, ki jih dobesedno lahko najdemo v Kratkem kurzu, ki tako v sodobnem času nereflektirano živi, hkrati pa je predmet moralnega zgražanja.

Kratki kurz je kondenzat političnih razmerij: kako naj zmagovita politična elita v čim krajšem času popelje mili-

jonske nedorazvite, predmoderne množice v industrijsko dobo. Zato je tudi legitimacijska teorija tega razmerja. Nadomestil je Luthrovo biblijo, ki naj jo bere vsak, prispeval k mali šoli političnega opismenjevanja in zagrabil politično zavest tam, kjer je bila zagrabljiva: grobo in na grob način, mehansko in na mehanski način. Takšen politični vzorec se vzpostavi vedno, kadar se zaletijo premogočna aspiracija po hitrem napredku večine ljudi in globoko nerazvita razmerja. Platonova pravična država je lahko samo plod trdih prijemov pri vzgoji vladarjev, Machiavellijevo združitev Italije v nacionalno državo lahko izpelje samo močan vladar, Hobbesov načrt svobodne in varne družbe lahko izpelje samo Leviathan, idejo francoske revolucije utrjuje in nosi v svet Napoleon, socialistično revolucijo v Rusiji lahko izpeljejo samo poklicni revolucionarji in nato širijo svobodo ljudstva po Evropi z vojaško okupacijo, nerazviti Čile lahko postane uspešna oaza Friedmanovega neoliberalizma samo pod dirigentstvom Pinocheja, Singapur se v štiridesetih letih iz svetovnega dna lahko dvigne v svetovni vrh samo s trdimi prijemi vladarske elite.

Pomembno vlogo je Kratki kurz igral tudi kot predmet kritike, ki je v šestdesetih in sedemdesetih letih pomagala, da se je kritična misel postavila zoper »realni socializem« in »sholastični marksizem«. Distanca od teoretsko-praktičnega zdrsa v zgodovini političnih idej je bila nujni predpogoj za nov zagon razvoju političnih idej in oživljanju političnih utopij.

S tega stališča nam ima Kratki kurz danes mnogo povedati o stanju političnega duha v naši dobi, takoj ko zapustimo varni hegemonski zapeček meščanske politične misli in se znajdemo v primestju ali, kot se rado reče, daleč stran od civilizacije. Močnikova analiza stalinizma kaže

prav na to spoznanje: »Razliko, iz katere je stalinistični diskurz sploh možen, ta diskurz najprej prenese na drugega; vanj se vpiše kot njegova krivda, in je potem 'na' njem likvidirana. Paranoično operacijo, ki 'v življenje sočloveka' projicira 'tisto, kar v njegovem lastnem življenju obstaja v nezavednem stanju', prižene tu čez sleherno mejo prav sam kod humanistično-samomorilske ideologije tega diskurza.« (Močnik, 1978:180) Stalinska zastavitev branja zgodovine se spelje v cepitev na dobro in slabo, kar služi samo identifikaciji sovražnikov in temu, da se rod »čisti svojih izmečkov«. (Žižek, 1978:184)

Metafore

V zgodovini so različni diskurzi uporabljali za zamišljanje in ustvarjanje politične metafore. Vsaka zgodovinska doba je prinesla drugačna zamišljanja glavnih političnih konceptov, pogosto navdahnjena s podobami iz narave. Mnogi avtorji so v zgodovini političnih idej uporabljali metafore za ilustracijo in ubeseditev svojih idej. Politične metafore imajo dolgo zgodovino različnih uporab. Uporabljale so se za opisovanje političnih procesov, pogosto zgolj kot retorični pripomočki, saj je takratna metodologija metafor zagovarjala stališče, da metafore niso nič drugega kot zgolj okraski političnega jezika, nenujen dodatek, ki sam zase nima pravih funkcij. Nove metode za preučevanje političnih procesov, ki temeljijo na preučevanju političnega jezika in so se v filozofiji znanosti razvile predvsem po drugi svetovni vojni, pa so stališče radikalno spremenile.

Raziskovalni pristopi h političnim metaforam so se spreminjali glede na uporabljene metode preučevanja. Te

so (in so bile) nedeljivo povezane z epistemološkimi in ontološkimi pogledi na metafore, družbeni svet, družbeno realnost. Kako politično in politični procesi bivajo in kako jih spoznati, sta ključni meta-vprašanji, po katerih se orientirajo in razlikujejo metode preučevanja političnih metafor. Ontološke in epistemološke pozicije so za metode preučevanja političnega in političnih procesov, vključujoč metafore, kot koža, ki se tesno prilega fenomenu in je ni mogoče kar naenkrat zamenjati kot npr. pulover.

Preučevanje političnih metafor se že dolgo ne ukvarja zgolj z njihovo opisovalno vlogo, ampak predvsem z njihovo kreativno in poetično vlogo. Metafore imajo kreativno vlogo pri osmišljanju sveta (in realnosti) ter jezika. So ontološko kreativne, kar pomeni, da svet ne zgolj opisujejo, ampak tudi ustvarjajo določen pogled na svet in ga s tem kreirajo. V tem smislu so ontološko kreativne in niso omejene na enoznačni linearni odnos med svetom in jezikom. Tak odnos je v klasičnem dojemanju metafor rezerviran za dobesedne pomene. Različne metodologije družbenih ved dvajsetega stoletja so ponudile celo vrsto kritik, odgovorov in pogledov na vprašanje enoznačnega linearnega razmerja med jezikom in svetom, tiste, ki jih označujemo s skupno besedo post-pozitivistične, pa so družno zavrnile idejo, da je pisanje in razmišljanje popolnoma transparentna dejavnost, ki temelji na zgodovinsko in družbeno »očiščenem« subjektu. Neempirične in nepozitivistične politične teorije temeljijo na narativni obliki razlage in s tem zavračajo dobesedno, statično, intersubjektivno in transhistorično uniformno dojemanje razmerja med jezikom in svetom. Zagovarjajo večplastno dojemanje, ki vključuje tako paradokse kot nasprotujoče si tëze in oboje vključujejo kot gradne elemente kreativnega procesa. (*cf.* Zashin, Chapman,

1974:294) Na metafore je v okviru post-pozitivističnih političnih teorij torej mogoče gledati tudi kot ontološko kreativne elemente, ki gredo preko enoznačnega linearnega razmerja med jezikom in svetom. Prečenje klasičnega razmerja med jezikom in svetom ustvarja pogoje za ontološko kreativno dejavnost metafor.

Struktura sveta je odvisna od načina, na katerega je vzpostavljeno naše vedenje o svetu. Načine lahko poimenujemo tradicije, kulturne ali epistemične realnosti, pomembno je, da je vedenje odvisno od struktur, ki upravljajo s produkcijo vedenja. Metafore so zavezane istim strukturam produkcije vedenja kot ostali produktivni elementi (npr. miti), ki nedojemljivo tega sveta naredijo dojemljivo, neempirično empirično. Abstraktno polje političnega skozi metafore postane empirično v formi abstraktne realnosti.

Avtorji za izražanje političnih idej pogosto uporabljajo metafore. Starogrški koren besede »metaphor« dobesedno pomeni »prenesti«. Aristotelovska tradicija definira metafore v terminih gibanja, spreminjanja lokacije, prehajanja, najpogosteje pa kot gibanje »od ... do«. Politične ideje so zato pogosto izražene z metaforami, ki izvorno sodijo v katero od drugih domen človeškega izkustva. Ko se spreminjajo te druge domene, prihaja tudi do sprememb v dojemanju političnega.

Ideja o političnem telesu kot živem organizmu izhaja iz stare Grčije, iz časa Perikleja, ko je atenska *polis* dosegla neverjetno stopnjo politične enotnosti in posledično razvila organsko analogijo za izražanje te enotnosti. (Hale, 1971:18)

Prve primere metafore človeškega telesa za izražanje enotnosti države lahko najdemo v Isokratovem sedmem

govoru *Areopagitu* (355 pr. n. št.): »Duša države ni nič drugega kot njena politična skupnost, ki ima enako moč kot um nad telesom; odloča o vseh vprašanjih, trudi se, da ohrani tisto, kar je dobro in odvrača od tistega, kar je slabo«. Isokrat je poudarjal sodelovanje vseh državljanov v političnem življenju *polis* in odvisnost njihove dobrobiti od dobrega delovanja države.

Platon v *Državi* (tretja knjiga) govori o »zdravi državi« in »vročični državi«, medtem ko Aristotel (1996:13) v *Politiki* (prva knjiga, 1253a, I, 4-5) pravi, da »... je očitno, da je država stvaritev narave in da je človek po naravi politična žival«. To je samo nekaj primerov, ki pritrjujejo dvema osnovnima načeloma ideje političnega telesa: da je družba naravna stvaritev in ni človekovo delo in da je človek najbolj zvest svoji naravi, če je del družbe in ne individualiziran. (Hale, 1971:21) S stališča teorije metafor lahko govorimo o pooseblјanju, ko nečloveško zadobi človeško obliko. (*cf.* Lakoff, Johnson, 1980/2003:33)

To specifično gledanje na politično telo je omogočal starogrški pogled na znanost, ki je bil splošno sprejet v zahodni misli vse do renesanse. Vesolje je bilo, skladno s tem gledanjem, urejeno po najboljšem modelu, živemu bitju. Življenje in psihološki ustroj posameznika sta bila identična z življenjem in ureditvijo *polis* in kozmosa. (Hale, 1971:23) Država je kot človeški organizem: vsak državljan je nosilec pomembne funkcije, ki je naravna in primerna tako za del (človeka) kot za celoto (državo).

V času starega Rima so tesne (zelo pogosto družinske) vezi v *polis* zamenjali drugi modeli vključevanja posameznikov v družbo. Politična morala, ki je v *polis* temeljila na naravnem odnosu med celoto in njenimi deli, se za večja ozemlja ni zdela več primerna. Politično razmišljanje je

sledilo novim razmeram in stoiki so začeli razmišljati o politični morali v terminih odnosa posameznika z drugim posameznikom in ne več s *polis*. Seneca je v 95. pismu Luciliju zapisal: »Kdaj bom povedal vse, kaj mora kdo delati in kaj opuščati? Saj mu lahko na kratko dam tole formulo za dolžnost, ki jo ima do človeka: vse to, kar vidiš in kar vsebuje božje in človeške reči, je samo eno: mi smo udi velikega telesa. Narava nas je ustvarila kot sorodnike, ker nas je ustvarila iz iste snovi in za isti končni namen.« (Seneca, 1966:369-370) Čeprav se je politična morala spremenila, se je metafora fizičnega telesa kot političnega telesa ohranila.

Ideja organske družbe se je od stoikov prenesla v zgodnjo krščansko tradicijo. Sveti Pavel je v *Prvem pismu Korinčanom* imel nekaj podobnih idej kot stoiki. »Predvideva hierarhični red, ki ga vzpostavi Bog (ali narava), sestavljen iz različnih delov, od katerih so vsi potrebni telesu in ki se ne smejo smatrati za neodvisne ali nadrejene ostalim delom.« (Hale, 1971:29) Ta organska metafora je bila velikokrat uporabljena kot argument proti sporom znotraj krščanskih cerkva.

Sveti Avgušin je v *De Civitate Dei* razvil organsko metaforo političnega telesa še naprej in predstavil idejo o mističnem telesu (*corpus mysticum*). (Hale, 1971:31-32) Njegova vizija mističnega telesa ni imela, v nasprotju z vizijo v atenski *polis* ali svetu stoikov, pravega pomena za tostranstvo, ampak je predvsem pomenila skupnost zveličanih v onostranstvu. Govor je o duhovnem telesu, kjer je Kristus glava, ostali člani cerkve pa telo. Enotnost telesa in glave se vzdržuje skozi zakramente, kajti tisti, ki so použili Kristusovo telo v obliki hostije, so del njegovega telesa.

V srednjem veku se razprava o mističnem in pravem Kristusovem telesu nadaljuje. V času zgodnjega krščanstva je bilo to dvoje različnih teles, ki so ju okoli osmega stoletja začeli združevati. (Kantorowicz, 1957/1997: 5. poglavje; *cf.* Hale, 1971:35) Akvinski je naredil korak naprej v združevanju mističnega in cerkvenega telesa: cerkev ni predstavljala več samo mističnega Kristusovega telesa, ampak je cerkev sama postala mistično telo. (Kantorowicz, 1957/1997: 202) Cerkveno telo tudi ni bila več samo skupnost vernikov, temveč tudi hierarhija duhovščine, na čelu katere je bil papež. Papeška nadvlada je bila v vedno hujšem sporu z nastajajočimi nacionalnimi monarhijami, ki so kot odgovor na pritiske prevzele metafore političnega telesa takrat na novo odkritega in prevedenega Aristotela (1260. leta). *Corpus politicum* je postala metafora sekularnih vladarjev za nastajajoče monarhije. Hale (1971:38-39) govori o treh vrstah odgovorov na papeško nadvlado: vladarji so priznali papeške zahteve, sebe opisali kot srce političnega telesa in poudarili pomembnost srca za delovanje glave; lahko so si zamislili posebno telo, *corpus naturale* (sekularno telo), ki je imelo lastno glavo, kar je naredilo situacijo še bolj shizofreno. Ali pa so trdili, da je glava samo Kristus in ne papež.

Janez Salisburyjski v *Policraticusu* opisuje teorijo sekularne države na način Cicerove *res publice* in ne več na fevdalni način. V srednjem veku je to prvi daljši poskus napisati teorijo posvetne države na način politične filozofije. Okvir celotne razprave je primerjava med državo in telesom. Skupnost (commonwealth) je po njegovem neko telo, ki mu je bilo vdahnjeno življenje z božjo uslugo in katerega naloga je pravično delovanje. Vladar je glava telesa, ki je podrejen samo bogu in na splošno vsem tistim,

ki boga predstavljajo na zemlji. Ostala analiza je namenjena članom telesa: srce telesa je senat (Salisburyjski veliko uporablja analogije institucij iz starega Rima), roke so vojaki in drugi dostojanstveniki, vključujoč cerkvene, trebuh finančni uradniki, delavci pa so stopala. (Hale, 1971:39; Kantorowicz, 1957/1997: 208, op. 42) Hierarhija posameznih vlog, določena z metaforo telesnosti, je natančno določena in fiksirana, kar onemogoča kakršnokoli politično participacijo mimo vnaprej podanih božjih vlog, kaj šele revolucijo.

V 16. in 17. stoletju je na Angleškem prišlo do političnih sprememb, ki so bile posledica novega okvira razmišljanja, ki ga je povzročila kopernikanska revolucija. Šestnajsto stoletje prinese objavo razprave Nikolaja Kopernika *De Revolutionibus Orbitum Coelestium* (O revolucijah nebesnih sfer, 1543/2002). V njej Kopernik predstavi nov pogled na svet: heliocentrični model. Delo izziva stoletja zakoreninjene poglede na delovanje vesolja in pretirano pomembnost Zemlje ter, posledično, človeka. Spoznanje, da smo človeška bitja, skupaj z našim planetom in sončnim sistemom (in celo galaksijo) nekaj povsem običajnega in zato nepomembnega v vesolju mnogih sistemov planetov, je pomenilo streznitev, ki ni bila sprejeta zlahka. Vsa zagotovila kozmologij srednjega veka so naenkrat odpadla, rodil se je nov pogled na svet, ki je bil veliko manj varen in udoben. Navkljub tem »problemom« in mnogim kritikam so model kmalu sprejeli največji umi takratnega časa, kot npr. Galileo.

Za družbene in politične mislece poznega sedemnajstega stoletja je kopernikanska revolucija prinesla mnogo izzivov in možnosti. Kar naenkrat so do takrat osrednje kategorije družbene in politične misli postale prazne in

neuporabne, pomen avtoritete in podrejanja oblasti je bilo potrebno osmisliti na novo. Nič več ni bila Zemlja središče vesolja, planeti se niso več gibali po popolnih krožnicah, rodil se je nov svet, manj varen in središčen. Vse to je imelo velik vpliv na družbeno in politično misel.

Začelo se je razmišljanje o političnem telesu, ki ni bilo več samo enotno, organsko in hierarhično urejeno kot v srednjem veku, ampak je vse bolj prihajalo do spoznanja o disharmonijah v telesu države in s tem povezano idejo individualizma. Hobbes, Locke in njuni sopotniki so morali razmišljati o novih teorijah in doktrinah, ki so upoštevale nova znanstvena odkritja. Walzer (1967:192) trdi, da sta nova kozmologija in teologija pomembno vplivali na politične pisce, a vendarle ne do te mere, da bi bilo mogoče govoriti o neposrednem prevajanju kozmoloških in teoloških idej v politične in družbene. Kopernikanska revolucija je zagotovila nov pogled na svet, novo epistemično realnost, v skladu s katero se je oblikovalo novo vedenje o svetu. Določila je nova načela, nove metafore za orientacijo in ustvarjanje (političnega) vedenja, ki se kasneje razvije v individualizem in še kasneje v liberalizem. (*cf.* Wolin, 1960:282; Walzer, 1967:203)

Metafora harmonije različnih delov političnega telesa ni bila več najpomembnejša, stara kozmologija in teologija sta se počasi umikali novemu pogledu na človeka.

»Telo v gibanju, na katerem je on [Hobbes] zgradil svoj sistem, je simbolična slika. Predstavlja posameznika, a na zelo poseben način: nič več ni član političnega telesa; nič več nima svojega mesta v hierarhičnem sistemu podrejenosti in avtoritete; nič več njegova gibanja ne vodijo k univerzalni harmoniji. Namesto tega je posameznik sam, ločen od drugih, brez gospodarja ali varne družbene pozi-

cije; njegova gibanja, ki jih določa zgolj sam in nihče drug, trčijo z gibanji drugih, identičnih posameznikov; njegova dejanja povzročajo kaos«. (Walzer, 1967:201)

Newtonovski svet mehaničnega gibanja je postal referenčni svet nove politične misli Anglije šestnajstega in sedemnajstega stoletja, nov vir metafor, analogij in podob. Metafora urnega mehanizma je bila zelo pripravna za čas, ko so politične in družbene spremembe ljudi dobesedno spravile v gibanje. Nič več ni bilo fevdalne odvisnosti, navezanosti na zemljiškega gospodarja, rojeval se je svobodni posameznik, ki je prodajal svojo telesno moč, kakor je želel. Metafora urnega mehanizma ni samo opisovala, ampak predvsem predpisovala, tako glede posameznika kot države.

Hobbes je vzel metaforo zelo resno in jo je uporabil za celo vrsto političnih konceptov, toda nikjer ni to bolje izraženo kot v uvodnem poglavju *Leviathana* (1651):

»Življenje ni nič drugega kot gibanje udov, katerega izvor je v nekem ključnem notranjem delu; zakaj ne bi rekli, da imajo vsi avtomati (stroji, ki poganjajo same sebe z vzmetmi in kolesci kot v uri) umetno življenje? Kaj pa je srce drugega kot vzmet? In živci drugega kot mnogo žic? In sklepi drugega kot veliko kolesc, ki omogočajo gibanje celotnemu telesu? (Hobbes, 1651/1996:9)

Ko je srednjeveška koncepcija političnega telesa kot živega organizma počasi izgubljala na svoji privlačnosti, je bilo v politično teorijo vnesenih vedno več novih metafor. Locke je npr. vztrajal pri novi metafori za družbo – političnem telesu kot delniški družbi, v kateri imajo posamezniki svoj delež. (Hale, 1971:13) Kljub temu, da smo po Locku vsi stvaritve boga, nas bog pušča svobodne, kar pomeni, da nihče nima pravice do podreditve drugega, da

smo vsi enaki. Človek si s svojim delom prisvaja naravo, nakopiči lahko samo toliko, kot lahko uporabi. Delo je tisto, ki spremeni vrednost vsake reči. V političnem stanju, ki se razlikuje od naravnega stanja, vlada vlada, ki to počne zgolj in samo v interesu članov politične skupnosti. Člani imajo legalno možnost, da vlado zamenjajo, če ne deluje v njihovem interesu. Organsko dojemanje politične skupnosti je torej mrtvo, zamenjalo ga je dojemanje na način delniške družbe, ki služi interesom posameznikov, nosilcev zasebne lastnine.

S francosko revolucijo kraljevo telo tako metaforično kot dejansko preneha obstajati. Antropomorfično predstavljanje telesa kot metafore za politični sistem se konča z usmrtitvijo Ludvika XVI. 1793. leta. Sledi tranzicija od kraljevega k državljanskemu telesu, od kraljevine k republiki (de Baecque, 1997), ki za samodojemanje ne uporablja več organskih metafor.

A s tem vloga narave v politični znanosti še ni končana. Čeprav na prvi pogled izgleda, da je predvsem politična znanost tista, ki si za zamišljanje lastnih idej »sposoja« pri dojemanju narave, je proces tudi obrnjen. Na druge znanosti, npr. biologijo, politologija in politika nemalo vplivata. Večina znanosti sicer misli, da ima »neposreden« uvid v zadeve, ki jih preučuje, ne zaveda pa se, da ta uvid poteka ravno preko metafor. V opisovanju procesa oploditve se je npr. še petdeset let nazaj uporabljala metafora Trnuljčice, ko žensko jajčece »spi« in čaka na oploditev s strani semenčeca. Metafora je samo moškemu pripisovala proaktivno vlogo, ženska je bila pasivna in je lahko samo čakala na dejanje moškega. Danes se ta isti proces, pod vplivom feminističnega gibanja in večje enakopravnosti moškega in ženskega spola, predstavlja kot proces enakih

možnosti, pri katerem se jajčece in semenčece »najdeta« in pride do oploditve. Za gene so po njihovem odkritju v dvajsetih letih v tridesetih in štiridesetih letih prejšnjega stoletja uporabljali metaforo zidakov, ki »zgradijo« človeško bitje. Z odkritjem strukture DNK 1953. leta sta Watson in Crick zamenjala metaforo za gene – gene so začeli opisovati kot »programe«, »informacije«, »navodila«.

4.

NAMESTO SKLEPA

Ob koncu 20. stoletja je postalo jasno, da je »prvikrat v zgodovini ... politika zares postala 'usoda', saj je od politične osveščenosti odvisen ne samo družbeni napredek, marveč tudi sam obstoj človeštva kot vrste.« (Bibič, 1980:10) Da bi lahko bili na ravni zgodovinske naloge, čimbolj izmojstreni za ples po političnem parketu, se moramo vedno znova vračati v zakladnico zgodovine političnih idej.

Ko gremo po časovni osi nazaj, gremo ne le v drug čas, temveč tudi v druge kraje, gremo v povsem druge predstave in povsem drugačne politične svetove. Tega posla pa se hkrati lotevamo vedno na naš način, za naše potrebe, za naš čas, za našo stroko in znotraj miselnih struktur in konceptov, ki jih določa vprična politična situacija. Hegemonska situacija tega trenutka, ki je še vedno zapisan moderni, je dediščina mehanicizma in nikakor še ni reflektirana politična situacija. In od tu se nam najpoprej zarisuje predmet: politične ideje.

Vsem je na prvi pogled jasno, da je stol lahko predmet fizike, kemije, celo biologije, ne more pa biti predmet političnih znanosti. Pisana beseda je na prvi pogled lahko kar takoj predmet lingvistike, ne pa kar neposredno tudi

zgodovine političnih idej. Za umestitev v zgodovino političnih idej mora predmet, da je sprejet v izbrano družbo, ustrezati nekim pogojem. To delo na splošno nakazuje, da imamo opraviti z zelo omejeno predstavo, ki je vezana na preozko razumevanje področja politike. Vsaka misel ima za sabo svojo politično situacijo, ki jo vzdržuje, hrani in prav lepo goji. Lahko je posredovana s politiko in je politična misel. Vendar se zgodovina političnih idej ne žene prav za vsako mislijo, temveč le za tistimi, ki so označevale dobe in ki so hkrati kondenzat velikih političnih zgodb. Pomen pripisujemo tistim, ki živijo tu in zdaj z nami, predvsem pa je naš namen, da odkrijemo njihovo politično konstelacijo, tisti generator, ki jih drži pri življenju. Da bi razumeli našo politiko, naše predpostavke in naše potenciale ter domete naše miselne zastavitve in praktične akcije, moramo pregledati, kako se je in se še v politični misli kaj naplavlja.

Mehanicizem, ki je prevladujoča ideologija sodobnega sveta, političnim fenomenom ni prijazen, saj politične sfere ne uvršča med realitete. V tem okviru *res publica* nima pravice do *res*, da je stvar, in zato ostaja le *publica*, nekaj javnega, vendar brez trdnega, zagotovljenega jedra. Država, trg, posameznik, moč, narava so kategorije, ki zahtevajo razlago in vodilo skozi posredovanja, v vladajoči mehanski predstavi pa so razglašene že kar za neke vnaprejšnje realitete. Ko se konceptualizirajo posamične strukture v modernih političnih relacijah v izolaciji druga od druge, se jih reificira v samozadostne akterje z njim svojskimi lastnostmi. Tako je moderna politika in z njo politologija prisiljena delati s pojmi, ki niso njeni, ki niso realni, ki onemogočajo analizo, ki zato ne morejo

biti prepričljivi in si zaslužijo oznako nemoralnosti in sprijenosti.[53]

Naravoslovni eksperiment, na katerem počiva sodobna znanost, se zdi danes povsem neproblematičen. Vendar so za to njegovo veljavnost gorela telesa: od tu je treba nadaljevati. Narava je že zmagala, sedaj pa je na vrsti politika. Premikanje političnega konsenza gre hkrati s premikanjem predstave o tem, kako predmet na novo dojeti z novo metodo, ki spodbuja tudi novo politično situacijo z novim političnim akterjem, ki bo zaščitil nov pristop, nova spoznanja, nov predmet, da novonastalo ne propade kot znanstvena zabloda.

Preteklost živi v sedanjosti kot spomin. Spomin je konstitutivni element sedanjega kot rezultat, ki nam določa okvire našega delovanja. Zato spada preteklost k sedanjemu kot naše iskanje korenin, ki poganjajo dobro in produktivno, in tistih korenin, ki omejujejo in ogrožajo. Pri opredelitvi političnih idej pa ne gre spregledati, da imamo opravka s teorijami, torej s sprevidenjem celote in s celoto, ne pa z evolucijo kot progresom, kjer se dejstva nalagajo na dejstva.

Meščanska doba je (bila) grandiozen politični projekt, utemeljen z naravo, mehansko realnostjo, znanostjo – naravoslovjem, projekt, ki je obrnil in še obrača svet. Že takoj po ameriški in francoski revoluciji so se postavila vprašanja in odmiki od narave k državi, od slepega zakona k moči posameznika in razmerij med njimi, od predzgodovine, pogreznjene v naravo, k zgodovini ljudi.

---

[53] Moderna politika je nemoralna ne zato, ker je taka njena narava, temveč je nemoralna, ker se jo hoče razumeti skozi naravo. Razumljena neposredno kot narava v predmetnem svetu politika izpuhti in tako o njej ni mogoče trditi nič drugega kot v najboljšem primeru to, da je njen obstoj relativen.

Ker v moderni prav fiziki pripada zadnja beseda pri določanju realnosti, so dogajanja znotraj te znanosti pomembna tudi za celotno področje političnega. Kvantna fizika zastavlja nov koncept realnosti, koncept, ki tudi politiki in politični znanosti odmerja relevanten prostor: sočasen obstoj več svetov omogoča mišljenje posredovanja, ki šele vzpostavlja politično realnost. Po najbolj radikalni zastavitvi kvantne fizike je »esenca realnosti pomen« (Bohm, 1994a:441) in ne stvar na sebi. Od tu sledi, da je »sprememba realnosti ... sprememba bivanja.« (Bohm, 1994a:436) Nič ne pomaga, če je do tovrstnih spoznanj politična teorija prišla že davno pred moderno, pa ponovno v svojih vrhovih moderne, pa spet v postmoderni – politično je pomembno, kaj o realnosti določi kraljica znanstvene realnosti.

Prav kvantna fizika v Bohmovi zastavitvi nudi koncept realnosti, ki afirmira politično na način, ki mu omogoča polni izraz. »Celotna poanta pomena je v tem, da je vsebina v kontekstu, ki je spet v kontekstu in zato pomen ni končen. Vedno znova ga odkrivamo in to odkrivanje pomena je samo po sebi del realnosti.« (Bohm, 1994a:441) Torej ni slučajno, da je teoretskega fizika zaneslo tudi k Heglu: »Mislim, da je Heglova poanta v tem, da analiza nujno ne pomeni zlamljanja stvari na kose, temveč razvitje pomena. Njegova zanimiva poanta je, da je analiza hkrati tudi sinteza, ker ko odviješ pomen, se bitje spremeni in nekaj se k temu doda. Odvije pomen, ki je drugačni red stvari.« (Bohm, 1994a:442)

Kvantizem dovoljuje denaturalizacijo politične znanosti in sveta politike. Ali drugače povedano, dovoljuje, da se svet politike dereificira v kategorije specifičnih razmerij političnih sil, ki ga v resnici tvorijo.

Edina ustrezna formulacija kvantne fizike in tudi politične teorije bi bila možna s tem, da bi zamenjali koncepte in termine, ki so kakorkoli potopljeni v naše vsakodnevno mehansko izkustvo. V absolutnem smislu lahko rečemo, da moramo najprej vpeljati nov jezik in ga nato uvesti v življenje. Potrebujemo novo teorijo, ki bo nelinearna, nemehanska in nedeterministična. Hkrati pa potrebujemo novo politično prakso, ki bo podprla to teorijo, ki bo znala misliti postvarela politična razmerja na nepostvarel način.

Ker je liberalizem hegemonska konceptualizacija sveta, je v njem videti bolj mehanicistično konceptualizacijo. Vendar so tudi socializmi in anarhizmi bolehali na tej sploščeni misli moderne dobe v podobi npr. »vulgarnega marksizma« druge in tretje internacionale. Neoliberalizem ali neokonservativizem, ki sta stopila v ospredje prav ob koncu 20. stoletja, sta reakcija na politizacijo sveta, ki jo je napovedal Bibič. Ponovna naturalizacija in vpoklic mehanskih konceptov, od katerih je najmočnejši ekonomicizem, tj. pretvarjanje vseh relacij med ljudmi v kategorije ekonomije, trga, blagovne produkcije, profitne logike, denarnih razmerij, hoče vzpostaviti razmerja zgodnje moderne. Tedaj je naturalizacija politične misli radikalno spodkopala na božjem utemeljeno realnost in emancipirala moči posameznika izpod fevdalnih oblasti monopolizirajočega korporativizma. Danes naturalizacija sveta deluje konservativno, utrjuje negibnost in ščiti pridobitve peščice monopolov na politični ravni, na teoretski ravni pa se zoperstavlja najboljšim intelektualnim pridobitvam in prodorom, dosežen im v dvajsetem stoletju. Ali če rečemo s Habermasom (2007:158): »Ontologizacija naravoslovnih spoznanj v neko naturalistično, na 'trde' fakte skrčeno sliko sveta ni znanost, temveč je slaba metafizika.«

Skok čez trdo realnost so vedno ponujale tudi utopične politične ideje. Vera v boljšo družbo, ki bo ali popravljena ali pa radikalno drugačna od vpričnе, je vedno gnala vsaj posameznike, občasno pa tudi politična gibanja v drugačno organizacijo razmerij med ljudmi. Bolj ko je vpričnа politika stala na mestu, bolj radikalne utopije so poganjale na tem humusu. Sodobna situacija zatira in izriva utopije, zlasti emancipatorne, in namesto njih sponzorira populizme in fundamentalizme. Gre za nastopanje naturaliziranih množic, ki so poprej dodobra izropane sleherne navezave na miselno tradicijo, na pretekle refleksije tedanjih političnih situacij, in zato niti nimajo možnosti, da bi bile intelektualno zagrabljive. Gramsci je ugotavljal, da so vsi ljudje intelektualci in na tej osnovi razvil teorijo hegemonije kot uveljavljanja prepričevanja, intelektualne premoči, moralne trdnosti in politične volje, namesto golega nasilja v politiki. Neoliberalizem in neokonservativizem pa se trudita – temu nasproti –, da bi ubila sleherno intelektualnost in s tem kot predmet politike postavljata zgolj naravna telesa posameznikov. Telo, oropano duha, je zgolj masa v rokah elite, manipulabilna gmota, ki se hitro in pravilno odziva na dobro voden mehanski potisk.

Zgodovino političnih idej, tudi to delo, vidiva torej kot prispevek k zavračanju antiintelektualne populistične revolucije.

LITERATURA

Adorno, Theodor W., Max Horheimer (1980): *Sociološke študije*. Školska knjiga, Zagreb.

Alatri, Paolo (1980): *Oris zgodovine moderne politične misli*. Delavska enotnost, Ljubljana.

Andersen, Hans Christian (1984): *Andersenove pravljice*. Mladinska knjiga, Ljubljana.

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

Aristotel (1996): *The Politics and The Constitution of Athens*. Cambridge University Press, Cambridge.

Austin, John L. (1955/1990): *Kako napravimo kaj z besedami*. ŠKUC in FF, Ljubljana.

Bachelard, Gaston (1987): *The psychoanalysis of fire*. Quartet books, London.

Baigent, Michael in Richard Leigh (2003): *Tempelj in ložа*. Quatro, Notranje Gorice.

Barber, Benjamin (1984): *Strong Democracy*. University of California Press, Los Angeles.

Bartelson, Jens (1995): *A Genealogy of Sovereignty*. Cambridge University Press, Cambridge.

Becker, Ted in Christa D. Slaton (2000): *The Future of Teledemocracy*, Praeger, Westport.

Bevir, Mark (2000): »The Role of Contexts in Understanding and Explanation«. Referat predstavljen na ECPR Joint Sessions, Copenhagen, 14-19 april.

Bevir, Mark (2002): *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge University Press, Cambridge.
Bibič, Adolf (1972/1984): *Zasebništvo in skupnost*. Delavska enotnost, Ljubljana.
Bibič, Adolf (1978): *Politična znanost, ideologija, politika*. ČZP Komunist, Ljubljana.
Bibič, Adolf (1980): Predgovor k slovenski izdaji. V: Paolo Alatri *Oris zgodovine moderne politične misli*. Delavska enotnost, Ljubljana.
Bohm, David (1994): »Hidden variables and implicate order«. V: B.J. Hiley, in David F. Peat (ur.), *Quantum Implications: Essays in Honour of David Bohm*. Routledge, London in New York.
Bohm, David (1994a): »Meaning as being in the implicite order philosophy of David Bohm: a conversation«. (Intervju vodil Renee Weber). V: B.J. Hiley, in David F. Peat (ur.), *Quantum Implications: Essays in Honour of David Bohm*. Routledge, London in New York.
Boorstin, Daniel J. (1989): *Hidden History*. Vintage Books, New York.
Bourdieu, Pierre (1991): *Language and Symbolic Power*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
Burke, Sir Edmund (1990): *Razmišljanja o revoluciji v Franciji*. Krt, Ljubljana.
Burns, James H. in Mark Goldie (ur.) (1991): *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge University Press, Cambridge.
Capra, Fritjof (1982): *The Turning Point,* Simon and Schuster, New York.
Cassirer, Ernst (1972): *Mit o državi*. Nolit, Beograd.
Coleman, Janet (1999): »The Practical Use of Begriffsgeschichte«. V: Kari Palonen (ur.), *Finnish Yearbook of Political Thought*. SoPhi, Jyväskylä, str. 28-40.
Collingwood, Robin G. (1934/2001): »History as the Understanding of the Present«. V: William H. Dray and W. J. van der Dussen (ur.), *The Principles of History*. Oxford University Press, Oxford, str. 140-42.

Connolly, William E. (1993): *The Terms of Political Discourse*. 3rd Edition. Blackwell, Oxford.

Damjanović, Milan (1989): »Pogovor: Kantova kosmologija s gledišta sistema njegove rane filozofije prirode i prema principima Newtonove mehanike«. V: Immanuel Kant *Opća povijest prirode i teorija neba ili Pokušaj o ustrojstvu I mehaničkom postanku cijele svjetske zgrade raspravljeno po Newtonovim principima*. Svjetlost, Sarajevo.

de Baecque, Antoine (1997): *The Body Politic: Corporeal Metaphor in Revolutionary France 1770-1800*. Stanford University Press, Stanford.

Debenjak, Božidar (1972): »Adorno in njegova kritika nekega ideologema«. Predgovor v Theodor. W. Adorno, *Žargon pravšnjosti*. Cankarjeva založba, Ljubljana.

Debenjak, Božidar (1974): *V alternativi: marksistične študije*. Cankarjeva založba, Ljubljana.

Debenjak, Božidar (1981): *Friedrich Engels – Zgodovina in odtujitev*. Obzorja, Maribor.

Debenjak, Božidar (1987): »Konstitutivni elementi zgodovine marksizma«. *Teorija in praksa*, 24, str. 845-56.

Dray, William H. in W. J. van der Dussen (2001): »Editors' Introduction«. V: Robin G. Collingwood, *The Principles of History*. Oxford University Press, Oxford

Dreyfus, Hubert L. in Paul Rabinow (1983): *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Harvester Wheatsheaf, New York, London.

Đurić, Mihail (1961): »Predgovór«. V: Thomas Hobbes, *Levijatan*. Kultura, Beograd.

Fairclough, Norman (1995): *Critical discourse analysis: the critical study of language*. Longman, London and New York.

Farr, James (1989): »Understanding conceptual change politically«. V: Terence Ball, James Farr in Russell L. Hanson (ur.): *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge University Press, Cambridge, str. 24-49.

Fenske, Hans, Dieter Mertensl, Wolfgang Reinhard in Klaus Rosen (1987): *Geschichte der politischen Ideen: Von Homer bis Gegenwart*. Fisher Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main.

Feyerabend, Paul (1975/1999): *Proti metodi*. Studia humanitatis, Ljubljana.

Foucault, Michel (1970): *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Tavistock Publications, London.

Foucault, Michel (1972): *The Archaeology of Knowledge*. Tavistock Publications, London. Slovenski prevod: *Arheologija vednosti*, 2001, Studia humanitatis, Ljubljana.

Foucault, Michel (1984): *Istorija seksualnosti*. BIGZ, Zagreb.

Foucault, Michel (1991): *Vednost, oblast, subjekt*. KRT, Ljubljana.

Gadamer, Hans-Georg (1978): *Istina i metoda*. Veselin Masleša, Sarajevo.

Gadamer, Hans-Georg (1999a): »Klasična in filozofska hermenevtika«. V: *Izbrani spisi*. Nova revija, Ljubljana, str. 9-34.

Gadamer, Hans-Georg (1999b): »O krogu razumevanja«. V: *Izbrani spisi*. Nova revija, Ljubljana, str. 35-43.

Garcia, Jorge J. E. (1990): »Text and Their Interpretation«. *The Review of Metaphysics*, 43, 3, str. 495-542.

Goričar, Jože (1959): *Oris zgodovine političnih idej*. Cankarjeva založba, Ljubljana.

Gould, Stephen Jay (1991): *Darwinova revolucija*. KRT, Ljubljana.

Grafton, Antony (1991): »Humanism and political theory«. V: James H. Burns in Mark Goldie (ur.) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge University Press, Cambridge.

Gramsci, Antonio (1974): *Izbrana dela*. Državna založba Slovenije, Ljubljana.

Gramsci, Antonio (1977): *Quaderni dell carcere*. Einaudi, Torino.

Gray, John (1977): »On the Contestability of Social and Political Concepts«. *Political Theory*, 5, 3, str. 331-48.

Grdina, Igor (2006): »Voltaire«. V: Oto Luthar, Marjeta Šašel Kos, Nada Grošelj, Grégor Pobežin, *Zgodovina historične misli: Od Homerja do začetka 21. stoletja*. SAZU, Ljubljana.

Habermas, Jürgen (2007): *Med naturalizmom in religijo*. Založba Sophia, Ljubljana.
Hale, David George (1971): *The Body Politic: A Political Metaphor in Renaissance English Literature*. Mouton, The Hague.
Hamilton, Alexander, James Madison in John Jay (1982): *The Federalist papers*. Bantam Books, New York.
Hamilton-Bleakely, Holly (2006): »Linguistic Philosophy and *The Foundations*« V: Annabel Brett, James Tully in Holly Hamilton-Bleakely (ur.), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, str. 20-36
Hegel, Georg W.F. (1964): *Osnovne crte filozofije prava*. Veselin Masleša, Sarajevo.
Hegel, Georg W.F. (1983): *Istorija filozofije*. BIGZ, Beograd.
Hegel. Georg W.F. (1998): *Fenomenologija duha*. Analecta, Ljubljana.
Heller, Agnes (1991): »The Concept of the Political Revisited«. V: David Held (ur.), *Political Theory Today*. Standford University Press, Standford.
Hiley, B. J. in David F. Peat (ur.) (1994): *Quantum Implications: Essays in Honour of David Bohm*. Routledge, London in New York.
Hobbes, Thomas (1640/2006): *Človekova narava: Elementi naravnega in političnega prava*, 1. del. Krtina, Ljubljana.
Hobbes, Thomas (1651/1961): *Levijatan*. Kultura, Beograd.
Hobbes, Thomas (1651/1996): *Leviathan*. Cambridge University Press, Cambridge.
Hobsbawm, Eric (2000): *Čas skrajnosti. Svetovna zgodovina 1914-1991*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
Jammer, Max (1954): *Concept of Space*. Harvard University Press, Cambridge.
Jammer, Max (1957): *Concept of Force*. Harvard University Press, Cambridge.
Jammer, Max (1961): *Concept of Mass*. Harvard University Press, Cambridge.

Janet, Paul (1887): *Histoire de la Science politique I in II*. Ch. Delagrave, 1913.
Jones, William T. (1966): *Masters of Political Thought*. Houghton Mifflin Company, Boston.
Kant, Immanuel (1989): *Opća povijest prirode i teorija neba ili Pokušaj o ustrojstvu i mehaničkom postanku cijele svjetske zgrade raspravljeno po Newtonovim principima*. Svjetlost, Sarajevo.
Kantorowicz, Ernst H. (1957/1997): *Kraljevi dve telesi*. Krtina, Ljubljana.
Keane, John (1988): »More theses on the philosophy of history«. V: James Tully (ur.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Polity Press, Cambridge, str. 204-21.
Kertzer, David (1996): *Politics and Symbols: The Italian Communist Party and the Fall of Communism*. Yale University Press, New Haven and London.
Kopernik, Nikołaj (1543/2002): »O revolucijah nebesnih sfer«. *Filozofski vestnik*, 23, 3, str. 25-28.
Korsch, Karl (1972): *Materialistično pojmovanje zgodovine*. Mladinska knjiga, Ljubljana.
Koselleck, Reinhart (1999): *Pretekla prihodnost: Prispevki k semantiki zgodovinskih časov*. Studia humanitatis, Ljubljana.
Kratki kurz (1946): *Zgodovina Vsezvezne Komunistične partije (boljševikov)*. Cankarjeva založba, Ljubljana.
Kropotkin, Peter (1984): *Anarhizam i moral*. Prosveta, Beograd.
Kurnik, Andrej (2005): *Biopolitika – novi družbeni boji na horizontu*. Založba Sophia, Ljubljana.
Lakoff, George in Mark Johnson (1980/2003): *Metaphors We Live By*. The University of Chicago Press, Chicago in London.
Leggett, A. J. (1994): »Reflections on the quantum measurement paradox«. V: B. J. Hiley, in David F. Peat (ur.), *Quantum Implications: Essays in Honour of David Bohm*. Routledge, London in New York.
Locke, John (1952): *The Second Treatise of Government*. The Liberal Arts Press, New York.
Locke, John (1978): *Dve rasprave o vladi*. NIP Mladost, Beograd.

Lovejoy, Arthur O. (1970): *The great chain of being: a study in the history of an idea*. Harvard University Press, Harvard.

Lukács, Gyorgy (1985): *Zgodovina in razredna zavest.* ZRC SAZU, Ljubljana.

Lukšič, Igor (1989): »Prepeluhova recepcija Machiavellijevega dela Il Principe«. *Borec*, 41, 1, str. 106-11.

Lukšič, Igor (1992): »Morala in politika«. V: Andrej Klemenc (ur.), *Ekološko gibanje, politika, morala*. Časopis za kritiko znanosti, Ljubljana.

Lukšič, Igor in Kurnik Andrej (2000): *Hegemonija in oblast: Gramsci in Foucault*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

Luthar Oto, Marjeta Šašel Kos, Nada Grošelj, Gregor Pobežin (2006): *Zgodovina historične misli: Od Homerja do začetka 21. stoletja*. SAZU, Ljubljana.

Machiavelli, Niccolo (1966): *Vladar*. Mladinska knjiga, Ljubljana.

Machiavelli, Niccolo (1990): »Vladar«. V: Niccolo Machiavelli, *Politika in morala*. Slovenska matica, Ljubljana.

Mannheim, Karl (1929/1952): *Ideologie und Utopie.* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Maine.

Marx, Karl (1977): »Teze o Feuerbachu.« *MEID II.* Cankarjeva založba, Ljubljana.

Marx, Karl (1977a): »Prispevek k židovskemu vprašanju«. *MEID I.* Cankarjeva založba, Ljubljana.

Marx, Karl (1977b): »Nemška ideologija«. *MEID II.* Cankarjeva založba, Ljubljana.

Marx, Karl (1977c): »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«. *MEID III,* Cankarjeva založba, Ljubljana.

Marx, Karl (1977d): »Manifest komunistične stranke«. *MEID II.* Cankarjeva založba, Ljubljana.

Marx, Karl (1977e): »Prispevek h kritiki Heglove pravne filozofije«. *MEID II.* Cankarjeva založba, Ljubljana.

Marx, Karl (1985): *Kritika politične ekonomije 1857/58*. Delavska enotnost, Ljubljana.

Mastnak, Tomaž (1990): »Dvesto let spornosti revolucije – Edmund Burke in angleška kontroverza o francoski revoluciji«. V: Sir Edmund Burke, *Razmišljanja o revoluciji v Franciji*. Krt, Ljubljana.

Melve, Leidulf (2006): »Intentions, concepts and reception: An attempt to come to terms with the materialistic and diahronic aspects of the history of ideas«. *History of Political Thought*, 37, 3.

Mill, John Stuart (1994): *O svobodi*. Krtina, Ljubljana.

Močnik, Rastko (1978): »Problemi stalinizma: O praktičnosti stalinističnega diskurza«. *Problemi*, 16, str. 173-180.

Montesquieu, Baruch de (1748/1989, I in II): *O duhu zakona*. Filip Višnjić, Beograd.

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

Outhwaite, William (1985): »Hans-Georg Gadamer«. V: Quentin Skinner (ur.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge, str. 21-39.

Paine, Thomas (1997): *Political Writings*. Cambridge University Press, Cambridge. Pariz.

Platon (1976): *Država*. Državna založba Slovenije, Ljubljana.

Pocock, John G. A. (1984): »Verbalizing a Political Act: Toward a Politics of Speech«. V: Michael Shapiro (ur.), *Language and Politics*. Basil Blackwell, Oxford, str. 25-43.

Popper, Karl R. (1995): *Quantum Theory and the Schism in Physics*. Routledge, London in New York.

Prepeluh, Albin Abditus (1920): »Informativni uvod«. V: Niccolo Machiavelli, *Vladar*, Zvezna tiskarna, Ljubljana.

Rabinow, Paul in William M. Sullivan (1987): »The Interpretative Turn: a Second Look«. V: Paul Rabinow in William M. Sullivan (ur.), *Interpretive Social Science*. University of California Press, Berkeley, str. 1-30.

Ricoeur, Paul (1981): »Science and ideology«. V: John B. Thompson (ur.), *Paul Ricoeur: Hermeneutics and the human sciences*.

Cambridge University Press, Cambridge in Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, str. 222-46.

Rizman, Rudi (ur.) (1986): *Antologija anarhizma*. KRT, Ljubljana.

Rizman, Rudi (ur.) (1992): *Sodobni liberalizem*. KRT, Ljubljana.

Rosen, Robert (1994): »Some epistemological issues in physics and biology«. V: B. J. Hiley, in David F. Peat (ur.), *Quantum Implications: Essays in Honour of David Bohm*. Routledge, London in New York.

Rosenberg, Justin (1994): *The Empire of Civil Society: A Critique of the Realist Theory of international Relations*. Verso, London, New York.

Rousseau, Jean Jacques (1993): *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*. KRT, Ljubljana.

Rousseau, Jean Jacques (2001): *Družbena pogodba*. Krtina, Ljubljana.

Schwab, Gustav (1988). *Najlepše antične pripovedke*. Mladinska knjiga, Ljubljana.

Seneca (1966): *Pisma prijatelju*. Založba Obzorja, Maribor.

Skinner, Quentin (1978): *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. I: The Renaissance*. Cambridge University Press, Cambridge.

Skinner, Quentin (1985): "Introduction: the return of Grand Theory". V: Quentin Skinner (ur.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge, str. 1-20.

Skinner, Quentin (1988): »Meaning and understanding in the history of ideas«. V: James Tully (ur.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Polity Press, Cambridge, str. 29-67.

Skinner, Quentin (1988a): »A reply to my critics«. V: James Tully (ur.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Polity Press, Cambridge, str. 231-88.

Skinner, Quentin (1988b): »Problems in the Analysis of Political Thought«. V: James Tully (ur.), *Meaning and Context:*

Quentin Skinner and his Critics. Polity Press, Cambridge, str. 102-34.

Skinner, Quentin (1989): »Language and political change«. V: Terence Ball, James Farr in Russell L. Hanson (ur.), *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge University Press, Cambridge, str. 6-23.

Skinner, Quentin (1997): »The State«. V: Robert Goodin in Philip Petit (ur.), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Blackwell Publishers, Oxford, str. 3-26.

Smith, Mark J. (1998): *Social Science in Question*. Sage, in association with Open University, London.

Stapp, Henry P. (1994): »Light as foundation of being«. V: B. J. Hiley, in David F. Peat (ur.), *Quantum Implications: Essays in Honour of David Bohm*. Routledge, London in New York.

Stix, Gary (2006): »Real Time«. *Scientific American* (Posebna izdaja).

Strong, Tracy B. (1984): »Language and Nihilism: Nietzsche's Critique of Epistemology«. V: Michael Shapiro (ur.), *Language and Politics*. Basil Blackwell, Oxford, str. 81-107.

Šentija, Lucijana (1982): »Povijest političkih doktrina kao politički vodič«. V: Francesco Valentini (ur.), *Moderna politička misao*. Školska Knjiga, Zagreb.

Taylor, Charles (1987): »Interpretation and the Sciences of Man«. V: Paul Rabinow in William M. Sullivan (ur.), *Interpretive Social Science: A Second Look*. Berkeley, University of California Press, str. 33-81.

Taylor, Charles (1988): »The hermeneutics of conflict«. V: James Tully (ur.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Polity Press, Cambridge, str. 218-28.

Thompson, John B. (1981): »Editor's Introduction«. V: John B. Thompson (ur.), *Paul Ricouer: Hermeneutics and the human sciences*. Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge, Paris, str. 1-26.

Tully, James (1988): »The pen is a mighty sword: Quentin Skinner's analysis of politics«. V: James Tully (ur.), *Mea-*

ning and Context: Quentin Skinner and his Critics. Polity Press, Cambridge, str. 7-25.
Valentinčič, Tine (1991): »O knjigi«. V: Stephen Jay Gould, *Darwinova revolucija*. KRT, Ljubljana.
Valentini, Francesco (1982): *Moderna politička misao*. Školska knjiga, Zagreb.
Walzer, Michael (1967): »On the Role of Symbolism in Political Thought«. *Political Science Quarterly*, 82, 2, str. 191-204.
Wolin, Sheldon (1960): *Politics and Vision: Continuity and innovation in Western political thought*. Little Brown, Boston.
Zashin, Elliot in Phillip C. Chapman (1974): »The Uses of Metaphor and Analogy: Toward a Renewal of Political Language«. *The Journal of Politics*, 36, 2, str. 290-326.
Zgaga, Pavel (1989): *Grundrisse: Od renesanse do krize marksizma*. KRT, Ljubljana.
Zver, Milan (2002): *Demokracija v klasični slovenski politični misli*. Orbis, Ljubljana.
Žižek, Slavoj (1978): »Uvod v stalinsko hermenevtiko«. *Problemi*, 16, 177-180, str. 181-97.
Žižek, Slavoj (1994): »Zakaj kvantna fizika?«. *Problemi*, 32, 2, str. 199-208.
Žižek, Slavoj (1996): *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*. Verso, London, New York.

IMENSKO KAZALO

Adorno, T. W. 163, 164
Akvinski, Tomaž 96, 108, 129-130, 189
Alatri, Paolo 13, 99
Althusser, Louis 168
Anaksimander 35
Aristotel 35, 64, 97, 108, 169, 186-187, 189
Austin, John Langshaw 68
Avguštin, sv. 188

Bacon, Francis 101, 163-164
Barbaro, Ermolao 98
Barber, Benjamin 147
Baron, Hans 95, 96
Bevir, Mark 63, 72, 74-77, 84, 86
Bibič, Adolf 11-12, 195, 199
Bodin, Jean 114-115, 116
Bohm, David 146, 155, 159-160, 198
Bohr, Niels 150, 157
Boyle, Robert 141
Bruni, Leonardo 95-96, 97
Buharin, Nikolaj 149
Burke, Emund 6, 127

Campanella, Tommaso 96
Capra, Fritjof 142
Cicero, Marcus Tullius 109, 189
Collingwood, Robin George 59-62, 71
Comte, Auguste 142
Condorcet, Nicolas de 20
Cromwell, Oliver 105

Darwin, Charles 7, 175-178
Debenjak, Božidar 110, 111, 128, 169, 170, 181
Derrida, Jacques 73
Descartes, René 141, 142
Dolar, Mladen 175-176, 177
Dunn, John 62, 63

Einstein, Albert 140, 150, 160
Engels, Friedrich 22, 44, 111

Ferguson, Adam 19-20, 137
Filmer, Robert 130-131
Foucault, Michel 48-51, 78, 85-88, 90-93
Friedman, Milton 183

Friderik II. Pruski 99
Fukuyama, Francis 22

Gadamer, Hans-Georg 52-53, 55-59, 66, 71, 79, 81
Galilei, Galileo 175, 190
Giddens, Anthony 57
Goričar, Jože 10, 11
Gould, Stephen Jay 176, 177
Gramsci, Antonio 6, 22, 30, 110, 147-149, 168, 200
Grdina, Igor 20

Habermas, Jürgen 108, 199
Hale, D. G. 186-190, 192
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 22, 23-37, 38, 41, 45, 59, 83, 102, 109-110, 124-125, 135-138, 148, 151, 158-159, 161, 198
Heidegger, Martin 51, 52, 56
Heisenberg, Werner 150
Heller, Agnes 154-155
Helvetius, Claude Adrienne 164
Hobbes, Thomas 54, 105-106, 109, 115-118, 121-122, 129, 130, 141, 143, 163, 183, 191-192
Holbach, P. T. baron de 164
Horkheimer, Max 163, 164
Hume, David 1¸20
Husserl, Edmund 51-52

Isokrat 186-187

Kant, Immanuel 20-21, 23, 35, 51, 80, 122-124, 133-134, 138, 139
Kantorowicz, Ernst 189, 190
Kardelj, Edvard 105
Kautsky, Karl 43
Keane, John 74, 81
Kopernik, Nikolaj 190, 191
Korsch, Karl 43-44
Kropotkin, Peter 125-126, 137

Leibniz, Gottfried Wilhelm 105, 119-120,141
Lenin, Vladimir Iljič Uljanov 167, 181, 182
Linné, Carl von 50
Locke, John 105, 109, 118-119, 129, 130-131, 142, 191-192
Lovejoy, Arthur O. 64
Lukacs, György 43
Luthar, Oto 19
Luther, Martin 112, 183
Luxemburg, Roza 105, 111

Machiavelli, Niccolò 6, 9, 19, 28, 74, 76, 99-105, 108, 113-114, 115, 122, 130, 132, 183
Madison, James 134
Mannheim, Karl 168
Mao Ze Dong 105
Marx, Karl 21, 22, 38-47, 93, 109-111, 125, 136, 138, 148, 161-162, 165-167, 169
Mastnak, Tomaž 127
Mill, James 74
Mill, John Stuart 39, 74, 125, 1¸35-136
Močnik, Rastko 180, 183-184
Montesquieu, C-L. de Secondat 121-122
More, Thomas 104
Munro, William Bennett 140

Napoleon Bonaparte 165, 183
Newton, Isaac 7, 138-139, 142, 143, 150, 152, 175
Novalis, G. F. von Hardenberg 109, 133

Offe, Claus 146-147

Paine, Thomas 133, 145
Pareto, Vilfredo 168
Pavel, sv. 188
Pinochet, Augusto 183
Platon 36, 47, 170, 183, 187
Plehanov, Georgij Valentinovič 46, 128
Pocock, John Greville Agard 62, 63, 85-86
Popper, Karl Raimund 141, 149-150, 151
Prepeluh, Albin 9, 10, 102-103
Prigogine, Ilya 140

Rousseau, Jean-Jacques 28, 102, 109, 120-121, 129, 131-132, 137
Ricoeur, Paul 73-74

Salisburyjski, Janez 189-190
Saluti, Coluccio 95
Schlegel, K. W. F. von 18, 19, 109, 122, 132, 159, 162
Schleiermacher, F. D. E. 53
Seneca, Lucius Annaeus 64, 188
Shakespeare, William 99-100
Skinner, Quentin 53, 57, 62-63, 65-72, 74-77, 79-83, 87
Smith, Adam 6, 19, 39, 142
Sokrat 36
Spinoza, Baruch de 101
Stalin, J. V. 105, 179-184

Tales 35
Taylor, Charles 72, 82
Tracy, Destutt de 164, 165
Tito, Josip Broz 105

Vico, Jean-Baptiste 19, 110
Voltaire, F-M. Arouet 20

Walzer, Michael 191, 192
Weber, Max 167
Williams, Raymond 71

Žižek, Slavoj 145, 148, 152, 156, 158, 179, 180, 184

Narodna in univerzitetna knjižnica Ljubljana

Igor Lukšič in Jernej Pikalo

Uvod v zgodovino političnih idej

♦

Založnik
Založba Sophia, zavod za založniško dejavnost
Slomškova ulica 6, Ljubljana
e-mail: z.sophia@siol.net
www.zalozba-sophia.si

♦

Zbirka
Sodobna družba 18/2007

♦

Urednica
Vlasta Vičič

Odgovorni urednik
Zvone Filipovič

♦

Računalniško oblikovanje
T2 studio d.o.o., Ljubljana

Tisk
Rotosi d.o.o., Ljubljana

♦

Naklada
500 izvodov

♦

NARODNA IN UNIVERZITETNA KNJIŽNICA
GS
I 718 381
?01014673
COBISS ©

Ponovna naturalizacija in vpoklic mehanskih konceptov, od katerih je najmočnejši ekonomicizem, tj. pretvarjanje vseh relacij med ljudmi v kategorije ekonomije, trga, blagovne produkcije, profitne logike, denarnih razmerij, hoče vzpostaviti razmerja zgodnje moderne. Tedaj je naturalizacija politične misli radikalno spodkopala na božjem utemeljeno realnost in emancipirala moči posameznika izpod fevdalnih oblasti monopolizirajočega korporativizma. Danes naturalizacija sveta deluje konservativno, utrjuje negibnost in ščiti pridobitve peščice monopolov na politični ravni, na teoretski ravni pa se zoperstavlja najboljšim intelektualnim pridobitvam in prodorom, doseženim v dvajsetem stoletju.

Iz knjige

založba
SOPHIA

ISBN 978-961-6294-90-4
9 789616 294904

18,00 €