

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Kaja Klobas

Anarhistična ideja v družbeni in politični misli Noama Chomskega

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Kaja Klobas

Mentor:izr. prof. dr. Jernej Pikalo

Anarhistična ideja v družbeni in politični misli Noama Chomskega

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

POSVETILO

V spomin na babi Ani in deda Milana!

Diplomsko delo je bilo pisano v duhu globokega spoštovanja do vseh bivših, sedanjih in bodočih borcev za pravičnejši in svobodnejši svet ter z mislijo na vse, ki si upajo razmišljati izven dovoljenih in ustaljenih mentalnih ter družbenih okvirov.

Anarhistična ideja v družbeni in politični misli Noama Chomskega

S svojo kontroverzno prisotnostjo znotraj mednarodne akademske skupnosti Noam Chomsky ostro kritizira kapitalistične demokracije, kjer so osrednja odločevalska področja izključena iz domene demokratične participacije in javnega nadzora, saj jih oblikuje zasebna moč, predvsem v obliki transnacionalnih korporacij ter finančnih institucij. Medtem ko je politično-ekonomska analiza Chomskega, ki si prizadeva izpostaviti avtoritarne sisteme, relativno poznana, je njegov idejni kontekst, kateri omogoča izhodišče takšni analizi in kritiki, precej nepoznan. Diplomsko delo zato poskuša raziskati teoretični okvir politične in družbene misli Noama Chomskega. Filozofski kontekst Chomskega korenini v anarhistični/libertarno socialistični politični filozofiji, ki temelji na prepričanju, da je sposobnost samorealizacije in svoboda nespremenljiv sestavni del človeške narave. Anarhistično/libertarno socialistično idejo lahko umestimo v širši kontekst leve libertarne tradicije, ki ne dojema svobode kot abstraktni filozofski pojem, ampak kot vitalno možnost vsakega človeškega bitja, da do popolnosti razvije svoje pogojene zmožnosti, katere potem lahko uporabi (vzajemno z drugimi posamezniki) v sferi družbe. Zato svoboda Chomskemu predstavlja sredstvo, s katerim se lahko doseže neetatistični socialistični cilj. Narava razredne, kapitalistične in etatistične družbe pa nasprotno ustvarja subjekt po lastni meri, kar pomeni, da zatira in preoblikuje tisto, kar bi sicer bile naravne težnje človeka – neprestan dialog med kreativnim subjektom in njegovim družbenim okoljem.

Ključne besede: Noam Chomsky, libertarni socializem/anarhizem, človeška narava, leva libertarna tradicija.

The Anarchist Idea in the Social and Political Thought of Noam Chomsky

With his controversial presence amid the international academic community, Noam Chomsky severely criticizes capitalist democracies where central areas of decision making are excluded from the domain of democratic participation and public control and are in the hands of private power, such as transnational corporations and financial institutions. While Chomsky's political and economic analysis, which seeks to expose systems of authority, is relatively renowned, his context of ideas which serve as a starting-point for such analysis and critique is quite unknown. This diploma thesis tries to explore the theoretical frame of Noam Chomsky's political and social thought. Chomsky's philosophical context is rooted in anarchist/libertarian socialist political philosophy, which is based on the notion that the capacity for self-realisation and freedom is an unchanging part of human nature. Anarchist/libertarian socialist idea can be enthroned in a wider context of left libertarian tradition for which freedom does not represent an abstract philosophical conception but a vital possibility of every human being to completely develop its inherent potential, which can then be applied (mutually with other individual's talents) in the societal sphere. Therefore, in Chomsky's view freedom represents the means for achieving a non-statist socialist end. On the contrary, the nature of class, capitalist and statist society oppresses and moulds essential human aspiration – continual dialogue between creative subject and its social environment.

Key words: Noam Chomsky, libertarian socialism/anarchism, human nature, left libertarian tradition.

1	UVOD: FENOMEN NOAM CHOMSKY	7
2	METODOLOŠKO HIPOTETIČNI OKVIR.....	13
2.1	PREDMET IN CILJ PREUČEVANJA TER OPREDELITEV HIPOTEZE	13
2.2	UPORABLJENA METODOLOGIJA.....	14
2.3	STRUKTURA DIPLOMSKEGA DELA.....	15
3	POLITIČNA TEORIJA NOAMA CHOMSKEGA.....	16
3.1	ALI SPLOH LAHKO GOVORIMO O POLITIČNI TEORIJI NOAMA CHOMSKEGA?	16
3.1.1	Nasprotovanje Noama Chomskega obstoju teorij v družboslovnih vedah 18	
3.1.2	Epistemološki okvir politološkega opusa Noama Chomskega.....	22
3.1.2.1	Dihotomija “struktura/delovanje akterjev” v politični teoriji Noama Chomskega	23
3.1.2.2	Esencialistični pogled Noama Chomskega na človeško naravo	24
3.1.2.3	Racionalizem in naturalizem Noama Chomskega	28
3.1.2.4	Metodologija Noama Chomskega.....	30
3.2	TOREJ...POLITIČNA TEORIJA NOAMA CHOMSKEGA ALI PAČ ZGOLJ ANALIZE DRUŽBENIH IN POLITIČNIH DOGAJANJ “À LA CHOMSKY”?.....	33
4	ČLOVEŠKA NARAVA – “RDEČA NIT” LEVE LIBERTARNE TRADICIJE	38
4.1	RAZSVETLJENCI, LIBERALCI, ANARHISTI, RADIKALNI MARKSISTI...NOAM CHOMSKY?!	38
4.1.1	Kartezijanski “zdravi razum”, razsvetljenska misel in klasično liberalne ideje	40
4.1.2	Marksizem, njegova leva radikalna (antiavtoritarna) različica in anarhistična ideja	47
4.2	SINTEZA LEVE LIBERTARNE TRADICIJE: SVOBODA IN KREATIVNOST KOT TEMELJNI PRIROJENI ZNAČILNOSTI ČLOVEŠKE NARAVE.....	57
5	VIZIJA “DOBRE DRUŽBE” NOAMA CHOMSKEGA: LIBERTARNI SOCIALIZEM (ANARHISTIČNA IDEJA).....	66
5.1	TRADICIONALNI ANARHIZEM.....	66
5.1.1	(Univerzalna) anarhistična ideja ali anarhizmi?	68
5.1.2	Etabliranje libertarnega socializma/anarhistične ideje	71
5.1.3	Zgodovinski primeri realizacije anarhistične (libertarno socialistične) organizacije družbe.....	75
5.2	LIBERTARNI SOCIALIZEM (ANARHIZEM) NOAMA CHOMSKEGA	77
5.2.1	Kako specifična koncepcija človeške narave oblikuje vizijo “dobre družbe” Noama Chomskega ali Libertarni socializem Noama Chomskega kot razrešitev “večne dileme”: svoboda/enakost	79
5.2.2	Anarhizem = Socializem + Liberalizem.....	84
5.2.2.1	Koncept svobode v libertarnem socializmu/anarhizmu Noama Chomskega: družbena dimenzija svobode	85

5.2.2.2	Koncept avtoritete v libertarnem socializmu/anarhizmu Noama Chomskega: breme dokazovanja upravičenosti obstoja avtoritete je vedno na njej sami	87
5.2.2.3	Koncept dela v libertarnem socializmu/anarhizmu Noama Chomskega: samoupravljanje kot emancipacija delavskega razreda.....	88
5.2.2.4	Koncept demokracije v libertarnem socializmu/anarhizmu Noama Chomskega: demokracija kot sotočje svobode in enakosti – enakost v odločevalskih procesih kot sestavni del realizacije svobode.....	90
5.2.3	Kako si Noam Chomsky zamišlja delovanje “dobre družbe”	92
5.2.4	Pragmatični anarhizem Noama Chomskega: dialektika med cilji in vizijami	96
5.2.4.1	Teorija “kletke” Noama Chomskega.....	98
6	OVREDNOTENJE HIPOTEZE	104
7	SKLEP	115
8	LITERATURA	121

1 UVOD: FENOMEN NOAM CHOMSKY

Kakšno osebo lahko občudujemo, po kakšni osebi naj se zgledujejo prihodnje generacije – po doslednem zasledovalcu prava ali po disidentu, ki se včasih bojuje znotraj, včasih izven, včasih zoper zakon, ampak vedno za pravičnost? Kakšno življenje je vredno živeti – življenje spodobnega, poslušnega, skrbnega privrženca prava in reda ali življenje neodvisnega misleca, upornika?

(Zinn v Barsky 2007, 169)

Noam Chomsky: *enfant terrible* mednarodne akademske skupnosti, politični ekstremist, antagonist, ki poseduje absolutno “brezobzirno poštenost” in, z besedami Normana Mailerja (v Rizman 2006, 63), “absolutno moralno integriteto”, heroj zatiranih in nasprotnik vsakršne koncentrirane oblasti, katera za zaščito lastnih interesov uporablja moč. Na podlagi navedenega bo osrednja premisa diplomskega dela obravnava politično-družbene misli, ki Noamu Chomskemu nudi temelj za tako “radikalna” izhodišča in stališča.

Številni biografi priznavajo velikanske napore ob poskusu predstavitve dela in misli Noama Chomskega¹. Ne glede na to je Chomsky eden izmed najpomembnejših premišljevalcev naše dobe. V osemdesetih letih prejšnjega stoletja je bil največkrat citirani še živeči mislec, v absolutni konkurenci pa je bil celo na osmem mestu (Vodovnik 2005, 123). V izdaji *New York Times Book Review* iz leta 1979 ga je Paul Robinson proglasil za verjetno najpomembnejšega še živečega intelektualca, glede na moč in vpliv njegove misli. Prav tako so ga intelektualci, v okviru študije nekega sociologa z univerze Columbia, izglasovali za najvplivnejšega intelektualca znotraj intelektualne skupnosti glede diskusije o ameriški invaziji v Vietnam. “Fenomen Chomsky” je kritični intelektualec in svetovno ugleden politični aktivist; kot profesor jezikoslovja na znamenitem Inštitutu za tehnologijo v Massachusettsu produktivno izkorišča privilegiran status predavatelja za odprte razprave ter prakse o problemih in boju zatiranih nasproti silam zatiranja; poleg tega pa je objavil preko 100 knjig in preko

¹ Avram Noam Chomsky je bil rojen 7. decembra 1928 v Filadelfiji, glavnemu mestu ameriške zvezne države Pensilvanije.

1000 razprav, ki posegajo na področja lingvistike, politike, filozofije, psihologije in kognitivnih znanosti. Politično delo Chomskega se osredotoča na kritiko globalnega neoliberalnega sistema ter vloge Združenih držav Amerike (ZDA) in njihovih zaveznic pri ohranjanju *statusa quo* s pomočjo ekonomskih sankcij in vojaških posegov, predvsem v Srednji in Južni Ameriki ter na Bližnjem vzhodu. Chomsky s pomočjo izčrpnih virov in podatkov v svojih političnih delih predstavi izvor in razvoj globalne imperialne strategije ZDA kot uradne doktrine ameriške administracije, katere glavna premisa je “ekonomska svoboda” ameriškega poslovnega sveta, da investira, prodaja in pridobiva dobičke, za kar pa sta ključna dva pogoja: ugodne razmere za vlagatelje in specifične oblike lokalne stabilnosti. Za oba pogoja poskrbi intervencionizem in imperializem ZDA. Chomsky s pomočjo uradnih virov dokazuje, da ZDA ogrožajo koncept univerzalnih človekovih svoboščin in kratijo demokratične pravice tako doma kot po svetu, hkrati pa legitimirajo in legalizirajo zločin in nasilje.

Navkljub zgoraj navedenim dejstvom in stališčem in temu, da ga predvsem brezpravne množice idealizirajo in o njem diskutirajo, saj jim potrjuje njihove lastne nagibe, da ni samoumevno spoštovanje oblastnikov in avtoritet ter s takšnim pristopom progresivne ideje predstavi širšim množicam onstran akademske skupnosti, se je Chomsky že na začetku akademske kariere odpovedal določenim ugodnostim, ki jih prinaša ubogljivo sedenje za univerzitetnimi “slonokoščeni stolpi”. Kljub temu, da so njegovo politično delo napačno razumeli in ga cenzurirali, da so mu grozili, da je tvegala zapor, ker zaradi napada na Vietnam ZDA ni želel plačati davka, da se je znašel na razvpitem Nixonovem “seznamu sovražnikov” in bil v splošnem marginaliziran s strani nekaterih skupin in institucij, je v zameno za ugled v konvencionalnih krogih, kariero, moč in dobiček, ostal zvest svojim vrednotam, kar se mu je obrestovalo v obliki pravega ugleda, ugleda v očeh tistih, katerim so vrednote Chomskega odvzete. Pogosto se Chomskega predstavlja kot intelektualca, ki predoči resnico tistim, ki posedujejo moč. Vendar Chomsky, nasprotno, pripoveduje resnico množicam, kajti, kakor pravi sam, oblastniki resnico že poznajo. Kljub temu Chomsky ni in ne želi biti ideolog – ljudem zgolj podaja dejstva, a jim ne zapoveduje toka misli oziroma ne želi misliti namesto njih. Njegov namen je iskren in preprost: biti solidaren z zatiranimi množicami in otežiti doseganje interesov že tako privilegirani manjšini, kajti interesi arhitektov politike in gospodarstva niso komplementarni z interesi ljudskih množic – zato je razredni boj neizbežen element globalnega o(pri)svajanja.

Cenzura političnega dela Chomskega s strani oblastnikov in vodilnih medijev ter intelektualcev je torej pričakovana, saj Chomsky s predanostjo in poštenostjo posreduje množicam drugačno, pravičnejšo družbeno ureditev ter s kredibilnimi dokazi prikaže politično-ekonomski sistem v čisto drugačni luči, kot ga množicam prikazujejo apologeti *statusa quo*. Da se je proti njemu sprožila obsežna negativna kampanja, kažejo naslednji primeri. Zaradi zavzemanja za sekularno, binacionalno državo na ozemlju Izraela/Palestine, je bil Chomsky pogosto tarča proizraelskega lobija, ki ga je označil za antizionista, celo za proarabskega antisemita. Antisemitizma je bil obtožen tudi leta 1979 v “ aferi Faurisson”, ko je podprl francoskega profesorja Univerze v Lyonu Roberta Faurissona, revizionističnega zgodovinarja, ki so ga odpustili, ker je v svoji knjigi zanikal obstoj holokavsta. Chomsky ni nikoli zanikal holokavsta, ampak je zgolj zagovarjal svobodo govora, ki po njegovem mnenju mora obstajati tudi v tako skrajnih primerih kot je bil Faurissonov. “ Če ste zares za svobodo govora, potem je to prav zaradi pogledov, ki jih prezirate,” pravi Chomsky (v Ilc 1995, 22), katerega takšno stališče povsem sovпада z razsvetljsko idejo Voltaira (v Barsky 2007, 81), ki je dejal: “ Ne strinjam se s tem, kar govoriš, vendar se bom boril do smrti za tvojo pravico, da to tudi poveš”. Določanje “ zgodovinske resnice” s strani države že izkazuje segment totalitarizma. Ker Chomsky nasprotuje ameriški imperialistični politiki, so ga nekateri označili za antiameriškega. Ker se je zoperstavil boljše vizmu, so ga v takratni Sovjetski zvezi označili za antisovjetskega. Ker je izpostavljaj pristranskost ameriških medijev, ko so le-ti napihovali grozodejstva Rdečih Kmerov v Kambodži, istočasno pa prikrivali teror ameriških zaveznic (na primer Čila in Indonezije), so ga označili za opravičevalca avtoritarnih režimov. Po vrhu vsega pa naj bi bil Chomsky popolnoma nekompetenten za kakršnekoli politično-družbeno-ekonomske razprave, saj je navsezadnje lingvist brez “ licence” iz družbenih ved. Na zadnjo kritiko Chomsky odgovarja, da za analizo ideologije ne potrebujemo naučenega znanja in diplom, ampak zgolj normalno inteligenco, pripravljenost na sprejemanje različnih idej ter mero skepticizma, torej kartezijanski zdravi razum. Pečat domnevne kompleksnosti, ki ga uživajo “ družbene vede”, je bolj ali manj sredstvo ideološkega nadzora. Chomsky na vse obtožbe odgovarja s svojo etično držo, katere precejšen delež zaseda elementarno moralno načelo: sebi in drugim postavlja enaka načela in pogoje. Torej, Chomsky je Žid, ki se zavzema za demokratično, binacionalno državo na ozemlju Palestine/Izraela; intelektualec, ki razkriva navezo vlada – intelektualna elita – mediji in je zavezan svobodi govora tudi v najekstremnejših primerih; znanstvenik, ki s precizno analizo

razgalja “prevare” v delih t.i. političnih znanstvenikov; in ne nazadnje je privilegiran Američan, ki postavlja pod vprašaj “ameriške vrednote”, katere se sistematično krši, ko niso v interesu vladajočih elit.

Vidimo lahko, da “trn v peti” oblastniškemu in intelektualnemu establišmentu, dejansko pa dosežek Chomskega, temelji na neverjetni konsistentnosti pri uporabi znanstvenosti in racionalnosti v vseh sferah, tudi družboslovnih, kar danes predstavlja pravo redkost znotraj akademskih krogov. Chomsky metodologije ne uporablja za preverjanje verodostojnosti svojih prepričanj, ampak za preverjanje konsistentnosti deklariranih vladnih politik z njihovo dejansko implementacijo in za ugotavljanje doslednosti politik z njegovim prepričanjem o tem, kaj je “dobro, pravično” za ljudi. Njegov “politični ekstremizem” se odraža v sklepih, izpeljanih iz dokazov, ki jih ustvarjajo oblastniki. Chomsky, ugotavlja Alison Edgley (2005, 129), znotraj svojega teoretičnega okvira ohranja logično povezavo med obetajočim pogledom na človeške potrebe, vizijo “dobre družbe” in kritiko obstoječe družbeno-politično-ekonomske ureditve, kar mu omogoča resda subjektivno, a dosledno in jasno analizo političnih in ekonomskih dogodkov. Dotično znanstveno in racionalno konsistenco izjemno cenijo pri njegovem pristopu in dosežku na področju lingvistike², medtem ko je enaka racionalna intenziteta deplasirana, ko jo Chomsky uporabi v političnih spisih, še posebej pri obravnavi ameriškega imperializma. Namreč, uporabnost orodja razuma v polju politike in ekonomije kaže na nekonsistentnost večine akademikov, ki pod krinko zapletenih znanstvenih analiz dejansko propagirajo določeno ideologijo. Chomskemu takšno nekonsistentnost ne dopušča njegova etična drža o odgovornosti, ki jo ima intelektualec do družbe, o akademski integriteti in zavezanosti prikazu dejstev, kakršna so – nepopačena ter neizvzeta iz konteksta. Racionalnost Chomskega je tako radikalna zaradi njegovega antiideološkega etosa, kakor držo Chomskega poimenuje Peck (1987a, IX–X). Chomskemu razum veleva nekompatibilnost ideologije ter znanosti in ravno konsistentnost takšnega stališča podeljuje kredibilnost njegovi analizi politične realnosti ter mu omogoča sposobnost demistificiranja dogem, o katerih establišment “ne dvomi” ter jih kot takšne plasira množicam. Nasprotno pa Chomsky neprestano zbira

² Noam Chomsky je verjetno najvplivnejša oseba prejšnjega stoletja na področju sodobnega razumevanja jezika in človekovega razuma (nekateri to imenujejo “Chomskyjanska revolucija”). Glavna premisa Chomskyjevega pogleda na jezik je njegov poudarek na biološkem temelju lingvističnih sposobnosti človeške vrste, kar pomeni, da Chomsky vidi jezik kot atribut organizma, ki je genetsko pogojen; takšno, človeku inherentno kapaciteto, Chomsky imenuje “univerzalna slovnica”. Ob učenju jezika strukture le-tega niso nikoli eksplicitno podane, torej niso privzete, ampak zgolj prebujene. Po Chomskem lahko ljudje generiramo neskončno število stavkov z dokončnim okvirom jezikovnih pravil in omejenim številom besed (Jeffs 1997, 352–53; Kalik 1978, 1089; Kirinić 2004, 410).

informacije s “terena”, torej jih pridobiva od “običajnih” ljudi, tistih, katerih visoka politika in kapital nikoli nič ne vprašata, pa vendar izvajata ukrepe v imenu množic, seveda, proti množicam. Chomsky s pridobljenimi podatki razgalja praznost in ciničnost gosposke retorike in kakor pravi Višeslav Kirinić (2004, 408–09), opominja, da ljudje širom sveta ne trpijo zaradi globalizacijskih trendov, t.i. trka civilizacij, verskih razlik, tranzicije. To so po večini zgolj skovanke, ki s pomočjo propagandnih ukrepov dokaj uspešno prikrivajo enostavno logiko razrednega boja, borbe za moč, resurse, kapital in dominacijo.

Medtem ko so si strokovnjaki edini, da je Chomsky revolucioniral lingvistično vedo, imajo težave pri konceptualizaciji njegove družbeno-politične misli. V splošnem sta politična in družbena misel Chomskega ter njegov prispevek k politični teoriji redko omenjana ter relativno neraziskana. Razlogov za to je več. Delni razlog je prevladujoče prepričanje, da že politično delo Chomskega samo po sebi pove dovolj. Nadalje, “problem” se nahaja v “radikalnosti” njegove misli, katero je poleg tega težko umestiti v poznan in jasen teoretični okvir. Chomsky redko omenja določeno politično teorijo ali filozofijo; ko pa že omenja, to naredi zelo skopo in le z namenom navezovanja na tematiko, o kateri razpravlja. Chomsky tudi pravi, da selekcioniranje znotraj družboslovja predstavlja ustvarjanje kultov po principu organiziranih religij; takšno stališče tako še dodatno otežuje “kategorizacijo” njegove misli. Hkrati pa se nobena od obstoječih ideologij ali političnih strank na sklicuje na misel Chomskega, katera bi ji služila kot intelektualna podstat. Po drugi strani pa se tudi Chomsky ne želi opredeliti za “strankarskega človeka”.

Da bi lahko resnično zaobjeli in razumeli stališče Chomskega, se je potrebno nemalo potruditi, če ne zaradi drugega, pa vsaj zaradi obsežne dokumentacije, ki jo navaja. Za našo razpravo pomembnejši problem pa zajema težavo pri najdevanju mentalnega okvira Chomskega, ki mu omogoča svojstveno analizo sodobne politične realnosti. Če želimo brati Chomskega na način, kakršnega sam dejansko želi podati, torej na način, ki od bralca pričakuje uporabo “zdravega razuma”, zmernega skepticizma in prepričanje v dejstva, namesto v propagando, pri čemer Chomsky nima namena prepričevati, ampak zgolj razgaliti dejstva in različnost standardov v retoriki in delovanju elit, moramo biti seznanjeni z njegovimi okvirnimi domnevami in intelektualno tradicijo, iz katere izhaja ter ji ne nazadnje tudi pripada. Premisa diplomskega dela je, da se politične ideje in

stališča Chomskega ne morejo v popolnosti razumeti, če se ne prouči njegovega idejnega ozadja, iz katerega izhaja pri svojih analizah in kritikah obstoječega globalnega politično-ekonomskega ustroja. Tako bo rdeča nit diplomskega dela politično-filozofsko idejno ozadje, ki omogoča okvir za razumevanje pristopa Chomskega k družbenim odnosom in strukturam, katere jih regulirajo.

Da pojasnimo konkretnije. Pričujoče diplomsko delo poskuša dognati teoretični okvir, ki omogoča Noamu Chomskemu koherentnost in radikalno držo pri analizi sodobne politično-ekonomske globalne konstelacije, s poudarkom na kritiki države, neoliberalnega režima ter njenega propagandiranja. Analitični pristop Chomskega je vgrajen v sistematični filozofski koncept razumevanja človeške narave, na podlagi katerega Chomsky oblikuje svojo vizijo “dobre družbe”, ki je osnovana na liberalnih in komunitarnih temeljih. Uvid v teoretični okvir politično-družbene misli Noama Chomskega nam edini v celoti poda možnost za razumevanje Chomskyjevih politično-ekonomskih kritik in analiz, ki so s perspektive njegovega filozofskega portfelja nedvomno koherentne in sistematične. Diplomsko delo poskuša politično “teorijo” Noama Chomskega zaobjeti in skleniti v celoto, zato se osredotoča na Chomskyjevo razumevanje človeške narave, vizijo “dobre družbe” – libertarni socializem/anarhizem, na poti ter načine, ki naj bi nas, po mnenju Chomskega, pripeljale do pravične družbe, in na obstoječe ovire pri dostopu do takšne družbe, ki ju predstavljata institucija države in neoliberalni režim.

2 METODOLOŠKO HIPOTETIČNI OKVIR

2.1 PREDMET IN CILJ PREUČEVANJA TER OPREDELITEV HIPOTEZE

Noam Chomsky je poleg svojega briljantnega dela na področju lingvistike poznan tudi kot aktivist in pisec s področja zunanje politike ZDA ter provokativnih analiz svetovne politične in ekonomske konstelacije. Chomsky se nepretrgoma zoperstavlja dominantnim ideologijam preteklosti in sedanjosti, ki zagovarjajo in izvajajo sistematične neenakosti, zatiranje ter nasilje. Medtem ko so njegove analize, eseji in intervjuji pogosto citirani in relativno poznani, je njegova anarhistična drža komajda omenjana. Chomsky namreč eksplicitno brani idejo libertarnega socializma/anarhizma, ki se nanaša predvsem na izzive sodobne (post)industrijske družbe. Zato je osnovni cilj pričujočega diplomskega dela osvetlitev praktično nepoznane korelacije med željo Chomskega, ki se nanaša na neprestano iskanje in sledenje k preobrazbi obstoječe inherentno nepravilne družbe, in anarhistično idejo kot najbolj primerno miselno tendenco za reševanje sodobnih problemov in ne nazadnje za družbeno transformacijo v smeri "dobre družbe". Noam Chomsky nam poskuša približati pozabljeni (in nikoli zares razpravljani) anarhistični diskurz v sedanjost. Če torej želimo zares razumeti njegove politično-ekonomske analize, ne smemo Noama Chomskega nikoli misliti izven libertarno socialistične tradicije.

Na podlagi predmeta in cilja preučevanja si v okviru diplomskega dela zastavljamo sledečo hipotezo, ki določa smernice našega raziskovanja:

HIPOTEZA: Anarhistična koncepcija organizacije družbe je v politični in družbeni misli Noama Chomskega zajeta v širši koncept libertarnega socializma, ki ne obsega zgolj anarhističnih klasikov, ampak predstavlja kontinuiteto leve libertarne tradicije. Politična in družbena misel Noama Chomskega je primer sinteze libertarne socialistične misli. Ideje libertarnega socializma pa so pri Noamu Chomskem pogojene s pojmovanjem človeške narave in so hkrati vodilo ter vizija njegove koncepcije "dobre družbe".

V procesu preverjanja zastavljene hipoteze bomo skušali prikazati, da Noam Chomsky v svoji politično-družbeni misli združuje samostojnost in izvornost z zgodovinsko-idejnimi tokovi, ki mu služijo kot vir lastnih prepričanj. Omenjeni zgodovinsko-idejni tokovi so prezentirani znotraj leve libertarne tradicije, katera je osnovana na domnevi o ustvarjalni človeški naravi, ki temelji na principih solidarnosti, vzajemne podpore, sočutja. Na kreativni in samorealizirajoči se človeški naravi temelječo humanistično vizijo družbe pa ovirata predvsem prezenca države in kapitalističnega sistema. Nadalje bomo poizkusili dokazati, da Noam Chomsky ni toliko anarhistični teoretik, kot je intelektualec, ki svoje poglede na politično-ekonomsko svetovno konstelacijo podaja z vidika anarhistične perspektive – Chomsky je socialist, ki nasprotuje oblasti in moči države. Noamu Chomskemu libertarni socializem (anarhizem) predstavlja obenem orodje za analizo politično-ekonomske ureditve ter sočasno vizijo “dobre družbe”.

2.2 UPORABLJENA METODOLOGIJA

Da smo z diplomskim delom lahko pričeli, smo na začetku uporabili metodo zbiranja podatkov, ki nam je omogočila pregled obstoječe literature, s poudarkom na politično-družbeni misli Noama Chomskega, njegovi povezavi z libertarnim socializmom/anarhizmom ter njegovi kritiki obstoječega globalnega neoliberalnega sistema in vlogi držav znotraj le-tega. Kljub neverjetni številčnosti dostopnih virov, ki se nanašajo na delo profesorja Chomskega, smo ugotovili, da nobeno delo (vsaj primerljivo z obsegom in raziskovalno smernico pričujočega diplomskega dela) ni obravnavalo anarhističnega vidika družbene misli Noama Chomskega in vpliv le-tega na njegove politično-ekonomske analize. Glede na to, da se osrednji tematiki diplomskega dela v določeni meri približajo zgolj trije viri, večino zbrane literature zastopa precejšen del politično-ekonomsko-družbenega opusa Chomskega. Ker smo upoštevali trditev Chomskega, da ne poseduje nikakršne politične teorije, ter da so sekundarni viri v splošnem izrazito skopi glede umestitve Chomskyjeve misli v določen intelektualni okvir, smo morali uporabiti metodo analize na zajetnem številu del in z metodo interpretacije relevantno tematiko aplicirati na naš proučevan problem. S pomočjo deskriptivne metode smo orisali politično-družbeno misel Noama Chomskega ter relativno precizno proučili bistvene premise libertarnega socializma/anarhizma in leve libertarne tradicije v splošnem, kar nam je omogočilo celovitejši vpogled v obravnavano tematiko. Delno smo uporabili tudi komparativno metodo za primerjanje

leve libertarne tradicije s politično mislijo Chomskega ter kot orodje za kratko prezentiranje globalne kapitalistične ureditve kot negacije ideje “dobre družbe” Noama Chomskega.

2.3 STRUKTURA DIPLOMSKEGA DELA

Diplomsko delo sestavlja sedem poglavij. Prvo poglavje je namenjeno uvodu in s tem nekemu osnovnemu premisleku o temi ter splošni predstavitvi “fenomena Noam Chomsky”. Drugo poglavje opredeli predmet in cilj preučevanja, precizira hipotezo in uporabljeno metodologijo. V tretjem poglavju je izpostavljena problematika obstoja in s tem proučevanja politične teorije Noama Chomskega, nato sledi četrto poglavje z orisom ideje in tokov leve libertarne tradicije ter umestitvijo družbene misli Noama Chomskega v le-to. Jedro diplomskega dela sklenemo s petim poglavjem, v katero je umeščena predstavitev libertarnega socializma oziroma anarhistične družbene ureditve v splošnem in libertarnega socializma Noama Chomskega v posebnem. Sledi le še verifikacija hipoteze in sklepno poglavje. Medtem ko je šesto poglavje namenjeno ugotavljanju veljavnosti zastavljene hipoteze, je zadnje poglavje osredotočeno na sintezo celotnega diplomskega dela skozi avtoričine zaključne misli.

3 POLITIČNA TEORIJA NOAMA CHOMSKEGA

3.1 ALI SPLOH LAHKO GOVORIMO O POLITIČNI TEORIJI NOAMA CHOMSKEGA?

Družbene znanosti nasploh in predvsem analiza aktualne politike so dostopne vsakemu, ki se za te reči zanima. Domnevna kompleksnost, globina in obskurnost vprašanj, ki so s tem povezana, so del iluzije, ki jo propagira sistem ideološke kontrole: njegov cilj pa je, ta vprašanja oddaljiti od prebivalstva in to prebivalstvo prepričati, da ni zmožno brez mentorstva posrednikov organizirati svojih lastnih zadev ali razumeti sveta, v katerem živi.

(Chomsky v Jeffs 1997, 354)

Politični zapisi Noama Chomskega se osredotočajo na kritiko sodobnih sistemov eksploatacije in dominacije, ki delujejo s pomočjo mehanizmov nadzora misli – predvsem s propagando, podprto s strani intelektualcev, kot načinom informiranja množic. Chomskyjeva kritična analiza politično-ekonomske globalne konstelacije je deležna očitkov in kritik, ki pa pogosto niso osnovani na poglobitvah v stališča ter izhodišča Chomskega, katera so edini temelj njegovih analiz. Namreč, da se lahko v popolnosti dokopljemo do bistva družbeno-politično-ekonomskih analiz Chomskega, moramo poznati ozadje njegovega pristopa. Misel Chomskega bomo v tem poglavju spoznali s pregledom njegove politične “teorije”, kasneje pa še s filozofskim okvirom, ki je vplival nanj ter z njegovo idejo “dobre družbe”.

Torej, ali lahko Noama Chomskega označimo kot teoretika ali zgolj kot “dežurnega” kritika simbiotičnega delovanja nacionalnih držav in transnacionalnih korporacij ter še posebej imperializma ZDA? Kako to, da se največkrat citiranega živečega intelektualca ne obravnava v okviru neke teoretične tradicije? Je to posledica njegove disidentske države in zato odrinjenosti njegovih političnih komentarjev na obrobje s strani elitnih akademskih krogov ali je za to “kriv” Noam Chomsky sam? Odgovori na ta vprašanja

nam podajo lažji uvid v bistvo tega diplomskega dela, t.j. intelektualni kontekst, v katerem se nahajajo ideje in vizija Noama Chomskega.

Kakor pravi Alison Edgley (2002, 4–6), obstaja več razlogov za marginalizacijo politične in družbene misli Noama Chomskega.³ Kot prvo, Noam Chomsky pripada levi libertarni tradiciji, ki se je izoblikovala iz marksizma in anarhizma, katera pa se ni uspela razviti, saj so jo sistematično izključevali iz sfere proučevanja in razprav. K nadaljnji marginalizaciji Chomskega pripomorejo tudi njegovi politični teksti, katerih forma je najbližje političnemu žurnalizmu, torej komentiranju družbenih in političnih dogodkov. Chomsky spremlja način, na kakršen so dogodki posredovani občinstvu ter niza večne bitke moči med zatiranimi in njihovimi zatiralci. Priča smo namernemu ateoretičnemu pristopu, saj Chomsky želi, da se osredotočimo na izkustva in realnost zatiranih, da se poistovetimo z njimi in uvidimo, da tudi mi sami oblikujemo njihovo realnost ter da smo lahko, ne nazadnje, tako objekt kot tudi avtor te realnosti. S takšnim pristopom se Chomsky odmika od dominantne intelektualne tradicije, kakor se tudi ona sama, z osredotočenostjo na formo in strukturo, izogiba Chomskega. Chomsky pri interpretaciji političnih dogodkov ne izhaja iz nekega lastnega okvira; ne poda teorije, na podlagi katere bi zbiral in analiziral dejstva niti ne osvetli neke druge teorije, z namenom, da bi jo s svojo lastno izpodbijal. Še več, sam večkrat poudarja, da njegove interpretacije oziroma interpretacije kogarkoli iz sfere družbenih ved, niso nikakršno jamstvo za teorijo. Vse, o čemer govori, naj bi bilo “očitno”, za kar pa ni potrebna nobena teorija. Po mnenju Chomskega lahko njegovo teorijo, če že (mora) obstaja(ti), napišemo na “hrbet poštna znamke”.

³ Klasifikacije, opisane v nadaljevanju tretjega poglavja, se opirajo na delo Alison Edgley, z naslovom *The Social and Political Thought of Noam Chomsky* (2002), ki se, glede na vire dostopne avtorici diplomskega dela, edino tako sistematično loteva vprašanja (ne)obstoja politične teorije Noama Chomskega.

Chomskyjeva kritika imperializma ZDA, vseobsegajočega neoliberalizma⁴ in oblik nadzora nad ljudmi je v konvencionalnih pogledih označena kot politični ekstremizem in “teorija zarote”. To je v najboljšem primeru skrajno poenostavljena klasifikacija, v najslabšem (in na žalost najpogostejšem) primeru pa diskvalificiranje ter odiranje politične in družbene misli Chomskega na margino. Za kakovostno ocenitev profesorjevega političnega pisanja moramo nujno razumeti teoretični in filozofski okvir, iz katerega izhaja, ko oblikuje svoje kritike in komentarje glede sodobnih političnih dogajanj.

3.1.1 Nasprotovanje Noama Chomskega obstoju teorij v družboslovnih vedah

Potrebno se je osredotočiti na trditev Noama Chomskega, da ne poseduje nikakršne politične teorije in da analiz sodobnih političnih dogajanj ne moremo dojemati kot “znanost” (Edgley 2002, 11; Rizman 2006, 62–63). Teorija naj bi pojasnjevala navzočnost vrste pojavov, ki so prikriti in niso sami po sebi opazni. Takšnega pojasnjevalnega sistema, ki bi podal vpogled v prikrita pojava ali vzpostavil nekakšne empirično podprte temelje, pa Chomsky v družbenih vedah ne zasledi.⁵ V enaki meri kot do družbenih ved je Chomsky kritičen do svojih interpretacij političnih in družbenih dogodkov, ker naj ne bi izpolnjevali meril prave teorije, saj je delovanje našega družbenega sistema jasno in očitno večini ljudi. Le intelektualci in elita zavajajo (sami sebe) z ideologijami. Vendar ne brez razloga – za ideologijami in zavajanjem stoji jasen interes.⁶ Z ovijanjem političnih razprav v “ezoterične” teorije inteligenca krepi lastno

⁴ Neoliberalizem je prevladujoča globalna ekonomsko-politična paradigma današnjega časa in se nanaša na “politiko in procese, po katerih je sorazmerni peščici zasebnih interesov dopuščeno, da nadzira toliko družbenega življenja, kot je mogoče, da bi tako kar najbolj povečala osebni dobiček” (McChesney 2005, 15). Torej gre za “globalizacijo nepravilne menjave”, kakor imenuje neoliberalni sistem Rizman (2005), katero diktirajo multikorporacije s pomočjo nacionalnih držav. “Ekonomsko globalizacijo lahko dojemamo kot najnovejšo različico. Lahko rečemo, da je kapitalizem izkoristil možnosti (komunikacije, hitrost in učinkovitost), ki so efekt globalizacije, in s tem postal močnejši in učinkovitejši znotraj tega procesa,” opisuje globalni neoliberalni ustroj Fox (2003, 26). Kljub zavajajočemu imenu nima ničesar skupnega s klasično liberalnimi idejami, “svobodnim trgom” in minimalni intervenciji države v tržne zakonitosti, razen seveda takrat, ko je potrebno npr. znižati davke za bogati sloj. Najbolj očitni posledici neoliberalnih politik se kaže v naraščanju ekonomske neenakosti med nacionalnimi državami in tudi znotraj njih samih ter v katastrofalnem uničevanju globalnega okolja. Vseobsegajoči neoliberalni sistem deluje “ne samo kot ekonomski, ampak tudi kot politični in kulturni sistem” ter funkcionira najbolje, kadar “obstaja formalna volilna demokracija,” pravi McChesney (2005, 17). Dejstvo je, da je veliko zelo pomembnih pravic tudi dejansko uzakonjenih, vendar si jih v praksi vsi ljudje ne morejo “privoščiti”. Obstaja, na primer, pravica do svobode izražanja, “čeprav lahko nekateri kričijo glasneje kot drugi in to iz razloga moči, bogastva in privilegija”. Prav tako lahko legalne pravice branimos s pomočjo sodišč “vse dokler jih razumemo in si lahko privoščimo stroške (sodnih postopkov, op. a.)”. Kajti v kapitalistični demokraciji ne obstaja “enakost možnosti”, kar bi omogočalo, da bi vsi ljudje lahko uživali “enake pravice”; v kapitalistični demokraciji predstavlja “svoboda /.../ vrsto blaga /.../ (ki, op. a.) ga (posamezna, op. a.) oseba poseduje v takšni meri, v kakršni si ga je sposobna kupiti” (Chomsky 2003e, 106).

⁵ Chomsky se tako v političnih analizah kot tudi v lingvistiki “zgleduje po naravoslovnih znanostih, ki pri snovanju eksplanatornih modelov svoja teoretska izhodišča soočajo z dejstvi” (Rizman 2006, 65).

⁶ “Ideološki sistem je močno zainteresiran, da ljudje dobijo občutek, da so nekompetentni in nesposobni reševati kompleksne družbene probleme. /.../ da bi družba dobro delovala, mora obstajati politična teologija, ki pojasnjuje, zakaj morajo obstajati elite in zakaj je v našem interesu, da verjamemo, da vedo, kaj delajo” (Chomsky v Rutar 2003, 97).

moč in moč tistih, katerim služi.⁷ V imenu “čiste znanosti in empiričnega pristopa” prikriva bistvena dejstva, hkrati pa ustvarja labirint neanalizirajočih se dejstev ali kakor Rizman povzame misel Chomskega, “/m/edtem ko fizik propade, če ne postavlja 'radikalnih' vprašanj, je na področjih, ki imajo opraviti z ideologijo, ravno nasprotno. Na teh področjih so dominantne paradigme postavljene tako, da niti ne dopuščajo za družbo in politiko nevarnih vprašanj” (Rizman 2006, 65).⁸ Prepričanje Chomskega, da “ne-elita” kljub vsemu “vidi skozi” propagando, ki jo sooblikujejo intelektualci, izhaja ne samo iz njegove soudeležbe pri različnih demonstracijah in gibanjih za človekove pravice, ampak tudi iz njegovih javnomnenjskih poizvedovanj, ki kažejo, da imajo ljudje zelo pogosto različna, če ne že nasprotujoča, mnenja v primerjavi z elito.

Chomskyjevo mnenje, da je ključno pri ocenitvi pojasnjevalne moči vsake teorije “razkrivanje skritega”, je rahlo nedosledno, saj sam ponekod priznava, da s svojim delom želi prepričati ljudi, da lahko “z malo volje po raziskovanju in uporabo razuma, odkrijejo precejšen delež tistega v družbenem in političnem svetu, ki je pogosto prikrito” (Chomsky v Edgley 2002, 31). Že sam vpogled v politično tematiko, ki jo izbira Chomsky, in ostrino njegove kritike nam pove, da obstaja še mnogo “skritega” – na primer njegova teorija množičnih medijev temelji na trditvi, da je *raison d'être* medijev ravno prikrivanje resnice.⁹ Chomsky se tako znajde v težavnem položaju. Po eni strani želi izkazati spoštovanje “običajnim” ljudem pri prepoznavanju

⁷ Za ohranjanje obstoječega stanja je potrebno podajanje takšnih informacij, znanja in retorike, ki jamčijo varno reproduciranje “norme”, ob hkratnem “utišanju” možnih alternativnih stališč in interpretacij podatkov, o čemur govori Chomsky v svoji teoriji o “proizvajanju privolitve”. Zavzemanje intelektualcev za “krpanje” posameznih problemov znotraj “države blaginje”, brez potrebe po korenitih družbenih spremembah, predstavlja njihov posebni interes, ki je dejansko razredni interes, katerega pa za potrebe propagande prevedejo v splošni, univerzalni interes, s katerim je edino možno rešiti sodobno družbo, torej družbo, katero naj bi zaznamovala tako “konec ideologij” kot tudi “konec zgodovine”. Zato Chomsky pravi, da je sodobna, politično-ekonomskemu redu servilna inteligenca izdala duh antiavtoritarne in protiblastniške intelektualne tradicije, ki je mislila, najdevala in tlakovala poti v smeri pravičnejše družbe. Skratka, inteligenca se v večini ne prepozna kot delovna sila, ampak kot dejavnik upravljanja družbe, kakor je ugotovil Rutar (2003, 16). Propagandna mašinerija je tako precej uspešna, saj kljub pomanjkanju množične podpore globalnemu ekonomskemu in političnemu ustroju, obstaja v razvitih (post)industrijskih državah (gledano s stališča, da je nedelovanje kljub vsemu še vedno delovanje), “molčeča privolitve”. “Neoliberalni sistem ima potemtakem pomemben in nujen stranski učinek – depolitizirano prebivalstvo, za katerega sta značilna apatija in cinizem” (McChesney 2005, 18).

⁸ Na tem mestu je primerno omeniti zanimivo ugotovitev Chomskega glede družboslovne akademske elite. Takole pravi: “Ko sem kot govorec povabljen /.../ na fakulteto za fiziko ali biologijo /.../ me tam nihče ne sprašuje o moji (akademski, op. a.) verodostojnosti, čeprav je očitno, da nisem profesionalec. Raje se sprašujejo, če je to, o čemer govorim, pravilno, dokazljivo itd. /.../ V političnih vedah pa je pogost odziv, da nimam pravice govoriti, saj mi za to manjka formalna izobrazba. /.../ Razlaga je očitna: v znanostih ne obstaja potreba po skrbi glede 'verodostojnosti', saj ta področja posedujejo intelektualno substanco in integriteto. V družboslovju /.../ pa je laikom potrebno prepričati vstop (le-ti bi lahko imeli ideje, ki bi bile zastrašujoče). V političnih vedah in ostalih ideoloških oblikah je očitno zakaj je nujna protekcija. /.../ Dejansko jih izdajajo término kot so 'marksist' ali 'freudovec'. V matematiki ni nihče 'gaussovec' in v fiziki ne obstaja 'einsteinist'. Osredotočenost je na ideje, ne kulte in bogove” (Chomsky 1987, 148–49).

⁹ Propagandni model, ki sta ga razvila Herman in Chomsky, odkriva, da dejanska societalna vloga medijev ni obveščanje javnosti na način, ki bi pripomogel k nadzoru politično-ekonomskih procesov, ampak raje služi zagovarjanju vloge privilegiranih skupin, ki ohranjajo ekonomsko in politično ureditev. Množični mediji to počno predvsem z izborom tematik, filtriranjem informacij in določanju meja, znotraj katerih je razprava še sprejemljiva. Medijska naklonjenost elitam ni naključna, saj so množični mediji sami po sebi korporacije, ki prodajajo proizvod (javnost) drugim podjetjem (oglaševalcem) (Herman in Chomsky 1994, 298–303). Chomsky ugotavlja, da kupec časopisa ni, kot bi verjetno predvidevali, potrošnik tega izdelka, t.j. časopisa. Natančnejši vpogled v politično ekonomijo časopisne produkcije pokaže, da je kupec, kot del občinstva, pravi izdelek, kateri se prodaja oglaševalcem, ki so tako dejanski potrošniki. Takšna razmerja pa so dejansko zakrita.

izkoriščevalske narave sistema, hkrati pa nakazuje na to, da so mehanizmi istega sistema prikriti. To nakazuje, da je za odkrivanje takšnih značilnosti vseeno potreben nekakšen teoretični okvir. Temu v prid govori tudi izjava Chomskega, da je za spreminjanje *statusa quo* potrebno ravnotežje med teorijo in prakso, “/b/rez revolucionarne teorije ali revolucionarne zavesti ne bo revolucionarnega gibanja. Brez jasne analize in teoretičnega stališča ne bo pomembnega gibanja” (Chomsky v Edgley 2002, 31–32). Edgleyjeva ugotavlja, da Chomsky z apeliranjem na “običajne” ljudi, naj le-ti uporabljajo svoj razum, implicira na sistematično, usmerjeno delovanje – delovanje, osnovano na teoriji.

Glavni vprašanji vsake družbene in politične misli sta vzajemno povezani. Vprašanje “kaj in kako je” se zastavi ob razmišljanju o obstoječih družbenih in političnih dogodkih; iz tega vprašanja pa se posledično oblikuje vprašanje o tem “kaj in kako bi moralo biti”. To pomeni, da ugotovitve o trenutnih dogodkih lahko ponudijo vpogled v možne dogodke v prihodnosti. Tako odgovori na prvo vprašanje pojasnjujejo dogodke, medtem ko so odgovori na drugo vprašanje normativne trditve, ki pa so hkrati tudi vrednostne sodbe.¹⁰ Chomsky je mnenja, da kadar nekdo zagovarja katerokoli normativno trditev, četudi to pomeni ohranjanje *statusa quo*, nujno predpostavlja določeno pojasnjevanje trenutnih dogodkov oziroma vprašanja “kaj in kako je”. Še več, pravi Edgleyjeva (2002, 25), “/p/redpostavlja določene ideje o 'kaj in kako je' izrecno glede človeške narave.” Chomsky (v Edgley 2002, 25) namreč pravi:

Vzemimo, da imate mnenje o tem, kaj bi se moralo narediti. Denimo, da so potrebne nekatere revolucionarne spremembe. Vsakdo, ki v osnovi zagovarja takšno držo, brani neko domnevo o človeški naravi. Morda domneva ni izražena eksplicitno, pravzaprav, skoraj nikoli ni eksplicitno izražena. Dejstvo pa je, da če obstaja vsaj nekoliko moralnega značaja v tem, kar zagovarjamo, obstaja zato, ker verjamemo ali upamo, da je ta sprememba boljša za ljudi, zaradi tega, kar ljudje so. Nekaj, kar v osnovi ljudje so, njihova narava, zahteva našo spremembo, ki jo zagovarjamo.

Nič ni drugače pri revolucionarnim spremembam diametralno nasprotnem primeru. V družbenih in političnih analizah prednjači interpretativna opisna metoda in četudi se

¹⁰ Za boljšo predstavlo lahko navedemo primer socialistov, katerim striktno ločevanje vprašanj predstavlja problem. Ker so socialisti najprej določeni z njihovim pogledom na “kaj in kako bi moralo biti”, se jim zakriva pogled na obstoječa dejstva oziroma na “kaj in kako je”. To pomeni, da obstaja možnost vpeljave vrednostnih sodb v pojasnjevalne utemeljitve. Kritiki socialiste obtožujejo, da je njihova pojasnjevalna premisa neznanstvena, utopična in idealistična, saj je določena z normativnim pogledom. Karl Marx je zato želel preseči problem “utopičnega socializma” s svojim “znanstvenim socializmom”, kar mu je omogočila obrnitev determinant. Zelo posplošeno to pomeni, da “kaj in kako je” oziroma obstoječa dejstva kažejo na protislovja znotraj družbenih razmerij, ki bodo zaradi njihove konfliktne narave ustvarila pogoje za socialistično družbo – kar pa je izid, ki ustreza Marxovemu normativnemu idealu. Chomsky, kot bomo videli v nadaljevanju besedila, postavlja ta argument na glavo (Edgley 2002, 25).

ponekod trudi biti brez vrednostnih sodb, implicira na sprejemanje obstoječega družbenega sistema, na ohranjanje *statusa quo*. Z drugimi besedami, čisto vsak opis “kaj in kako je” je pokazatelj “kaj in kako bi moralo biti”, a s teoretično predpostavko o tem “kaj in kakšna je” človeška narava (Edgley 1999).

Chomsky dvomi v možnost znanstvenega vpogleda v probleme človeka in družbe tudi zaradi tega, ker “obstajajo ali začasne vrzeli v našem spoznavanju ali pa globlje omejitve človeškega razumevanja” (Chomsky 1995b, 236). Meni, da morda nikoli ne bomo izvedeli dovolj o ustroju človeške narave; razlog so namreč omejene sposobnosti človeškega razuma, kar nam onemogoča takšno introspekcijo. Ravno zaradi tega ne moremo označiti naših trditev o človeku in družbi kot teoretične in znanstvene, saj so po tej poti nepreverljive, ker oblike organiziranja človeške družbe vedno predpostavljajo določena videnja človeške narave, o kateri pa, kot že rečeno, vemo zelo malo. Ali povedano drugače; glede na to, da vemo tako malo o naravi človeka, je vsako stališče glede le-te lahko grajeno zgolj na ugibanju, intuiciji in upanju, na podlagi katerih prevzamemo določene predpostavke o človeški naravi. Zato sta, in to je bistveno v razmišljanju Chomskega glede človeške narave, obe vprašanji, t.j. “kaj in kako je” in “kaj in kako bi moralo biti”, zgolj vrednostni oceni in kot takšni neznanstveni. Četudi smo mnenja, da je vsak pojasnjevalni pogled na “kaj in kako je” vezan na teorijo, o njem ne moremo zagotovo soditi, ker smo omejeni z nezadostnim znanjem o človeški naravi in je posledično vsako mnenje o “kaj in kako je” zgolj mnenje, kar pa ni znanstveno teoretično.

Kljub takšnemu pogledu pa Chomsky ne zapade v relativizem, saj človeška bitja ne vidi kot hermenevitično zapečateni znotraj lastnih interpretativnih okvirov; v nasprotju s tem, naj bi na njihova vedênja vplivala različna družbena in politična okolja. Ko Chomsky trdi, da način opazovanja in analize dogodkov predpostavljajo določeno interpretacijo o človeški potrebi, ki pa ne more biti preverjena in potrjena, to še ne pomeni, da samih trditev o človeški potrebi ni mogoče podvreči testu, kar na primeru pomeni možnost, da imata dva komentatorja različni interpretaciji istega dogodka. Različni interpretaciji tako izvirata iz različnih pojmovanj človeških potreb in narave. Bistveno je, da nezmožnost določitve ustroja človeške narave še ne pomeni, da interpretacije in iz njih izhajajoča delovanja, ne bodo imela za posledico dejanske učinke na človeško življenje.

Ravno zaradi takšnega stališča je politična in družbena analiza Chomskega kljubovanje današnjemu postmodernemu svetu, v katerem je resnica vedno izmikajoča in težko opredeljiva (Edgley 2002, 11–12).¹¹ Postmoderno mišljenje, konstatira Kirinić (2004, 413), ima v določenem smislu paralizirajoči učinek, saj delno onemogoča nemoteno odvijanje pomembnega procesa pretvorbe dejstev in podatkov v informacije. Postmoderna hromi in cenzurira temeljni miselni proces pretvorbe pasivnega podatka v aktivno informacijo – informacijo, ki ima potencial za delovanje in spremembe v določenem sistemu. Uporaba dejstev, kot merila veljavnosti vsakega tolmačenja družbenih pojavov, je v postmoderni misli skrajno vprašljiva, saj je vsako merjenje, vsako rangiranje moralno in politično “nekorektno” ali celo napačno. Chomsky, v nasprotju, ostaja zvest “stari šoli” epistemologije, katere vrednosti sta še vedno “objektivnost” in “resnica”, zato z neutrudnim in natančnim iskanjem dejstev in podrobnosti ter presojanjem le-teh, neprestano išče in opredeljuje “objektivno” resnico.

3.1.2 Epistemološki okvir politološkega opusa Noama Chomskega

Sedaj lahko strnemo glavne premise politične teorije Noama Chomskega, ki se dopolnjujejo z njegovim nasprotovanjem dojetanja družbenih in političnih ved kot “prave znanosti” ter vpeljevi pojma “teorija” takrat, ko govorimo o političnih razmišljanjih in analizah, saj le-te temeljijo predvsem na različnih predstavah o naravi človeka.¹²

¹¹ Paolo Virno (2007, 67) je dejal, da se s postmoderno mislijo “konča vsakršna strukturalna analiza družbe in celo pojem 'družbenih proizvodnih odnosov' je pospravljen na podstrežje. /.../ Na filozofski ravni postmoderna misel daje prednost hermenevtiki, tj. nauku, ki v središče pozornosti postavlja neskončno igro interpretacij. V najbolj skrajnih primerih je tudi sama realnost zreducirana na pretehtano povprečje mnogoterih interpretacij: intepretacij subjektov, ki so del nje, ali raziskovalcev, ki jo preučujejo.” Nasprotovanje Chomskega postmodernizmu lahko v grobem strnemo v tri primere, ki vključujejo stališča postmodernistov: 1. Foucault trdi, da človeško naravo oblikuje vsakokratni vladajoči diskurz – potemtakem je človeška narava le vsakokratna konstrukcija. Za Chomskega je to izredno pesimističen pogled na človeško naravo, saj jo Foucault pojmuje kot behavioristično *tabulo raso*; 2. Baudrillardovo (Rutar 2005, 15–16; Barsky 1997, 194) reprezentiranje realnega sveta kot različnih simulacij, torej obstoj “postmodernih okoliščin”, ko za ljudi “pred televizijskimi zasloni realna vojna v nekem radikalnem smislu ne obstaja več” (primer zalivske vojne), Chomsky ponovno kritizira zaradi pesimizma in neke vrste predaje individualne in družbene odgovornosti, saj če je celoten svet obsojen na simulacije, potem je boj zatiranih praktično izgubljen – proti neoprijemljivi matrici (simulacijam) se je namreč izredno težko boriti; 3. Chomsky kritizira tudi postmoderno intelektualno retoriko in stilistiko pisanja, ki je razumljiva le izbrancem in se zdi, kot da je sama sebi namen ali pa je celo (čeprav ne nujno) njen “učinek metoda marginalizacije in nadzora.” saj se “običajni” ljudje počutijo nekompetentne za razpravljanje o problemih, ki se sicer dotikajo njih samih (Chomsky 2005c, 217). “Intelektualci se trudijo prikazati (razpravo, op. a.) kot težko dostopno; postmodernisti gredo pri tem v ekstreme /.../. Vendar zunaj znanosti in matematike ne obstaja dosti (področij, op. a.), ki bi bila izven dosega ljudi brez posebne izobrazbe” (Chomsky v Barsky 1997, 146). Stil pisanja bi brez problema lahko poenostavili in ga naredili za bolj razumljivega, pravi Chomsky ter dodaja, da bi hkrati celotno postmodernistično idejo lahko strnili v eno samo poved.

¹² Z vsem spoštovanjem do profesorja Chomskega, ki trdi, da njegove politične analize niso v domeni znanosti in teorije, si bo avtorica diplomskega dela dovolila uporabo izraza “politična teorija” predvsem zaradi splošno znanega pomena tega izraza.

3.1.2.1 Dihotomija “struktura/delovanje akterjev” v politični teoriji Noama Chomskega

Glavna cepitvena linija te dihotomije je različnost primarnega objekta proučevanja (Edgley 2002, 7–8, 16; Edgley 1999). Za strukturalni pristop je primarni objekt proučevanja družba, katero se analizira z namenom vzpostavitve vzročnih povezav med njo in človeškim vedanjem. Za strukturaliste so bolj kot individualni elementi pomembni odnosi med sestavnimi elementi strukture, ki določajo delovanje in cilje akterjev. Pozitivistično strukturalni pristop vključuje teorijo, ki zagovarja stališče, da človeška bitja ne posedujejo nikakršnih notranjih vedénjskih značilnosti, saj jih v celoti oblikuje družba. To pomeni, da je človeška narava razumljena kot gnetljiva in prilagodljiva. Nasprotno pa fenomenološki (instrumentalni) pristop verjame, da imajo človeška bitja notranje, prirojene vedénjske značilnosti. Akterjem se pripisujejo motivi za njihovo delovanje, za katerega analiza delovanja išče vzročne razlage. Ta pristop se osredotoča na proučevanje človeškega vedénja, kjer so posamezni akterji glavna enota proučevanja; akterji, ločeno od širšega družbenega in ekonomskega okolja, medsebojno tekmujejo za oblast, pri tem pa uporabljajo različne strategije in tehnike. Družba in njene institucije so le rezultat hotenj ter interpretacij različnih akterjev, saj vzročno razmerje poteka od akterjev proti družbi.¹³

Najbolj razširjen kriterij razlikovanja v družboslovnih vedah tako deli avtorje na tiste, ki so zavezani bodisi “strukturi” bodisi “delovanju” (Rizman 2005, 12). Edgleyjeva (2002) prikazuje politično teorijo Noama Chomskega kot mostišče in vez med “strukturo” in “delovanjem”. Ker cilj tega diplomskega dela ni dokazovanje obstoja sinteze omenjene dihotomije v teoriji Noama Chomskega, bomo o tem govorili skopo in le na tem mestu. Razlike med strukturalnim (pozitivističnim in empiričnim) ter fenomenološkim (instrumentalnim) pristopom smo omenili zgolj zaradi tega, da bomo lahko skozi diplomsko delo opazovali kako se s problemom dihotomije spoprijema Chomsky. Problem obeh pristopov je, kot pravi Edgleyjeva (2002, 17), da “obravnavata vsak svoj glavni objekt analize – strukturo oziroma delovanje – kot empirično ločen od drugega (sekundarnega objekta analize, op. a.). Čeprav trdita, da eden vpliva na drugega.”

¹³ Če povzamemo: razvejanost je tako metodološke kot filozofske narave. Metodološke razlike se kažejo pri dajanju prednosti različnemu objektu proučevanja (strukturi oziroma delovanju akterjev), filozofske pa pri pogledu na človeško naravo, ki je pri strukturalistih *tabula rasa* in jo oblikuje šele družbena struktura, medtem ko fenomenološki pogled predvideva prirojena hotenja akterjev.

Struktura naj bi tako vplivala na akterje oziroma obratno, vendar pristopa ne ponudita zadovoljive razlage o tem, zakaj naj bi sprejeli trditev o učinku glavnega na sekundarni objekt analize, ki sta pri obeh pristopih obravnavana ločeno.

V nadaljevanju diplomskega dela bomo videli, da Chomsky namenja pozornost tako “strukturi” kot “delovanju akterjev”, hkrati pa se s “pripadnostjo” enemu ali drugemu pristopu ne obremenjuje in za izhodišče svoje politične analize daje prednost pristopu, ki mu je glede obravnavane tematike bližji.¹⁴ Bolje rečeno, v večini primerov daje prednost enemu, vendar ob upoštevanju tudi drugega pristopa – in na takšen način gradi most med obema. Kot primer lahko navedemo pogled Chomskega na človeško naravo, ki se, po njegovem mnenju, ne oblikuje le z odzivanjem na zunanje spodbude, ampak so njene značilnosti prirojene (fenomenološki pristop), vendar pa na manifestacijo teh značilnosti močno vpliva struktura družbe (strukturni pristop). Vidimo lahko, da Chomsky nasprotuje empiristični koncepciji človeške narave, a hkrati ne njeni metodologiji. Ali, kakor ugotavlja Edgleyjeva (v Rizman 2005, 12), strukture vplivajo na ravnanje posameznikov in družbenih kolektivitet, vendar tudi ti oblikujejo ter informirajo strukture.

3.1.2.2 Esencialistični pogled Noama Chomskega na človeško naravo

Kot smo že omenili, Noam Chomsky trdi, da je naše razumevanje človeške narave zelo omejeno. Kljub temu pa si Chomsky na podlagi svojih dognanj s področja lingvistike dovoli začrtati okvirne zaključke o ustroju človeške narave¹⁵; tako pravi, da “bistvene poteze človeške narave vsebujejo neke vrste ustvarjalno spodbudo, potrebo po nadzoru nad lastnim produktivnim, kreativnim delom, katero bo prosto avtoritarnega vsiljevanja, nekakšen instinkt za svobodo in ustvarjalnost, dejanska človeška potreba po produktivni dejavnosti pod lastnimi pogoji v prostovoljni asociaciji z drugimi”. V primeru takšnega pogleda na človeško naravo, nadaljuje Chomsky, mora obstajati “neprestan boj za odkrivanje, razumevanje in preseganje vseh struktur avtoritete,” da bi ljudje lahko

¹⁴ Analiza Chomskega se tudi v tem pogledu razlikuje od ostalih, kjer je dihotomija “struktura/delovanje” prevladujoč dejavnik razlikovanja med teoretičnimi pristopi.

¹⁵ Kot je bilo omenjeno že v uvodu diplomskega dela, je Chomsky mnenja, da je človeškemu bitju prirojena sposobnost govora in to na način, da iz posameznih delov lingvističnega “materiala” tvori povsem nove, morda še nikoli izrečene povedi. Predvsem sposobnost govora fundamentalno ločuje človeško vrsto od vseh ostalih živih vrst; sposobnost govora je torej “prirojena zmožnost človeške živali, zmožnost, ki je vrstno specifična (tj. specifična za človeško vrsto)” (Virno 2007, 72). Na podlagi teh dognanj Chomsky sklepa o človeku vrojenemu “instinktu po svobodi”. Človek je potemtakem tudi edino bitje, kateremu sta svojstvena tako uporaba govora kot sposobnost zavzemanja moralnih stališč – torej govorimo o ideji “o posebni edinstvenosti človeka, ki je po eni strani edini pravi uporabnik jezika (*language-user*), po drugi strani pa je moralni agens *par excellence*, vrsta entitete v svetu, o katerem se primarno izrekajo moralna stališča” (Kalik 1978, 1090).

zaživali kot celostna človeška bitja, ki bi izpolnjevala potrebo po kreativnem samoizražanju v solidarnosti z drugimi ljudmi (Chomsky v Edgley 2002, 34).

Chomskyjevo videnje človeka kot kreativnega bitja, ki za samorealizacijo potrebuje prostore svobode in odsotnost avtoritete je premik iz zgolj opisa fizičnega razuma k nizu podmen o človeškem vedênju, vključno z napovedmi politične narave. Takšen način analize pa je, po Edgleyjevi (2002, 34), že kvaliteta teorije. Kakorkoli, dejstvo je, da je esencializem Chomskega, t.j. pojmovanje človeka kot bitja z bistvenimi (esencialnimi) značilnostmi, ki omejujejo oziroma omogočajo določeno vedênje, odločilen v razumevanju njegove družbene in politične misli.¹⁶ Chomsky zaradi takšnega stališča nasprotuje behaviorističnemu pristopu k proučevanju človeške narave kot “pasivnega prejemnika dražljajev, ki nudi neposredne instinktivne odgovore brez kakršnihkoli prirojenih strukturnih potez in sposobnosti neodvisnega sodelovanja pri inputu, katerega prejema” (Vukov 1990, 682). Navkljub temu, da behavioristični pristop ne poseduje nikakršnega znanstvenega dokaza za *a priori* omejene domete sposobnosti človeških bitij, je le-ta zavzel osrednjo vlogo pri oblikovanju sodobne politične misli. Razlog za to je ideološke narave. Glede na to, da so s stališča behaviorizma človeška bitja produkti okolja in izkustva ter kot takšni podvrženi nadzoru mišljenja in manipulaciji, “behavioristični model podpira in opravičuje avtoritarne modele političnega mišljenja, v katerih majhen pooblaščen segment družbe, v formi države, zavzema elitni vladajoči položaj nad ostalim delom prebivalstva” (Vukov 1990, 682). Človeška bitja so potemtakem zgolj “subjekti za 'oblikovanje obnašanja', ki ga izvaja državna oblast, korporacijski manager, tehokrat ali centralni komite” (Chomsky v Vukov 1990, 681). Na tem mestu prihaja do izraza Chomskyjeva obsodba behaviorističnega pogleda na človeško naravo kot na “nepopisan list papirja” in privlačnost takšnega pogleda za akademsko skupnost, saj je “/z/a intelektualce – t.j. družbene, kulturne, ekonomske in politične managerje – zelo prikladno prepričanje o tem, da ljudje 'nimajo narave', da so popolnoma upogljivi. To odpravi vsakršno moralno oviro za manipulacijo in nadzor, kar je privlačna ideja za tiste, ki pričakujejo, da bodo

¹⁶ Vsekakor je potrebno poudariti, da esencializem Chomskega ne trdi, da so ljudje biološko identični, v smislu vedênja. Nasprotno, ljudje se opazno razlikujejo med seboj v sposobnostih, interesih, aspiracijah. Kar pa je razlog več za radost, saj je zanimivejše živeti v svetu pestrosti in raznolikosti (Chomsky 2005č, 222; Chomsky v Otero 1995, 48). Na obtožbe, da je takšen pogled znanstveno nepreverljiv in lahko vodi v rasizem ali seksizem, Chomsky odgovarja, da takšne razlike med ljudmi pridejo do (negativnega in nepravilnega) izraza le takrat, ko je v ospredju prepričanje, da bi se “pravice in nagrade morale povečati skladno s sposobnostjo in inteligenco, (kar pa je, op. A.E.) moteča in elitistična doktrina” (Chomsky v Edgley 2002, 35).

izvajali manipulacijo ter s tem pridobili moč, prestiž in bogastvo” (Chomsky 1997č, 208).

Kljub Chomskyjevemu esencialističnemu pogledu na človeško naravo, je za udejanjanje bistvenih značilnosti človeškega bitja pomembna družbena struktura. Ko razsojamo o družbeni ureditvi se moramo osredotočiti na institucije (in ne na posamezne akterje).¹⁷ Človeška narava se lahko manifestira na mnogo načinov, saj imajo človeška bitja raznolike sposobnosti in izbire, katere pa se bodo dejansko razvile, je v veliki meri odvisno od strukture institucij. Chomsky (v Edgley 2002, 36) pojasnjuje:

Če obstajajo institucije, ki naredijo pohlep za edino lastnost človeških bitij in spodbujajo pristen pohlep na račun ostalih človeških čustev in obvez, bomo imeli družbo zgrajeno na pohlepu, skupaj z vsem, kar temu sledi. Drugačna družba bi lahko bila urejena na način, da bi drugačni človeški občutki in čustva, recimo solidarnost, podpora, razumevanje, postali prevladujoči. Potem bi imeli drugačno podobo človeške narave in osebnosti.¹⁸

Chomsky poudarja, da čeprav družbena struktura oblikuje ter omejuje družbeno in politično vedenje, le-ta ni statična in nespremenljiva. Kot primer lahko navedemo naslednje: Karl Marxova podlaga teoriji ne leži v opazovanju človeške narave, ampak v ugotovitvi, da je kapitalizem sam po sebi nasprotujoč in to zaradi konflikta med lastniki in ne-lastniki proizvodnih sredstev. Njegova teorija o “kaj in kako je” je osredotočena na strukturo – kapitalistični sistem, ki je nujno determiniran s krizami znotraj samega sebe. Za Chomskega (v Edgley 2002, 37) to pomeni materializiranje kapitalističnega sistema in ustvarjanje statične sodbe o “kaj in kako je”, kar je zmotno, saj kapitalizem v svoji teoretični obliki ni nikoli obstajal. Chomskyjeva analiza “kaj in kako je” zato raje, kot da bi konkretizirala sistem oziroma strukturo, ponovno (in hkrati na novo) prikaže (*re-describe*)¹⁹ konflikt med lastniki in ne-lastniki kapitala in doda pomembno vlogo države v obliki pomoči lastnikom kapitala.²⁰

¹⁷ Takšen strukturalni pristop nas ne sme zavesti, saj Chomskega od behavioristov loči njegov esencialističen pogled. Vsekakor pa lahko opazimo prepletanje strukturalnega (z vidika metodologije) in (s filozofskega vidika) instrumentalnega pristopa.

¹⁸ Kot bomo videli v nadaljevanju diplomskega dela, Chomsky daje prednost “svobodnim združenjem liberalnih skupnosti,” ker po njegovem mnenju le-te “lahko delujejo tako, da maksimirajo dostojne človeške instinkte, medtem ko se sistem centralizirane moči na splošno nagiba k maksimiranju enega izmed najslabših človeških instinktov, to je instinkt pohlepnosti, destruktivnosti, kopičenja moči in uničevanja drugih. Tovrstni instinkt se pojavlja in deluje v določenih zgodovinskih okoliščinah; mislim pa,” sklene Chomsky, “da želimo ustvariti družbo, v kateri bi ga lahko zatrli in zamenjali z drugačnimi in bolj zdravimi instinkti” (Chomsky v Foucault in Chomsky 2007, 60–61).

¹⁹ Chomsky se poskuša oddaljiti od čezmernega teoretiziranja, ki je prisotno v družbenih vedah. V svoji maniri političnega žurnalizma ponovno, a hkrati na novo prikaže in opiše družbeno in politično realnost (*re-describing reality*). Prav tako kakor radikalne feministke, tudi Chomsky skuša prikazati alternativno sliko realnosti, nasprotno tisti, ki je predstavljena s strani elitnih medijev.

²⁰ Chomsky ponovno poudari, da je takšen opis sam po sebi očiten in zato ne more biti označen kot teorija.

Analiza Chomskega prikazuje človeško delovanje znotraj institucionalnih okvirov. Takšen prikaz pa je podkrepjen s teorijo o človeški naravi, ki pa zaenkrat ostaja nedokazana. Ravno ideja o esencialnem ustroju človeške narave daje podlago racionalizmu in naturalizmu Noama Chomskega.

3.1.2.3 Racionalizem in naturalizem Noama Chomskega

Noam Chomsky se opredeljuje za racionalista (Edgley 2002, 20–24, 32–34), saj mu racionalistični pristop omogoča progresivni pogled na svet; racionalistični pogled, v nasprotju z empiristično *tabula raso*, predvideva esencialistično naravo človeka. Vendar pa dojemanje biološko determinirane človeške narave ni edina določnica racionalizma Chomskega.

Racionalizem Chomskemu omogoča stališče, ki zagovarja sposobnost človeškega razuma, da loči objektivno “bolj resnično” stanje od “manj resničnega”. Resnica ni relativna²¹, zato je nekatere ideje bolj racionalne od drugih, ali kakor pravi Chomsky, “/s/em otrok razsvetljenstva. Mislim, da je iracionalno prepričanje nevaren pojav, zato se poskušam zavestno izogibati iracionalnemu prepričanju” (Chomsky v Edgley 2002, 20). Chomsky, v nasprotju z relativisti, meni, da so sistemi prepričanj medsebojno merljivi v smislu, da so nekateri bolj resnični in zato racionalno bolj sprejemljivi od drugih.²² V skladu s pogledom Chomskega na naravo človeka, so ljudje sposobni racionalnih izbir takrat, ko razpolagajo z določenim obsegom sredstev, znanja in informacij. Še več, ker Chomsky verjame v kartezijski “zdravi razum” (*common sense*), zaupa ljudem, da so sposobni uvideti ideološko manipuliranje, tudi ko je opravičevano kot “racionalno”.²³

Če povzamemo, Chomsky je racionalist v obeh pomenih besede; verjame v esencialistično značilnost človeške narave in v nerelativnost resnice ter v večjo objektivno verodostojnost nekaterih stališč pred drugimi stališči. Nadalje, ker je “zdrava pamet” domena slehernika, je vsakdo sposoben uvideti diskrepanco med lastnimi izkustvi in formalnim p(ri)odajanjem iluzij. Da do vesplošnega razkritja selektivne uporabe racionalističnega zagovarjanja ne pride, je posledica manka nujno potrebnih političnih in ekonomskih struktur v domeni “običajnih” ljudi.²⁴

²¹ Chomsky ni relativist! Kljub temu, da zanj resnica ni nekaj relativnega, se vseeno zavzema za svobodo do izražanja najrazličnejših idej, četudi še tako neprijetnih ali celo absurdnih, kot se je pokazalo v “aferi Faurisson”.

²² Chomsky z ločevanjem prepričanj na “bolj” in “manj” racionalne meri predvsem na neke splošne človeške vrednote (koncepti kot so npr. svoboda, pravičnost, itd.), ki se v nobenem primeru ne bi smele obravnavati v relativističnem smislu. Seveda so pojmi mišljeni v svojem najširšem in elementarnem pomenu besede.

²³ Chomsky, ki je v stalnem stiku z “običajnimi” ljudmi, hkrati pa analizira javnomnenjska poizvedovanja, ugotavlja, da ljudje doživljajo protislovja med lastnimi izkušnjami in uradno retoriko oblastnikov.

²⁴ Zato mora radikalna kultura pokazati, da je mogoče “izpodbijati avtoritarne vzorce mišljenja in vednja ter mora poudarjati temeljni človekovi potrebi po kreativnem delu in po splošni demokratični participaciji pri upravljanju” (Chomsky 1995b, 240).

V povezavi z zavezanostjo internalističnemu pogledu na človeško naravo in racionalizmu, je Chomsky tudi zagovornik naturalizma, kar predstavlja zavzemanje za idejo, da se človeški razum proučuje na identičen način kot vsi ostali fizični objekti, pa naj bo to gibanje planetov ali pa lingvistika. Chomsky dvomi le v obstoj možnosti introspekcije v človeško misel in razum²⁵; “recimo temu 'naturalistični pristop k mišljenju', kar pomeni, da si prizadevamo k raziskovanju miselnih vidikov sveta z metodami racionalnega poizvedovanja, ki so značilne za naravoslovne vede,” vendar pa, dodaja Chomsky (v Edgley 2002, 34), “ali izidi naturalističnega pristopa zaslužijo spoštovan naziv 'znanost', je odvisno od izidov samih.” Kirinić (2004, 410) pojasnjuje, da je za razliko od klasičnih racionalističnih epistemologij, ki predpostavljajo določena apriorna prepričanja, Chomsky pristaš “metodološkega naturalizma” kot oblike znanstvenega realizma, ki zagovarja, da je potrebno naravoslovne in tudi družboslovne teorije preverjati z empiričnimi testiranjmi. Posledica takšnega pristopa je možno nasprotovanje vsem teorijam, zato Chomsky pravi, da bodo nekoč tudi njegove teorije ovržene in jih bodo nadomestile nove, empirično bolj preverljive in ustrežnejše teorije.

Navedbe o racionalizmu in naturalizmu Chomskega lahko sklenemo z ugotovitvijo Gopnikove (2003, 239), da je Chomskyjev najbolj tehten argument v prid racionalizmu enak argumentu Sokrata, poznanem kot argument “osiromašenih spodbud” (*the poverty of the stimulus argument*). Ta argument pravi, da so poznani mehanizmi učenja preveč šibki, da bi iz vrste informacij, ki jih pridobivamo iz zunanjega sveta, lahko pridobili obliko védenja, kot ga sicer posedujemo. Chomsky označuje takšen argument kot “Platonov problem”, ki zaobjema vprašanje, kako je mogoče, da ljudje vedo toliko o svetu, ko pa je njihov stik s svetom zgolj oseben in omejen (Barsky 1997, 157).

²⁵ “Mentalni fenomeni /.../ so lahko proučevani naturalistično kot kemični, optični ali ostali fenomeni /.../ mi smo biološki organizmi, z dometi in omejitvami /.../ in te epistemske omejitve nam lahko pustijo zastavljena vprašanja /.../ trajno neodkrita, enako kot so nekateri problemi onstran spoznavnega dometa (na primer, op. a.) podgane” (Chomsky 1996a, 35–36).

3.1.2.4 Metodologija Noama Chomskega

Po pregledu epistemološkega okvira, v katerem se je oblikovala družbena in politična misel Noama Chomskega, je za zaključek tega podpoglavja smotrno omeniti metodologijo, ki jo Chomsky uporablja pri svojih političnih analizah.

Prvina metodologije Chomskega je presojanje političnih izidov (*outcomes*) z vidika lastnih vrednot in vizije "dobre družbe". Vendar njegova metodologija presega zgolj primerjavo političnih izidov z lastnimi vrednotami, saj če bi Chomsky analiziral politično-ekonomske dogodke le na podlagi lastne vizije, potem bi bilo potrebno njegove analize izključiti iz domene "kredibilnega, razumnega mnenja". Prava vrednost njegove metodologije je v ocenjevanju političnih izidov v primerjavi z retoriko (ideologijo) in deklariranimi načeli odločevalcev politik. Namen tega primerjanja je razkrivanje protislovja med deklariranim namenom in realnim rezultatom. Gre torej za preprosto formulo, ki spominja na fenomenološko metodologijo, kar zadeva iskanje motivov in namenov akterjev. Vendar za razliko od fenomenološke interpretacije namenov akterjev na podlagi njihovega vedênja, Chomsky prepušča akterju, da "govori sam za sebe" ter zatem primerja akterjev deklarirani namen, torej deklarirani politični cilj, z akterjevim dejanskim delovanjem oziroma izidom in posledicami (Edgley 2002, 27–29).²⁶ Politične posledice so pogosto neskladne (če že ne protislovne) z napovedanimi cilji, kar naznačuje prikriti namen. Po Chomskem razlika med političnim *inputom* (vnosom) in *outputom* (rezultatom) predstavlja drugačen pogled elit na človeške potrebe od tistega, za katerega zatrjujejo, da ga posedujejo. Chomsky zaradi verodostojnosti interpretacije političnih izidov skrbno izbira podatke in zato pogosto posega po "uradnih" podatkih, saj so le-ti lasten dokument delovanja politično-ekonomskih elit. V večini primerov formalni podatki razkrivajo, da interpretacija izidov nasprotuje politični retoriki elit.²⁷ V takšnem smislu so uradni podatki najbolj "objektiven" vir.²⁸

²⁶ Na primer, Chomsky opazuje politične pobude elit, izražene v nekakšnem moralnem okviru, ki napeljuje na določen pogled na naravo človeka. Chomsky nazorno pokaže neuskajenost med nakazano moralnostjo in končno politiko, ki se dejansko izvaja. To neskladje napeljuje ne toliko na njihovo deklarirano etiko kot na alternativno etiko, lastno elitističnemu pogledu na človeško naravo, saj je morala biti, recimo, v primeru vietnamske vojne, "/t/aktika množičnega bombardiranja označena kot 'protiproduktivna' v (jeziku, op. a.) pentagonščine /.../ v primeru (podčrtala a.), da je (resnični, op. a.) cilj Združenih držav /.../ 'varovanje prebivalstva'. Vsekakor pa je (množično bombardiranje, op. a.) smotrno sredstvo za uničevanje družbe, iz katere izvira upor, ki v njej tudi išče zatočišče" (Chomsky v Edgley 2002, 28).

²⁷ Zanimiv rezultat prevzemanja takšne tehnike je "ugotovitev, da posamezniki različnih političnih pogledov in institucionalnih položajev izkazujejo pripadnost istim vrednotam. Vsi trdimo, da želimo demokratične strukture, svobodo, izbiro, poštenost in končno vsesplošnost nadzora nad lastnimi življenji," konstatira Edgleyjeva (2005, 147), "/v/endar kar razkrije odločevalce politik, je ocenitev njihovih lastnih trditev nasproti izidom njihovih lastnih politik." Elite se na deklarativni ravni zavzemajo za spoštovanje

Proučevanje političnih *inputov* in *outputov* ni edina metoda, ki jo Chomsky uporablja pri proučevanju deklariranih in dejanskih ukrepov politično-ekonomskih elit. Poleg tega Chomsky ugotavlja “zgodovinske vzporednice” oziroma uporablja primerjalno raziskovanje (Edgley 2005, 148–149). Primerja odziv ameriških in (na splošno) zahodnih elit na podobne mednarodne dogodke ter s tem razkriva obstoj “dvojnih meril”. Predoči razlikovanje med “vrednimi” in “nevrednimi” žrtvami, kakor tudi pojmovanje “blagih” in “nevarnih, zlobnih” diktatorjev. Dihotomija prikazuje neuniverzalnost standardov in vrednot, ki naj bi jih zagovarjale elite zahodnega sveta.²⁹ Ozadje takšnega pristopa je izredno selektiven antikomunizem, antifazišem in antiimperializem ameriške zunanje politike. Tako imenovani komunistični režimi polpretekle zgodovine so bili sprejeti kot ameriški “sovražniki” ne zaradi teroriziranja svojih prebivalstev, ampak zaradi teženj po lastnem, od zahodnega kapitalističnega sistema ločenem, razvoju.

Chomsky uporablja empirično metodo tudi pri analizi množičnih medijev. Razpoložljive podatke o predmetu razprave primerja s končnim produktom množičnih medijev, kjer se prvotni podatki skrbno selekcionirajo in po potrebi poudarjajo. Chomsky s pomočjo empiričnega pristopa dobesedno meri in šteje število vrstic v rubrikah tiskanih medijev ter preverja na katerih straneh se obravnavajo določene vesti; po njegovih ugotovitvah množični mediji pogosto navajajo vse razpoložljive podatke, a s pomembnim razlikovanjem med njimi: določeni podatki si zaslužijo vso pozornost množičnih medijev, nekateri pa zgolj obskurno obravnavo. Sporna torej ni toliko točnost podatkov kot pa nesorazmernost pri obravnavi le-teh.

“humanističnih vrednot” in prisegajo na “svobodo za vse” ter na temelju teh idealov opravičujejo svoje odločitve za določene ukrepe; dvoumnost elit se pokaže, ko primerjamo omenjeno z njihovimi lastnimi izjavami glede izidov teh istih političnih ukrepov. Najpogostejša izjava političnih elit je, da je bila politična odločitev pač “zmotna” – namen samega političnega ukrepa je bil sicer dobronameren, napačna so bila zgolj sredstva, ki so bila uporabljena za doseg tega namena. “Chomsky,” pravi Edgleyjeva (2005, 147), “zavrača intepretacijo političnih izidov kot zmotnih, saj dokazuje, da ob skrbnem proučevanju politike skozi čas, vzorci in rednost 'zmoť' napeljujejo na drugačno interpretacijo ciljev politik.”

²⁸ Edgleyjeva (2002, 29) navaja Chomskyjev primer iz polpretekle zgodovine, ko je vlada ZDA skušala prikazati Sovjetsko zvezo kot velikansko nuklearno silo, medtem pa je ameriška obveščevalna služba pridobivala podatke, ki so predočili drugačno realnost. Torej, Chomsky ocenjuje politično retoriko v primerjavi z uradnimi podatki o dejanjih odločevalcev politik – ki pa jih podajo ti isti odločevalci politik. Chomsky v večini primerov odkriva, da “njihova lastna interpretacija izidov /.../ nasprotuje njihovi lastni retoriki upravičevanja. V tem pogledu uradni podatki postanejo najbolj 'objektiven' vir” (Edgley 2005, 148).

²⁹ Primer takšne “zgodovinske vzporednice” je primerjava odziva medijev in odločevalcev politik glede masakrov v Kambodži (v sedemdesetih letih 20. stoletja) in Vzhodnem Timorju (leta 1975 je Indonezija zavzela Vzhodni Timor, ki je pod njeno okupacijo ostal 24 let). Medtem ko so Pol Potovi poboji v Kambodži vzbudili zgražanje, zanimanje in protest medijev ter elit, je bil odziv na dogajanja v Vzhodnem Timorju medel oziroma ga praktično ni bilo. Dokazi za dogajanja tako v Vzhodnem Timorju kot v Kambodži so obstajali, vendar jih je ideološki sistem preobrazil v procesu filtriranja – vzhodnotimorske v nevredne spremljanja in protestiranja, kamboške pa na način, ki je prikazal t.i. socialistični sistem v najslabši možni luči.

Skratka, Chomsky se analiz političnih in družbenih pojavov loteva z enostavno empirično metodo primerjave izraženih ciljev političnih akterjev z dejanskim izidom, ki pa ima realni učinek na ljudi. V večini analiziranih primerov se deklarirani cilji ne udejanijo v praksi. Še več, mnogokrat so nameni in izidi v protislovnem odnosu. Z uporabo izključno političnega kriterija Chomsky osnuje analizo političnih in ekonomskih dogodkov. Njegov politični kriterij so določeni pogoji, za katere verjame, da so potrebni, če naj bi človeška bitja v popolnosti razvila svoje determinirane sposobnosti. Zato je vsaka politična retorika ali praksa, ki nasprotuje ali ovira realizacijo takšnih pogojev, vredna ostre kritike.³⁰

³⁰ Chomsky najostreje kritizira ravno države in kapitalistični sistem, saj tako prve kot drugi koncentrirajo moč in oblast, zato imata njihova retorika in praksa največ možnosti za negativno vplivanje na optimalne pogoje za človeška bitja.

3.2 TOREJ...POLITIČNA TEORIJA NOAMA CHOMSKEGA ALI PAČ ZGOLJ ANALIZE DRUŽBENIH IN POLITIČNIH DOGAJANJ “À LA CHOMSKY”?

Znanost obravnava znana dejstva, filozofija se ukvarja s spekulacijo.

(Russell 1977, 6)

Biografi Noama Chomskega priznavajo, da je njegovo družbeno in politično misel težko klasificirati. Rizman (2005, 11–12) ima verjetno prav, ko trdi, da se mu poskus klasifikacije politične teorije Chomskega zdi sprt z “intenco njegovih prispevkov in praktičnega delovanja, ki ga je težko, če že ne povsem nemogoče ovrednotiti na podlagi konvencionalne produkcije na tem področju” in dodaja “/p/repričan sem, da bi razvrščanje Chomskyjevega opusa /.../ tega prej osiromašilo, kot pa prispevalo k njegovemu avtentičnemu razumevanju in praktični uporabnosti.”

Edgleyjeva (2002, 37–38) ugotavlja, da ne glede na Chomskyjevo nasprotovanje označevanju družbene in politične misli kot teoretične in zato znanstvene, njegova družbena in politična analiza domala ustreza teoretičnemu modelu z uporabo znanstvenega metodološkega pristopa k analiziranju, saj glavni del njegovega političnega opusa obsega interpretacijo postavke “kaj in kako je” v obliki analize sodobnih političnih dogodkov, vključujoč uporabo jasne metodologije. Tudi pri razmišljanju o vprašanju “kaj in kako bi moralo biti”, ki je za Chomskega izključno domena predvidevanj ter kot takšno znanstveno neosnovano, uporablja Chomsky določen teoretični okvir. Če umestimo Chomskyjevo prepričanje o ustroju človeške narave v kontekst njegovih teoretičnih in znanstvenih ugotovitev na področju lingvistike, lahko napeljemo na misel, da so njegova zapažanja o družbeni in politični ureditvi bližje “znanosti” kot pa opazovanja tistih, ki se razglašajo za družbene in politične znanstvenike. Chomsky je prepričan, da obstajajo povezave med “strukturom” in “delovanjem”, njihov medsebojni vpliv pa poteka obojestransko. Vseeno teh povezav (vsaj zaenkrat) ne moremo pojasniti zaradi ovir pri vpogledu v človeško naravo. Kljub temu Chomsky gradi most med obema pristopoma, saj meni, da človeška bitja posedujejo biološko prirojene značilnosti, katerih razvoj je lahko bodisi pospešen bodisi

oviran – odvisno od narave družbene ureditve. Chomsky tako poveže fenomenološko filozofijo prirojene narave človeka s strukturalnim pristopom: “struktura” torej vzpodbuja oziroma zatira razvoj karakteristik človeške narave. Če je družbena struktura povod za določeno človeško vedênje, potem ljudje potrebujejo družbene pogoje, ki odražajo najboljše aspekte njihove narave. Vendar pa so, kot že rečeno, takšni zaključki zgolj domneva, saj je razumevanje človeške narave in njenega dialektičnega odnosa z družbenim okoljem zunaj našega dosega proučevanja. Čeprav se gibljemo v sferi predvidevanj, to še ne pomeni, da v primeru spremembe družbene strukture ne bi mogli opazovati učinkov spremembe na človeška bitja – še več, primernost družbene ureditve bi morali podvreči empiričnemu preverjanju.³¹

Medtem ko Edgleyjeva (uspešno) dokazuje, da Chomsky vendarle poseduje politično teorijo, Kirinić (2004), podobno kot Rizman (2005), ne razčlenjuje analitičnega pristopa Chomskega z namenom, da bi ugotovil ali le-ta izpolnjuje pogoje za dosego naziva “politična teorija”, saj vidi vrednost njegove politične “teorije” drugje. Vrednost analitičnega pristopa Chomskega vidi v alternativni postmoderni misli, ki se neprenehoma giblje po polju “neopredeljive” resnice in objektivnosti. Tako je pristop Noama Chomskega k politični problematiki na osnovni ravni zaznamovan s pomembno prvino, katero označuje “kritični odmik, neke vrste presojanje brez interesa, ki je, vsekakor, posledica avtorjevega znanstvenega habitusa, njegove vere v dejstva/dokaze” (Kirinić 2004, 406). Ključno pri metodologiji Chomskega je zbiranje vsakovrstnih preverljivih in dokazljivih dejstev/podatkov, pomembnih za celovit vpogled v posamezen problem. Kar pa v večini primerov ni niti malo enostavno, saj je potrebno resnico “izluščiti” iz množice podatkov in izkrivljenih dejstev. Šele po izboru podatkov in dejstev ter ko se dokončno definirajo relevantni odnosi v določenem političnem ali ekonomskem problemu, se Chomskemu v njegovem znanstveno-objektivističnem okviru odpre prostor za utemeljeno presojanje in interpretacijo.

Vendar pa je ravno odlika pristopa Noama Chomskega, ki zajema težnjo po objektivnosti, resnici in sodbah, temelječih na dejstvih in dokazih, podvržena kritiki, ki po Kiriniću (2004, 407–08) izhaja iz treh medsebojno povezanih razlogov: selektivnosti pri izboru dejstev, občeprisotni vladavini relativizma in razlogu, vezanem za

³¹ Edgleyjeva (2002, 38) pravi, da je empirično testiranje primernosti družbene ureditve možno in dodaja, da se podobno že izvaja, ko, recimo, znanstveniki zbirajo podatke o stopnji umrljivosti ali pa vodijo statistiko o zdravstvenem stanju.

interpretativno, hermenevitično³² raven. Kritiki Chomskemu očitajo, da izbere le tista dejstva, ki odgovarjajo njegovemu cilju. Nadalje, označujejo ga za “pozitivista” (v pejorativnem smislu besede), ker naivno verjame v obstoj in veljavo objektivnih dejstev, katere je možno preveriti z objektivno teorijo, ki ni nujno vezana le za določeno kulturo ali za zgolj enega raziskovalca, kar pa je v času vseprisotnega relativizma nedopustno. Pozitivizem je, po mnenju kritikov Chomskega, oblika imperializma, kjer so neodvisna dejstva vedno orodje določene oblike dominacije, saj so dejstva neločljiva od raziskovalca, ki z njimi manipulira in tudi od kulture, ki oblikuje kategorije, s katerimi se potem ta dejstva opisujejo.³³ Kritiki pogosto ne interpretirajo dejstev, ki jih navaja Chomsky, ampak raje tolmačijo pomen izbora le-teh, t.j. iščejo tendenco, skriti interes, ki je v ozadju selektivnega izbora. Takšna pozicija kritikov Chomskega kaže na to, da je dejstvo sekundarnega pomena, objektivna presoja pa nemogoča in zato katerikoli končni sklep nujno ne vzdrži.³⁴ Sodobno intelektualno ozračje je, tako Kirinić, definirano s pomembnim preobratom: današnji svet ni seštevek stvari in pojavov, kaj šele dejstev, ampak pomenov, (o)znače(va)nja. Glede na to, da je svet definiran s “pomenom”, stopi v ospredje hermenevtika. Preobrat iz “pozitivizma” v hermenevtiko pomeni zaton pomena dejstev in prestop v prostor pomenov. Z relativiziranjem dejstev, in ko “objektivno” naredi prostor zgolj subjektivnemu, nastane razpoka med “kaj in kako je” ter med “kaj in kako bi moralo biti”. Zato je “posebnost” Chomskega razkrivanje dejstev, zbranih okoli določenega problema; njegov prvotni namen pa ni niti iskanje pomena dejstev niti tolmačenje le-teh. Za Chomskega ni toliko pomembno, kako in v kaj se dejstva preoblikujejo, ko se jim dodeljuje “pomen” – zanj je pomembno, da so sploh poznana.

Ob koncu tega poglavja ugotavljamo, da se razlagalci³⁵ politične misli Noama Chomskega strinjajo, da so ključnega pomena informacije, ki jih Chomsky posreduje in ne toliko ali so le-te “lično ovite” v teorijo. Hkrati lahko zapišemo, da se strinjamo tako z Rizmanom kot s Kirinićem in ne nazadnje z Edgleyjevo. Kirinić (2004, 412) trdi, da Chomskemu ni v interesu niti zgraditi nekakšno “teorijo družbe” niti tolmačiti dejstva.

³² Veliki slovar tujk (2002) razlaga besedo *hermenevtika* kot “razlaganje, tolmačenje kakega spisa ali govorenja; tudi interpretacija”. Poleg tega hermenevtika v filozofiji pomeni “splošni nauk o slehernem razumevanju”.

³³ Po drugi strani pa naj bi bil subjektivizem edini politično korekten pristop, saj implicira enakost in spoštovanje različnih kultur (Wall 2004).

³⁴ Kirinić cinično dodaja: “Kakšne srečne okoliščine za vse mučenike, ki so do sedaj morali prikrivati lastne sledi! Od sedaj se prikrivanje sledi delo kritikov in teoretikov, kateri, najpogosteje nezavedno, ustvarjajo močan teoretski ščit okoli nevarnih dejstev” (Kirinić 2004, 408).

³⁵ Torej omenjeni Edgleyjeva, Kirinić in Rizman.

Vse, kar počne je, da razkriva informacije, ki jih je kasneje mogoče interpretirati na različne načine in ravno ta sestavina njegovega dela, t.j. informiranje in usmerjanje pozornosti na neke ponavljajoče se obrazce, je v dobi postmodernega relativizma prava vrednost njegovih političnih analiz. Pritrujemo Rizmanu (2005, 11–12), ko pravi, da bi s poskusom definiranja in umeščanja političnih in družbenih analiz Noama Chomskega le-te predvsem osiromašili, morda celo razvrednotili, in odvrnili pozornost od njegovega celotnega opusa, s tem, ko bi tako nekonvencionalno osebnost za vsako ceno hoteli vkleniti v vzorce tako konvencionalne kategorizacije. Po drugi strani pa Edgleyjeva (2002) ravno s pomočjo konvencionalne kategorizacije dokazuje, da je pristop Noama Chomskega k analizi družbenih in političnih pojavov celo bližje politični teoriji kot so pristopi in analize določenih intelektualcev, ki se proglašajo za “znanstvenike” družbenih in političnih ved. Politična “teorija” Noama Chomskega vsebuje vse glavne prvine “prave” politične teorije: na ideji o človeški naravi temelječo vizijo prihodnje “dobre družbe”, ki neizogibno spodbuja (z empirično metodologijo podprto) kritiko obstoječe družbene ureditve, kot tudi ponuja nekatere predstave o tem, kako prispeti iz obstoječe v prihodnjo družbo.

Kljub različnim (in niti ne tako nasprotujočim si) mnenjem glede (ne)obstoja politične teorije Noama Chomskega lahko sklenemo, da je zanj bistveno, da mora vsako razumevanje družbene in politične ureditve izhajati iz utemeljenega stališča glede človeške narave ter da naše ideje o politični in družbeni ureditvi, zaradi nezmožnosti potrditve znanstvenih dokazov o ustroju človeške narave, temeljijo zgolj na intuiciji in upanju. Takšna eksperimentalna in neodločna sklepanja pa niso le največ, ampak praktično vse, kar lahko ponudi družbena in politična analiza. Zato so, po mnenju Chomskega, trditve družbenih in političnih analitikov o teoretični in znanstveni verodostojnosti njihovih analiz nepoštene.

V nadaljevanju bomo videli, da je Chomsky, skupaj s svojimi idejnimi predhodniki – ikonami leve libertarne tradicije, izbral obetajoč pogled na človeško naravo, ki je, kot znanstveno neosnovan, le mešanica intuicije, upanja in tolmačenja zgodovine ali z njegovimi besedami, “/s/amo na podlagi kombinacije naših intuicij, upanj in izkušenj lahko domnevamo, da ljudje res imajo nagon po svobodi.” (Chomsky v Vodovnik 2004, 35). Čeravno je odnos do človeške narave definiran zgolj z domeno prepričanja, Chomsky vseeno sklene: “Glede razprave o človeški svobodi: če predvidevaš, da ni

nikakršnega upanja, s tem zagotoviš, da upanja tudi ne bo. Če pa predvidevaš, da obstaja instinkt za svobodo, da obstajajo možnosti, da se stvari spremenijo, itd., obstaja možnost, da prispevaš k oblikovanju boljšega sveta. Izbira je tvoja” (Chomsky v Edgley 2005, 143).

4 ČLOVEŠKA NARAVA – “RDEČA NIT” LEVE LIBERTARNE TRADICIJE

4.1 RAZSVETLJENCI, LIBERALCI, ANARHISTI, RADIKALNI MARKSISTI...NOAM CHOMSKY?!

Tokovi anarhistične misli, ki me zanimajo /.../ imajo korenine /.../ v razsvetljenstvu in klasičnem liberalizmu ter jih lahko zasledujemo celo vse do /.../ znanstvene revolucije 17. stoletja, vključno z vidiki, ki pogosto veljajo za reakcionarne, kot (na primer, op. a.) kartezijanski racionalizem.

(Chomsky v Barsky 2007, 106)

Noam Chomsky je vsekakor samostojen in samosvoj mislec, kljub temu pa ne smemo spregledati dejstva, da je njegov celoten pristop globoko ukoreninjen v zaporedje historičnih momentov.³⁶ Ideja “dobre družbe” Noama Chomskega zato izvira in je uglašena z določeno zgodovinsko tradicijo idej. Vzporeden prikaz misli določenih zgodovinskih ikon politične filozofije z mislijo Noama Chomskega je skorajda nujen za kontekstualizacijo njegove vizije “dobre družbe” in hkrati za uvid v “skrajno razdaljo, ki jo moramo prepotovati, če želimo izkusiti manifestacijo teh idealov” (Barsky 2007, 6). Chomsky ne samo da verjame v možnost uresničenja teh idealov, ampak usmerja pozornost k nekaterim historičnim momentom, ki so zaznamovali napredek v smeri letih, kajti ideje leve libertarne tradicije so “dragocene in v bistvu pravilne ter /.../ zarisujejo pot, po kateri lahko s pridom hodimo” (Chomsky 1997a, 65).³⁷

Chomsky se navezuje na pretekle intelektualne tradicije predvsem iz dveh razlogov. Prvič, Chomskemu vez s preteklimi intelektualnimi koncepcijami ne predstavlja “vaje iz

³⁶ Nekaterih tako davnih, kot so začetki zahodne civilizacije. Na primer, Chomsky (v Rutar 2003, 281) oživi Aristotelovo razmišljanje “da mora biti demokracija država blagostanja; uporabljati mora javna sredstva za zagotavljanje trajnega razvoja vseh ljudi, sočasno pa mora zagotavljati tudi enakost,” z namenom, da prikaže v kolikšni meri se je današnja družba v svojem razmišljanju o demokraciji oddaljila od zgodnjih idej o vlogi enakosti v civilni družbi. Tako Chomsky: “Aristotelova *Politika* temelji na domnevi, da demokratični sistem ne more preživeti, ne more obstajati, razen v pogojih relativne enakosti. /.../ To so pomembne ideje. Mislim, da jih je potrebno zopet obuditi, vrniti v naš način razmišljanja, našo kulturno tradicijo, v žarišče našega aktivizma in načrtovanja načina, kako spremeniti stvari” (Chomsky v Barsky 2007, 106).

³⁷ Historično-idejno ozadje, na katerega se misli Chomskega nanašajo, so tako zgodovinska dejstva kot tudi celotni pristopi, npr. zdravo-razumski (*common sense*) pristop.

akademske hermenevtike” (Barsky 2007, 115), ampak prepoznanje načinov uporabe preteklega v sedanjem delu, s sklicevanjem na izjemne ideje iz časov, ko pionirji teh idej niso bili vezani na omejitve veljavnih paradigem. Chomsky k tem idejam ne pristopa toliko na način “umetnostnega zgodovinarja kot pa ljubitelja umetnosti,” kakor se sam poimenuje, torej “osebe, ki za sebe išče vrednosti sedemnajstega stoletja,” saj se je “mogoče obrniti k zgodnejšemu obdobju razvoja znanstvenega spoznanja in s prednostjo tega, kar vemo danes, osvetliti pomembne prispevke obdobja na način, katerega niso zmogli ustvarjalni geniji zaradi omejitev njihove dobe” (Chomsky v Barsky 2007, 115). In drugič, Chomsky sam neprenehoma napeljuje na davne ideje in preminule posameznike, ker meni, da je osvetljevanje historično-idejnega ozadja ključno pri ugotavljanju oddaljevanja sodobne ideologije od pomembnih vrednot ter tradicij, za katere sodobne politike trdijo, da jih zagovarjajo in branijo.

Literatura o politični misli Noama Chomskega je izrazito skopa glede posameznikov, idej in gibanj na katere se Chomsky sklicuje, ko pojasnjuje izvor lastnih razmišljanj.³⁸ Barsky (2007, 107) takšno dejstvo delno pripisuje številčnosti Chomskyjevih vzorov iz različnih zgodovinskih obdobj. Po drugi strani pa so osrednje reference Chomskega osebnosti, ki se malokdaj pojavljajo v razpravah znotraj akademskih krogov, medtem ko so praktično popolnoma odsotne iz vsakdanjih pogovorov.

V nadaljevanju bomo zato poskušali osvetliti za politično in družbeno misel Chomskega ključne osebnosti politične filozofije, na način, ki poudarja tendenco kontinuitete leve libertarne tradicije. Avtorica diplomskega dela si bo na tem mestu dovolila trditev, da je težko najti poznavalca zgodovine idej oziroma političnega filozofa, ki bi v skupni idejni paradigmi “združil” tako različne osebnosti (ali bolje, v sodobnem času tako različno interpretirane osebnosti!), kot so na primer Adam Smith, Mihail Bakunin in Karl Marx. Kot bomo videli ima pri povezovanju misli teh osebnosti ključno vlogo specifičen pogled na človeško naravo, ki Chomskemu predstavlja vezni člen leve libertarne tradicije. Zlitje pogleda na človeško naravo in libertarnega idejnega toka pa se manifestira v viziji “dobre družbe” Noama Chomskega.

³⁸ Chomsky sicer nikoli ne pozabi omeniti, da je bil kot otrok tovrstnih intelektualnih spodbud deležen iz okolja v katerem je odraščal: “Kultura židovskega delavskega razreda v New Yorku je bila zelo neobičajna. Bila je visoko intelektualna, zelo revna: veliko ljudi je bilo brez služb in so živeli v slumih itd. Vendar je bila to razkošna in živahna intelektualna kultura: Freud, Marx /.../ itd. To je bila, vsaj mislim, najvplivnejša intelektualna kultura za časa mojih mladih let” (Chomsky v Barsky 1997, 23).

V povezavi s tem Barsky (2007, 107–10) ugotavlja, da Chomskyjev izbor idejnih predhodnikov in njihovih besedil temelji na svojevrstnem merilu. Glede na to, da celotna misel Chomskega izhaja iz optimističnega pogleda na biološko prirojene značilnosti človeške narave, je zanj edino smotrno, da išče poti in načine, s katerimi lahko neguje ter krepí predvsem dve bistveni značilnosti, za kateri verjame, da sta inherentni človeškemu bitju: svobodo in ustvarjalnost. Temu sledi, da Chomsky išče teorije in posameznike, ki si prizadevajo za udejanjanje takšnih značilnosti. Hkrati pa je tudi dosleden racionalistični mislec in v skladu s tem uporablja razum ter logiko tako pri političnem kot tudi lingvističnem znanstvenem raziskovanju. Obe prepletajoči se tendenci, esencializem in racionalizem, sta gonilna sila razmišljanja Chomskega ter zato oblikujeta vrednote, ki vodijo njegov pristop; le-te pa so “izredno konsistentne in konsistentno radikalne” (Barsky 2007, 109).³⁹

“Radikalne” vrednote Chomskega ter na njih sloneč pristop se izražajo kot zbir anarhističnih besedil, vezanih na ustvarjanje razsvetljencev in mislecev iz vrst klasičnega liberalizma; takšna vsestranskost, a hkrati celovitost njegovega intelektualnega okvira, postavlja Chomskega na posebno mesto v politični teoriji in tudi praksi, vendar pri tem tudi ustvarja kompleksnost v razumevanju njegovega koncepta libertarnega socializma.

Kljub (ali ravno zaradi) kompleksnosti intelektualnega konteksta Noama Chomskega bomo poskušali izpostaviti tradicijo, ki je pripomogla k (so)oblikovanju politične in družbene misli Chomskega in za katero Chomsky trdi, da bi njene ideje bilo potrebno ponovno obuditi. Glede na to, da si bomo reference ogledali v luči relevantnosti za oblikovanje Chomskyjevih idej, bo kratek pregled zajemal določene izseke razsvetljske, klasično liberalne, anarhistične in (radikalno) marksistične misli.

4.1.1 Kartezijanski “zdravi razum”, razsvetljska misel in klasično liberalne ideje

Po Noamu Chomskem ima leva libertarna tradicija začetke v racionalizmu 17. stoletja, ki vodi v razsvetljenstvo 18. stoletja, kar pa predstavlja korenine klasičnemu

³⁹ Ob spremljanju Chomskyjevega političnega dela, v določenem oziru obe tendenci, esencializem in racionalizem, napovedujeta skorajda točno reakcijo Chomskega glede predmeta razprave, če ne že same vsebine njegovih besed.

liberalizmu. Elementi razsvetljenstva in kartezijanske misli se vsekakor kažejo v racionalizmu, etičnosti in zdravo-razumskosti Noama Chomskega. Chomsky pravi, da je razsvetljenska misel verjela, da imajo "ljudje prirojene pravice," da so "v temelju enakopravni" ter da jih povezujejo "resnične vezi enotnosti in solidarnosti" (Chomsky v Fernandes 2005).

Kartezijanska filozofija je poudarjala misli kot nedvomna izhodišča in je vplivala na evropsko racionalistično in empiristično filozofijo. Po kartezijanski doktrini je osnova človeške biti razmišljanje, saj "so (človeška bitja, op. a.) metafizično različna od ne-ljudi, posedujejo substanco razmišljanja (*res cogitans*), ki je enotna in nespremenljiva" in kot taka prvina vseh ljudi⁴⁰, torej "si bodisi stroj bodisi človeško bitje, kot katerokoli drugo človeško bitje v naravi. Razlike so površinske, nepomembne: nimajo nikakršnega učinka na nespremenljivo človeško bit"⁴¹ (Chomsky 1979, 92–93; Otero 2003, 11). Zato Chomsky (1979, 5) tudi poudarja, da za razumevanje političnih, družbenih in ekonomskih struktur ter okoliščin ne potrebujemo pojasnjevanja intelektualne elite, temveč nam zadostuje zgolj "kartezijanski razum"⁴² in uporaba sistematičnega dvoma:

Pri analizi družbenih in političnih vprašanj sta zadostni soočenje z dejstvi in pripravljenost slediti racionalni poti argumenta. Potreben je zgolj kartezijanski zdravi razum, ki je docela pravično porazdeljen /.../ če pod tem (pojmom, op. a.) razumemo pripravljenost, da pogledamo na dejstva brez predsodkov, preverimo preproste domneve in si prizadevamo prignati argument do njegovega zaključka. Vendar pa onstran tega ni potrebno nikakršno ezoterično znanje, ki bi raziskovalo "globine", ki sploh ne obstajajo.

Zdravo-razumski (*common sense*) pristop Noama Chomskega ima v današnjem postmodernem času posebno vrednost, saj verjame v mejo med resnicami in

⁴⁰ "Edina oblika enakosti med ljudmi je intelektualna enakost," pravi Rutar (2005, 220), "/j/e enakost v razmišljanju, v zmožnosti za razmišljanje."

⁴¹ Kartezijanska misel je nastala kot odziv na vprašanje o razliki med ljudmi in mehanizmi ("stroji"). V ozadju te misli je "mehanična filozofija", ki vidi svet kot kompleksen mehanizem (organski in neorganski), v katerem pa imajo posebno (in drugačno) mesto človeška bitja, saj prekašajo kakršenkoli (neorganski) mehanizem, hkrati pa se močno razlikujejo od vseh živalskih vrst, ki so zgolj kompleksnejši mehanizmi. Človeška bitja, nasprotno od mehanizmov, posedujejo zmožnost "hotenega in prostovoljnega delovanja". Medtem ko se je (organski in neorganski) mehanizem prisiljen podrežati določenemu delovanju, skladnemu z zunanjimi okoliščinami, je človeško bitje le "spodbujeno in nagnjeno" k enakemu odzivu kot mehanizem. Skratka, človeško vedénje je predvidljivo, a se človeško bitje lahko "hoteno in prostovoljno" odloči, da bo delovalo drugače (Chomsky 1996a, 2–3). Na drugem mestu Chomsky (2003c, 370) zagovarja podobno: "Opažam malo razlogov za dvom v precej tradicionalno kartezijansko domnevo: da so mehanizmi 'prisiljeni', toda ljudje le 'spodbujani in nagnjeni' k delovanju na 'takšen in drugačen' način, pod danimi zunanjimi pogoji in notranjim stanjem."

⁴² Ko Chomsky pojasnjuje koncept kartezijanskega zdravega razuma, navaja sodobni primer: "Ni potrebno zelo daljnosežno, posebno znanje za dojetanje, da so Združene države napadale Južni Vietnam. In zmožnost uvidenja sistema iluzij in zavajanja, ki deluje z namenom, da prepreči razumevanje sodobne realnosti, pravzaprav ni naloga, ki bi zahtevala izredno spretnost in razumevanje. Zahteva normalno skeptično razmišljanje in pripravljenost na uporabo analitične veščine, katero posedujejo in znajo uporabljati skoraj vsi ljudje" (Chomsky v Peck 1987b, 35). Sicer ljudje v praksi uporabljajo kartezijanski zdravi razuma, vendar "na področjih, ki so popolnoma nepomembna (kot na primer šport, op. a.). To razumem kot premik od resnih problemov, na katere ljudje nimajo vpliva, na neke druge, marginalne probleme, kajti moč in oblast nista v njihovih rokah" (Chomsky v Rutar 2003, 92).

neresnicami ter celo razmišlja o ustroju človeške narave, kar je za ero, ki raje slavi različnost trditev kot pa tehtnost in veljavnost le-teh, dogodke pa dojema zgolj kot “simulakre”, skoraj drzno in radikalno. Chomsky meni, da “dobra informiranost in intelektualna opremljenost ni nikakršna ezoterična sposobnost, ki jo imajo samo intelektualci” (Chomsky v Rutar 2003, 265). Kot primer navaja ameriške industrijske delavce in rokodelce 19. stoletja, ki so živeli izjemno intelektualno življenje, prežeto s prebiranjem klasične in sodobne literature ter z razpravami o radikalnih političnih idejah.

V povezavi z zdravo-razumskim pristopom se Chomsky opira na filozofa iz zgodnjega 17. stoletja, Renéja Descartesa, ki je v svet verovanj in avtoritet vnesel radikalno negotovost – dvom. Posameznik je od Descartesa naprej lahko končno podvomil v tradicije in avtoritete (Rutar 2005, 13). Descartes je glede razuma sodil, da so v tem oziru vsi ljudje enaki, razlikujejo se zgolj v tem, da nekateri svoje umske sposobnosti uporabljajo bolj smotrno – do česar naj bi prišli z metodo urjenja razuma. Takšna metoda pripelje “razmišljujočega” do sistematičnega dvoma; kritični dvom je vseobsegajoč, gre za univerzalni skepticizem. “Razmišljujočemu” ostane le priznanje glede lastnega dvoma, kar pa je temelj izhodiščne kartezijske formule: “Mislim, torej sem”. Tako je “še le dvom tisti vzvod, ki jaz kot mislečemu omogoča, da sploh kaj razume in se dokoplje do kakšnega spoznanja” (Rutar 2005, 25). Descartes je sklepal, da je mislec bitje, ki je neodvisno od naravnih substanc, tudi od lastnega telesa, med mišljenjem pa se nanaša zgolj na samega sebe. “Kartezijski” so torej izostrili dualizem med duhom in snovjo: duševno in telesno sta ločeni in neodvisni substanci. (Russell 1977, 195–98). Čeprav Chomsky (v Lycan 2003) pravi, da “/lahko nadaljujemo z razlikovanjem 'fizičnega' ali 'materialnega' od 'mentalnega', vendar s spoznanjem, da je (takšna, op. a.) uporaba le opisna prikladnost brez metafizičnega pomena,” saj se pojem “fizičnega sveta” razvija in nihče ne verjame, da so “telesa kartezijski avtomati ali da so fizični sistemi podvrženi omejitvam kartezijskega mehanizma ali da je fizično doseglo svoj konec. Možno je, da je sodobna naravoslovna znanost že preskrbljena z ustreznimi temelji za razumevanje razuma.” Chomsky tako kritizira empiristično obliko dualizma duševno/telesno. Telo, sestavljeno iz kompleksnih in genetsko determiniranih delov (organov), se obravnava in proučuje po principih naravoslovne znanosti. Iz takšnega pristopa pa so izvzeti le možgani, ki naj bi bili nedeterminirani, torej *tabula rasa*. Chomsky pravi, da ne vidi razloga za razločevanje ustroja možganov od ostalih

človeških organov. Možgani so enako kompleksni in (do določene mere) determinirani kot vsi ostali človeški organi (Chomsky 1977a).⁴³

Kartezijanska misel, skupaj z razsvetljensko, predstavlja temelj klasičnemu liberalizmu, zavezanemu ideji o svobodi posameznika. Svobodo so klasični liberalci razumeli kot odsotnost omejevanj delovanja posameznikov s strani države in družbe; torej, zaradi odsotnosti restrikcij, so jo pojmovali kot “negativno” svobodo. Pravična vlada bi morala zaščititi svoboščine posameznega državljana, predvsem temeljne svoboščine, kot so svoboda vere, svoboda govora, svoboda združevanja in svoboda tiska. V želji, da bi se svoboščine tudi formalno zagotovile, so se pionirji klasičnega liberalizma osredotočili na princip demokracije, saj lahko le od vlade, izvoljene na podlagi splošne volilne pravice, pričakujemo dejansko zaščito državljanskih svoboščin, ki so sicer kršene zaradi posebnih interesov določenih elit. V sferi ekonomije pa so se klasični liberalci zavzemali za svobodni trg, temelječ na pogojih popolne konkurence (Hudelson 1999, 37–38, 64).

Ideja “skupnega dobrega” (*common good*) predstavlja Chomskemu jedro razsvetljenske misli in klasičnega liberalizma.⁴⁴ Vidnejši zagovornik te ideje in oče klasičnega liberalizma je bil v 18. stoletju živeči Adam Smith, katerega ime in misel se potvarja ter zlorablja kot teoretična podpora sodobnemu (obstoječemu) ekonomskemu sistemu. Adam Smith si je predstavljal svobodni trg kot sistem, v katerega lahko vstopi vsak posameznik z namenom kupovanja ali prodajanja blaga ali delovne sile. V primeru pravega konkurenčnega tržišča se cene oblikujejo glede na višino ponudbe in povpraševanja po izdelkih in storitvah. Kot nasprotje popolni konkurenci z “naravno” oblikovanimi cenami, je Smith navedel vdor “nenaravnih omejitev”, ki se pojavijo v pogojih monopola, kjer ponudnik izdelka ali storitve nadzira celotno ponudbo le-te(ga); v takšnem primeru so cene izdelka/storitve kajpada najvišje, v nasprotju s cenami v

⁴³ Chomskyjevo zavračanje dualizma se torej najbolj kaže pri večnem filozofskem problemu: v kakšni meri lahko “duh” (pri čemer “duh” označuje nekakšno nadnaravno komponento človeškega bitja) vpliva na “telo”. Kot ugotavlja Neil Smith, je Chomsky presekal “gordijski voz” z ugotovitvijo, da se t.i. problema “duh-telo” niti ne more formulirati. Osnovanje tega filozofskega vprašanja ni oteženo zaradi našega omejenega razumevanja človeškega razuma, ampak ker nimamo kriterijev za to, kaj dejansko določa “telo”. Ob odsotnosti definicije “telesa” tradicionalno vprašanje dualizma duha/telesa izgubi konceptualni status in s tem tudi metafizični problem vezan za naravoslovni pristop k proučevanju človekovih mentalnih, “ne-telesnih” fenomenov. Kakor sklene Smith, v tem primeru metafizični problem ni nič bolj poseben, kot je (na primer) metafizični problem kemikov pri definiranju “kemičnega” (Smith 2000, VII–VIII).

⁴⁴ Eden najstarejših virov pristopa razsvetljencev (in kot bomo videli tudi Adama Smitha) ter posledično Chomskega k ideji “skupnega dobrega” je Aristotelovo spraševanje kako doseči “skupno dobro” vseh v državi, ki se proglašajo za “skupnost enakih”. Aristotel je spoznal, da mora biti demokracija država blagostanja in zato izkoriščati javna sredstva za zagotavljanje trajnega razvoja vseh ljudi. Razsvetljenci, poudarjajoč praktične, socialne pridobitve napredka in izboljšanje “skupnega dobrega”, so črpali svoj pristop k politični in etični teoriji iz Aristotelovega državljanskega humanizma (Barsky 2007, 113).

primeru popolne konkurence (Hudelson 1999, 19). Smith je namreč menil, da bi svobodni trg lahko deloval le v pogojih relativne enakosti, katero pa se lahko doseže zgolj v pogojih svobode. Kajti le v pogojih relativne enakosti bi bila tržna konkurenca lahko učinkovita in pravična ter bi vodila h končnemu cilju. Chomsky trdi, da Smithova ideja trga ni predstavljala cilja samega po sebi, ampak mu je le-tega predstavljalo udeležanje človeških sposobnosti in potencialov. Pogoj za svobodo pa je Smith videl v pravici vsakega delavca, da uživa v sadovih svojega dela (Chomsky 2003g, 243). Nasprotno splošno uveljavljenemu pogledu je bil Smith predkapitalističen, celo antikapitalističen razsvetljenski mislec, ki je izhajal iz “domneve, da ljudi vodijo občutki naklonjenosti in solidarnosti ter potreba po nadzoru nad lastnim delom” in ki je doumel maksimo gospodstva “vse za nas, ničesar za druge ljudi”, s čimer “je mislil na temeljno načelo rastočega kapitalističnega razreda: Nagraj bogastvo, pozabi na vse, razen na sebe” (Chomsky v Rutar 2003, 205, 252). Ravno zato je Smith zagovarjal stališče, da je za vzdrževanje “skupnega dobrega” potrebno materialno posredovanje v obliki distribucije javnih/državnih dohodkov z namenom zagotavljanja trajne blaginje revnih prebivalcev. Ni ravno poznano “Smithovo prepričanje, da je državna 'regulacija v korist delavcev vedno upravičena in nepristranska', čeprav ne, 'kadar je v korist gospodarjem’” (Chomsky 2005f, 50). Koncept “skupnega dobrega” poleg tega poziva k presojanju učinkov sodobnih kapitalističnih praks, vključno z delitvijo dela.⁴⁵ Adam Smith je menil, da bo delitev dela “spremenila delovne ljudi v predmete, tako neumne in nevedne, kakor je to sploh mogoče za človeško bitje” (Smith v Barsky 2007, 113).⁴⁶ Edina rešitev se v takšnem primeru ponuja v obliki vladnega posredovanja, ki bi lahko preseglo pustošenje tržnih sil. Kar pa, ponovno, ne pomeni, da se Smith ni zavzemal za tržno ekonomijo, a “/l/e v primeru popolne svobode trga bi trg vodil v popolno enakost. Smith je namreč verjel, da je končni cilj enakost pogojev (*condition*), ne le možnosti (*opportunity*)” (Chomsky v Rutar 2003, 205).

Adam Smith in razsvetljenski misleci so odločilno vplivali na ameriško liberalno tradicijo 18. stoletja in nadalje, predvsem na arhitekta ameriške ustave, t.i. *Founding Fathers* (“očete ustanovitelje”)⁴⁷, med drugim na Jamesa Madisona, katerega vpliv se kaže v njegovih prispevkih k ameriški ustavi. Madison ni samo črpal iz političnih teorij

⁴⁵ Smith je pojasnjeval delitev dela s tem, da se “proizvodnja industrijskega blaga poveča, če se izdelava določenega predmeta razdeli v več stopenj in če vsako izmed njih opravi zanjo posebej usposobljeni delavec” (Russell 1977, 262).

⁴⁶ Russell (1977, 264) je ugotovil, da je delitev dela zajela tudi umsko delo in da se je “znanost v devetnajstem stoletju tako rekoč industrializirala”.

⁴⁷ T.i. očete ameriškega naroda so predstavljali člani konvencije v Filadelfiji, ki so leta 1787 sprejeli ustavo ZDA.

razsvetljenstva in liberalizma, ampak jih je tudi apliciral v prakso s tem, ko je prispeval k izgrajevanju ameriškega političnega soglasja, temelječega na ideji o varovanju skupnega interesa z uravnoteževanjem konkurenčnih interesov (Miller v Barsky 2007, 114). Kljub temu je Madison nasprotoval demokraciji, kot si jo zamišljamo, saj je menil, da bi morala biti oblast dodeljena lastnikom posesti in ne občemu prebivalstvu. Ta ideja zveni izrazito avtokratsko, vendar moramo vzeti v ozir, da je bil Madison predkapitalist. Njegova iluzija je bila, da bodo lastniki posesti “delovali v korist javnega dobrega, zato je primerno, da se oblast podeli aristokraciji” (Chomsky 2005g). Kljub viziji o benevolenci in razsvetljenstvu aristokracije pri vodenju države, je Madison kmalu po osnovanju ameriške ustave izrazil zaskrbljenost nad usodo demokratičnega eksperimenta, ki ga je sam pomagal izoblikovati. Kot je opozarjal Madison, navaja Chomsky (v Barsky 2007, 114), “vzhajajoča in razvijajoča se kapitalistična država vodi v dejansko dominacijo manjšine nad navidezno svobodo večine,” hkrati pa z videzom velikodušnosti in z zastraševanjem “meče preko družbe senco, ki jo imenujemo politika” (Madison v Barsky 2007, 114). Chomsky ugotavlja pomembne podobnosti med Madisonovo zaskrbljenostjo in pristopom razsvetljencev ter Adama Smitha. Madison je predvidel, da bo grožnja demokraciji s časom postajala vse bolj brezobzirna, saj se bo povečal delež tistih ljudi, ki bodo delali pod pritiskom in upali na bolj enakopravno distribucijo dobrin. Tudi izjave ostalih političnih arhitektov ZDA, izrečene v liberalnem duhu, pozivajo k omejevanju državne intervencije v vse pore družbe. Tako je, na primer, George Washington (v Barsky 2007, 134) opozoril, da “vlada ni razsodnost, ni govorništvo – je sila! Kot ogenj, je nevaren služabnik in grozeč gospodar; niti za trenutek ne sme biti prepuščena neodgovornemu delovanju”. Ali pa izjavi Thomasa Jeffersona (v Barsky 2007, 134), da je “najboljša vlada tista, ki vlada najmanj” in da “v demokraciji velika revščina in koncentrirano bogastvo ne moreta živeti drug ob drugem” (v Chomsky 1997č, 329), hkrati pa je Jefferson svaril pred tem, da bodo nekoč oblast prevzele korporacije; sam je bil namreč priča zgodnjega nastajanja oblik, ki jim danes pravimo finančne in manufakturne korporacije (Chomsky v Rutar 2003, 252). Benjamin Franklin (v Barsky 2007, 134) je predlagal, da “tisti, ki se lahko odrečejo osnovni svobodi, da pridobijo neznatno začasno varnost, si ne zaslužijo niti svobode niti varnosti”. Ne nazadnje pa je Abraham Lincoln (v Barsky 2007, 134–35) opozoril, da je dolžnost ljudi, da nikoli ne poverijo v tuje roke “ohranitev in stalnost lastne svobode in institucij”. Ideja o odsotnosti interveniranja države v življenja

posameznikov je vezana za drugi imperativ liberalne misli – za raziskovanje individualnega in kolektivnega potenciala skozi dano (obstoječo) svobodo.

Če se geografsko vrnemo na staro celino, je potrebno omeniti filozofa Wilhelma von Humboldta, živečega na prelomu 18. in 19. stoletja, ki je, po mnenju Chomskega, daleč pred svojim časom predstavljal anarhistično vizijo, primerno za naslednjo fazo industrijske družbe. Humboldt je mislil človeka kot bitje, ki je svobodno ter kreativno in kot tako ne bi smelo biti podrejeno avtoritarnim institucijam, delitvi dela in mezdnemu delu, ki je oblika suženjskega dela, saj “vse, kar ne izvira iz človekove svobodne izbire /.../ človek ne opravlja s /.../ človeško voljo, temveč zgolj z mehansko natančnostjo” (Humboldt v Chomsky 1986a, 615). Humboldtova poglobljena ideja pravi, da je glavni cilj človeka harmoničen razvoj lastnih sposobnosti v skladno celoto. Svoboda je prvi neizogiben pogoj za možnost takšnega razvoja, drugega pa označuje raznolikost okoliščin (Humboldt v Otero 1995, 39–40). Zato je Humboldt razmišljal o skupnosti svobodnih asociacij, ob odsotnosti prisile države ali drugih avtoritarnih institucij, v kateri bi svobodni ljudje ustvarjali in dosegali največji možni razvoj lastnih sposobnosti.

Omogočanje okoliščin za razvoj svobode in raznolikosti možnosti je glavna Humboldtova komponenta, ki jo je v svojem pristopu prevzel Noam Chomsky, saj se je Humboldt zavedal, da so “razum, racionalnost in raznovrstnost (možnosti ter delovanja) 'naravni' in da omejitve takšne rasti /.../ vsiljuje nelegitimna avtoriteta” (Barsky 2007, 123). Humboldtovi “naravni” principi so enaki esencialističnemu pogledu na človeško naravo Noama Chomskega. Človek je po Humboldtu kreativno bitje, s težnjo po raziskovanju. “Raziskovanje in ustvarjanje,” pravi Humboldt (v Chomsky 1997a, 59), “to sta središči, okoli katerih se bolj ali manj vrtijo vsa človekova prizadevanja.” Chomsky se strinja s Humboldtom, da človeško bitje ni *tabula rasa*, saj “karkoli človek prejme zunaj (sebe, op. a.) je samo kot seme. Le njegova lastna delujoča energija lahko spremeni najbolj obetajoče seme v poln in dragocen blagoslov za samega sebe. Koristen pa je le do mere, do katere je poln vitalne moči in bistveno individualen” (Humboldt v Barsky 2007, 124). Zato bi vsak spodoben družbenoekonomski sistem moral temeljiti na “domnevi, da imajo ljudje svobodo, zaradi katere lahko ustvarjajo in raziskujejo – ker je to v temelju njihove narave – ter se svobodno povezujejo z drugimi ljudmi,” pojasnjuje Humboldtov vidik Chomsky (v Rutar 2003, 208) in povzame Humboldtovo razlago, “pomislite na rokodelca, ki izdeluje lepe predmete. Če bi to delal za denar, bi

morda občudovali njegovo delo, njega samega pa bi prezirali. Po drugi strani pa bi občudovali tudi njega, če bi delal zastonj, iz čiste svobodne volje in ustvarjalnosti, s katero bi izražal samega sebe. Občudovali bi ga kot človeško bitje.” Na temelju tega sobivanje človeških bitij predstavlja zvezo, v kateri si vsak posameznik iz lastne narave prizadeva karseda razviti samega sebe – in le zavoljo sebe. Ravno sočasnost prepuščanja posameznika samemu sebi ob hkratnem “negovanju” njegove narave z omogočanjem okoliščin, osvobojenih zunanjega nelegitimnega, nasilnega posredovanja, je srž Humboldtovega pogleda na vlogo države. Temeljna Humboldtova ideja o vlogi države je, da je njena legitimnost vezana na “proizvodnjo sreče” z ne-vmešavanjem v zasebnost ljudi in spodbujanjem posameznikovih pobud – projekt, najbolje realiziran v programu za družbo, ki je najbližji poteku naravnega sveta (Barsky 2007, 118–23). Humboldtova naperjenost proti državi kot vrhovni avtoriteti je odraz politično-družbenih razmer njegovega časa, kajti Humboldt ni mogel slutiti, da bo “v roparski kapitalistični ekonomiji državna intervencija nujna za ohranitev človekovega obstoja” (Chomsky 1997a, 61), saj bo človeško življenje pojmovano kot blago, ki “samo ne odloča /.../ kje naj gre v prodajo, v kakšen namen naj se uporabi, za kakšno ceno mu bo dovoljeno zamenjati lastnika in kako naj bo porabljen ali uničen” (Polany v Chomsky 1997a, 62).

Humboldtova misel zajema in povezuje ideje klasičnega liberalizma in zametke anarhistične misli. Prve se izražajo v podpori vladavini (legitimnega) prava, druge pa v zagovoru neomejene svobode in kreativnosti. Kljub predkapitalističnemu pogledu pa je Humboldtova misel vseeno anticipirala anarhistično in sindikalistično politično teorijo 19. stoletja ter naj bi nakazovala zgodnjega Marxa (Burrow v Chomsky 1997a, 61).

4.1.2 Marksizem, njegova leva radikalna (antiavtoritarna) različica in anarhistična ideja

Noam Chomsky ceni teoretični prikaz delovanja in napoved o globalnosti kapitalističnega sistema, kot ga je opisal Karl Marx⁴⁸, ne nazadnje tudi ni bistvenih razlik med Marxovo in anarhistično “utopijo”, saj kakor ugotavlja Rizman (v Sekelj 1987, 159), “/g/lede cilja, pri vprašanju ukinjanja države se marksisti in anarhisti v ničemer ne razlikujejo. Razmejuje jih marksistična predpostavka, 'da je za doseg tega

⁴⁸ “V splošnem,” pravi Chomsky, “mislim, da je njegovo (Marxovo, op. a.) stališče uporabno za naš premislek” (Chomsky 1973).

cilja neizbežno začasno uporabiti orodje, sredstvo in metode državne oblasti proti eksploatatorju, kot je za ukinjanje razredov nujna začasna diktatura zatiranega razreda'.” Vendar je Chomsky hkrati izredno kritičen do nekaterih ključnih točk Marxovega pojmovanja in istočasno naklonjen radikalnemu marksizmu⁴⁹.

Chomsky, kot že rečeno, pritrjuje Marxovi analizi nastanka in narave kapitalističnega sistema. Kot osnovo za svojo teorijo je Marx prevzel teorijo vrednosti, ki pravi, da je vrednost blaga/proizvoda določena s količino dela, potrebnega za proizvodnjo le-tega. Marx je menil, da je kapitalizem sam po sebi protisloven družbeni sistem. Z razvojem kapitalizma je le-ta proizvajal vse več proizvodnih sil, ob sočasnem večanju koncentracije bogastva. Namreč, v začetnem konkurenčnem svobodnem trgu so uspešna podjetja postajala vse močnejša in so postopoma izrinila slabše prilagojene tekmece, kar je rezultiralo v umiku načela “konkurence” in odprlo pot monopolu. Monopol je povzročil koncentracijo lastništva in moči v rokah manjšine, medtem pa je razred ne-lastnikov proizvodjalnih sredstev, ki so se preživljali le s prodajo lastne delovne sile – edino, kar so posedovali – strmo narasel. Sčasoma so stroji zamenjali človeško delo, rezultat česar je bila prava poplava brezposelnih industrijskih delavcev. Da bi bili kapitalisti lahko še naprej konkurenčni, so bili prisiljeni v nižanje stroškov produkcije, kar je pomenilo še dodatno nadomeščanje človeškega dela s cenejšimi stroji, kjer pa to ni bilo mogoče, so zmanjševali mezde. To so lahko tudi mirno storili, saj je delavcem ceno/vrednost njihovega dela zmanjševala t.i. rezervna armada brezposelnih industrijskih delavcev. Marx je verjel, da bo delavski razred sčasoma spoznal usodnost kapitalističnega sistema, se organiziral v revolucionarno gibalno spremembo in strmoglavlil kapitalizem ter ga zamenjal s socialističnim sistemom, ki bo vključeval kolektivno in demokratično lastništvo ter nadzor nad produkcijskimi sredstvi (Hudelson 1999, 51–53).

Marx je torej zastopal stališče delavcev, katerih delovno silo izkorišča kapitalistični delodajalec. Delavec proizvaja vrednost, ki presega njegovo plačilo, a to presežno vrednost mu odtegne kapitalist in se z njo okorišča. Tako pride do izkoriščanja delovne sile v proizvodjalnem sistemu, kar je Marx proučeval v okviru spopada interesov delavskega in kapitalističnega razreda. Na tej točki je vidno Marxovo “hegeljanstvo”.

⁴⁹ Chomsky (v Otero 1995, 34) pravi, da radikalni marksisti veliko prispevajo k razpravam “o družbi, o družbeni spremembi in temeljnih problemih človeškega življenja”.

Osrednji pojem miselnega sistema filozofa Hegla je dialektična metoda, ki obsega tri stopnje: ugotovitvi (tezi) nasprotuje njena nasprotna ugotovitev (antiteza), obe pa se v tretji stopnji združita v sestavljeno celoto (sintezo). Sinteza postane nova teza, pripravljena na novi (ponovni) dialektični proces⁵⁰, kajti bistvo dialektične metode pravi, “da sprevidimo polni pomen kakšne stvari šele tedaj, če jo opazujemo v vseh njenih mogočih zvezah, to je v okviru sveta kot celote” (Russell 1977, 249–50). Za Marxa, ki vidi srž v spopadu dveh razredov, je bistvena celota, celota politično-ekonomskega sistema in ne posameznik. “Heglu pomeni tok zgodovine postopno samouresničevanje duha, ki teži k 'absolutnemu'. Marx pa je nadomestil duha z načini proizvodnje, 'absolutno' pa z brezrazredno družbo,” pravi Russell (1977, 271); pri Marxu se torej protislovja med družbenimi razredi razrešujejo v višjo sintezo, dialektični boj dobi obliko vojne med razredi, ki traja vse dokler socializem ne uniči razredne družbe, s čimer naj bi se dialektični proces končno zaključil – zaključek bi nastopil z Marxovo brezrazredno družbo. Chomsky je, nasprotno, bližje liberalistični ideji ravno zaradi hegeljanske ideje celote, v kateri se svoboda individuuma izgublja. In ne samo to, Chomsky je mnenja, da se dialektični proces ne zaključi, pa najsi gre za “še tako brezrazredno” in pravično družbo, saj se je potrebno za svobodo in pravičnost neprestano bojevati in ju negovati. Če si zamišljamo neko obliko (bodoče) bolj humane družbe, si hkrati ne moremo predstavljati tudi vseh protislovij, ki bi se lahko porodila. Čisto mogoče je, da jih sedaj v njihovi obliki še ne poznamo. Ravno zato jih je potrebno presegati, ko nastopijo, kar pomeni, da se boj za svobodo in pravičnost (nikoli) ne konča – Marxova dialektika se torej ne zaključi z nastopom brezrazredne družbe. Kljub temu pa Chomsky priznava pravilnost Marxove napovedi, da bo na določeni točki dialektičnega razvoja sistem svobodne konkurence povzročil nastanek monopolov.⁵¹

⁵⁰ “Proces (je, op. a.) 'dialektičen', ker ni nikoli povsem dokončan” (Russell 2002, 749).

⁵¹ In še, Chomsky sicer pojmuje znanost kot potencialno neodvisno silo (*value-free*), vendar se strinja z Marxovo ugotovitvijo, da so splošni znanstveni interesi določene družbe predvsem odsev interesov vodilne družbene skupine v le-tej. “Po mojem mnenju,” pravi Chomsky, “je tehnologija precej nevtralni instrument. Lahko se jo usmeri v neko smer ali pa nasprotno tej smeri” (Chomsky 2005č, 225). Kljub temu pa vednost in metode za upravljanje družbe vse bolj (re)producirajo univerze, ki so bile skozi zgodovino, paradokсно, glavno zatočišče disidentske kritične misli, dandanašnji pa so, tako Chomsky (2003k, 278), “izdale zaupanje javnosti v njih”. Proizvajajo namreč sistem védenja, ki legitimira oblastništvo in to na način, da “kakršnokoli nasprotovanje takšni avtoriteti predstavlja nasprotovanje racionalnosti sami po sebi” (Chomsky 1995d), zato v ta namen posebno sodobne družboslovne in humanistične vede “opuščajajo poti ustvarjalnega poizvedovanja, kakršno je koncipirano v ostalih (znanstvenih, op. a.) področjih,” kar pomeni radikalni premik od časov, ko je izobraževanje pomenilo sredstvo emancipacije in osvoboditve, pravi Chomsky (2003j, 303). Zakaj “/b/istvo izobraževanja /.../ je pripraviti študente k pripoznanju, da ni samoumevno spoštovati avtoriteto. Morali bi dvomiti in nasprotovati ter snovati dobre ideje. To (stališče, op. a.) je ravno nasprotno od tega, kakršno je v splošnem izobraževanju, ki je po večini ustvarjeno, da vcepi poslušnost avtoriteti in vero v oblastne interese” (Chomsky v Swain 1999, 29). Zakaj “/g/lavni prispevek, ki ga univerza lahko poda k svobodni družbi, je ohranjanje njene neodvisnosti kot institucije, predane svobodni izmenjavi idej, kritični analizi, eksperimentiranju, raziskovanju širokega obsega idej in vrednot, proučevanju posledic družbenega delovanja ali znanstvenega napredka ter evalvaciji takšnih posledic v okviru vrednot, katere so podvržene temeljitemu premisleku” (Chomsky 2003k, 278). Nasprotno pa sodobni “izobraževalni sistem vključuje dobršen del filtriranja v smeri podrejanja in poslušnosti,” medtem ko posebno univerze proizvajajo “komisarje državne religije” in/ali šolane strokovnjake, ki so zamenjali “prosto plavajoče intelektualce” preteklosti (Chomsky 1991). Zaton “prosto plavajočih intelektualcev”, “za katere nam je rečeno, da so relikviji iz predhodnih stopenj družbe,” skupaj s tendenco v smeri fragmentacije ter profesionalizacije “prispeva k novim oblikam družbenega

Po drugi strani pa se anarhizem in levi radikalni (protiboljševiški – antiavtoritarni) marksizem idejno znatno prekrivata; Noam Chomsky načeloma razlikuje med njima, vendar je mnenja, da sta v svojih idejnih temeljih in viziji enaka, saj “/m/arksizem prav tako obsega precej širok spekter in obstaja točka, na kateri se nekatere oblike anarhizma in nekatere oblike marksizma močno približajo” (Chomsky v Barsky 1997, 25). Chomskega navdušuje ideja “komunizma svetov”, oblika delavskega sveta, kakršno je zasnoval levi radikalni marksist Anton Pannekoek. Pannekoek je nasprotoval socialnim demokratom in boljševikom ter tudi izstopil iz Tretje internacionale, saj je menil, da morajo ljudje sami razviti določeno stopnjo zavesti in se vključiti v odločevalske procese, zlasti na delovnih mestih, namesto da to opravlja določena skupina ali politična stranka. Ideja “komunizma svetov” temelji na samoorganizaciji delavskega razreda, kjer imajo centralno vlogo delavski sveti, ki predstavljajo spontano obliko organiziranja delavstva, kar pomeni, da so delavci dejanski “gospodarji” tovarn in delovnih mest. Pannekoek (v Barsky 1997, 41) je opozarjal, da takšno “skupno lastništvo ne sme biti zamenjano z javnim lastništvom,” kjer državni uradniki usmerjajo produkcijo in nadzorujejo delavce, kar je bilo značilno za totalitarni sistem Sovjetske zveze, kjer so si boljševiki podredili delavske svete in jim s tem odvzeli možnost svobodnega odločanja. Delavci bi morali v celoti prevzeti nadzor nad sredstvi produkcije ter nad distribucijo, sodobna industrijska družba pa je, po Pannekoeku, ravno primerna za takšen sistem. Ideji “komunizma svetov” so se v obliki prakse še najbolj približala prizadevanja izraelskih kibucov, kljub temu pa se jo kot politično alternativo, tudi znotraj akademskih krogov, izredno redko omenja.

Chomsky je kritičen do družbeno-politične forme, ki se je sama označila kot marksistična⁵² – še posebej to velja za t.i. (boljševiški) državni marksizem. Na podoben način kakor se diskreditira anarhizem z oznakami “kaos”, “utopija” in “idealizem”, tako se skrini ideja komunizma/marksizma. Ta skrunitev je dvojne narave: boljševiki so pod masko marksizma vzpostavili oblast in oblikovali centralistično diktaturo – niti približno podobno pravi komunistični viziji, hkrati pa je kapitalistični zahod

nadzora in intelektualnega osiromašenja” (Chomsky 1972, 213). Danes univerze zgolj še razrešujejo tehnična vprašanja sodobne družbe – ustvarjajo, kakor temu pravi Chomsky, “tehnologijo brez vrednot” – torej odgovarjajo na probleme, ki “bremenijo” velike korporacije in “pentagone”. Medtem ko “Pentagon in velike korporacije lahko izoblikujejo svoje potrebe ter subvencionirajo način dela, ki jim bo odgovarjal,” tega več kot očitno ne morejo storiti “gvatemalski kmetje ali brezposelni iz Harlema” (Chomsky 2003j, 302). Torej univerze odgovarjajo na vprašanja, ki (ne)posredno prinašajo dobiček že tako privilegiranim. Ne intrigira pa jih recimo raziskovalni projekt, “ki bi bil posvečen vprašanju, kako bi se lahko slabo oboroženi gverilci učinkoviteje upirali surovi in uničujoči vojaški tehnologiji” (Chomsky 1997b, 33). Ali z drugimi besedami: ne ukvarjajo se z razmišljanjem o radikalnih družbenih spremembah, ki bi lahko prinesle dobrobit večini populacije, ki je v vlogi davkoplačevalca tudi največji financer univerz.

⁵² “Marksizem sam po sebi je prepogosto postal nekakšna vrsta cerkve, teologija” (Chomsky v Otero 1995, 34).

reprezentiral “rdečo nevarnost” v formi Sovjetske zveze – družbeno-ekonomsko sistemsko alternativo kapitalizmu je prikazal/enačil s sovjetsko diktaturo. Anarhosindikalistični mislec Rudolf Rocker (v Barsky 2007, 140) je pravilno ugotovil: “Komunizem naj bi se tolmačil le kot ime za sedanji ruski sistem vladanja, ki je toliko oddaljen od izvirnega pomena komunizma kot družbenega sistema ekonomske enakosti, kakor je (tudi oddaljen, op. a.) vsak drug sistem vladanja.” Skepticizem Chomskega in Rockerja glede Marxovega komunizma ter različice kvazi komunistične manifestacije v realnosti v obliki boljševizma temelji na ugotovitvi, da je “diktatura proletariata” še vedno (zgolj) diktatura, država, čeprav marksistična/komunistična, je še vedno le država in ne nazadnje je stranka boljševikov elita s totalitarnimi interesi. Čeprav je Marx “poskušal preobraziti analizo kapitalizma v orodje revolucije,” kakor je zapisal Jennings (1995), je Rocker menil, da je Marx – teoretik/analitik (sicer briljantno) (re)interpretiral svet in njegovo zgodovino, še posebno zgodovino kapitalistične družbe⁵³, a je bil hkrati njegov pogled usmerjen zgolj v ponavljajočo se dialektiko, ki zgodovino pojmuje izrecno kot zgodovino ekonomskih bojov in s tem ovira kakršenkoli globlji vpogled v družbena dogajanja (Rocker v Barsky 2007, 141). “Transformacija kapitalistične družbe” se ne bo zgodila na način, kot ga je predvidel Marx, t.j. z “diktaturo proletariata”, je menil Rocker (v Barsky 2007, 141), saj naj zgodovina ne bi poznala nikakršnih “tranzicij” – obstajale naj bi samo “bolj primitivne in bolj zapletene oblike v različnih evolucionarnih fazah družbenega napredka”. Rockerju ni predstavljal poskus vsiljevanja transformacije družbe v imenu (marksističnega) idealizma nič drugega kot tiranijo, ki se ne razlikuje od ostalih despotstev: “Če nas je ruski primer naučil česar koli, nas je dejstva, da je socializem brez politične, družbene in duhovne svobode nepredstavljaliv in neizogibno vodi v neomejeni despotizem /.../ (namreč, op. a.) zavezništvo socializma z absolutizmom ustvarja najhujšo tiranijo vseh časov”. Zato Chomsky meni, da je “za socialistično gibanje kot celoto velikanska tragedija to, da se je revolucijo v Rusiji identificiralo kot socialistično revolucijo” (Chomsky 1974).

Izjemno podobna radikalnemu marksizmu je ideja anarhistične družbene ureditve, ki v nasprotju s splošno veljavnim predsodkom ne pomeni ukinitve reda, organizacije in sistematičnosti. Zamišljena je kot negacija družbenih sistemov, determiniranih z avtoritarno oblastjo in nenaravno, prisilno organizacijo. V anarhistični misli to mesto

⁵³ Nekateri celo dokazujejo, da so Marxovo analizo kapitalizma privzeli načrtovalci kapitalističnega sistema in večino dokazov za takšno stališče je mogoče pridobiti iz uradnih dokumentov, kot sta ameriška Peace-War Studies of the Council of Foreign Relations ter Pentagon Papers (Otero 1995, 35).

zapolni svobodna družba in njena racionalna organizacija, ki se dejansko kaže kot “racionalna avtoriteta”. Politično avtoriteto v lasti manjšine – elite, zamenja celotno ljudstvo, ki je organizirano “od spodaj navzgor” in se “v upravnem smislu organizira v komune, v proizvodnem pa v asociacije svobodnih proizvajalcev, ki se medsebojno povezujejo, na osnovi družbene, kolektivne lastnine produkcijskih sredstev” (Jenko 1986, 63). Federalizem in samoupravljanje sta torej temeljni ideji. Bistvo anarhistične ideje bomo podrobneje obravnavali v naslednjem poglavju diplomskega dela. Za zdaj pa bi le na kratko omenili ideji anarhističnih mislecev Rudolfa Rockerja (1873–1958) in Mihaila Bakunina (1814–1876), ki sta pomembno prispevala k oblikovanju družbeno-politične misli Noama Chomskega.

Trditev, da obstaja “rdeča nit”, ki povezuje klasični liberalizem z anarhizmom, se je Chomskemu utrnila med proučevanjem Rockerjevih del. “Moje osebne vizije so precej tradicionalno anarhistične, z izvorom v razsvetljenstvu in klasičnem liberalizmu,” pravi Chomsky (v Barsky 2007, 133) in poudarja, da s klasičnim liberalizmom misli na prvotno, izvirno obliko, t.j. na liberalizem, še preden ga je popačil in (samemu sebi) prilagodil vzpenjajoči se industrijski kapitalizem, kar je dognal ravno Roker. Roker je delil prepričanje s klasičnimi liberalci, ko je dejal, da je bilo “nenehno varstvo države prav tako pogubno za rodovitni razvoj vseh ustvarjalnih sil v družbi, kot je bilo skrbstvo cerkve v predhodnih stoletjih” (Roker v Barsky 2007, 134). Le v absolutni svobodi, svobodi “osvobojeni” vsakršnega zatiranja, sile in vladanja, lahko v človeku vznikne zavest o odgovornosti za lastna dejanja in obzirnost do pravic drugih ljudi. Le v popolni svobodi se lahko razvije človekov najplemenitejši socialni instinkt: sposobnost empatije, ki rezultira v medsebojni pomoči, je govoril Roker. Tako za Rockerja kot Chomskega velja, da bi morala družba sloneti na (formalnih in neformalnih) zakonih, ki bi temeljili na konceptu svobode in ne na naši slutnji, ki pravi, da vsi posedujemo “prirojeno zlo”, kar oblikuje domnevo, ki se prepogosto uporablja za opravičevanje različnih oblik zatiranja. To seveda ne pomeni, da ljudje ne posedujemo tako dobrih kot slabih nagibov; bistveno je le, da sintagma “prirojenega zla” ne sme opravičevati zatiranja na račun razveljavljanja koncepta svobode.

Zato je Roker zagovarjal trditev, da ovrednotenje družbenega okolja temelji na ugotovitvi ali le-ta podpira in pospešuje prirojeni razvoj posameznika ali ovira posameznikova svobodo in neodvisnost. Govoril je v prid konceptiji družbe kot

“organskemu procesu, ki izhaja iz človekovih naravnih potreb in vodi v svobodne asociacije, ki obstajajo vse dokler izpolnjujejo svoj namen in se spet razpustijo, ko ta namen postane brez pomena” (Rocker v Barsky 2007, 135). S tem zapisom je Rocker naredil pomembno povezavo med anarhistično zavrnitvijo vseh oblik avtoritete in liberalističnim prepričanjem, da vlada(nje) v določenih zadevah ne more biti povsem odpravljena(o). Vseeno pa je bil Rocker mnenja, da pod državno direktivo človeška razmerja ostajajo popačena: neenakost pogojev skupaj z državnim “vzgajanjem” in branjenjem monopolov uničujeta “sijajno celično tkivo družbenih razmerij” (Rocker v Barsky 2007, 138). Rockerjev poskus upodobitve “človeške interakcije kot organske” (Barsky 2007, 138) sovпада z občutkom Chomskega o dragocenosti človeških razmerij in o negovanju le-teh v duhu naklonjenosti in svobode. Vizija anarhistične družbe Rockerja in Chomskega tako temelji na posameznikovem raziskovanju in razvijanju lastnih prirojenih vrednosti.

Rockerjev anarhistični program se zavzema za “odpravo ekonomskih monopolov in vseh političnih in družbenih institucij prisile znotraj družbe,” namesto njih pa Rocker predlaga oblikovanje “svobodnih asociacij vseh produktivnih sil, osnovanih na delu, temelječem na sodelovanju, ki bi imelo za svoj edini cilj zadovoljevanje potrebnih pogojev vsakega člana družbe”. Namesto nacionalne države, tega mehanizma birokratskih institucij, “anarhisti želijo federacijo svobodnih občestev, katera bi med seboj povezovala skupne ekonomske in socialne interese ter bi urejala zadeve z vzajemnim sporazumom in svobodno pogodbo” (Rocker v Barsky 2007, 142). “Mnogo svobodnejša družba” Chomskega in Rockerja pa je naklonjena ohlapnim družbenim organizacijam posameznikov, usmerjenih k skupnim ciljem. Jedro takšne družbe predstavlja ideja o upravljanju in nadzorovanju produkcije ter distribucije v korist (in s strani) vseh posameznikov. Rocker je sicer prvak anarhosindikalizma, veje anarhizma, ki se osredotoča na delavsko gibanje. Anarhosindikalisti, skupaj z Rockerjem, vidijo delavske sindikate, in tudi v splošnem delavsko solidarnost v razrednem boju, kot potencialno silo revolucionarne spremembe, ki bi z neposrednim delovanjem/borbo uničila kapitalizem in državo ter ju nadomestila z družbo, katero bi demokratično (samo)upravljali delavci. Stališče Rockerja in Chomskega je istovrstno, ideja in naloge obeh pa ostajajo primerne za sodobni svet, “malokdaj prikazan (kot takšen, op. a.) z resnično emancipatornimi možnostmi za radikalno spremembo” (Barsky 2007, 142).

“Z nastopom Mihaila Bakunina /.../ je anarhizem svojo izključno individualno obarvanost prevesil v kolektivno” (Rizman 1986, XXXIV). Nasproti ideji o samorealizaciji posameznika brez družbene mediacije, je Bakunin zagovarjal vizijo človekove osvoboditve v družbenem okviru kolektivnega dela. Ker je bil Bakunin zagovornik (anarhističnega) kolektivizma, je njegova vizija družbe temeljila na oblikovanju svobodnih kmetijskih in industrijskih asociacij. Ker je zagovarjal “ekonomske in socialne enakost razredov in individuumov” (Bakunin v Plehanov 1968, 222), se je zavzemal za kolektivno lastništvo nad zemljo in ostalimi produkcijskimi sredstvi ter za omejitve pravice do zasebne lastnine le na proizvod individualnega dela. Predvsem pa je bil goreč privrženec likvidacije države kot utelešenja principa avtoritete, saj je bil prepričan, da je absolutna svoboda možna le v brezdržavnem stanju, v katerem lahko vsak posameznik do popolnosti razvije svoje latentne materialne, duhovne in moralne sposobnosti. Torej je svoboda lahko absolutna le takrat, ko okoli nje ne obstajajo nikakršne omejitve razen tistih, ki jih ljudem vsiljuje narava. Takšno izhodišče je bila osnova za Bakuninovo teorijo o “svobodnem ljudskem samoorganiziranju od spodaj navzgor”, ki je hkrati cilj anarhistične socialne revolucije in temelji na družbeni lastnini produkcijskih sredstev (Jenko 1986, 4).

Bakunin je medsebojno povezoval pojma države in lastnine, kajti država naj bi bila potrebna kapitalističnemu sistemu zaradi zagotavljanja reprodukcije pogojev za neprekinjeno eksploatacijo (Jenko 1986, 16). V avtoritarni naravi države sta pojma izkoriščanja in vladanja vzajemno povezana, saj izkoriščanje zagotavlja vladi sredstva za lastni obstoj, vlada pa zakonsko omogoča nadaljnjo eksploatacijo.⁵⁴ Sfera političnega je za Bakunina zgolj produkcija podrejanja vladanih intelektualni manjšini, ki množice navidezno zastopa, hkrati pa jih izkorišča in z njimi upravlja⁵⁵, kajti “sfera političnega v vseh njenih pojavnih oblikah /.../ duši sfero družbenega, vsebovano v spontanem ljudskem instinktu” (Jenko 1986, 65). Zato rezultat politične borbe nikoli ni politična emancipacija, ampak zgolj reprodukcija ekonomske neenakosti, saj gre vedno le za zamenjavo politične in ekonomske elite na oblasti, medtem ko bistvo politične oblasti, t.j. država, ostaja nespremenjena – izvor izkoriščanja torej ni v različnih oblikah

⁵⁴ “Razred, oblast, država so trije neločljivi pojmi, od katerih vsak nujno predpostavlja oba druga in ki so dokončno združeni v besedah: politično podjarmljenje in ekonomsko izkoriščanje množic” (Bakunin 1986d, 252).

⁵⁵ Saj ne moremo pričakovati, da bo “skupina posameznikov, čeravno najbolj inteligentnih in z najboljšimi namerami, sposobna postati razum, duša, usmerjujoča ter združujoča volja revolucionarnega gibanja in ekonomskega organiziranja proletariata vseh dežel” (Bakunin v Chomsky 1977b).

vladanja, ampak v obstoju in principu vladanja samega. Zato je Bakunin vedno, ko si je zamišljal svoj ideal – anarhistično družbo – predpostavljajal “njeno uresničitev skozi ukinjanje sfere političnega, ob sočasnem revolucioniranju družbene strukture” (Jenko 1986, 19).

Bakunin je trdil, da lahko vse pojme izrazimo z idejo solidarnosti; le v manifestaciji solidarnosti lahko posameznik spozna lastno človečnost s tem, ko le-to prepozna v drugih ljudeh in pripomore k njeni realizaciji, kajti “/n/ihče se ne more emancipirati, ne da bi emancipiral skupaj s sabo tudi vse ljudi, ki ga obkrožajo. Moja svoboda – to je svoboda vseh, ker sem sam le tedaj svoboden – svoboden ne samo v ideji, ampak tudi v realnosti – ko moja svoboda in moja pravica najdejo svojo potrditev, svojo sankcijo, v svobodi in pravicah vseh meni podobnih ljudi” (Bakunin v Plehanov 1968, 225). Za Bakunina (1986d, 245) zato “/s/voboda drugih nikakor ni omejevanje ali zanikanje moje svobode, nasprotno, je njena nujna predpostavka in potrditev,” saj je svoboda “predvsem zelo socialna stvar, ker jo je mogoče uresničiti samo v družbi in le v najstrožji solidarnosti in enakosti vseh”. To pomeni, da si je Bakunin prizadeval združiti tako individualistično kot tudi socialistično pozicijo. “Družba se lahko povzdigne na višjo razvojno stopnjo le, če izhaja iz svobodnega posameznika. Posameznik ima do družbe le tiste dolžnosti, ki jih je s svojo svobodno voljo prenesel nanjo,” opisuje Rizman (1986, XXXV) Bakuninovo idejo svobode. Svoboda je potemtakem absolutna pravica vseh ljudi in pomeni da le-ti za svoja dejanja ne potrebujejo dovoljenja nikakršne avtoritete, ampak jih vodita zgolj lastna vest in razum; zares svobodni pa so ljudje lahko le v povezavi z drugimi ljudmi – svobodni so samo “v enakosti vseh. Udejanjanje svobode v enakosti je pravičnost” (Bakunin 1986a, 171).

Realizacija anarhistične družbe naj bi se dogodila z revolucijo, katero ni mogoče izpeljati z dekreti ali je organizirati “od zgoraj”, “temveč mora prihajati od spodaj in od periferije proti centru” (Bakunin 1986a, 156), saj je le-ta lahko samo “rezultat intenzivne spontane in kontinuirane akcije množic” (Rizman 1986, XXXVI). Revolucija je pri Bakuninu sestavljena iz dveh delov. Prvi del oziroma “negativno fazo revolucije” predstavlja kratkotrajno dejanje rušenja obstoječega sistema. Humanistični ideal pravične družbe, torej anarhistična ureditev, nastopi neposredno za prvi delom in predstavlja “pozitivno fazo revolucije”. Po Bakuninu je dejanje rušenja starega režima zgolj priprava revolucije, sama revolucija se izvršuje šele v drugi “pozitivni fazi”, kajti

revolucijo Bakunin enači z “dobro družbo”, zaradi obstoja katere revolucija sploh nastane (Sekelj 1987, 164). Star režim takoj nadomesti nova anarhistična družba, kajti anarhistična teorija revolucije ne pušča prostora za “vmesno fazo”, v kateri bi še vedno deloval princip vladanja, le z razliko novih oblastnikov. Usodo “vmesne faze” je Bakunin ponazoril v svojem konceptu “rdeče birokracije”, ki se nanaša na vzpon intelektualcev kot “novega razreda”, kateri konsolidira svojo moč in oblast z nadzorom tehničnega/strokovnega znanja. Chomsky meni, da je izmed vseh analiz in napovedi znotraj družboslovnih ved, ravno Bakuninova “rdeča birokracija” vredna upoštevanja, saj je praktično edina “prerokba”, ki se je tudi dejansko uresničila, predvsem s prihodom boljševikov na oblast ter se kaže v obliki sodobne akademske skupnosti, ki izdatno prispeva pri reprodukciji državnega kapitalizma.⁵⁶ Bakunin je opozarjal na poskus “novega razreda”, ki bo lasten dostop do znanja izkoristil in preoblikoval v (manjšinsko) oblast nad (večinskim) družbenim ter ekonomskim življenjem in ustvaril “vladavino znanstvene inteligence, najbolj aristokratsko, despotsko, arogantno in elitistično od vseh načinov vladanja” (Chomsky v Barsky 2007, 128–29).⁵⁷

Chomsky je od Bakunina prevzel ekonomski pristop in predvsem njegov občutek za skupnost, hkrati z njegovim apelom k “spontanim in globoko humanističnim družbenim strukturam, vezanim na kolektivne navade, formirane okoli individualnih potreb” (Barsky 2007, 129). Anarhistični pisec Murray Bookchin (Bookchin v Barsky 2007, 129) je dejal, da je temelj Bakuninovih teorij “upor principa skupnosti zoper princip države, družbenega principa proti političnemu principu,” ideja, katero lahko

⁵⁶ Inteligenca se je skozi zgodovino raje izoblikovala v “posvetno duhovščino” (*secular priesthood*), izraz katerega si je Chomsky sposodil pri britanskem filozofu in zgodovinarju Isiahu Berlinu, ki je s to sintagmo označil tiste sovjetske komunistične intelektualce, ki so branili državno ideologijo ter zločine oblasti (Chomsky 2003i, 162). “Posvetna duhovščina” ali Antonio Gramscijevi “eksperti v legitimiranju” (Chomsky 1982, 67) častijo ter propagirajo državno religijo, katero v zahodnih kapitalističnih demokracijah uteleša nauk o podreditvi gospodarskega sistema javnih subvencij in blagoslavljanju zasebnega dobička. Mimogrede, zaradi kritike “intelektualcev” je zgodovinar in družbeni kritik Arthur Schlesinger obtožil Chomskega izdaje intelektualne tradicije. Chomsky je na obtožbo odgovoril, da je verjetno resda izdal “intelektualno tradicijo”, a bi ga bilo sram, če je ne bi, saj je servilna vsakokratni oblasti (Rizman 2006, 64).

⁵⁷ Za uspešno množično čaščenje državne religije je potrebna manipulacija in nadzor nad množicami. Eden takšnih načinov je poudarjanje neodvisnosti in v humanost usmerjene misije “strokovnjakov za vodenje” (*knowledge specialists*) ter benevolenca znanstvenikov in ostalih intelektualcev. Chomsky je namreč mnenja, da vodenje, kakršnega prejemajo množični recipienti v kapitalističnih demokracijah, ni objektivno (*value-free*), ampak, kakor pravi Jennings, “pride vedno z vgrajeno ideologijo” (Jennings 1995). ‘Nepriistransko’ vodenje, nadaljuje Jennings, “prikriva strukture in okvire, znotraj katerih si pridobi status resnice. /.../ Oborožene s privilegiranim in specializiranim razumevanjem resnice, bodo skupine (elit, op. a.) odtujile in pasivizirale ostale.” Inteligenca “sodeluje pri oblikovanju interpretacij družbene realnosti” in je zaradi tega “dober posrednik pri ideološkem opravičevanju družbenih praks” ter je z namenom branjenja interesov privilegiranih družbenih skupin “posrednik med družbenimi dejstvi in množicami” (Rutar 2003, 31). Mešanica oblastništva in vodenja inteligence rezultira v diskurzu, ki v praksi na eni strani ponuja moč in oblast tistim, ki posedujejo vodenje, ter na drugi strani podreja množice, katerim odteguje dostop do t.i. vodenja. Glede na to, da množice ne posedujejo potrebnega “znanja” za upravljanje z lastnimi zadevami, kakor menijo skupine elit – torej ne smemo verjeti “demokracičnemu dogmatizmu o tem, da ljudje najbolje sodijo o svojih interesih” (Lasswell v Chomsky 1997c, 152) – jih je potrebno disciplinirati na način, da bodo karseda najbolje delovale v skladu s plasiranima “resnico in znanjem”.

zasledujemo nazaj v času vse do “skrivnih tokov človečnosti, ki so vedno poskušali ponovno vzpostaviti skupnost kot strukturno enoto družbenega življenja”.

Po kratkem pregledu idej, ki so odločilno vplivale na oblikovanje politične in družbene misli Noama Chomskega, se moramo osredotočiti na “rdečo nit”, ki druži in povezuje te ideje. Pri Noamu Chomskemu se le-te povežejo v smiselno celoto.

4.2 SINTEZA LEVE LIBERTARNE TRADICIJE: SVOBODA IN KREATIVNOST KOT TEMELJNI PRIROJENI ZNAČILNOSTI ČLOVEŠKE NARAVE

Mislim, da obstaja pomembna “povezanost”, ki jo je moč odkriti in poteka od kartezijskega racionalizma preko obdobja romantike /.../, posameznih delov razsvetljenstva /.../, predkapitalističnega klasičnega liberalizma /.../ in dalje do deloma spontane tradicije množičnega upora proti industrijskemu kapitalizmu ter oblikam levih libertarnih gibanj, vključno z antiboljševskim delom marksistične tradicije.

(Chomsky v Barsky 2007, 119)

“Povezanost”, o kateri v uvodnem stavku govori Noam Chomsky, oziroma “rdeča nit”, ki ga vodi skozi njegova znanstvena raziskovanja na področju lingvistike, kot tudi v analizah političnih in družbenih dogajanj ter pri oblikovanju vizije “dobre družbe”, je svojstven “epistemološki lajtmotiv” (Kirinić 2004, 409) – torej specifično pojmovanje človeške narave; človeške narave, determinirane s težnjo po ustvarjalnosti in raziskovanju *v pogojih* svobodnega delovanja/bivanja in *z namenom* ustvarjanja svobodnega delovanja/bivanja.

Chomsky je naslednik in sodobni nosilec racionalistične tradicije, ki kontemplira ter deluje na ravni kartezijsko-razsvetljenskega misleca in klasične racionalistične epistemologije. Kakor ugotavlja Kirinić (2004, 409–11), je bil prvotni pristop

Chomskega k polju lingvistike z vidika čistega empirizma. Ko pa se je Chomsky soočil z omejitvami empirično-indukcijskega pristopa, je temu sledil metodološki preobrat, ki ga ponazarja t.i. "Platonov problem". Chomsky se je vprašal, kako je mogoče, da ljudje v ranem otroštvu s takšno lahkoto osvojijo zapletene jezikovne oblike, čeprav so informacije, s katerimi operirajo, izrazito površne in ne celovite, kar pomeni, da ljudi v otroštvu nihče ne uči slovničnih pravil določenega jezika.⁵⁸ Chomsky odgovora na to ni uspel najti v okviru empirično-indukcijskega pristopa, zato se mu je ponudila edina mogoča domneva, ki pravi, da se človeška bitja preprosto rodijo z možnostjo razumevanja jezika. Prepričan je, da pri/v ljudeh obstaja biološko pogojena temeljna struktura, ki omogoča osvojitev znanja o jeziku⁵⁹ – struktura s kreativnim potencialom, ki omogoča, da človeška bitja iz omejenega števila pravil tvorijo neomejeno število smiselnih stavkov ali z besedami Chomskega (v Edgley 2005, 138): "Ustvarjalnost pomeni svobodno delovanje znotraj okvira pravil". Humboldt je z vidika kartezijanske perspektive dojemal jezik kot arhetipsko zasnovan v človeškem bitju, njegove prisotnosti pa ni mislil le kot obliko funkcionalnega sporazumevanja, ampak veliko bolj kot manifestacijo človeške misli in načina samoizražanja; še več, jezik je domena inovativnosti, kajti ne predstavlja "sredstva reprezentacije že poznanih resnic, ampak je prej instrument za odkrivanje predhodno nespoznanih" (Humboldt v Barsky 1997, 110). To ugotovitev je Chomsky razširil na področje vseh oblik človeškega znanja s predpostavko, da so te oblike zasnovane na isti temeljni strukturi, ki nam skupaj z izkustvom omogoča, da smiselno združimo biološko danost z izkušnjami iz zunanjega sveta in to "spojino" pretvorimo v koristne informacije, teorije in prakse, vezane za naravno in družbeno okolje. Tako je Chomsky prenesel "Platonov problem" v sfero družbenih ved – vsak posameznik naj bi posedoval nekakšno teorijo družbe, ki naj bi mu omogočala (bolj ali manj) uspešno interakcijo z drugimi ljudmi in prilagajanje danim družbenim pogojem, saj "/t/isto, kar imenujemo politično mišljenje, je le zavestna oblika tega (torej biološke danosti, op. a.), ukvarjanje s problemi, ki so onkraj danega, neposrednega izkustva, ukvarjanje z vprašanji moči, odločanja in nadzora v širšem družbenem svetu, ki presega okvire sveta, v katerem vstopamo v interakcijo z okolico" (Chomsky 2004, 411). Torej je Chomsky svoja dognanja s področja lingvistike

⁵⁸ Z drugimi besedami, "Platonov problem" se nanaša na dilemo (vprašanje) kako je mogoče, da ljudje pridobijo tako obsežno in specifično vrsto znanja, čeprav dostop do le-tega presega ljudem razpoložljiva izkustva in dokaze (Chomsky 2003č, 379). Oziroma, kakor je "Platonov problem" definiral Bertrand Russell (v Barsky 1997, 157): "Kako so lahko človeška bitja, katerih stiki s svetom so kratki in osebni ter omejeni, sposobna vedeti toliko (veliko, op. a.), kolikor vedo?"

⁵⁹ "Temeljna ideja je, da poznavanje jezika vključuje sistem pravil in predstav /.../ in da je večina tega sistema stalna in nespremenljiva, determinirana z našo biološko lastnostjo" (Chomsky 2003a, 68).

posplošil na družbeno-politično področje.⁶⁰ Spoznanje o temeljni strukturi, katero poseduje vsak posameznik, je Chomskega prepričalo, da se je postavil v bran ideji o univerzalni človeški naravi – brez izjeme, inherentni vsej človeški vrsti – na podlagi katere so vsa človeška bitja obdarjena s posebnimi naravnimi potenciali.

Chomsky (2007, 133–34) razume potencial kreativnosti kot element esencialne človeške narave. Človeška kreativnost temelji na sistemu form in pravil, določenih z determiniranimi človekovimi kapacitetami, saj bi v nasprotnem primeru, če ne bi obstajale omejitve, ki bi jih določale forme in pravila, obstajalo zgolj naključno in poljubno človeško vedênje, namesto dejanskih ustvarjalnih dejanj.⁶¹ Enako velja za obstoj “zdravega razuma” in človekove težnje po znanstvenem poizvedovanju. Skladno s tem bi bilo napačno razmišljati, da človeška svoboda obstaja le ob odsotnosti omejitev, kajti kakor je omenil že Bakunin, šele pravila in omejitve človeške narave omogočajo prave pogoje za človekovo svobodo “pri kateri gre za popolno razvijanje vseh materialnih, duhovnih in moralnih sil, ki so v latentnem stanju lastne vsakemu, svobodo, ki ne pozna nobenih drugih omejitev kot tiste, ki nam jih predpisujejo zakoni naše lastne narave, tako da, če natančno premislimo, to sploh niso omejitve, saj nam teh zakonov ne nalaga kak zunanji zakonodajalec, ki bi obstajal poleg nas in nad nami, – so v nas in nam lastne” (Bakunin 1986c, 226). Če torej resnično obstaja Bakuninov “instinkt upora” in “značilnost vrste”, na kateri temelji Marxova kritika odtujenega dela⁶², potem je za Chomskega in njegove predhodnike edino pravilen (in naraven) boj proti avtoritarnim družbenim formam, ki vsiljujejo omejitve, katere so onstran tistih, ki jih postavlja človeška narava. Le-ta, že sama po sebi, postavlja okvir za razvoj “moralne zavesti, kulturnega dosežka in celo participacije v svobodni in pravični skupnosti” (Chomsky 2007, 133). Koncept svobode Noama Chomskega (in njegovih predhodnikov) združuje tako idejo “negativne” svobode kot tudi idejo “pozitivne”

⁶⁰ Kljub temu Chomsky večkrat poudarja, da ne obstaja vidnejša povezava med lingvistiko in (njegovimi) političnimi pogledi, kajti takšna preprosta dedukcija bi pomenila obliko “neznanstvenega” pristopa (Edgley 2005, 138, 152). Omenja le, da mu je kot raziskovalcu v znanstveni sferi, t.j. lingvistiki, pomagalo, da je uvidel pomembnost znanstvenih konceptov kot so dokaz, argument, racionalnost ter jih vključil v raziskovalni proces tudi na drugih (recimo temu) neznanstvenih področjih, kot je na primer domena analize političnih dogodkov. Poleg tega obstaja tudi zelo ohlapna in abstraktna povezava na nivoju človeške narave – nagib k svobodni kreaciji na eni strani jezikovnih stavkov, na drugi človekovega delovanja (Chomsky 1992). “Ne obstaja nikakršna povezava, razen zelo nepomembnih relacij na abstraktnem nivoju, na primer, z ozirom na koncept človeške svobode, ki navdihuje obe prizadevanji” (Chomsky 1988b).

⁶¹ “Obstaja medsebojno delovanje, zapleteno razmerje med omejitvami in pravili ter ustvarjalnim vedênjem. Če ne obstaja sistem pravil niti sistem omejitev, nikakršen niz oblik, potem si ne moremo zamišljati ustvarjalnega vedênja. Nekdo, ki meče barvo na zid na poljuben način, ne deluje kreativno kot umetnik” (Chomsky 2003b, 169).

⁶² Odtujitev od dela nastopi takrat “ko je delo delavcu ‘zunanje’, ni del njegove narave, tako da z delom ne izpolnjuje samega sebe, ampak se zanika in je fizično izčrpan ter mentalno degradiran”. Odtujitev od dela “spremeni (delavca, op. a.) v mehanizem in na ta način prikrajša človeka lastne ‘značilnosti vrste’, svobodnega zavestnega delovanja in ustvarjalnega življenja” (Marx v Chomsky 2003d, 128).

svobode. Medtem ko “negativna” svoboda implicira odsotnost prisilnih legalnih in družbenih sankcij na delovanja posameznikov, “pozitivna” svoboda temelji na ideji, da princip svobode vsebuje posameznikovo “samoizražanje in samorealizacijo” (Hudelson 1999, 65). Svobodno delovanje torej izvira iz posameznikovega “jaza” in ni izsiljeno s pomočjo zunanjih sil. Narava človeških bitij je zasnovana na potrebi po izražanju skozi delovanje; delovanje pa predstavlja ustvarjalno delo ali izražanje sposobnosti in nadarjenosti. Sama “narava” človeške narave pa ni dovolj za popolno svobodo človeških bitij v primeru, ko sredstva za razvoj talentov in možnosti za izražanje le-teh niso zagotovljena. Okolje je torej pomemben vidik pri procesu (ne)manifestacije determiniranih (latentnih) značilnosti človeške narave, zakaj “spodbudno okolje je potrebno, da omogoči prirojeno radovednost, inteligenco in ustvarjalnost, da (torej, op. a.) odkrije ter usposobi naše biološke zmožnosti, da se razvijejo,” kajti če je človeško bitje “postavljeno v osiromašeno okolje, se prirojene sposobnosti preprosto ne bodo razvile, zorele in napredovale” (Chomsky v Otero 2003, 11). Zato se lahko človeške potrebe in sposobnosti (do popolnosti) izrazijo le v družbi, ki vzpodbuja ustvarjalnost ljudi in temelji na svobodnih asociacijah – torej tam, kjer je “živalska narava” prekoračena in človeška narava lahko resnično cveti” (Chomsky 2007, 134).

Chomsky je prepričan, da je koncepcija človeka kot “brezvsebinskega organizma”, upogljivega in nestrukturiranega, ne samo napačna, ampak tudi nevarna, saj služi kot osnova najbolj reakcionarnim družbeno-političnim doktrinam. Predpostavka o človeški naravi kot vsakokratnemu produktu zgodovine in danih družbenih razmerij odstrani ovire prisili in manipulaciji. Če bi bila narava človeške vrste dejansko prilagodljiva in gnetljiva ter ne bi bila determinirana z esencialnimi značilnostmi, lastnimi zgolj njej, potem Chomsky ne bi videl razloga, zakaj ne bi večino ljudi nadzirala avtoriteta “intelektualne, razsvetljene” manjšine. Empiristična doktrina se namreč lahko kaj hitro preoblikuje v ideologijo avantgarde, ki “vodi množice v svetlo prihodnost”. Ravno zato je kot taka priljubljena pri intelektualnih ideologih – bodisi avtoritarnih socialistih ali pa ideologih državnega kapitalizma – torej pri “sekularnemu duhovništvu”, “novemu razredu” znanstvene inteligence, ki si pridržuje pravico da popolne avtoritete, katera naj bi bila osnovana na posedovanju “posebnega” znanja o naravi človeka (Chomsky 2007, 132–33).

Esencialni pogled na človekovo naravo v osnovi zavrača kakršnokoli behavioristično znanstveno usmeritev, saj si le-ta drzne sistematizirati in regulirati človeško vedênje z namenom nadzorovanja ljudi, kar dejansko pomeni poskus izkoriščanja neraziskanih tematik, etiketiranih kot znanstvenih, s čimer se “opravičuje” zatiranje posameznikovih potreb in sposobnosti. Namen takega početja je v interesu države, saj je z njenega vidika na takšen način najlažje “razdreti družbo na ločene dele in jih vključiti kot neživ dodatek v mehanizme političnega stroja” (Rocker v Barsky 2007, 138). Podobno razmišlja Chomsky, ko ugotavlja povezanost med interesi vladajočega razreda in njegovo promocijo določenih teorij ter meni, da je pravi namen atomiziranja posameznikov s pomočjo dejavnosti, ki imajo izolacijskih učinek (kot je na primer gledanje televizije ali pa vmešavanje države v življenja ljudi pod pretvezo “patriotizma”), v temelju poskus razdora spontanega združevanja in razprav med ljudmi. Ko se ljudje združujejo in medsebojno razpravljajo, postajajo “nevarni”, saj lahko združeni “izrazijo skupne zadeve, ocenijo njihove razmere in najdejo rešitve za probleme, ki ležijo izven predvidljivo ozkega niza možnosti predstavljenega znotraj *statusa quo*” (Chomsky v Barsky 2007, 139).⁶³

Vladajoča elita si glede na lastne (posebne) interese želi primeren družbeni model, v katerem večina deluje kot pripomoček političnemu mehanizmu. Posameznik postane “mehaničen človek,” “avtonomen v človeški obliki,” ki “zbuja iluzijo premišljenega človeškega delovanja”. Individuum je moderni “človek množice” (*mass man*) – “izkoreninjeni sopotnik moderne tehnologije v dobi kapitalizma, ki ga domala popolnoma nadzorujejo zunanje sile /.../ kajti njegova duša je atrofirana in izgubil je tisto notranje ravnotežje, ki se lahko ohranja le v resnični skupnosti,” zato je sodobni slehernik že nevarno blizu “mehaničnemu človeku” (Rocker v Barsky 2007, 139). Kakor se lahko do podrobnosti določi delovanje neživega mehanizma, tako se lahko tudi določi fizično sposobnost živega “stroja/orodja”. S takšnimi “znanstvenimi metodami” vladajoča elita “oropa delavca njegove duše in karseda temeljito oskruni njegovo človečnost. Vse bolj smo prišli pod gospostvo mehanike in žrtvovali živo

⁶³ Nasprotno pa atomizirani posamezniki zadovoljujejo umetno ustvarjene potrebe in postanejo molčeči, poslušni, up(b)ogljivi ter s tem nevede podpirajo oblastna razmerja. Kajti, pravi Chomsky (1988a, 258), “/o/rganizirane in stabilne skupnosti solidarnosti in podpore omogočajo, da preraste nezadovoljstvo v nekaj več kot le cinizem in brezizhodnost. S sredstvi intelektualne samoobrambe lahko opogumijo neodvisno misel nasproti vsakodnevi propagandni pregradi. Lahko ljudem omogočijo iskanje drugačnih načinov življenja od tistih, ki jih je za njih izbral vzpostavljen privilegij, takšnih, v katerih bi zasledovali cilje, ki bi bili morda bolje usklajeni z njihovimi globljimi potrebami in interesi. V odsotnosti takšnih skupnosti posamezniki ostajajo izolirani ter se pogosto ob opazovanju procesa, ki je daleč stran od njihovega nadzora ali vpliva, počutijo nepomembno in zmedeno. (Zato, op. a.) je skušnjava glede osredotočanja zgolj na osebne interese in ne na preostali svet visoka.”

človečnost mrtvemu taktu mehanizma, ne da bi se večina od nas sploh zavedala pošastnosti postopka” (Rocker v Barsky 2007, 139). “Mehanični človek”, voden izključno s pomočjo zunanje pobude, se popolnoma prilega stališčem behavioristične znanosti in formira svojo pluralno obliko v sodobni družbi, kjer je večina prisiljena k poslušnosti korporativnemu ter državnemu gospostvu. Kljub obstoječemu “črnemu scenariju”, izhaja optimizem Chomskega in Rockerja iz njunega prepričanja, da zatiranje kreativnih energij ne more trajati v nedogled. Rockerjeva “pozitiva” je zaradi okoliščin, v katerih je živel (nacizem), še posebej občudovanja vredna: “Celo dandanes človeštvo nosi v sebi multitudo skritih energij in ustvarjalnih nagibov, ki bo /.../ nadvladala katastrofalne krize, ki sedaj pretijo vsej človeški kulturi” (Rocker v Barsky 2007, 140). Ravno zaradi vedno prisotne multitude ustvarjalnih energij je potrebno tlakovati pot proti svobodnejši (anarhistični) družbi, saj se ustvarjalnost posameznikov lahko manifestira le pod okriljem svobode in zdrave povezanosti družbe, hkrati pa se samo v takšnih okoliščinah ustvarja “najgloblje in najpristnejše hrepenenje po družbeni pravičnosti, ki najde svoj izraz v družbenem sodelovanju ljudi ter utira pot novi skupnosti” (Rocker v Barsky 2007, 140).

“Bistvo človeške narave je torej svoboda in zavest o tej svobodi,” pravi Chomsky (1997a, 51), saj je le-ta človeku inherentna, želi jo manifestirati, to pa se lahko dogodi le v pogojih, ki svobodo dopuščajo, kar pomeni, da morajo biti okoliščine predhodno svobodne same po sebi. Nasprotno pogledu Chomskega apologeti obstoječe distribucije moči “dvomijo” v človeško naravo, kateri prevladuje dimenzija svobode; “sprašujejo” se ali ljudje dejansko želijo svobodo in odgovornost, ki jo le-ta prinaša. Zato se raje oklepajo ideje “zadovoljnega sužnja” (*happy slave*).⁶⁴ Že “razsvetljeni” Jean-Jacques Rousseau (v Chomsky 1997a, 52–53), živeč na sredini 18. stoletja, je nasprotoval politikom in intelektualcem, ki so želeli prikriti dejstvo, da je bistvena človeška lastnost svoboda:

⁶⁴ Walter Lippmann, guru industrije za odnose z javnostjo, je neposredno pozival k “proizvodnji pristanka,” ki bi omogočila “inteligentni manjšini odgovornih mož” sprejemati politične odločitve, česar “zbežano krdelo” ni zmožno, hkrati pa je potrebno “javnost postaviti na mesto, ki ji pripada,” da ne bi ogrožala in motila odgovornih mož pri sprejemanju pomembnih odločitev (Lippmann v Chomsky 2005e, 168–69). Inteligentna manjšina naj bi celo imela dolžnost, da prepozna, z besedami Harolda Lasswella, enega od snovalcev moderne politične znanosti, “nevednost in otopelost množic,” kar naj bi zaradi dobrobiti množic morala nadzorovati, saj “odgovorni možje” ne smejo podleči “demokratskim dogmatizmom o tem, da ljudje sami najbolj sodijo o lastnih interesih” (Lasswell v Chomsky 2003i, 182). “Obstaja nemajhna pozitivna korelacija med inteligenco in moralno /.../, nam nadrejeni v sposobnostih (pa, op. a.) so po večini naši dobrotniki, zato je pogosto varneje zaupati naše interese njim kot pa nam samim,” je Lasswellu leta 1939 pritrdil Edward Thorndike (v Chomsky 1982, 64), eden od začetnikov eksperimentalne psihologije, z močnim vplivom na ameriško šolstvo, ki tudi ni verjel v “demokratski dogmatizem”, saj glavni “argument v prid demokracije ni podelitev moči (vsem, op. a.) ljudem, brez razlikovanja (med njimi, op. a.), ampak da podari večjo svobodo sposobnosti in značajnosti, da se le-ti dokopljeta do oblasti” – seveda se pri tem misli opremljenost s “sposobnostmi”, primernimi za proces reprodukcije kapitalistične družbe.

Ljudjem pripisujejo naravno nagnjenje do podrejenosti /.../, ne da bi pomislili, da je s svobodo enako kot z nedolžnostjo in vrlino, katerih vrednost se občutimo samo, dokler ju uživamo sami, in katerih čar se izgubi, čim ju izgubimo.

In nadaljuje.

Tisti, ki so se odrekli življenju svobodnega človeka, samo neprestano hvalijo mir in spokoj, ki ga uživajo v svojih sponah /.../, a kadar vidim tiste druge, kako žrtvujejo užitke, spokoj, bogastvo, moč in celo življenje za ohranitev edinega imetja, ki ga tako zaničujejo tisti, ki so ga izgubili /.../ čutim, da sklepanje o svobodi ne pripada sužnjem.

Podobno je v istem stoletju razmišljal filozof Immanuel Kant (v Chomsky 1997a, 53), ko ni mogel sprejeti domneve, da nekateri ljudje niso upravičeni do svobode, saj

če sprejmemo to domnevo, svobode ne bomo nikoli dosegli; človek namreč ne more dozoreti za svobodo, ne da bi jo že imel; človek mora biti svoboden, da se nauči, kako naj svobodno in koristno uporablja svoje moči. /.../ Če sprejmemo načelo, da naj ne bi svoboda imela nikakršne vrednosti za tiste, ki jih ima kdo drug v oblasti, in da naj bi ta imel pravico, da jim jo za vselej odreče, je to kršitev pravic Boga, ki je človeka ustvaril za svobodo.⁶⁵

Nekaj let pred Kantom je enako načelo zagovarjal Humboldt, za katerega sta svoboda in raznolikost predpogoja za človekovo samorealizacijo, kajti “/n/ič ne poživlja pravice do svobode bolj kot svoboda sama. /.../ Tisti, ki tega ne doumejo, so lahko po pravici osumljeni napačnega razumevanja človeške narave in želje po spreminjanju ljudi v stroje” (Humboldt v Chomsky 2003d, 137). Chomsky verjame v pravilnost dojetja človeške narave, kakor jo vidijo Rousseau, Kant, Humboldt in drugi filozofi, s temelji v kartezijansko-razsvetljski misli, a hkrati dodaja, da za zdaj pravilnosti takšne koncepcije še ni možno znanstveno dokazati, “lahko se jo le oceni v pogojih izkustva in intuicije. Vendar se lahko tudi opozori na družbene posledice prisvojitve stališča, da se ljudje rodijo, da bi bili svobodni ali pa da se rodijo, da bi jim vladali benevolentni avtokrati” (Chomsky 2003d, 138).

Idejo leve libertarne tradicije, ki temelji na določenem pojmovanju človeške narave, bi lahko strnili v misel Wilhelma von Humboldta (v Chomsky 1975, 48): “Poizvedovati in ustvarjati – to sta središči okoli katerih se vse človeške težnje, več ali manj, direktno vrtijo.” Vse ostalo, kar ne izhaja iz teh dve nagibov in ni rezultat svobodne človekove

⁶⁵ Kant je s temi mislimi stopil v bran francoski revoluciji in nasprotoval tistim, ki so trdili, da sta teror in brutalnost revolucije pokazala, da množice niso pripravljene na privilegij svobode. Chomsky se strinja s Kantom in dodaja, da nihče ne sme prehitro obsoditi nasilja, ki se pojavi, ko se dolgo zatrte množice končno uprejo svojim zatiralcem in naredijo prve korake v smeri osvoboditve in rekonstrukcije družbe (Chomsky 2003d, 137).

odločitve, je torej onstran esencialne človeške narave, lahko človek opravlja le z mehanično natančnostjo, vendar ob odsotnosti resnične človeške energije. Zato vse od kartezijske filozofije naprej leva libertarna tradicija raziskuje poti, ki bi vodile do sprostitve človekovih kreativnih nagibov. Te poti pa predstavljata obramba človekovih naravnih pravic in nasprotovanje avtoritetam. Kant (v Chomsky 2007, 131) je opisal “človekovo nagnjenost in dolžnost, da razmišlja svobodno” kot posebno zasnovo, katero je narava najbolj obogatila. Zanimanje za to posebno značilnost človeške vrste je bistvo kartezijske misli in je navdihnilo intelektualno tradicijo, izhajajočo iz nje, katera pa se ni, kot pravi Chomsky, omejila le na “človekovo nagnjenost in dolžnost, da razmišlja svobodno”, ampak je tudi dopolnila, da ima človek potrebo po svobodnem in kreativnem ustvarjanju, po popolni realizaciji svojih potencialov, po nadzoru nad institucijami ekonomskega, družbenega in političnega življenja in to v okolju, ki ne pozna zatiranja in avtoritete. Kakor ugotavlja Chomsky (2007, 131), se kartezijska tradicija pojavlja v

Rousseaujevemu nasprotovanju tiraniji, zatiranju in uveljavljeni avtoriteti /.../, Kantovemu zagovarjanju svobode, Humboldtovemu predkapitalističnemu liberalizmu, ki poudarja ključno človekovo potrebo po svobodnem ustvarjanju pod pogoji svobodnih asociacij in Marxovo kritiko odtujenega fragmentiranega dela, ki spreminja ljudi v stroje, oropane /.../ “značilnosti (človeške, op. a.) vrste” (ki označuje, op. a.) “svobodno zavestno delovanje” in “ustvarjalno življenje” v tovariški asociaciji.

Chomsky (v Barsky 1997, 112–13) kartezijske ideale zato poveže z idejo anarhizma – torej poveže/združi levo libertarno tradicijo:

Če vzamemo njihova (kartezijska, op. a.) načela in jih uporabimo v moderni dobi, mislim, da smo zelo blizu revolucionarnim načelom, ki so navdihnili Barcelono v 30-ih letih 20. stoletja. In mislim, da je to bila najvišja raven, ki so jo človeška bitja dosegla v poskusu doseganja teh načel. /.../ ideja o razvijanju družbe /.../ z ljudskim nadzorom nad institucijami, ekonomijo, politiko /.../ je prava smer premika. To ni nova ideja; pravzaprav je njen izvor star kakor klasični liberalizem.

Kartezijske, razsvetljenske ideje o skupnosti svobodnih asociacij, v katerih bi ljudje lahko ustvarjali in raziskovali brez prisile kakršnihkoli avtoritet, predstavljajo, daleč pred svojim (in našim?) časom, anarhistično vizijo, primerno naslednji stopnji industrijske družbe. V manifestaciji takšne vizije naj bi se (se bo?) prepletla (združila) celotna omenjena tradicija “znotraj okvira libertarnega socializma, družbene forme, ki

danes komajda obstaja, čeprav je njene elemente možno zaznati: v zagotavljanju pravic posameznika, ki so dosegle svojo najvišjo obliko /.../ v zahodnih demokracijah; izraelskih kibucih; eksperimentih z delavskimi sveti v Jugoslaviji; v poskusih zbujanja splošne zavesti in kreiranja nove udeležbe v družbenem procesu /.../ v revolucijah tretjega sveta” (Chomsky v Barsky 1997, 114).

V nadaljevanju diplomskega dela bomo obravnavali vizijo “dobre družbe” Noama Chomskega, torej družbe, ki naj bi kar najbolj zagotovila pogoje za popolni razvoj prirojenih potencialov človeške narave – humanistične koncepcije, kjer ljudje

/p/ri svojem delu niso preganjani z ljubosumnostjo tekmecev, ampak so zavzeti za dejansko zadevo, ki mora biti opravljena. V politiki ne zapravljajo časa in strasti, zagovarjajoč nepravilne privilegije njihovega razreda ali nacije, ampak stremijo k oblikovanju bolj srečnega sveta kot celote, manj brezsrčnega, manj polnega konfliktov med rivalskimi pohlepi in bolj polnega človeških bitij, katerih razvoj ni pokvečilo in ohromilo zatiranje (Russell v Chomsky 1975, 1).

Skratka sveta, če lahko še enkrat uporabimo besede vzornika Noama Chomskega, Bertranda Russella, “v katerem živi ustvarjalni duh, v katerem je življenje pustolovščina polna radosti in upanja, temelječa raje na konstruktivni spodbudi kot na želji po ohranjanju tistega, kar posedujemo ali prisvajanju tistega, kar je posedovano s strani drugih” (Russell v Chomsky 1975, 10). Takšni humanistični viziji se najbolj približa libertarno socialistični koncept, kateri vključuje “misli, ki se razprostirajo od levega marksizma vse do anarhizma” in za katere Chomsky meni, da so “v svoji osnovi pravilne ter da so primerna in naravna razširitev klasičnega liberalizma v dobo napredne industrijske družbe” (Chomsky 2003d, 126).

5 VIZIJA “DOBRE DRUŽBE” NOAMA CHOMSKEGA: LIBERTARNI SOCIALIZEM (ANARHISTIČNA IDEJA)

5.1 TRADICIONALNI ANARHIZEM

Protietatistična veja socializma predstavlja visoko organizirano družbo, do potankosti organizirano, ki nima veze s kaosom, ampak vseskozi temelji na demokraciji. To pomeni demokratični nadzor nad skupnostmi, delovnimi mesti, federalnimi strukturami, zgrajenimi po sistemu prostovoljnih asociacij, ki so mednarodno razširjene. To je tradicionalni anarhizem.

(Chomsky 2002)

Veliko ljudi je presenečenih, ko izvedo, da so pogledi Noama Chomskega “tako radikalni, tako anarhistični”, saj enačijo “anarhizem” z “anarhijo” in le-to z nasiljem ter kaosom⁶⁶ ali pa z obliko nedosegljivega in zatorej nezaželenega ideala⁶⁷. Pojem “anarhija” izhaja iz grške besede *an-archia* oziroma *an* in *arche* po Rizmanu (1986, XXIV), kar dobesedno pomeni brezvladje, v splošnem pa družbo brez oblasti in avtoritet(e), “sistem socializma brez oblasti” (Kropotkin 1986, 314) in predstavlja normativni ideal anarhistične misli. Simpatizerji anarhistične ideje se raje izogibajo

⁶⁶ “Splošna intelektualna kultura /.../ povezuje ‘anarhizem’ s kaosom, nasiljem /.../. Tako da so ljudje pogosto presenečeni, ko govorim pozitivno o anarhizmu in se identificiram z vodilnimi tradicijami znotraj le-tega” (Chomsky 2005b, 179).

⁶⁷ Najpogosteje se anarhistično idejo organizacije družbe stigmatizira kot utopijo. Chomsky (v Barsky 2007, 128) na to odgovarja, da se sicer strinja glede nedoločenosti in utopičnosti ideje anarhizma, vendar nič bolj kot z utopičnostjo doktrin neoliberalizma, leninizma in ostalih ideologij, ki so zaradi jasnih motivov “pisane na kožo” oblastnikom in njihovim intelektualnim podanikom. Primeri “utopičnosti” doktrin, o katerih govori Chomsky, so nam na dlani; prav toliko utopije ostaja v ideji marksizma in komunizma, oznakama, ki so si jih prilastili Lenin, Stalin in nasploh boljševidna stranka, čeprav njihovo delovanje praktično ni bilo primerljivo z resnično Marxovo idejo in vizijo privržencev komunizma, kakor ostaja koncept “svobodnega trga” ideja, ki je najbližja realizaciji le v retoriki gospodstva, medtem ko v realnosti ostaja v “sferi utopičnosti”. Simbioza med državo in poslovnim svetom se najbolj očitno prikazuje v trditvi Chomskega, da je ideja kapitalističnega svobodnega trga zgolj mit, saj je poslovni svet spoznal, da je model svobodnega trga zelo neugoden pri pridobivanju dobičkov. “Svobodni trg” predpostavlja konkurenco in nevmešavanje države v dinamiko trga, kar pa v določeni meri predstavlja protislovje. V primeru delovanja takšnega modela bi obstajale monopolistične težnje, saj prinaša monopol večji dobiček kot pa pogoji popolne konkurence, zato bi bila za ohranitev svobodnega kompetitivnega trga potrebna protimonopolna zakonodaja. Vendar misel Chomskega sega še dlje. (Post)industrijske družbe so gospodarsko uspešne ravno zaradi neobstoja svobodnega trga, saj so “napadi na demokracijo in trge povezani. Korenine teh vezi ležijo v moči korporativnih sistemov, ki se prepletajo in so vedno bolj odvisne od močnih držav” (Chomsky 2005f, 104). Neoliberalistična doktrina “svobodnega trga” in zavzemanja za minimalno državno poseganje v tržne zakonitosti je tako mit, saj nastopa država kot dejavnik intervencije v tržna pravila, ker obstoječi ekonomski sistem ni sposoben samoohranjanja, ampak je za njegov obstoj potrebna stalna regulacija s strani države – interno v obliki proračunskih subvencij in “ustvarjanja” tržišč, mednarodno pa na način zagotavljanja resursov, poceni delovne sile in tržišč, tudi s pomočjo uporabe sile. Ali povedano z besedami Chomskega (v Fox 2003, 79), “revni ljudje in delavci morajo biti podrejeni tržni disciplini /.../ medtem ko bodo bogati dobili državo /.../ ki jih bo subvencionirala,” zato “/s/vobodni trg pomeni socializem za bogate. Tržišča so namenjena revežem, protekcija države bogatašem” (Chomsky v Michas 2005). “Nevidna roka (trga op. a.) navsezadnje pripada državi,” kakor Edgleyjeva (2002, 84) lucidno označuje vlogo države pri ohranjanju *statusa quo* in v ideološkemu zavajanju o obstoju svobodnega trga.

uporabi te besede, saj je v splošni rabi deležna apriornih sodb, izrazito pejorativnega prizvoka in se jo povezuje skoraj izključno s “kaosom, neredom” (Sekelj 1987, 6; Barsky 2007, 162; Rizman 1986, XXI, XXIV). Kot bomo videli, sloni ideja anarhistične družbe na organiziranosti, na “naravnem namesto umetnem redu” (Guérin v Sekelj 1987, 8), na “obstoju reda, čeprav ob odsotnosti zakona” (Singh v Barsky 2007, 162), na specifičnem pogledu na “harmonijo človeka v družbi in z njo” (Rizman 1986, LXXIII) in predvsem na humanističnem idealu pravične družbe.⁶⁸ Chomsky pojasnjuje, da je napačen prikaz anarhistične ideje možno zasledovati nazaj v preteklost (in vse do danes), ko so strukture moči zaradi lastnega interesa preprečevale pravilno razumevanje anarhističnih idej. Kakor pravi Rizman (1986, XXII) “pejorativna raba pojma anarhizem in njegovo samoumevno izenačevanje s terorjem kot izključno strategijo in taktiko političnega boja rabi /.../ posameznim vladajočim represivnim sistemom za svojevrstni ideološki alibi, ki ga je mogoče uporabiti v zaželenih ali hote izbranih družbeno-kritičnih trenutkih”. Razlog oblastnikov je seveda očiten: predstaviti množicam alternativo prisili, avtoriteti in ekonomski neenakosti ni ravno po njihovem okusu. V preteklosti so se oblastniki posluževali nasilnih ukrepov za zatiranje alternativne misli, danes pa smo priča “množični propagandi, vzponu industrije za odnose z javnostjo, ki poskuša nadzirati obnašanja in prepričanja” (Chomsky 2005č, 232).⁶⁹ Chomsky zato vztrajno poudarja naravo anarhizma, ki je antikapitalistična, spontana in kooperativna ter močno vezana na zgodovino delavskega razreda. Barsky (2007, 7) pravi, da ima spontanost anarhističnega upora posebno vrednost, saj kaže na “naravno ubranost med

⁶⁸ Vodilni “mainstream” miselni tokovi izključujejo legalistično stran anarhistične ideje zaradi (namernega) nerazumevanja anarhizma kot “kaosa, nereda”. Vendar pa anarhizem vsebuje “pravne norme” na svojstven način. Udejanjajo se lahko le tam, kjer sta “družbena povezanost in svoboda posameznika tako skrbno zraščena, da ne moreta več biti prepoznana kot ločeni entiteti” (Rocker v Barsky 2007, 189). Anarhistična koncepcija “prava” zajema brezprisilno, svobodno delovanje in ustvarjanje ter medsebojno povezanost, temelječo na skupnih zadevah ter “mediirano s strani neodvisnih sodnih norm, namesto možnosti delovanja le v soglasju z obstoječimi strukturami moči” (Barsky 2007, 189).

⁶⁹ “Dvajseto stoletje je zaznamovalo troje politično pomembnih sprememb. Prva je rast demokracije. Druga je rast korporativne moči. Tretja je rast korporativne propagande kot sredstva zaščite korporativne moči pred demokracijo,” citira Alexa Careya, raziskovalca poslovne propagande, Noam Chomsky (Carey v Chomsky 2003g, 246) in dodaja, da je propaganda nov in precej bolj učinkovit sistem nadzora množic kot sta zastraševanje in teror, saj se v “demokracijah ‘svobodnega trga’ javno mnenje proizvaja na enak način kot katerikoli drugi proizvod množične produkcije” (Roy 2003, VII). Chomsky meni, da totalitarne države nadzorujejo dejanja, demokratične pa misli, zato predstavlja propaganda “demokraciji tisto, kar pomeni nasilje totalitarizmu” (Chomsky v Swain 1999, 25). Zaradi tega ljudje v zahodnih kapitalističnih demokracijah niso toliko zatirani, kolikor so indoktrinirani. Takšna situacija pa lahko obstoji le, če obstajajo temeljne predpostavke, ki so dejansko propaganda, a jih vsi sprejemajo in v njih ne dvomijo. Ideološki nadzor, za razliko od državno-represivnega, omogoča bolj decentraliziran in razpršen sistem nadzora misli. Chomsky torej vidi uspešnost propagandnega sistema v neskončnem ponavljanju doktrine, ki se sčasoma vzpostavi kot absolutna resnica in v poudarjanju obstoja “živahne, demokratične debate”, ki pa ostaja znotraj trdno zasidranih dovoljenih okvirov. Na takšen način propagandi (bolj ali manj) uspešno uspeva ljudi osamiti ter jih preusmeriti v interese, ki se ne dotikajo pozicij oblasti in moči. Osrednji namen tega je preprečevanje medsebojnega druženja ljudi, saj pričnejo ljudje znotraj skupnosti razmišljati, izmenjujejo si mnenja ter se na ta način ozaveščajo o družbeno-ekonomski ureditvi (Chomsky v Barsamian 2002, 42). Propaganda je dejansko družbena praksa, kjer kroženje idej nadzorujejo in usmerjajo prevladujoče norme obstoječega kapitalističnega sistema (Anderson in Davey 1994), zato “/p/ropaganda artikulira temeljne diskurze, proizvaja resnico in hkrati producira omrežja subjektov, ki govorijo resnico” (Jennings 1995). Paradna nosilca “resnice” sta inteligenca in mediji, ki imata vlogo skladno z interesi vladajoče politične ter korporativne elite, hkrati pa je v njunem interesu ohranjanje nepravilne obstoječe ureditve zaradi prestiža in privilegijev, katere jima nudi sistem. Inteligenca in mediji s svojo interpretacijo zgodovine in formulacijo politike utrujejo verodostojnost državne oblasti. Revizija zgodovinskih dejstev in političnih ukrepov je namenjena ustvarjanju kolektivne amnezije in vcepljanju množicam “na novo” napisanih potvorjenih okoliščin ter dejstev.

anarhijo, dejanskimi človeškimi potrebami (ko so le-te svobodno izražene) in naravnim nagnjenjem človeških bitji k ustvarjalnosti in sodelovanju”. Chomsky dokazuje, da se je ideja anarhizma vcepila v zavest množičnih bojev povsod, kjer je bilo omogočeno njeno širjenje in to kljub negativni propagandi, ki jo je bila deležna skozi zgodovino, torej propagandi, ki je prikazovala anarhizem kot nenadzorujoč in nasilen sistem.⁷⁰

V nadaljevanju bomo predstavili temelj in normativni ideal klasične anarhistične ideje.

5.1.1 (Univerzalna) anarhistična ideja ali anarhizmi?

Anarhistično idejo sestavljajo teorije in prakse, ki se medsebojno razlikujejo, si celo nasprotujejo, čeprav so podkrepjene s podobnimi aspekti. Večina simpatizerjev, teoretikov in praktikov ideje anarhizma meni, da je anarhizem zelo obsežen, “kompleksen in notranje izredno razčlenjen pojem, kar mu /.../ daje zgodovinsko gibčnost” (Rizman 1986, XXII). To pa je tudi točka strinjanja vseh anarhistov, saj ne obstaja poenoteno mnenje. Linija cepitve razdeljuje tiste, ki menijo, da obstaja mnogo različic anarhizma in zato govorijo o “anarhizmih”, torej, tako Nikolai Jeffs (1997, 367), da je anarhizmov toliko, kot je anarhistov in anarhistk, ter temu ustrezno tudi strategij, ki niso vedno prepoznane kot “anarhistične”, od tistih, ki trdijo, da obstaja zgolj anarhizem, a je le-ta pluralen. Tako, na primer, Laszlo Sekelj (1987, 4) meni, da “anarhizem zajema zelo heterogeno gibanje, katerega cilj je preobrazba družbe kot tudi koncepcije življenja”. Po njegovem mnenju obstaja množstvo koncepcij znotraj “enega” anarhizma. Zaradi takšnih razhajanj je težko zapisati definicijo anarhizma; še najbolj univerzalno, s katero bi se strinjala večina anarhistov, je podal anarhosindikalist Rudolf Rocker, ki je dejal, da anarhizem ni “določen, sklenjen sistem, temveč prej določena težnja v zgodovini razvoja človeštva, ki se /.../ bojuje za svoboden, neoviran razvoj vseh posameznikov in družbenih sil. /.../ Za anarhista svoboda ni abstrakten filozofski koncept, temveč konkretna možnost za vsako človeško bitje, da popolnoma razvije sposobnosti, zmožnosti in talente, s katerimi ga je obdarila narava, in da jih v družbi

⁷⁰ “V okviru anarhističnega gibanja je bil element, ki se je osredotočil na t.i. propagando z dejanji in s tem tudi na nasilje,” sicer priznava Chomsky (v Vodovnik 2004, 34). Barsky (2007, 7) pravi, da so razlogi za enačenje anarhizma z nasiljem naslednji: pomanjkanje institucionalne osnove za anarhizem; vsesplošna pozaba dejstva, da anarhistične ideje vzniknejo iz dejanskih zgodovinskih primerov (npr. ohlapne in svobodne asociacije skupin v antični Grčiji ali uspešen način samoorganiziranja nekaterih segmentov družbe v Španiji v tretjem desetletju prejšnjega stoletja itd.); ohranjanje v kolektivni zavesti t.i. “teroristične faze”, ki so (ne)upravičeno povezane z anarhisti. Kot primer lahko navedemo dogodke iz Francije, ki so se zgodili med leti 1892 in 1894, ko je v enajstih različnih eksplozijah bilo ubitih devet, ranjenih pa še veliko več ljudi. Represivni državni organi in tisk so takrat izkoristili te dogodke in prestrašeni javnosti uspeli podati stereotipno podobo “hudobnega” anarhista in grozeče “mednarodne anarhistične zarote”.

uporabi” (Rocker v Chomsky 1986a, 610–11). Konkretnije, a še vedno zelo ohlapno, je zapisal Rizman (1986, XXIV): “Anarhizem /.../ cilja na vzpostavitev take družbe, ki bi temeljila na pravici, enakosti in bratstvu in v kateri bi bila odpravljena vsa sredstva državne in družbene prisile”. Anarhizem, pravi Sekelj (1987, 8, 37), teži k odpravljanju obstoječih socialnih krivic, utelešenih v družbenih in predvsem državnih institucijah – institucije so tako izraz ter hkrati vzrok ekonomskih in političnih razmerij odvisnosti, prisile in nesvobode. Anarhistična misel verjame, da lahko človeško bitje realizira svoje potenciale le v svobodni družbi, v humanističnem idealu pravične družbe, kjer so institucije prisile zamenjane za skupnosti svobodnih ljudi, temelječe na principih solidarnosti in prostovoljnosti, v katerih se odločitve sprejemajo na podlagi sporazumnega dogovarjanja. Anarhistično družbo tvorijo skupnosti, strukturirane v mozaik/celoto po principu konfederativnih teritorialnih enot (komun) in proizvodnih skupin (asociacij) ter po sistemu “od spodaj navzgor in od obrobja k središču” (Bakunin 1986a, 171), kar je diametralno nasprotno državnemu strukturiranju.⁷¹ Potrebno je poudariti, da realizacija anarhistične družbe ne predvideva ukinjanje reda in organizacije v splošnem, ampak samo odpravo tistega reda in organizacije, katerih struktura temelji na avtoritarni oblasti in prisilni organizaciji.⁷²

V takšni abstraktni obliki definiranja bi anarhistične ideje lahko zamenjali s katerokoli različico socializma, vendar je, kot bomo videli v nadaljevanju, *differentia specifica* anarhizma v odnosu do ostalih socialističnih smeri “anarhistična koncepcija revolucije kot sočasnega procesa rušenja stare družbe ob hkratni samorealizaciji humanističnega ideala, zavoljo uresničevanja katerega revolucija tudi poteka” (Sekelj 1987, 1). To pomeni, da samo dejanje rušenja starega režima ni revolucija sama po sebi, ampak bolj priprava na revolucijo, saj “/ž/e v revoluciji prihaja do ukinjanja vseh oblik principa vladanja, ob sočasnem vzpostavljanju federacije komun in prostovoljnih proizvodnih asociacij” (Kropotkin v Sekelj 1987, 52). Ker se že v samem procesu revolucije ukinja vse hegemonске forme, mora biti ta “povsod neodvisna od centralne točke, ki je njen izraz, njen produkt, ne pa njen izvor, njeno vodstvo in njen vzrok” (Bakunin 1986b, 219). Revolucija je torej identična “dobri družbi”, zaradi udejanjanja katere revolucija

⁷¹ Kot edino možno perspektivo na poti uresničevanja anarhističnega ideala pravične družbe je Bakunin videl v spontanem samoorganiziranju ljudskih množic, saj se le-ta “more vzdigovati le od spodaj navzgor s svobodnim združevanjem in povezovanjem delavcev, najprej v asociacije, potem v občine, področja, ljudstva in nazadnje v eno veliko mednarodno in univerzalno federalno zvezo /.../ ki ne zanika interesov posameznika in družbe, temveč jih celo potrjuje in uskladi” (Bakunin v Jenko 1986, 24). Takšna revolucionarna sprememba pa mora biti splošna, univerzalna in internacionalna.

⁷² “To ne pomeni, da takšna družba ne bi bila organizirana in vodena; morala bi biti, ampak s strani demokratičnih institucij, osnovanih na podlagi naravnih oblik združevanja,” pojasnjuje Chomsky (1999b).

sploh vznikne. Zato Ruckerju glavni namen revolucije predstavlja trganje vezi s preživeli družbenimi oblikami, mostišče med preteklostjo in prihodnostjo, ki ne prekinja naravnega razvojnega toka – je pot in ne cilj:

Resnični družbeni in zgodovinski pomen revolucije ni v rušenju, marveč v razvijanju novega in služenju novemu. /.../ Revolucija sama po sebi ne more ustvariti nič novega; s tem, da je razbila stare oblike, ki so bile škodljive in so ovirale naravni razvoj, je lahko osvobodila le zametke, navzoče v mislih ljudi in jih pustila dozoreti. /.../ Dejstvo je, da lahko resnične uspehe revolucije ocenjujemo le skozi odnos med tistim, kar mora preseči, in tem, kar mora uresničiti (Rucker 1986b, 515–16).

Upamo si trditi, da bi bilo brezplodno obravnavati celoten spekter idej in tendenc, ki nosijo oznako “anarhizem”.⁷³ V grobem lahko ločimo individualistični in družbeni anarhizem. Kakor poudarja Jeffs (1997, 367), razlika med njima ni toliko v preferiranju bodisi individualnega bodisi kolektivnega področja, ampak v vprašanju ali je osvoboditev vezana najprej na spremembe v javni sferi in na kolektivni ravni, kar se nato transformira v zasebno in individualno zavest, ali obratno. Morda je na tem mestu najbolje povzeti misel Felipeja Corrêa⁷⁴ (2007), da vsak element pomembno prispeva k koherentnosti anarhistične ideje, skupaj pa vsi tokovi oblikujejo celoto – vizijo anarhistične družbe in način oziroma pot, po kateri naj bi se doseglo takšno družbeno ureditev. Individualizem lahko mislimo kot idejo, da mora biti cilj družbene revolucije in na novo oblikovane družbe popolna emancipacija, sreča in (samo)izpolnitev posameznika, nadalje, sindikalizem kot (eno od) metod(o) za doseg družbene revolucije in končno komunizem oziroma kolektivizem kot organizacijski temelj prihodnje družbe.⁷⁵

Noam Chomsky pravi, da pojem “anarhist v tradicionalnem smislu označuje socialista, ki nasprotuje državnim oblastem, prednost pa daje prostovoljni asociaciji v obsegu, kakršnega dovoljujejo družbeni pogoji, in ki vidi vlogo pristne osebe kot večern, neprekinjen boj /.../ proti vsakršnim oblikam avtoritete in dominacije, tudi takšnim, ki jih v sedanjosti še ne opazimo in jih bomo morda odkrili kasneje” (Chomsky 2003č, 398). Kljub temu pa Chomsky v popolnosti priznava označevanje anarhizma kot

⁷³ Že samo glavni tokovi znotraj anarhistične ideje se razprostirajo od individualističnega anarhizma Marxa Stirnerja, preko anarhosindikalizma Rudolfa Ruckerja in anarhokomunizma Errica Malateste in Pjotra Kropotkina, poleg pa ne smemo pozabiti omeniti dveh velikih imen anarhistične ideje, in sicer P.J. Proudhona in Mihaila Bakunina.

⁷⁴ Felipe Corrêa je brazilski anarhist in tudi prevajalec politično-družbenih zapisov Noama Chomskega.

⁷⁵ Pod enakimi principi se je odvijala revolucija v Španiji leta 1936, kakor se tudi danes pojavljajo vse različice anarhizma oz. anarhizmov.

širokega pojma brez možnosti (in želje) po enotni definiciji, ko pravi, da bi bilo “brezupno, če bi poskušali vse /.../ tendence zajeti v neko splošno teorijo ali ideologijo. Celo če se namenimo, da bomo iz zgodovine libertinske misli potegnili živo, razvijajočo se tradicijo /.../, je njene doktrine težko formulirati kot specifično in določeno teorijo družbe in družbene spremembe” (Chomsky 1986a, 610). Zaradi tega je anarhizem “tendenca v razmišljanju, nihče si je ne lasti” (Chomsky 1999b). Prvič, Chomsky prepozna pluralizem anarhizma, vendar je pri tem selektiven in izbere le tiste spektre anarhistične tendence, ki so zanj “uporabne”, z namenom oblikovanja svoje koncepcije libertarnega socializma. In drugič, Chomsky daje prednost teorijam in praksam, ki se trajno razvijajo in prilagajajo novim zgodovinskim okoliščinam. Primerno temu Chomsky ni dogmatičen; čeprav je spoštovan intelektualec, so njegova stališča vedno dovzetna za dekonstrukcijo, z namenom razvoja idej. Sam meni, da se anarhizem ne sme razvijati zgolj znotraj etabrirane strukture, saj bi ga le-ta obsodila na rigidnost. Nasprotno, anarhizem mora ostati tendenca dinamičnih progresivnih idej, dovolj fleksibilnih za prilagajanje vsakokratni realnosti v danem zgodovinskem kontekstu in ravno zaradi takšnega pojmovanja Chomsky ne želi podati neupogljive formule prihodnje družbe, saj meni, da ne moremo predvideti bodočih okoliščin in dogodkov ter zato ne moremo zapovedati absolutnih principov (Corrêa 2007).

5.1.2 Etabliranje libertarnega socializma/anarhistične ideje

Kakor je ugotovil Sekelj (1987, 1), se je razprava o izvoru anarhistične ideje pokazala kot sporna točka anarhistov, ker anarhistična tradicija nima temeljnih teoretično-zgodovinskih korenin. Anarhizem se ni oblikoval na podlagi nobene sociološke ali filozofske šole, hkrati pa se tudi anarhistična ideja izrecno ne izjavlja za naslednico katerekoli tradicije. Anarhistični kronist Woodcock je bil skeptičen glede poskusov nekaterih anarhistov, da bi se poreklo anarhizma lahko izsledilo že v predzgodovinski dobi, saj je menil, da se “anarhizem kot izdelan, artikuliran in jasno spoznaven trend pojavi v moderni dobi zavestne družbene in politične revolucije” (Woodcock v Edgley 2002, 48). Poskusi odkrivanja anarhistične misli v prazgodovini, izvirajo iz prepričanja, da je anarhizem čista manifestacija naravnih človeških nagibov, pojav avtoritarnih institucij pa le začasno odstopanje od tega. Kljub temu pa je Woodcock priznal, da se zametkom anarhističnih impulzov, kot so vera v dostojanstvo človeka, želja po individualni svobodi in nestrpnost do dominacije, lahko sledi daleč v zgodovino.

Woodcock je torej želel razlikovati med anarhizmom kot “zametkom, impulzom”, ki se pojavlja skozi vso zgodovino in anarhizmom kot gibanjem, jasno tendenco, ki pa je domena moderne dobe. Da so anarhistične ideje moderen pojav, meni tudi Sekelj, ko pravi da je anarhizem “avtohtoni proizvod 19. stoletja,” torej obdobja korenitih sprememb, izzvanih z meščansko in industrijsko revolucijo, ko je na ruševinah *ancien regima* nastala nova meščanska družba, ki pa je večini “ponižanim in razžaljenim” prinesla razočaranje, kajti “ni postala družba svobode niti ni realizirala pravne in politične enakosti, kar so bila gesla revolucionarne buržoazije. Proces rojevanja nacionalnih držav je prinesel svobodo državam, vendar ne svobodo človeku; država je bila svobodna, posameznik ni bil” (Sekelj 1987, 3). Sočasno se je začel proces industrializacije in urbani predeli so postali ogromna stičišča migracije prebivalstva, predvsem neizobražene armade industrijskih delavcev.

Libertarni socializem, ki se ga pogosto enači z anarhizmom, kar bomo podrobneje obravnavali v nadaljevanju, je nastal kot odgovor na t.i. državni socializem. Za libertarne socialiste so se začeli izjavljati socialisti, ki so bili leta 1872 izključeni iz Internacionale. Izključili so jih ortodoksni marksisti (avtoritarni socialisti), ki so vsiljevali svoje ideje vsem članom asociacije, čemur se je uprlo antiavtoritarno krilo Internacionale, torej libertarni socialisti. Kljub enaki viziji avtoritarnih in libertarnih socialistov, t.j. oblikovanju družbe po komunističnih principih⁷⁶, je obstajala (in še vedno obstaja) odločujoča razlika med njimi. Avtoritarni socialisti zagovarjajo Marxovo koncepcijo socializma kot prehodnega obdobja na poti iz kapitalističnega v komunistični sistem. Revolucija naj bi se dogodila v določenem trenutku krize kapitalizma, njej izid pa naj bi se kazal kot spreobrnitev meščanske države v proletarsko državo – v diktaturo proletariata. Nova oblika države naj bi centralizirala produkcijska sredstva in sprejemala politične in ekonomske odločitve, vse dokler bi obstajala grožnja protirevolucije.⁷⁷ Nasprotovanje libertarnih socialistov takšnemu poteku revolucije in postrevolucionarnega obdobja se kaže v dveh točkah. Prvič, anarhistična ideja revolucije je predvsem ideja socialne revolucije in ne le zamenjave politične ureditve, ki še vedno ohranja institucijo države. Po Bakuninu je namreč cilj marksizma etatistični

⁷⁶ “Anarhisti skupaj z vsemi drugimi socialisti trdijo, da /.../ bodo vsa produkcijska sredstva postala skupna last; zasebna lastnina mora preiti v upravljanje vseh proizvajalcev družbenih dobrin. /.../ Kar zadeva socializem, je večina anarhistov prišla do spoznanja, da ta pomeni popolno negacijo meznega sistema, in sprejela idejo komunizma,” je zapisal anarhistični mislec Peter Kropotkin (1986, 314).

⁷⁷ Marx (v Jenko 1986, 30) je v Komunističnem manifestu zapisal naslednje: “Prvi korak k revoluciji delavcev mora biti vzpon proletariata na stopnjo vladajočega razreda. Proletariat mora skoncentrirati vsa sredstva za proizvodnjo v rokah države, t.j. proletariata, dvignjenega na stopnjo vladajočega razreda.”

socializem. Ker le-ta še vedno deluje znotraj forme države, je v svojem bistvu le nadaljevanje obstoječih meščanskih družbenih odnosov, saj država, ne glede na družbeno-ekonomski sistem, ne menja svojega značaja in funkcij.⁷⁸ Kajti, drugič, anarhisti ne odobravajo tranzicijske oziroma vmesne, prehodne faze na poti proti komunistični ureditvi družbe, saj, kakor Chomsky večkrat navaja Bakuninovo misel, da čeravno se država ponaša z nazivom “proletarska” ali “ljudska”, se “ljudske množice ne bodo počutile nič bolje, če se bo palica, s katero bodo tepene, imenovala 'ljudska palica’” (Chomsky v Corrêa 2007). Zato bi morala biti v revolucionarnem momentu država nemudoma razrušena.⁷⁹ Še tako demokratična in ljudska država ne more nuditi ljudem svobodnega samoorganiziranja in nadzorovanja lastnih zadev od “spodaj navzgor”, saj se razrašča v totalitaren in centraliziran nadzor, v “abstrakcijo, ki požira življenja ljudi” (Bakunin v Rizman 1986, XXXIV). Država vedno in povsod s pomočjo privilegirane manjšine intelektualcev upravlja z množicami, zato je emancipacija proletariata, tako Bakunin, nemogoča v kakršnikoli državi, še več, prvi pogoj takšne emancipacije predstavlja ravno odprava države.⁸⁰ Torej je ideološka točka razkola med marksizmom in anarhizmom vloga države v prehodnem obdobju med kapitalizmom in realizacijo normativnega ideala pravične družbe.

Marxovo etatiistično in centralistično koncepcijo države je v sprevrženi obliki realiziral Lenin. S svojim poudarkom na vlogi revolucionarne avantgarde⁸¹, ki vodi množice v obljubljeni družbo enakosti in svobode, je tlakoval pot eni od večjih tiranij v zgodovini človeštva – Sovjetska zveza je z Leninom, kasneje pa še brutalnejše s Stalinom, postala

⁷⁸ Kropotkin pa je razlagal odsotnost potrebe po državi in potrebe njenega vodstva po revoluciji na način: “Vsaki novi ekonomski fazi življenja odgovarja nova politična faza. Absolutna monarhija, t.j. vladavina dvora, odgovarja sistemu fevdalizma, predstavniška vlada odgovarja vladavini kapitala. Vendar sta tako prvi kot drugi sistema razredne vladavine. V družbi, kjer bo izginila razlika med kapitalisti in delavci, ne bo potrebe po takšni vladi; le-ta bo postala anahronizem, balast” (Kropotkin v Plehanov 1968, 251).

⁷⁹ Saj “revolucija, podobno kot vojna, uničuje, požira ali spreminja tiste, ki so v njej sodelovali. Preobraža jih v avtoritarce, ne glede na to, čemur so bili pred tem naklonjeni in jih, po revolucionarni izkušnji, pušča slabo pripravljene. Le tisti, ki so vztrajno zvesti revoluciji, tisti, ki so se nekaj naučili iz lekcije napak, ki jih je zagrešila avtoriteta, in le tisti, ki posedujejo izjemno močan revolucionarni duh, izidejo nepoškodovani iz revolucije” (Nettlau 2000, 25).

⁸⁰ Z večanjem pristojnosti države se povečuje kompleksnost države in s tem odtujenost le-te od ljudi, hkrati pa imajo množice manjši nadzor nad njo, prav tako se minimizirajo možnosti samoupravljanja. Nič drugače pa ni, pravi Chomsky, v današnjih kapitalističnih državah. Ideologiji državnega kapitalizma in državnega socializma sta navidezno diametralno nasprotujoči, dejansko pa stojita na isti strani spektra, saj sta obe “obliki avtokratičnega nadzora v nasprotju z množičnim demokratičnim nadzorom ekonomije” (Chomsky 1995, 225). Zato Chomsky poudarja, da prava izbira ne obstaja med totalitarizmom (državnim socializmom) in liberalizmom (državnim kapitalizmom), ampak med elitizmom (bodisi totalitarnim bodisi liberalnim) in avtentičnim egalitarizmom (Zato tudi Bakuninova razlaga, da inteligenca preferira (in “ne razlikuje”) idejo državnega socializma in državnega kapitalizma, ki ji, tako prva kot druga, podeljuje managersko vlogo, vključno z ideološkim oblikovanjem nadzora nad množicami. (Chomsky 1987, 19–21).) Ne nazadnje je že Marx videl revolucionarja ne toliko kot “nezadovoljnega potrošnika”, temveč bolj kot “frustriranega, razočaranega proizvajalca” (Otero 1995, 33–34).

⁸¹ Za boljše vike je to pomenilo, da je naloga radikalne inteligence “od zunaj” spodbuditi socialistično zavest množic, zato mora “organizirati in nadzorovati družbo z namenom realizacije 'socialističnih struktur,’” razlaga Chomsky (1979, 90) leninistično vlogo revolucionarne organizacije. Kljub temu pa je Bakunin podpiral idejo “razsvetljenih” posameznikov, ki bi vzpodbudili samoaktivnost in spontanost množic, vendar ne z namenom vodenja in prevzema oblasti, ampak s ciljem, da se ti posamezniki umaknejo, ko prebudijo instinkt v množicah, kajti “center ne sme biti vir revolucije, ampak njen produkt, ne sme biti vzrok revolucije, ampak njen efekt” (Bakunin v Jenko 1986, 65).

“večna prehodna faza”; s centraliziranim odločanjem in s pritiski na sovjete se ni razlikovala od kapitalističnih dni carske Rusije.⁸² “Nacionalna birokracija naredi nacionalni načrt, hkrati pa akumulira vse pomembne informacije na podlagi katerih oblikuje odločitve, jih ponudi javnosti in občasno, vsakih nekaj let, stopi pred to javnost in reče: 'Lahko izberete mene ali pa njega, ampak vsi smo tako ali tako del iste oddaljene birokracije',” opisuje sistem državnega socializma Chomsky (2005a, 146) in se v libertarnem duhu postavi v bran federalizmu nasproti centralizmu ter doda “/č/e je mišljeno, da 'levica' vključuje boljše vizem, potem se odločno distanciram od 'levice',” kajti za Chomskega je državni socializem eden največjih sovražnikov ideje socializma (Chomsky 2005b, 182). Zakaj “/r/adikalno preoblikovanje družbe mora iskati poti k osvoboditvi ustvarjalnih nagibov, ne k osnovanju novih oblik avtoritete” (Chomsky 1975, 47). Enakega mnenja je bil Rucker (v Chomsky 1986b, XIV), ki je dejal, “socializem bo svoboden ali pa ga sploh ne bo”. Rucker je s temi besedami želel povedati, da je socializem izpopolnjen takrat, ko ne le nasprotuje zasebni lastnini in odtujenemu ter specializiranemu delu, ampak ko vztraja pri tem, da mora biti prilastitev kapitala s strani delavcev neposredna, brez posredovanja elite, ki naj bi to naredila v imenu delavcev. Namesto tega pa “/d/iktatura proletariata ni tlakovala poti socialistični družbi, ampak najbolj primitivni obliki birokratičnega državnega kapitalizma in vrnitvi k političnemu absolutizmu, ki je bil v večini dežel že davno tega odpravljen z buržoaznimi revolucijami” (Rucker v Chomsky 1969, 22); zaradi tega je diktatura vselej “negacija, razkroj organske biti, naravnega načina organizacije od spodaj navzgor” (Rucker 1986a, 508). Proizvodnje tako ne sme organizirati vlada, je menil radikalni marksist Pannekoek, kajti to pomeni državni socializem, medtem ko je cilj delavskega razreda osvoboditev od izkoriščanja in ta cilj ni dosežen “z novim vodstvom in vladajočim razredom, ki sam nadomešča buržoazijo. Udejanijo ga le sami delavci, ki so gospodarji produkcije” (Pannekoek v Chomsky 1986a, 619–20).⁸³ Ali kot je zapisal razliko med anarhisti in ortodoksnimi marksisti anarhistični mislec Peter Kropotkin: “Mi smo komunisti. Toda naš komunizem ni komunizem avtoritarnega tipa: je anarhistični komunizem, komunizem brez oblasti, svobodni komunizem. Pomeni

⁸² Sovjetska “ljudska” revolucija je rezultirala v vseobsegajočem izvajanju državne moči, kar se je večkrat manifestiralo kot “razširjen gulag”, kakor sovjetski državni socializem imenuje Otero in dodaja, da so bile razlike med stalinizmom in nacizmom z vidika žrtev obeh represivnih sistemov zgolj subtilne (Otero 1995, 32–33).

⁸³ Antiavtoritarni socialisti in anarhisti se borijo za realizacijo Fourierjeve “tretje in zadnje osvobajajoče faze zgodovine”; prva emancipacijska faza je osvobodila sužnje, v drugi so sužnje zamenjali mezdni delavce, tretja pa odpravlja proletariat v končnem dejanju osvoboditve, kjer nadzor na ekonomijo prevzamejo svobodne in prostovoljne asociacije proizvajalcev (Chomsky 1986a, 618; Rizman 2005, 7).

sintezo dveh glavnih ciljev, ki ju jo je človeštvo zasledovalo že zdavnaj v zgodovini – ekonomske in politične svobode” (Kropotkin 1986, 315–16).

5.1.3 Zgodovinski primeri realizacije anarhistične (libertarno socialistične) organizacije družbe

Etabilirana intelektualna srenja odpravlja anarhistično idejo kot “utopično”, glavni argument za takšno pozicijo pa naj bi bil neobstoj empiričnega “tukaj in zdaj” primera anarhistične družbe, pri čemer pozablja na primere uspešnega delovanja takšne družbe, resda v okviru majhnih teritorialnih enot. Da možnost svobodnih asociacij obstaja, torej da tudi antiavtoritarnost vsebuje/zahteva potrebo po oblikovanju družbenih enot z jasno definiranimi vrednotami in cilji, nas uči najodmevnejši primer iz zgodovine – španski eksperiment anarhistične ureditve družbenega življenja med letoma 1936 in 1937. Tamkajšnji anarhistični kolektivi so plačali ceno visoke stopnje funkcionalnosti s krvavo zadušitvijo v državljanski vojni.

Torej obstaja nekaj zgodovinskih primerov libertarnih revolucij, ki so bile strukturno v večini anarhistične (na primer Pariška komuna leta 1871, evropska in ameriška delavska gibanja iz sredine 19. stoletja ter vse do začetkov 20. stoletja). Prav tako so obstajali poskusi organizacije družbe, temelječe na anarhističnih idealih. V vseh primerih so to bile majhne družbe, tako po obsegu kakor tudi številčno. Po Chomskem je še najuspešnejši poskus izraelskih kibucev, ki so določeno obdobje dejansko delovali po anarhističnih principih in predstavljajo model, prilagojen razvitim industrijskim družbam.⁸⁴ Znotraj kibucev so uvedli samoupravljanje, neposredni nadzor delavcev nad lastnim delom in delovnimi mesti ter spodbujali participacijo posameznikov v odločevalskih procesih (Chomsky 2005a, 134). “V nekaterih pogledih so se kibuci še najbolj približali anarhističnemu idealu,” meni Chomsky, “vendar so bili vpeti v bolj splošen koroziven kontekst.” In kot takšen destruktiven za kibuce. Poleg anarhističnih idealov je bila ideja kibucev vezana tudi za projekt izgradnje židovske države in bila s tem podkrepjena z nacionalističnimi vzgibi, hkrati pa je kibuce rahljala tudi ekstremističen stalinizem znotraj njih (Chomsky 1999a).

⁸⁴ Chomsky je leta 1953 šest tednov živel v izraelskem kibucu, za katerega pravi, da je bila to “zelo libertarna in učinkovita skupnost. Lahko sem kombiniral fizično in intelektualno delo. /.../ V kibucu mi je bilo zelo všeč, čeprav me je zelo motilo ideološko nasilje /.../ saj sem močno nasprotoval leninistični ideologiji pa tudi konformizmu nasploh. /.../ Poleg tega sem močno nasprotoval izraelski državi, ki je nastala leta 1948. Kljub temu pa je bil kibuc anarhično občestvo” (Chomsky v Rutar 2003, 103).

Najvidnejši in po obsegu največji primer anarhistične revolucije⁸⁵ pa predstavlja španska revolucija iz leta 1936, ki je zajela tako industrijska mesta (v ospredju je bila Barcelona) kot tudi ruralne predele.⁸⁶ Revolucija je na videz delovala kot spontani izbruh ljudskih množic. Dejansko pa je “spontanost” temeljila na “treh generacijah eksperimentov in razmišljanja ter dela, kar je razširilo anarhistične ideje preko velikega deleža populacije” (Chomsky 2005a, 135; Chomsky v Otero 1995, 38). V času revolucije so se delavci izkazali za sposobne upravljanja z lastnimi delovnimi mesti, brez kakršnekoli prisile ali direktive “od zgoraj”, dokaz za to pa je bilo nadaljevanje učinkovite proizvodnje. Delovali so znotraj kolektivov; vsak za sebe je predstavljal samostojno in avtonomno entiteto, v kateri so bile organizirane poklicne skupine in javne službe. Kmetje so prenehali plačevati davek veleposestnikom, poljedelski delavci so kolektivizirali zemljo. Ponekod je bila ukinjena denarna valuta, zato je bila vsakemu članu skupnosti zagotovljena določena količina dobrin. Tam, kjer pa denar ni bil odpravljen, je vsaka družina dobila znesek sorazmeren številu članov v njej (Leval v Sekelj 1987, 294). Anarhistična revolucija je bila nasilno zadušena⁸⁷, vendar je za časa svojega obstoja delovala uspešno, tako da ni mogoče zagotovo zagovarjati “utopičnosti” anarhističnega eksperimenta.⁸⁸ Anarhistka Emma Goldman je leta 1938 izrazila navdušenje nad španskim samoupravnim eksperimentom: “Kolektivizacija zemlje in industrije žarita kot največji dosežek kateregakoli revolucionarnega obdobja. Tudi če bi Franco zmagal in bi bili anarhisti pokončani, bo ideja, ki so jo splavili, živela še naprej” (Goldman v Rizman 1986, LIX). Chomsky pa v španskem eksperimentu vidi dvojni uspeh. Prvi vidik je izkušnja španske revolucije kot dobrega primera “anarhizma v dejanju”, torej primer anarhistične prakse, drugi vidik pa predstavlja dokaz sposobnosti delavskega razreda oziroma njihovih dosežkov, ki so jih dosegli z uporabo principa participatorne demokracije (Doyle v Chomsky 2005b, 181).

⁸⁵ Ocenjujejo, da je v revoluciji sodelovalo preko tri milijone ljudi (Chomsky 2005b, 181).

⁸⁶ “V Španiji je anarhizem zavzel takšen vpliv kot nikjer drugje na svetu; špansko revolucionarno politično življenje je zaznamovalo za skorajda celih sedemdeset let,” pravi Rizman (1986, LI) in dodaja, da je anarhizem že v devetnajstem stoletju imel veliko pristašev med španskimi kmeti ter delavci. Najobjektivnejša razlaga ta pojav pojasnjuje z dejstvom, da po razkroju fevdalizma v Španiji, njegovega mesta ni takoj zavzela moderna industrijska in finančna organizacija. “Španija ni imela, za razliko od Francije, liberalno osemnajsto stoletje, ni imela francoske revolucije in njen socializem /.../ je redko prešel 'agrarni kolektivizem' in se redko pretvoril /.../ v tematiko javne propagande,” kakor je pojasnil Nettlau (2000, 96–97).

⁸⁷ Pomembnost španske revolucije se kaže v zblizevanju nasprotujočih si sil – Sovjetske zveze in ZDA – v skupnem strahu pred osvobodilnim anarhističnim gibanjem (Barsky 1997, 29). Poleg (ponekod tudi združenih) napadov s strani Francovih nacionalistov, ruskih stalinistov in zahodnih “liberalnih” sil, so se kolektivi soočali tudi z drugimi problemi: s trenji med konzervativnimi silami znotraj samih kolektivov, torej med republikanci, levimi in desnimi socialisti, stalinisti; poleg tega so kolektivom nasprotovali številni majhni posestniki zemlje; in pa strah kolektivov, da bo vlada po vojni uničila svobodne asociacije (Sekelj 1987, 298).

⁸⁸ Da je španski anarhistični eksperiment udeležencem za kratek čas prinesel občutek ponosa in zadovoljstva je potrdil George Orwell, ki je sodeloval kot prostovoljec v mednarodni brigadi v času revolucije in je svoje izkušnje zapisal v svojem delu *Poklon Kataloniji*: “Nad vsem je prevladovala vera v revolucijo in prihodnost, občutje, da je nenadoma nastopila doba enakosti in svobode. Ljudje so se skušali vesti kakor ljudje, ne pa zgolj kot zobci v kapitalističnem stroju” (Orwell 2009, 12). Orwell je to kratko obdobje revolucije poimenoval “mikrokozmos brezrazredne družbe,” ki je deloval kot “napoved, kako bi lahko izgledale uvodne stopnje socializma” (Orwell v Barsky 1997, 30).

Anarhistična teorija in praksa pa sta se (v omejenem obsegu) manifestirali tudi v sodobnosti. Predvsem v zahodnih državah je v šestdesetih letih 20. stoletja mlada generacija, skupaj z marginaliziranimi družbenimi skupinami, izrazila svoj upor proti obstoječi (post)industrijski družbi.⁸⁹ Glede na naravo upora (forma spontanega, antiinstitucionalnega gibanja) je bil le-ta izredno blizu klasičnemu anarhističnemu pojmovanju borbe za družbeno transformacijo. Prav tako so bili načrtani cilji upora, torej širjenje prostora za spontane iniciative posameznikov, razmah samoemancipacije, osvobajanje javne sfere za iniciative skupin brez čvrste organizacijske strukture, zavzemanje za brezdržavno družbo socialne enakosti, zelo blizu anarhistični paradigmi. Ne glede na to, da je upor zamrl in da so se segmenti gibanja preoblikovali v institucionalne organizacije, se je v zavest ljudi zasidrala ideja o možnosti ustvarjanja pravičnejšega sveta; učinki te zavesti se kažejo v oblikovanju vrednote “kvalitete življenja” ter (omejeno) v sferi politike, predvsem pa v oblikovanju različnih mirovnih in ekoloških gibanj ter neprofitnih in nevladnih organizacij, katerih cilj je razširjanje človekovih pravic in svoboščin, enakosti pogojev in možnosti (Sekelj 1987, 162–63). Ali kakor je dejal Murray Bookchin: “Anarhizem je skoraj samostojno vzbudil ekološke tematike, feministične tematike, tematike skupnosti /.../. Te tematike je osnoval znotraj lastne substance kot teorije in prakse usmerjene proti hierarhiji ter dominaciji” (Bookchin v Otero 1995, 39).

5.2 LIBERTARNI SOCIALIZEM (ANARHIZEM) NOAMA CHOMSKEGA

Označil bi se za libertarnega socialista – želel bi, da se centralizirana moč eliminirala bodisi to (moč, op. a.) predstavlja država bodisi gospodarstvo, in da se razprši ter navsezadnje preide pod neposredni nadzor udeležencev.

(Chomsky 2003h, 336)

V splošnem se omenjene antiavtoritarne socialiste, izključene iz Internacionale, označuje kot nosilce libertarne, anarhistične tradicije. Zaradi tega sta libertarni

⁸⁹ Vrhunec je upor doživel z legendarnimi dogodki v Franciji, zdaj že kultnega leta 1968. Takratni študentski revolt “mnogi avtorji navajajo kot dokaz neusahljivosti anarhistične ideje,” je zapisal Rizman (1986, XXIII).

socializem in anarhizem označbi, ki se pogosto uporabljata kot medsebojno zamenljiva pojma. Bistvena premisa anarhistične ideje pravi, da se je družba sposobna spontano organizirati brez prisilne avtoritete države. Glede na to, da se libertarni socialisti razlikujejo od avtoritarnih socialistov ravno v (ne)ohranitvi države, je jasno, zakaj se pojavlja zamenjava pojmov libertarni socializem in anarhizem. Chomsky opozarja na previdnost pri enačenju pojmov. Sebe raje opisuje kot libertarnega socialista izključno zaradi tega, ker se “têrmin anarhizem uporablja za precej obsežen niz političnih idej” (Chomsky v Edgley 2002, 47; Chomsky 2005b, 180–81).⁹⁰ Razlikovanje med pojmom pri Chomskem izhaja iz ločevanja na “desno” in “levo” krilo anarhistične ideje. T.i. desni anarhisti oziroma anarhokapitalisti nasprotujejo državi kot odločujoči avtoriteti ob sočasnem odobravanju obstoja zasebne lastnine in kapitalističnih odnosov proizvodnje in menjave.⁹¹ “Levo” anarhistično krilo pa vidi srž zatiranja tako v obstoju države kot tudi zasebne lastnine.⁹² Zato lahko “leve” anarhiste tesno povežemo s socialistično tradicijo in jih enačimo z libertarnimi socialisti; ne nazadnje je “anarhist prvotno socialist, katerega cilj je ukinitvev izkoriščanja človeka po človeku” (Guérin v Edgley 2002, 47). Tudi Bakunin je menil, da je vsak anarhist naprej socialist – ni pa nujno, da je vsak socialist tudi anarhist (Chomsky 1986a, 616). Libertarni socialisti ali t.i. levi anarhisti (v nadaljevanju anarhisti) zato nasprotujejo prisvajanju in podeljevanju izraza “socialist(ičen)” zgolj marksistični tradiciji, saj sami sebe vidijo kot socialiste ravno zaradi opisanih stališč in ker z marksistično tradicijo delijo mnenje o nujnosti radikalnih sprememb na družbeno-politično-ekonomskem področju, čeprav se s to tradicijo razhajajo v pogledu na vlogo države, ustroju človekove narave in načinu prehoda iz kapitalistične v “dobro družbo”.

Torej, Chomskemu izraz “anarhist” pove premalo – sam se opredeljuje za “levega” anarhista, torej libertarnega socialista. Libertarno socialistična koncepcija Noama Chomskega vključuje tako anarhistične kot delno tudi marksistične aspekte. V svojo

⁹⁰ Čeprav na vprašanje ali samega sebe dojema kot anarhista, odgovarja: “Da, na način kot sem se vedno. Menim, da bi ljudje morali biti zmožni upravljati s svojimi življenji. Menim, da je človek nagnjen k nezaupanju v hierarhije in dominacijo. Te niso le dejstva v življenju, ampak se morajo (kot take tudi, op. a.) zagovarjati” (Chomsky v Koenen 2003).

⁹¹ Wall ugotavlja, da anarhokapitalisti zaradi osredotočenja na ekonomsko sfero smatrajo sintagmo “libertarni socializem” za protislovje. Po njihovem mnenju je “libertarno” diametralno nasprotno “kolektivističnemu”, socializem pa je po definiciji kolektivističen. In kot taka sta pojma nezdružljiva (Wall 2004). Anarhokapitalizem je po mnenju Chomskega doktrinarni sistem, ki bi “v primeru implementacije vodil v oblikovanje tiranij in zatiranja” (Chomsky 1996b). Chomsky pravi, da je v ZDA edini še živeči anarhizem ekstremno desni anarhizem, ki je udejanjen v libertarni stranki, “oboževani s strani velikih korporacij in investicijskih podjetij,” ki se sicer zavedajo, da ne morejo preživeti brez državnih subvencij in v resnici želijo močno državo, a jim retorika o zmanjševanju vloge države pomaga pri nasprotovanju državnim zakonom, ki bi zaščitili delavske interese in zmanjševali korporativne vplive (Chomsky 2005c, 215).

⁹² Kajti “/t/o, kar kapital počne delu, država počne svobodi,” je dejal anarhistični mislec Pierre-Joseph Proudhon (v Nettlau 2000, 55).

konceptijo libertarnega socializma vključuje socialistično, a libertarno tendenco anarhizma – družbeni anarhizem, katerega ne zanima zgolj posameznikova svoboda in avtonomija, ampak kolektivna predanost skupni, družbeni svobodi. Nasprotuje zasebnemu lastništvu nad proizvodjalnimi sredstvi, represiji tako države kot kapitala ter tudi zatiranjem onstran klasičnih političnih in ekonomskih tematik (spolna, rasna diskriminacija) – družbeni anarhizem zato predstavlja socialno, družbeno soočenje z obstoječim redom. Nadalje, marksistični aspekt libertarnega socializma pri Chomskem predstavlja radikalni marksizem oziroma komunizem svétov, ki se prekriva/spaja z anarhosindikalistično tendenco, saj “ideja svétov logično izhaja iz pojmovanja libertarnega socializma, ki se je počasi razvijal v okviru delavskega gibanja, in sicer kot nasprotje državnemu socializmu” (Rocker 1986a, 508). Za Chomskega ima izrednega pomena ideja delavskih svétov v industrijski družbi, ki jo je razvil marksistični teoretik Pannekoek in za katero Chomsky pravi, da je “naravna oblika revolucionarnega socializma v industrijski družbi” (Chomsky 2005a, 136; Chomsky 1986a, 621). Radikalni marksizem zagovarja princip samoupravljanja in nasprotuje totalitarizmu ter vidi delavske svète kot močno orožje v razrednem boju in pri emancipaciji delavskega razreda.

Anarhizem Noama Chomskega torej vključuje družbeno komponento ob sočasnem odločnem nasprotovanju zasebnemu lastništvu in zagovarjanju načela samoupravljanja delavcev. Ob tem pa Chomsky ne pozabi poudariti pomen posameznikove svobode, ki se realizira s človekovo samoizpolnitvijo, s popolnim razvojem individualnih sposobnosti, za kar Chomsky verjame, da izhaja iz človeške esencialne narave. Ker njegov libertarni socializem zajema tako princip svobode kot tudi enakosti, vidi Chomsky anarhizem kot sotočje dveh tokov: socializma in liberalizma.

5.2.1 Kako specifična konceptija človeške narave oblikuje vizijo “dobre družbe” Noama Chomskega ali Libertarni socializem Noama Chomskega kot razrešitev “večne dileme”: svoboda/enakost

Noam Chomsky se izjavlja za libertarnega socialista. Takšna trditev nekaterim predstavlja konceptualno protislovje – protislovje zaradi hkratne zavezanosti tako libertarnim kot tudi socialističnim vrednotam, tako principu svobode kot tudi principu enakosti. Noam Chomsky, skupaj z libertarno socialistično tradicijo, zagovarja ne samo

logično konsistentnost združitve teh dveh principov ampak tudi njuno medsebojno odvisnost. Koncepta svobode in enakosti, združena v ideji libertarnega socializma, sta potrebna pogoja za popolni razvoj vseh potencialov človeške vrste. Potemtakem libertarni socializem ni le moralno primeren ideal, ampak nujna predpostavka izpopolnjenemu človeškemu življenju (Edgley 1999).

Dvom v koncepcijo libertarnega socializma se poraja pri vprašanju združljivosti idealov svobode in enakosti, kajti obe tradiciji, tako liberalizem kot socializem, imata različen pogled na človeško naravo in na podlagi tega tudi različno vizijo “dobre družbe”, ki bi zadovoljila določeno percepcijo človeške narave. Pogled na človeka kot na avtonomno, neodvisno in racionalno bitje, kateremu so te karakteristike prirojene, spodbuja liberalno tradicijo k poudarku na konceptu svobode. Nasprotno pa socialistična (materialistična) tradicija vidi človeka kot družbeno, kooperativno bitje, ki ga oblikujejo družbene in historične determinante. Nadalje, če je človek, po liberalni ideji, avtonomno in racionalno bitje, to pomeni, da se pot do “dobre družbe” tlakuje z dviganjem zavesti pri/v ljudeh oziroma s spremembo njihovih idej. Pri socialistični misli pa spremembe revolucionira materialna sfera – polje družbenega, političnega in ekonomskega. Pomembna točka obeh pristopov je vloga države: z namenom maksimiranja svobode se liberalna pozicija zavzema za omejeno in ohlapno poseganje države v javno in zasebno sfero, medtem ko socialistična tradicija vidi vlogo države pri redistribuciji resursov za zagotavljanje enakosti med in po tranziciji iz kapitalističnega v socialistični sistem. Skratka, tako liberalna pozicija s svojo zavezanostjo posameznikovi svobodi kot tudi socialistična pozicija s priseganjem na ideal enakosti sodita o ustroju človeške narave; prva meri na egoistično naravo človeka, ločenega od vpliva družbe in s tem občutka za komunitarizem, in druga na sposobnost družbe, da oblikuje gnetljivo človeško naravo (v skladu s socialistično vizijo) po egalitarnem principu, kjer umanjka kontekst posameznikove svobode (Edgley 2002, 45–46; Edgley 2005, 133–34).

Sfera “pravičnosti” v viziji “dobre družbe” teh dveh pozicij vedno zajame bodisi polje svobode bodisi polje enakosti na račun izključevanja enega od obeh idealov. Nasprotno pa Chomsky ne razglablja o “pravičnosti” določenega pristopa z namenom, da bi lahko na podlagi tega potem opravičeval svoje stališče, ampak raje zavzame bolj “znanstveno držo. Sprašuje se, kakšni so najbolj primerni pogoji za popolno realizacijo človekovih potencialov. Z drugimi besedami, začne s premiso o človeški naravi” (Edgley 2002, 43).

Kot smo že omenili, Chomsky dvomi v možnost znanstvene potrditve glede človeške narave, kar pa še ne pomeni, da so vse oblike organizacije družbe enako primerne za človeško naravo; primernost le-teh se lahko vrednoti samo po bolj ali manj uspešni implementaciji v praksi. Kljub temu je preučevanje znotraj polja lingvistike Chomskega pripeljalo do zaključkov, da obstaja velika verjetnost obstoja biološko determiniranih značilnosti človeka. Verjame v “konceptijo človeške narave, ki vključuje temeljno težnjo po kreativnem delu pod lastnim nadzorom posameznika, solidarnost in sodelovanje z drugimi” (Chomsky v Edgley 2002, 68). Takšna percepcija pa nakazuje, da človeška narava nujno potrebuje oba koncepta – sočasnost manifestacije enakosti in svobode.

Ideja libertarnega socializma je ohranila in razširila “radikalno humanistično sporočilo razsvetljenstva in ideale klasičnega liberalizma,” kajti “/č/e že obstaja izbrana dominantna ideja znotraj anarhistične tradicije /.../ potem je to svoboda,” pravi Chomsky (v Edgley 2002, 48), kateremu predstavlja klasična liberalna tradicija, s svojim poudarkom na konceptu svobode, osrednjo točko libertarnega socializma. Dojemanje svobode kot osrednjega pojma je rezultat specifičnega historičnega momenta, v katerem se je oblikoval klasični liberalizem; le-ta je predstavljal obliko upora proti fevdalni hierarhiji in monarhičnemu despotizmu. Pomembno opombo Chomskega k naravi klasičnega liberalizma povzame Edgleyeva (2005, 144): “Ti ideali niso bili razširjeni v napad na neenakopraven razvoj lastniških odnosov znotraj kapitalizma, ki tudi predstavljajo pritiske na svobodo, saj to še ni postalo značilnost družbe, katera je ustvarila takšne ideje.” Razsvetljenstvo in klasični liberalizem sta poznala le državo kot emanacijo moči in avtoritete, ki vdira v polje posameznikove svobode. Chomsky je prepričan, da če bi dotično obdobje poznalo destruktivno naravo kapitalističnih lastniških odnosov, potem bi se veliki umi razsvetljsko liberalnih idej uprli tudi takšni obliki napada na princip svobode, saj so bili “v svojem bistvu globoko, čeprav prezgodaj, antikapitalistični”⁹³ (Chomsky v Edgley 2005, 144). Tradicijo razsvetljskih idej klasičnih liberalnih mislecev so nadaljevali in oplemenitili anarhistični pisci ter radikalni marksisti, ki so prav tako kakor njihovi idejni predhodniki, s svojimi stališči odgovarjali na posebne zgodovinske okoliščine. Na podlagi tega so demonstrirali proti drugačni obliki državne moči – avtoritarnemu

⁹³ Chomsky meni, da je bilo ravno zaradi izvornega (antikapitalističnega) pomena razsvetljsko liberalne ideje potrebno preobraziti, skoraj do nerazpoznavnosti, da so se lahko, v spremenjeni obliki, prelevile v ideologijo industrijskega kapitalizma.

(državnemu) socializmu, zakaj “svoboda brez socializma je privilegij, krivica; socializem brez svobode je suženjstvo in krutost” (Bakunin v Edgley 2002, 49).⁹⁴ Anarhisti, zavezani ideji svobode, vidijo državo kot eno ključnih groženj njihovim principom. Chomsky naredi pomemben odmik od klasične desno-anarhistične anti-etatične države, s tem ko ugotavlja, da mora v sodobnem času “/d/osleden anarhist /.../ nasprotovati privatni lastnini produkcijskih sredstev in mezdnemu suženjstvu, ki sta sestavini tega sistema (t.j. kapitalističnega, op. a.), kot nezdružljivima z načelom, da se je treba dela lotiti svobodno in pod nadzorom producenta” (Chomsky 1986a, 617). Kot grožnji svobodi se je državi pridružila tudi koncentracija kapitala v rokah manjšine in s tem krepitev zasebne moči – zato sta tudi pojma svobode in enakosti postala “sopomenki ali medsebojno odvisna koncepta,” ugotavlja Edgleyjeva (2002, 50; Edgley 1999).⁹⁵

Nasprotovanje Chomskega zasebnemu lastništvu proizvodnih sredstev je odraz njegovega stališča do kapitalističnih produkcijskih odnosov, ki se jih absurdno opisuje kot “svobodno podjetništvo”. V realnosti smo priča sistemu “avtokratičnega vladanja v gospodarstvu, kjer niti skupnost niti delovna sila nimata nikakršne vloge – sistem, ki bi ga imenovali 'fašistični', če bi ga prevedli v politično sfero” (Chomsky v Edgley 2002, 50).⁹⁶ Takšno mnenje je seveda skladno z libertarno socialističnim stališčem Chomskega, ki verjame v “instinkt za svobodo”, dimenzijo človeške narave, katera preferira posameznikov lasten nadzor nad svojim delom in življenjem. Takšen pogled domneva, da se ljudje v svobodnih okoliščinah ne bi nikoli odločili za vstop v kapitalistične ekonomske odnose, ampak bi raje oblikovali svobodne asociacije, ki ne bi vključevale mezdnege dela in institucionalnih obligacij. V nesvobodnih družbenih strukturah so nelastniki produkcijskih sredstev primorani prodajati svojo delovno silo

⁹⁴ Marksisti menijo, da je svoboda mogoča šele po uveljavitvi enakosti. Po njihovem mnenju je vloga države v prehodnem obdobju med kapitalizmom in socializmom v zagotavljanju primernih materialnih pogojev. Sedaj, ko bi izgubila svojo funkcionalnost, naj bi država “odmrla”. Anarhisti (na čelu z Bakuninom) so (bili) mnenja, da bi se hkrati z ohranitvijo države ohranili tudi temelji za novo/staro nadvlado – birokratično elito, ki bi ogrozila tako svobodo kot tudi enakost. “Anarhisti obnejo na glavo marksistični rek: uničiti je potrebno državo in kapitalizem bo 'odmrl’,” povzame Edgleyjeva (2002, 50).

⁹⁵ Stališče Chomskega lahko ne nazadnje povzamemo po Bakuninovem zapisu: “Sem prepričan zagovornik ekonomske in družbene enakosti, ker vem, da brez nje svoboda, pravičnost, človekovo dostojanstvo, morala in blaginja posameznikov, kakor tudi prosperiteta narodov, ne bo nikoli veljala več kot kopica laži. Vendar, ker zagovarjam svobodo kot primarni pogoj človeštva, verjamem, da mora biti enakost osnovana /.../ na temelju spontanizacij dela in kolektivnemu lastništvu imetja svobodno organiziranih proizvodnih asociacij ter enako spontanizacijah komun, ki bi nadomestile oblastno paternalistično državo” (Bakunin v Edgley 2002, 50).

⁹⁶ Glede na to, da se ideja libertarnega socializma strinja tako s klasičnim liberalizmom glede represivnosti države, katere delovanje je potrebno omejiti na minimum, kot tudi s socializmom, da je kapitalistični sistem inherentno nepravilčen v smislu ekonomske neenakosti, je potemtakem logično, da Chomsky dokazuje, da sta (real)kapitalizem in demokracija nekompatibilna, celo medsebojno izključujoča se sistema; seveda, če si pod pojmom demokracija predstavljamo pristno množično participacijo pri določanju pogojev družbenega življenja. V obstoječem sistemu pa so osrednja odločevalska področja, kot so na primer odločanja o vlaganju ali pa določanje narave in pogojev produktivnega dela, izključena iz domene demokratične participacije in javnega nadzora. Prav tako država napada demokracijo skozi politične odločitve in propagando kot obliko nadzora nad mišljenjem in obnašanjem ljudi. Država namreč ni moralni agent, ampak je sistem moči, ki se odziva na mednarodno distribucijo moči oziroma oblasti.

lastnikom kapitala; nasprotno pa bi se v okoliščinah, kjer bi delavci prevzeli nadzor nad proizvodnim procesom, odprle drugačne možnosti – možnosti za neprisilno delo pod nadzorom ljudi, ki to delo tudi (z zadovoljstvom) opravljajo, kajti “delo ima smisel /.../, ko imajo njegovi proizvodi (svojo, op. a.) uporabnost,” pravi Chomsky, “domneva, da je zadovoljstvo pri delu, ponos v delu bodisi nepovezano bodisi negativno povezano z vrednostjo outputa (t.j. izida, op. a.), je vezana za posebno stopnjo v zgodovini družbe, namreč za kapitalizem, v katerem so človeška bitja orodja proizvodnje” (Chomsky v Edgley 2005, 140). Torej, Noam Chomsky ne postavlja kategoričnih trditev o specifični sestavi človeške narave, razen tega, da trdi, da je le-ta ustvarjalna. Chomskyjev “kreativni subjekt” poseduje zgolj ustvarjalni potencial, katerega manifestacija je odvisna od narave okolja.⁹⁷ Na tej točki pride do izraza moč zatiralnega karakterja razredne družbe, ki tlači naravne predispozicije subjekta – kajti “/d/ružbeno, politično in ekonomsko okolje potemtakem niso nevtralne kategorije” (Edgley 2005, 140).

Na prvi pogled je stališče Chomskega pri oblikovanju vizije “dobre družbe” bližje liberalni kot pa komunitarni (socialistični) poziciji. Edgleyjeva (2002, 44, 69) meni, da kljub temu “liberalizem” Chomskega ne obsega klasičnega liberalnega pogleda na človeka kot na avtonomnega sebičnega individualista. Za Chomskega je svoboda nujen princip človeških bitij, da lahko manifestirajo svojo kreativno, družbeno, komunitarno naravo. Komunitarna narava pa usmerja kreativnost v konstruktivno in kooperativno smer, da se ne sprevrže v destruktivni pridobitniški individualizem.⁹⁸ Chomsky zato ne vidi protislovja ob hkratnem strinjanju s socialistično pozicijo, ki zagovarja mnenje, da okolje oblikuje subjekt, in liberalno pozicijo, ki meni, da individuum poseduje specifično človeško naravo. Zakaj pogoji morajo biti tako “svobodni” kot “kooperativni”, da je razmah kreativnosti sploh mogoč.⁹⁹

⁹⁷ “Potrebno je stimulatívno okolje, da se omogoči /.../ razvoj kreativnosti /.../ usposobi naše biološke kapacitete, da se le-te razvijajo. Dejstvo, da je potek razvoja v veliki meri notranje determiniran, še ne pomeni, da se bo nadaljeval brez nege, stimulacije in priložnosti” (Chomsky v Edgley 2002, 69). Bakunin pa je dejal: “Solidarnost, ki jo terjamo, je daleč od tega, da bi bila rezultat umetne ali avtoritarne organizacije, lahko je le spontani produkt ekonomskega in moralnega življenja, rezultat svobodne federacije skupnih interesov, aspiracij in tendenc” (Bakunin 1986d, 254).

⁹⁸ “Lastnost skupnosti je torej predmet koristoljublja,” pravi Edgleyjeva (2002, 71). Ker se ljudje razlikujejo glede posedovanja različnih veščin, obstaja velika verjetnost potrebe po sodelovanju ljudi z različnimi, a komplementarnimi veščinami, z namenom ustvarjanja in produkcije. Možnost svobodnega razvoja veščin vseh ljudi je zato v interesu slehernega člana skupnosti.

⁹⁹ Hudelson (1999, 55–56) pravi, da je socialistična ideja zelo blizu humanizmu, racionalizmu in optimizmu klasičnega liberalizma, ker socialisti težijo k popolni odpravi kapitalističnega sistema in njegovi zamenjavi s socialističnimi oblikami, temelječimi na humanih medsebojnih odnosih, osnovanih na principih demokracije ter solidarnosti med ljudmi.

Libertarni socializem Noama Chomskega s svojo zavezanostjo obema konceptoma presega dihotomijo svoboda/enakost.¹⁰⁰ Svoboda je namreč brez pomena, če poleg nje ni realizirana tudi materialna enakost, v kateri imajo ljudje svoboden dostop do materialnih resursov. In obratno. Prisilno določanje pogojev za zagotavljanje materialne enakosti pomeni izključevanje principa svobode. Ali kot pravi Edgleyjeva (2002, 52): “Enakost (v kontekstu libertarnega socializma, op. a.) mora vključevati enakost v odločevalskih procesih kot sestavnemu delu realizacije svobode.” Bistvo “dobre družbe” Chomskega torej temelji na konceptu svobode, ki vključuje svobodo dostopa do materialnih resursov, ob hkratni prisotnosti koncepta enakosti, ki vključuje enakost v procesih odločanja. Vizijo “dobre družbe” Noama Chomskega lahko zaradi tega predstavlja le libertarni socializem (Edgley 2005, 143; Edgley 1999). Zato si bomo sedaj ogledali temeljne sestavne elemente libertarnega socializma Noama Chomskega.

5.2.2 Anarhizem = Socializem + Liberalizem¹⁰¹

Formulo zapisano v podnaslovu je Noam Chomsky privzel iz misli anarhosindikalističnega misleca Rockerja, ki je sodobni anarhizem opisal kot “sotočje dveh velikih tokov, ki sta med francosko revolucijo in po njej našla tale značilna izraza v intelektualnem življenju Evrope: Socializem in Liberalizem” (Rocker v Chomsky 1986b, XIII). Chomsky (1986b, XIII) pa temu dodaja, da so se v skladu s tem “najbolj konstruktivne prvine sodobnega anarhizma, tako v teoriji kot v praksi, razvile iz kritike liberalnega kapitalizma in kritike tendenc, ki se predstavljajo za socialistične”. Če so se najbolj tvorne dimenzije sodobnega anarhizma razvile ravno iz kritike kvazi liberalizma in kvazi socializma, zakaj Chomsky vztraja pri zgornji formuli? Chomsky ima namreč v mislih “čista, nepotvorjena” idejna tokova. Rocker je menil, da je anarhizmu in liberalizmu skupna ideja, da morata biti “posameznikova sreča in blaginja norma vseh družbenih zadev. In /.../ (prav tako jima je skupna, op. a.) ideja omejevanja vladnih funkcij na minimum. /.../ Anarhisti, skupaj z osnovalci socializma, zahtevajo odpravo vseh ekonomskih monopolov in skupno lastništvo zemlje in vseh proizvodjalnih sredstev” (Rocker v Corrêa 2007).

¹⁰⁰ Z Edgleyjinimi (2002, 75) besedami: “Chomsky ponuja hibridno različico liberalne in komunitarne koncepcije človeških bitij.”

¹⁰¹ Naslov podpoglavja si je avtorica diplomskega dela sposodila pri Filipeju Corrêji, avtorju razprave iz leta 2007 z naslovom *The Libertarian Socialist Thought of Noam Chomsky*.

Chomsky izpostavlja klasični liberalizem predkapitalističnih razsvetljencev, ki so verjeli, da morajo ljudje svobodno in brez prisile opravljati svoje delo v socialno povezanih skupnostih brez državnega vmešavanja in spodkopavanja individualne ter kolektivne svobode. Zato so liberalni principi, kot so zagovarjanje svobodnih asociacij med ljudmi, solidarnost in nadzor nad lastnim delom ter delovanjem, izjemno blizu anarhistični ideji.¹⁰² Socialistično tendenco pa Chomsky vidi predvsem kot kritiko družbe, katera temelji na zasebni lastnini, ki na podlagi meznega dela razlašča delavski razred, in na egoističnem, tekmovalnem individualizmu, ki se za vsako ceno žene za dobički. Socializem, kot ga vidi Chomsky, predstavlja boj proti kapitalističnemu sistemu in političnim institucijam, ki ohranjajo dominacijo takšnega sistema. Antiavtoritarni socializem verjame v neposredni boj zatiranih brez posredovanja kakršnekoli "ljudske avantgarde" ali parlamentarnega delovanja z namenom postopne implementacije socializma. Ključnega pomena je ideja samoupravljanja, torej nadzor delavcev nad lastnim delom. Za Chomskega in anarhosindikalistice je izrednega pomena socializem, ki sledi ideji, da je potrebno že v sedanjosti ustvarjati perspektivo družbe, v kakršni bi želeli živeti v prihodnosti.

Anarhizem, kot sotočje liberalnega in socialističnega diskurza, v katerem prvi nasprotuje državnemu upravljanju, drugi pa je kritičen do kapitalističnega sistema, ima pri Chomskem oznako "prostovoljnega socializma" (Chomsky 2005a, 133). Na podlagi rečenega je razvidno, da libertarni socializem oziroma anarhizem Chomskega temelji na posebnem pogledu na principe svobode, avtoritete, dela in demokracije.¹⁰³

5.2.2.1 Koncept svobode v libertarnem socializmu/anarhizmu Noama Chomskega: družbena dimenzija svobode

Noam Chomsky poudarja, da je svoboda ne samo ključnega pomena za anarhistično tradicijo, ampak da imajo človeška bitja prirojen "instinkt za svobodo". Glede na to, da je misel Chomskega najbližje družbenemu anarhizmu, je jasno, da s konceptom svobode ni mišljena tista individualistična svoboda, ki temelji na utilitarizmu in egoizmu, ampak

¹⁰² Chomsky neprestano opozarja, da so apologeti neoliberalnega sistema popačili in prilagodili liberalne poglede. Kot primer navaja vehementno razglašanje ideje svobodnega trga Adama Smitha ob zamolčanju, da je Smith poudarjal, da bodo tržišča vodila do popolne enakosti le v pogojih popolne svobode.

¹⁰³ Felipe Corrêa je v razpravi *The Libertarian Socialist Thought of Noam Chomsky* izpostavil pomembnost teh štirih konceptov za koncepcijo libertarnega socializma Chomskega. Medtem ko za je za svobodo in avtoriteto mogoče reči, da gre za "liberalni vidik", za delo "socialističen vidik", je ideja demokracije "domena" obeh.

predvsem kolektivna, družbena dimenzija svobode, katero je zagovarjal Bakunin (v Chomsky 1986a, 614):

Sem strasten ljubitelj svobode, ki jo štejem za edino okolje, v katerem se lahko razvijajo in rastejo inteligenca, dostojanstvo in sreča ljudi; ne tiste povsem formalne svobode, ki jo vsiljuje /.../ država /.../, ki dejansko nikoli ne zastopa česa drugega kot privilegij posameznika, utemeljen na suženjstvu drugih; ne tiste individualistične, egoistične /.../ svobode /.../. Ne, s tem razumem edino svobodo, vredno tega imena, svobodo polnega razvoja vseh materialnih, duhovnih in moralnih sil, ki so latentno prisotne v vsakem, svobodo, ki ne pozna drugih omejitev razen tistih zakonov, ki jih predpisuje naša lastna narava /.../ namesto, da v njih vidimo mejo, jih moramo imeti za resnične pogoje in dejanski razlog naše svobode.

Po Bakuninu so ljudje svobodni le takrat, ko nihče ni poslušen nikomur, hkrati pa se posameznikova svoboda realizira in potrdi le v skupnosti enako svobodnih – kajti le kolektiviteta in solidarnost osvobajata človeštvo. Takšna oblika svobode ne more koeksistirati skupaj s kapitalističnim sistemom in državo; kapital preoblikuje delavce v sužnje, z besedami Chomskega “mezdne sužnje”, država pa omejuje pravice posameznikov in jih s tem politično odtuja. Zato je edina rešitev za realizacijo svobode socialna revolucija, ki bi odpravila tako kapital kot državo, kajti

/c/ilj demokratične in socialne revolucije lahko definiramo z dvema besedama: politično /.../ je popolna osvoboditev oseb in združenj izpod jarma božanske ter človeške avtoritete. /.../ Socialno pa je utrditev politične enakosti z ekonomsko enakostjo. Na začetku kariere vsakega posameznika je enakost izhodišča, ki ni dana po naravi, temveč je socialna enakost za vsakega, to je enakost sredstev za preživljanje /.../ in izobraževanje (Bakunin 1986a, 173).

Po Chomskem je potrebno postaviti okvire svobodne družbe v sedanosti, da se bo prava svoboda lahko manifestirala v prihodnosti, kajti svoboda ni dana, ampak izbojevana in je vedno produkt naših misli in dejanj, zakaj “tudi svoboda je le relativen in ne absoluten koncept, saj neprenehoma teži k širitvi in učinkovanju na širše kroge s čimbolj mnogovrstnimi načini” (Chomsky v Otero 1995, 28). Princip svobode ne sme biti predstavljen le kot končni cilj, ampak mora biti prisoten že v sredstvih in dejanjih, ki imajo za cilj izgradnjo vsesplošno svobodne družbe. Prepreko na poti proti svobodni družbi pa predstavlja vseprisotna avtoriteta bodisi v medosebnih, družbenih in ekonomskih odnosih ali pa v formi države.

5.2.2.2 Koncept avtoritete v libertarnem socializmu/anarhizmu Noama

Chomskega: breme dokazovanja upravičenosti obstoja avtoritete je vedno na njej sami

Chomsky pogosto definira anarhizem kot nenehno iskanje in prizadevanje za preseganje nelegitimne avtoritete: “Če je (torej avtoritete, op. a.) ni mogoče upravičiti – včasih jo je lahko – potem je nelegitimna in jo je potrebno odstraniti,” saj se je morda obdržala iz obdobja, ko jo je “upravičevala potreba po zagotovitvi preživetja ali ekonomskega razvoja, ki pa zdaj prej prispeva kot blaži – materialni in kulturni primanjkljaj” (Chomsky 1997č, 311; Chomsky 1986a, 611). Neupravičenost avtoritet ni omejena le na nepravilne politične in ekonomske odnose, ampak zajema tudi relacije v zasebni sferi. Poleg tega Chomsky razlikuje med nelegitimno in legitimno avtoriteto.¹⁰⁴ Podobno je Bakunin podeljeval legitimnost avtoriteti na področju “znanja o določeni tematiki” in nelegitimnost avtoriteti kot “moči za vladanje”. Torej je priznaval legitimnost avtoritete na področju specializiranega znanja, hkrati pa se je zavedal možnosti zlorabe védenja ali z njegovimi besedami, “glede (gradnje, op. a.) bivališč /.../ ali železniške proge upoštevam nasvet arhitekta ali inženirja” (Bakunin v Corrêa 2007), torej “priznavamo brezpogojno avtoriteto znanosti, zavračamo pa nezmotljivost in univerzalnost njenih zastopnikov” (Bakunin 1986č, 237). Glede avtoritete kot znanja, védenja, ima tudi Chomsky mnenje, da nobena avtoriteta ni nezmotljiva, vendar priznava posameznikom avtoriteto na določenih, njim poznanih, področjih. Vseeno pa poudarja, da nihče ne poseduje absolutne resnice ali vpogleda vanjo, zato je mogoče imeti pomisleke tudi glede avtoritet, ki naj bi posedovale določeno specializirano znanje.

Tako je vsaka uporaba avtoritete, ki je ni mogoče upravičiti, nelegitimna in zato “je breme dokazovanja vedno na tistih, ki trdijo, da je neko avtoritarno hierarhično razmerje legitimno. Če tega ne zmorejo dokazati, potem mora biti (to razmerje, op. a.) odstranjeno” (Chomsky 2002).

¹⁰⁴ Chomsky kot primer legitimne avtoritete navaja uveljavljanje volje odraslih oseb z namenom zagotavljanja varnosti otrok.

5.2.2.3 Koncept dela v libertarnem socializmu/anarhizmu Noama Chomskega: samoupravljanje kot emancipacija delavskega razreda

Noam Chomsky se strinja z ugotovitvami Marxa in Bakunina, da odtujitev od dela in specializacija dela nista neizogibna spremljevalca tehnološkega napredka in industrializacije, ampak prej značilnosti specifičnih kapitalističnih proizvodnih odnosov ter da je prekomerno delo, ki oskrbuje manjšino z luksuzom, in ne delo samo po sebi ter delo za blagostanje vseh, odbijajoče za človeško naravo (Otero 1995, 36, 41). Glede na libertarno pojmovanje človeške narave bi bilo potrebno zasledovati družbene oblike, ki bi vzpodbudile delovanje, katero izvira iz notranjih spodbud človeških bitij, kajti le tako bi lahko bili “vsi kmetje in rokodelci povzdignjeni v umetnike; to je, ljudi, ki ljubijo svoje delo zavoľjo dela samega, ga izpopolnjujejo s svojimi /.../ veščinami in pri tem negujejo svoj razum, oplemenitijo svoj značaj in povišujejo /.../ svoja zadovoljstva. In tako bi bilo človeštvo oplemeniteno z istimi stvarmi, ki sedaj, čeprav čudovite same po sebi, tako pogosto služijo za razkroj le-tega” (Humboldt v Chomsky 1975, 48). Kajti, kakor je ubesedil anarhistični mislec Peter Kropotkin (v Chomsky 1975, 48) “prenaporno delo se upira človeški naravi – ne delo (samo po sebi, op. a.). Prenaporno delo z namenom oskrbovanja maloštevilnih z razkošjem – ne delo za blaginjo vseh. Ustvarjanje, delo je fiziološka nuja, potreba po trošenju akumulirane telesne energije, nuja, ki je zdravje in življenje samo.” Če sta človeški vrsti zares lastna “svobodno zavestno delovanje” in “ustvarjalno življenje”, potem je potrebno zasledovati drugačno obliko družbe – takšno, kjer bo “delo postalo ne samo sredstvo za življenje, ampak tudi največja želena stvar v življenju” (Marx v Chomsky 1975, 48).

V izognitev “duhamornemu in poneumljajočemu” načinu dela ter predvsem izkoriščanju “razreda po razredu” Chomsky ponuja koncepcijo samoupravljanja. Koncept samoupravljalkega dela pri Chomskem temelji na idejah Rokerja in Pannekoeka. Samoupravljanje predstavlja sredstvo samo-emancipacije delavskega razreda¹⁰⁵, saj pomeni neposredno upravljanje delavcev z delom, ki ga opravljajo.

¹⁰⁵ Termin “delavski razred” in z njim povezana “razredni boj” ter “razredna delitev” so pojmi, ki jih Chomsky (2005č, 228) redno uporablja, ker meni, da ne predstavljajo relikta iz zgodovine, ampak so še kako aktualni v današnjem času. “Ideja razredne analize je nepogrešljiva,” pravi Chomsky in poudarja, da sodobni razred proizvodnih delavcev vključuje “razpršen spekter, ki poteka od manualnih delavcev preko tehničnih strokovnjakov do znanstvenikov” in dodaja, da bi le-ta moral “opravljati funkcijo, ki jo je opravljal Marxov proletariat” (Chomsky 1974). Poleg tega pa je koncentracija kapitala, izdajanje/sprejemanje ukazov, managerski nadzor, različne vrste odločevalskih ravni, če omenimo nekaj dejstev, vse dokaz razrednih razlik in možnih nivojev ter front, na katerih (lahko) poteka razredni boj. Ne glede na to pa v “ZDA ni dovoljeno govoriti o razrednih razlikah,” pravi Chomsky in pojasni, da je le poslovnemu in vladnemu sektorju dovoljeno imeti razredno zavest, izražajo jo pa z zaskrbljenostjo nad

Takšna ideja je diametralno nasprotna obliki dela v kapitalističnem sistemu, kjer delavci prodajajo svojo delovno silo lastniku, ki jih izkorišča z izplačevanjem nizkih mezd, medtem ko sam akumulira kapital, ki ni plod njegovega dela. Delavci so v takšnem sistemu odtujeni od dela, saj predstavljajo le sredstvo za doseg cilja, ki je enak kapitalistovemu dobičku. Chomsky poudarja, da delavec ni nič manj odtujen in izkoriščen v t.i. državnem socializmu (npr. bivša Sovjetska zveza), kjer država s centraliziranim planskim gospodarstvom odloča o proizvodnji, distribuciji itd. Razlika med sistemoma je le v delodajalcu: v kapitalizmu ga predstavlja zasebnik, v državnem socializmu pa država. Marxova kritika odtujenega dela in delitve dela tako ne velja le za kapitalistični sistem, ampak tudi za sistem državnega socializma, ki je v določeni meri rezultat Marxovih idej. Chomsky (1986b, 617–18) pravi:

Vnaprejšnji pogoj /.../ je odprava kapitala in mezdnega dela kot družbenih kategorij (da ne govorimo o industrijskih armadah “delavske države” ali o različnih modernih oblikah totalitarizma ali državnega kapitalizma). Zvajanje človeka na privesek stroja, specializiranega produkcijskega orodja, bi se z ustreznim razvojem in uporabo tehnologije lahko prej preseglo kot stopnjevalo, vendar ne tako, da bi produkcijo avtokratsko nadzorovali tisti, ki dosegajo, da človek instrumentalno služi njihovim ciljem, spregledujoč njegove individualne namere.

Kot alternativo obema zatiralnima sistemoma pa si anarhosindikalisti “prizadevajo ustvariti 'svobodne asociacije svobodnih proizvajalcev', ki bi se vključile v boj in pripravile prevzem organizacije proizvodnje na demokratični osnovi” (Chomsky 1986a, 618). V samoupravnem sistemu bi delavci postali “lastniki” svojih delovnih mest. Kolektivna lastnina (in ne državna lastnina!) bi nadomestila zasebno lastništvo, izobraženi delavci pa bi osnovali “industrijsko demokracijo”, torej popolno delavsko participacijo in s tem samorealizacijo delavcev. Kajti, “/k/apitalizem je 'prehodna oblika', ki združuje moderni industrijski postopek z arhaičnim družbenim principom zasebnega lastništva. Napredna industrijska tehnologija s kolektivnim lastništvom pa pomeni svobodno sodelujoče človeštvo,” povzame snovalca komunizma svetov Pannekoeka Chomsky (1995a, 263). Chomsky verjame, da tehnologija dejansko služi napredku, napredku v smislu emancipacije človeštva, saj “industrializacija in napredna tehnologija povečujeta možnosti samoupravljanja v širšem obsegu” (Chomsky 2005a,

nezadovoljstvom in potencialnim uporom množic. Zato v ta namen poskušajo prepričati “preostali del populacije (torej množice, op. a.), da ne obstaja nič takšnega kot je 'razred'. Vsi smo enaki. Vsi smo Američani. Živimo v harmoniji” (Chomsky 1993).

136).¹⁰⁶ V primeru, da bi bil razvoj tehnologije usmerjen v smeri razbremenitve ljudi težaških del, bi bila ta ključni dejavnik pri doseganju blaginje človeških bitij, saj bi se v takšnem primeru “ljudje svobodno lotili /.../ ustvarjalnega dela, kar objektivno ni bilo mogoče v zgodnjih fazah industrijske revolucije” (Chomsky 2005a, 136–37).

Za Chomskega je torej delo pomemben dejavnik pri izgradnji libertarno socialistične družbe, kjer je samorealizacija ljudi prioriteta. Zato bi bili v libertarni družbi Noama Chomskega ljudje predani konstruktivnemu delu, ki bi jim prinašalo zadovoljstvo.^{107, 108} Chomsky verjame, da je aplikacija anarhistične ideje v prakso znotraj postindustrijske, tehnološke družbe in dobe mogoča, a le ob jasno začrtanemu namenu tehnologije, ki naj služi ljudem ter ob odsotnosti kakršnegakoli avtokratskega nadzora.¹⁰⁹

5.2.2.4 Koncept demokracije v libertarnem socializmu/anarhizmu Noama

Chomskega: demokracija kot sotočje svobode in enakosti – enakost v odločevalskih procesih kot sestavni del realizacije svobode

Gledano zgodovinsko ima beseda demokracija zelo različne, celo antagonistične, pomene. Z anarhističnega vidika Chomskega se kritika “demokracije” nanaša na kritiko parlamentarne demokracije (Chomsky 2005b, 182). Chomsky ne verjame, da se popolna demokracija lahko realizira s pomočjo političnih strank in splošne volilne pravice, kajti predstavniška demokracija pomeni prenos pravice, ki jo ima vsak posameznik, da neposredno participira pri odločitvah, katere zadevajo vse pripadnike neke skupnosti, države na poklicne politike oziroma politične stranke. Vlada je centralizirajoči element, ki odvzame ljudem kapaciteto za politično odločanje, kakor konstatira Corrêa. Parlament pa postane institucija ločevanja in ne zblíževanja vladajočih in vladanih. Predstavniška demokracija je z anarhističnega vidika kritizirana zaradi dveh dejstev. Prvič, ker država, ki poseduje monopol nad močjo in silo, centralizira skupne odločitve,

¹⁰⁶ Za razliko od t.i. anarhoprimitivizma, tendence, ki zagovarja idejo, da je tehnologija sama po sebi dejavnik zatiranja ljudi. Tehnologija naj bi bila orodje kapitalističnega sistema in kot taka nič manj destruktivna kot kapitalizem, zato bi bilo najbolje, da se jo eliminiira skupaj s sistemom. Chomsky pravi, da se anarhoprimitivisti ne zavedajo, da njihova ideja pomeni “množični genocid milijonov ljudi zaradi strukture in organizacije današnje družbe, urbanega življenja in tako naprej. Če se eliminiira takšne strukture, umrejo vsi. Na primer, sam ne morem pridelovati lastno hrano. Gre za lepo idejo, ki pa ne bi delovala, vsaj ne v tem svetu. In, dejansko, nihče od nas ne želi živeti življenja 'lovca-nabiralca'. Moderni svet nam preprosto ponuja preveč stvari v življenju” (Chomsky 2005c, 226).

¹⁰⁷ Ali kakor je dejal ameriški filozof in psiholog John Dewey (v Chomsky 1994), da je “cilj proizvodnje proizvodnja svobodnih ljudi”.

¹⁰⁸ Nezaželeno delo bi bilo razdeljeno med tiste, ki bi ga bili sposobni opravljati. Vsekakor pa bi delo še vedno pomenilo sredstvo, s pomočjo katerega bi si ljudje zagotovili svoj obstoj – tisti, ki ga ne bi želeli opravljati, bi tvegali lakoto; to pa je ideja, pravi Corrêa, ki približa misel Chomskega bolj Bakuninovemu kolektivizmu kot pa Kropotkinovemu komunizmu (Corrêa 2007).

¹⁰⁹ Chomsky večkrat navaja začasno realiziran sistem samoupravljanja v času španske revolucije kot primer kapacitete delavskega razreda, da je sposoben biti odgovoren za upravljanje s svojim delom.

in drugič, ker predstavniška demokracija zadeva le politično sfero ter ne zajema tudi preostalih sfer (Corrêa 2007).

Chomskemu demokracija pomeni učinkovito participacijo pri oblikovanju odločitev. Demokracijo Chomskega lahko primerjamo s samoupravljanjem, razširjenim na politično polje, kar nekateri anarhisti pojmujejo kot federalizem. Takšna ideja se približa konceptu neposredne demokracije, kjer se pristojnosti odločanja, za razliko od predstavniške, parlamentarne demokracije, ne prenesejo na posrednika, ampak se odločitve oblikujejo znotraj skupin bodisi v sferi dela ali v sferi skupnosti. Neposredna demokracija podeljuje moč odločanja ljudem in ne razredu ali predstavnikom, ki odločajo v imenu (ali celo namesto) ljudi.¹¹⁰ Možnost večje moči odločanja in zveze med skupnostmi ter različnimi panogami dela osnuje federalizem, kjer decentralizirano sprejemanje odločitev lahko uravnoteži avtoriteto in svobodo ter na tak način omogoči odločevalski proces izven institucije države. Ideja federalizma ponuja možnost sprejemanja odločitev raznolikim skupnostim na lokalni ravni. Njihove odločitve nato delegati skupnosti prenesejo na višjo odločevalsko instanco. Za razliko od reprezentativnega političnega sistema, kjer predstavniki odločajo v imenu ali celo namesto skupnosti/razreda, ki ga zastopajo, predstavljajo delegati v takšni federalni ureditvi le vezni člen med skupnostjo in višjo odločevalsko ravni. Delegete izbirajo skupnosti, po nastopu mandata le-ti ostajajo člani skupnosti in še vedno opravljajo svoja prvotna dela, skupnost pa jih lahko kadarkoli odpokliče. Delegati morajo biti del organske skupnosti, iz katere izhajajo, v katero se vračajo in v kateri ves čas tudi živijo, pravi Chomsky. Vse dokler pa se zdi, da so “politične stranke potrebne, bo anarhistična organizacija družbe neuspešna. /.../ Stranke v temelju predstavljajo razredne interese in razredi bi bili eliminirani ali prekoračeni v takšni (torej anarhistični, op. a.) družbi” (Chomsky 2005a, 138).

Glede na to, da smo sedaj govorili o temeljih libertarnega socializma Noama Chomskega, bi si bilo smiselno ogledati, kako si Chomsky zamišlja delovanje vizije “dobre družbe” v praksi. Preden pa s tem začnemo, zaključimo podpoglavje o demokraciji z mislimi ameriškega filozofa in psihologa Johna Deweya, katerega mnenje je bilo, da demokracija ni cilj sama po sebi, ampak način, s katerim “ljudje odkrivajo in

¹¹⁰ Anarhizem razume delovanje politične skupnosti edino po principu neposredne demokracije. Privrženost neposredni demokraciji anarhistična misel črpa iz Rousseaujevega stališča, da je vsaka oblika reprezentacije (zastopanja) odtujevanje svobode (Sekelj 1987, 167).

razširjajo ter manifestirajo njihovo temeljno človeško naravo in človekove pravice. Demokracija je ukoreninjena v svobodi, solidarnosti, izbiri dela in zmožnosti participiranja v družbenem redu” (Dewey v Chomsky 1994).

5.2.3 Kako si Noam Chomsky zamišlja delovanje “dobre družbe”

“Prihodnosti želim sistem, ki bi odstranil hierarhije in avtoritarne strukture. Le-ta bi razširil svobodo in demokratične izbire,” pojasnjuje svojo vizijo Noam Chomsky. V takšni družbeni ureditvi, ki bi zajemala tako mikro kot makro sfero – tako odnose znotraj družine kot organizacijo globalne družbe – naj bi ljudje na delovnih mestih in v skupnostih nadzirali svoje celotno življenje, vključno s proizvodnim aparatom, blagovnim prometom, distribucijo resursov in načrtovanjem prihodnosti. “Mislim, da si ljudje želijo prostovoljno, anarhistično družbo,” poimenuje svojo vizijo “dobre družbe” Chomsky (1999c).

Mnogo razlagalcev anarhizem odpravlja kot utopičen¹¹¹ in nezdržljiv z realnostjo kompleksne (post)industrijske družbe. Poleg tega dvomijo v koristnost preučevanja miselne tendence, ki ne artikulira specifične družbene teorije. Chomsky se strinja z mislimi Rockerja, da je glavni problem našega časa osvoboditi človeka političnega in družbenega podjarmljanja in ekonomskega izkoriščanja. Pokazalo se je, da tega nista sposobna niti državna oblast niti parlamentarizem.¹¹² Rocker je edino rešitev videl v rekonstrukciji ekonomskega življenja v smeri libertarnega socializma (Rocker v Chomsky 1986a, 611).

Chomsky ne trdi, da je njegova vizija “dobre družbe” tudi oblika idealne družbe, kjer do konfliktov in problemov ne bi niti prihajalo. To je tudi glavni razlog, zaradi katerega Chomsky ne želi detajlno definirati naravo, obliko in organizacijo (bodoče) “dobre družbe”, saj si v sedanosti ne moremo predstavljati vseh možnih konfliktov in tudi form dominacij, ki bi se lahko porodile v bodoči družbi, kajti morda obstajajo tudi takšne(i), ki se še nikoli do sedaj niso oblikovale(i) in jih bomo “na neki nadaljnji

¹¹¹ Sekelj (1987, 37) opozarja, da tudi ostali dve moderni revolucionarni politični filozofiji, torej liberalizem in marksizem, nista povsem imuni na ugovor o utopičnem značaju njunih družbenih idealov, kajti do sedaj se v popolnosti še nikjer ni realiziral njen projekt humanističnega ideala. Z vidika takšne perspektive “je anarhija utopija v enaki meri, kot sta to Marxov komunizem in liberalna demokracija”.

¹¹² “Centralizirana birokratična država ponuja malo, če sploh kaj, izboljšanja /.../ v primerjavi z vladavino korporativne oligarhije, šibko omejene s parlamentarnimi institucijami, ki pa si lasti središča proizvodnje, financ in informacij,” meni Chomsky (1971).

stopnji samo-razsvetljenja in skupnega razumevanja prepoznali kot stvari, s katerimi se moramo spoprijeti in jih (zato, op. a.) ne moremo načrtovati, če jih (sedaj še, op. a.) ne poznamo” (Chomsky 2005č, 222). Zagotovo bi prišlo tudi do nezaželenih okoliščin, ko bi, na primer, primanjkovalo določenih resursov. V takšnem primeru bi skupnost morala sprejeti določene odločitve v zvezi s proizvodnjo in potrošnjo, saj je “vsak posameznik navsezadnje tako proizvajalec kakor potrošnik, kar pomeni, da se mora vsak posameznik pridružiti takšnim družbeno determiniranim kompromisom” (Chomsky v Edgley 2005, 146). Vendar ljudje za oblikovanje kompromisov ne potrebujejo birokracije, ki bi izvrševala vladne odločitve¹¹³, saj se, z Ruckerjevimi besedami, na mesto vlade postavlja industrijska organizacija (Rucker v Chomsky 1986a, 612). Odločitve znotraj tako organizirane družbe bi sprejemali poučeni delavci preko skupščin in neposredno izbranih (izvoljenih) predstavnikov, kateri bi ne samo živeli med ostalimi ljudmi, ampak bi še naprej opravljali svoje prvotno delo, odločitve skupnosti pa bi posredovali nekakšnemu zveznemu ekonomskemu svetu, ki “ni politična oblast, temveč je ekonomska in administrativna regulirajoča oblast. Svojo usmeritev prejema od spodaj in deluje v skladu z resolucijami /.../ skupščin” (Santillan v Chomsky 1986a, 612). Funkcij, kot so nadzor nad proizvodnjo, upravljanje in določanje ter izvrševanje dolžnosti, se ne bi “zamrznilo, fiksiralo in nepreklicno preneslo na le enega posameznika,” je zapisal Bakunin (v Sekelj 1987, 38), kajti ob odsotnosti hierarhije in oblik napredovanj, “včerajšnji nadrejeni postane današnji podrejeni” (Sekelj 1987, 38). Chomsky se popolnoma strinja s potrebo vsake kompleksne industrijske družbe po (tehničnih) strokovnjakih, katerih naloga je izdelovanje (proizvodnih) načrtov in proučevanje možnih posledic različnih odločitev. Vendar pa anarhistična drža Chomskega izključuje možnost, in se s tem tudi razlikuje od teorije/prakse državnega socializma, da bi ti strokovnjaki postali tudi odločevalci.¹¹⁴ Chomsky se pri tem opira na Bakuninovo razlikovanje med racionalno avtoriteto, ki izvira iz posameznikovega znanja ali veščine, in prisilno avtoriteto, ki svoj obstoj utemeljuje z oblastništvom¹¹⁵ – zato so (tehnični) strokovnjaki v viziji Chomskega in ostalih (levih) anarhistov le enakopraven sestavni del industrijskega procesa, in kot vsi ostali sestavni deli, je tudi ta

¹¹³ “Pogosto naletimo na trditev, da je oblikovanje velikanskih enot za načrtovanje – centralizirane državne birokracije, ogromnih korporacij ali sodelovanje obojih – tehnološki imperativ, pogoj ekonomskega zdravja in primernega izkoriščanja resursov v kompleksni napredni industrijski družbi. Doslej še nisem zasledil (prepričljivega, op. a.) argumenta za potrebo po centraliziranem avtokratičnem upravljanju napredne tehnologije” (Chomsky 2003f, 155).

¹¹⁴ Bakunin je dejal: “Učenjake bomo častili zaradi njihovih zaslug, toda da bi rešili njihov razum in njihovo moralo, jim ne bi smeli priznavati nikakršnih družbenih privilegijev, nobenih drugih pravic kot splošno pravico do svobode – da lahko oznanjajo svoje prepričanje, svoje misli in vedenje. Moči pa ne kaže zaupati ne njim ne komurkoli drugemu, kajti tisti, ki ima moč, bo po nespremenljivem socialističnem zakonu nujno postal tlačitelj in izkoriščevalec družbe” (Bakunin 1986e, 256).

¹¹⁵ Zato se anarhija kot ideal pravične družbe prikazuje v obliki “preferirane družbe racionalne avtoritete” (Fromm v Sekelj 1987, 38).

vključen v delavske svete in načine odločanja, torej so del “organske skupnosti, v kateri živijo” (Chomsky 2005a, 137; Chomsky 2005b, 181–82).¹¹⁶ Iz povedanega je tudi razvidno, da Chomsky ne dojema idej libertarnega socializma kot primernih za realizacijo zgolj v predindustrijski ali ruralni družbi. Po njegovem mnenju ravno industrializacija in napredek v tehnologiji ponujata možnosti za princip samoupravljanja na različnih področjih, kar v prejšnjih zgodovinskih obdobjih ni bilo mogoče. “Močno sem namreč prepričan,” pojasnjuje takšno stališče Chomsky (v Rutar 2003, 61), “da so ideje anarhosindikalizma, ki govorijo o delavskem nadzoru nad proizvodnjo in distribucijo dobrin, ideje in prakse prostovoljnega združevanja ljudi, ideje o decentralizaciji in federalizmu, razpustitvi hierarhičnih in avtokratskih struktur itd., zelo primerne za razmišljanje o razvoju poznokapitalističnih in postindustrijskih družb.” Chomsky (2005a, 136) je torej mnenja, da anarhistične ideje niso vezane le za preproste predindustrijske ruralne skupnosti s primitivno tehnologijo in načinom produkcije. Nasprotno, predvsem anarhistična tradicija, ki se je razvila v anarhosindikalizem, skupaj z radikalnimi marksisti razume anarhistične ideje kot primerno obliko organizacije visoko kompleksne industrijske družbe, kjer je “i/dentična tehnologija, ki lahko okrepi avtoriteto ozke elite lastnikov, managerjev ali tehnokratov, lahko uporabljena za razprostiranje industrijske demokracije” (Chomsky 2003f, 155). V (post)industrijski družbi, ki bi bila organizirana na podlagi anarhističnih principov, naj bi proizvodnja dobrin potekala enako učinkovito, z razliko, da bi imeli delavci nadzor nad lastno produkcijo, hkrati pa bi sami odločali o ekonomskih in družbenih institucijah ter njihovi strukturi. Za razliko od sedanjosti bi delavci imeli dostop do informacij in izobraževanja, kar bi jim omogočalo uspešno načrtovanje in izvajanje proizvodnje.¹¹⁷

Poleg tega Chomsky (2005a, 141, 143–44; Chomsky 2005č, 225) poudarja pomembno pridobitev takšne družbe v sferi dela, natančneje, možno rešitev glede težavnostnih in

¹¹⁶ Chomsky poudarja, da četudi bi bilo res, da so upravljalke večine izven dometa razumevanja delovne sile, ne obstaja razlog, zakaj bi morali biti managerji odgovorni zasebnemu kapitalu in ne delovni sili in skupnostim. Dokument gibanja rudarjev iz Welsha iz leta 1912 je poudaril, da so “m/ožje, ki delajo v rudniku prav toliko kompetentni voliti managerje kot so to delničarji, ki morda niso nikoli videli premogovnika. Pravica glasovanja pri določanju, kdo bo tvoj delovodja, manager, nadzornik itd., pomeni pravico glasovanja o določanju pogojev, ki bodo odražali tvoje delavsko življenje” (Chomsky 1971).

¹¹⁷ Chomsky večkrat poudarja, da ne obstaja racionalni razlog, ki bi podprl trditev, da je tehnološki napredek in uspešna produkcija nujno vezana bodisi za prisotnost državne birokracije ali pa upravljalcev iz vrst zasebnega kapitala, ki načrtujejo, vodijo in nadzirajo proizvodnjo. Chomsky navaja ameriški primer poskusa aplikacije demokratičnih principov v proizvodnjo. Časnik *Business Week* je marca leta 1977 objavil vest o uvedbi programa delavske participacije v tovarni General Foods Corporation. Nadzornik programa je priznal, da lahko z vidika humanih delovnih razmer in ekonomskih rezultatov poskus delavske participacije ocenimo kot uspeh. Poskus ni naletel na pozitiven odziv med managementom in nadzorniki, ker so se le-ti zbal za svoja delovna mesta, saj so delavci izvrševali svoje naloge že kar malo preveč uspešno (Chomsky 1995a, 265). Stephen Marglin, harvardski ekonomist, je zapisal, da so bili v zgodnjem obdobju razvoja industrijskega sistema potrebni ostri ukrepi, ki so kot edini lahko zatrli naravne prednosti kooperativnega podjetništva, v katerem ni bilo prostora za hierarhijo, kajti obstaja vrsta empiričnih dokazov v prid zaključku, da “ko delavci pridobijo nadzor nad odločanjem in zastavljanjem ciljem, se produktivnost dramatično poviša” (Margin v Chomsky 2003e, 102).

monotonih vrst dela, ki pa so ključnega pomena za ohranjanje kvalitete življenja. Do sedaj znanost in razvoj nista delovala v smeri preseganja težavnosti in monotonosti pri opravljanju določenih vrst dela, kajti obstaja samoumevno dejstvo, da bo takšna dela opravljalo vedno prisotno telo "mezdnih sužnjev", ki nimajo drugega izbora, kot pa poprijeti za še tako destruktivno delo. Hkrati pa je težnja razvoja usmerjena v prilagajanje človekovega strokovnega znanja in veščin tehnološkemu sistemu in procesom z namenom ustvarjanja čim večjega dobička za lastnike kapitala. V "dobri družbi" bi morda ljudje želeli usmerjati tehnologijo v robotizacijo nepriljubljenega, vendar nujno potrebnega dela, ali pa bi le-tega naredili za znosnejšega, morda tudi bolj zaželenega za opravljanje. Skratka, znanje bi se preusmerilo v iskanje najprimernejše tehnologije za splošne potrebe ljudi in potrebe človeka kot proizvajalca.¹¹⁸ V primeru, ko tudi to ne bi bilo uspešno, bi bila nepriljubljena vrsta dela enakopravno porazdeljena med vse ljudi, ki bi bili zmožni opravljati to delo. V družbi, kjer bi večino težavnega in nepriljubljenega dela nadomestili stroji, kjer bi torej "strojno orodje bilo strojno orodje, ljudje pa bi lahko bili ljudje" (Chomsky 1995c, 224), preostanek duhamornega dela pa bi se enakomerno porazdelil med člane skupnosti oziroma družbe, bi se zaradi tega povečal obseg in čas opravljanja resnično kreativnega in samo-izpolnjujočega se človekovega dela in delovanja, kar pa je, po Chomskem, esencialno človeški naravi.

Chomsky se torej namerno izogiba oblikovanju absolutnega ideala in načrtovanju vizije delovanja "dobre družbe", postavlja ji namreč le okvire, kajti anarhistično stališče ne podaja dokončnih rešitev problemov, saj v svojem bistvu prepoznava potrebo po stalnem odkrivanju in preseganju različnih avtoritet in oblik dominacije, tudi tistih, ki so sedaj še neznane ter se bodo morda pojavile šele v bodoči "dobri družbi". Zato se ni smiselno opirati na statične rešitve problemov glede organiziranja družbenega sistema, ampak je potrebno ljudem omogočiti svobodno okolje kreativnega delovanja in družbenih vezi, ki bo sprožalo najdevanje ustvarjalnih rešitev za probleme, nastale v različnih zgodovinskih momentih (Edgley 1999). V takšen pragmatični namen je Noam Chomsky oblikoval koncepcijo, ki jo je poimenoval "cilji in vizije".

¹¹⁸ Že leta 1887 je anarhistični mislec Peter Kropotkin (1986, 320) imel identično idejo: "Kolikor obstajajo še vedno manj prijetna dela, je to zato, ker se naši znanstveniki niso nikoli dovolj potrudili, da bi jih z izumi naredili manj neprijetna. Vedno so vedeli, da obstaja množica stradajočih ljudi, ki so ta dela voljni vzeti za nekaj centov na dan."

5.2.4 Pragmatični anarhizem Noama Chomskega: dialektika med cilji in vizijami

“Ko omenjam cilje in vizije, imam v mislih bolj praktično kot načelno razliko. Vizije mi pomenijo pojmovanje prihodnje družbe, ki navdihuje naše sedanje početje, družbe, v kateri bi si morda želel živeti spodoben človek. Cilji pa mi pomenijo dosegljive izbire in naloge, za katere si tako ali drugače prizadevamo, vodi pa jih nemara oddaljena in nejasna vizija,” razlaga Chomsky (1997č, 308) svojstveno razlikovanje med cilji in vizijami in dodaja, da je morda videti, “da so si cilji in vizije v nasprotju in pogosto tudi so”. Metoda Chomskega omogoča zasledovati izvedljive namene in dosegljive kratkoročne cilje. Čeprav “so moje osebne vizije precej tradicionalno anarhistične,” bi bilo nesmiselno, pravi Chomsky, če bi se oklepal le misli o tej viziji in s tem onemogočil delovanje “tukaj in zdaj”, z namenom odpiranja poti proti viziji. Chomskemu cilji pomenijo kratkoročne namene in učinke, torej nekaj, kar je definirano in kar lahko dosežemo že v sedanjosti, za razliko od vizij, ki niso jasno določene in katerih možnost realizacije leži v prihodnosti.¹¹⁹ Cilji tako vključujejo izbire, ki morajo biti skrbno načrtovane, z namenom takojšnjega reševanja problemov, ki ne morejo počakati na realizacijo oddaljene vizije.¹²⁰

“Anarhist ne želi 'parlamentarizma', saj parlamentarizem le 'uspava' proletariat. Anarhist ne želi nikakršne 'reformne', saj reforme pomenijo kompromis s premožnimi razredi. On hoče revolucijo – preprosto, nedeljivo, neposredno,” je opisal tradicionalnega anarhista Plehanov (1968, 253). Zaradi zavezanosti klasičnim pristopom in metodam politično-ekonomskega boja mnogo anarhistov razlikovanje med cilji in vizijami ter posledično delovanje v smeri doseganja kratkoročnih ciljev označuje kot “reformistično”, torej kot idejo, da za spremembe ni potreben boj, ampak da so za dosego le-teh zadostne že reforme. Vendar Chomskemu cilji predstavljajo nujno potrebo, ki jo je treba, ne glede na razkol z vizijo, takoj izpolniti. Vizija vsekakor ni brezpredmetna pri doseganju kratkoročnih ciljev, kajti nemalokrat se lahko zgodi, da se ljudje zaslepijo z minornimi dosežki in se zadovoljijo z dojetjem kratkoročnih ciljev tudi že kot končnega cilja. Zato morajo ljudje vedno misliti vizijo, ki jih vodi tako, da se kratkoročne cilje oblikuje

¹¹⁹ Misel Chomskega je, kot smo že omenili, zelo konsistentna. Konsistentna je tudi “časovno”, kajti distinkcijo med “cilji” in “vizijami” je opisoval že v času vietnamske vojne, ko je “dajal napotke” protivojnemu gibanju, ki bi moralo “jasno razlikovati med svojimi dolgoročnimi revolucionarnimi cilji in določenimi takojšnjimi učinki, za katere lahko upa, da jih bo doseglo. Natančneje, trenutno za nas ne obstaja večja prioriteta od čimprejšnjega končanja vietnamske vojne, skupaj z umikom vseh ameriških vojaških sil” (Chomsky 1995i, 222).

¹²⁰ Primer kratkoročnega cilja je zahteva po višjih plačah ali za izboljšanje razmer na delovnem mestu, protest proti gradnji ekološko sporne proizvodnje v skupnosti, kjer živijo prebivalci ali pa pritiski na državo, da ohrani sistem javne zdravstvene oskrbe, itd.

na način, ki vedno zasleduje vizijo, katera pa sicer ne more biti docela določena, kljub temu pa predstavlja okvir, ki naj bi ga v prihodnosti dosegli.¹²¹ Afirmativen odnos Chomskega do reform ne pomeni podpore ideji reformizma, kajti reformizem ima za končni cilj reforme, medtem ko “reformne” Chomskemu predstavljajo le kratkoročne cilje, ki utirajo pot viziji – “humanistični konceptiji”, z besedami Chomskega (1997č, 313–14) – in šele revolucija pomeni končni cilj in začetek realizacije libertarnega socializma.¹²² Chomskyjeva obramba kratkoročnih ciljev temelji na mislih Rudolfa Rockerja, snovalca anarhosindikalizma, ki je trdil, da so kratkoročni dosežki namenjeni večanju blaginje delavskega razreda, hkrati pa tudi oblikovanju zavesti in pripravi pravičnejše družbe. Torej, revolucionarni sindikati naj nastopajo kot organizacija v boju proti delodajalcem z namenom uveljavljanja zahtev delavskega razreda in hkrati v vlogi “šole intelektualnega urjenja delavcev”, namenjene spoznavanju ekonomske sfere v splošnem in posebej v upravljanju proizvodnje z namenom, da bo delavski razred, ko se pojavi možnost revolucionarnih sprememb, sposoben prevzeti nadzor nad socio-ekonomskim organizmom in ga oblikovati v skladu s socialističnimi principi (Rocker v Corrêa 2007). V predrevolucijskem obdobju organizacije delavcev “ne ustvarjajo le idej, temveč tudi dejstva prihodnosti” (Bakunin v Chomsky 1986a, 612).

Rosa Luxemburg, radikalna marksistka, je dejala, da zakonodajna reforma in revolucija nista različni metodi zgodovinskega razvoja, ampak različna dejavnika v razvoju razredne družbe, saj se “pogojujeta in dopolnjujeta ter sta sočasno vzajemno izključujoča” (Luxemburg v Corrêa 2007). Zato, ugotavlja Corrêa, reforme in revolucija nista antagonistična, ampak komplementarna pristopa in Noam Chomsky si ju kot taka zamišlja ter ju načrtuje na način, da upošteva njuno medsebojno odvisnost. Reforme kot kratkoročni cilji vedno le odpirajo poti libertarni viziji, torej revoluciji in osnovanju libertarno socialistične družbe. Vizija pa vzajemno osvetljuje, navdihuje in vodi naše sedanje delovanje in oblikovanje kratkoročnih ciljev.

¹²¹ V primeru družbeno-politične misli Chomskega morajo cilji vedno zasledovati libertarno socialistično vizijo, v kateri ima vsak posameznik pravico do popolnega razvoja svojih potencialov brez kakršnikoli pritiskov ali zatiranja.

¹²² “Tisti, ki verjamejo, da se probleme rešuje le s preoblikovanjem družbenih institucij znotraj demokratičnih okvirov, imajo nalogo, da dokažejo, da je res tako,” je zapisal Chomsky (1995, 230) v svoji razpravi o družbeni spremembi. Čeprav na tem mestu ni govoril specifično o dihotomiji “cilji/vizije”, je razvidno, da ni “reformist” v pravem pomenu te besede in da dvomi v uspešno reševanje problemov večine človeštva zgolj s pomočjo reform, da pa mu reforme vseeno predstavljajo metodo za doseganje kratkoročnih ciljev, ne pa končno rešitev.

5.2.4.1 Teorija “kletke” Noama Chomskega

Če je dolgoročna vizija “dobre družbe” Noama Chomskega libertarno socialistična oziroma anarhistična, zakaj veliko anarhistov misli Chomskega ne pripozna kot anarhistične? Razlog se skriva v njegovi dialektiki med “cilji in vizijami”. Antagonizem med cilji in vizijami je zgolj kratkoročen, kajti dolgoročno sta oba koncepta vzajemno odvisna ter komplementarna. Obrambo tega antagonizma in obrazložitev komplementarnosti Chomsky pojasni v teoriji “kletke”.

Med razmišljanjem o sodobnih oblikah zatiranja je Chomsky prišel do zaključka, da so multinacionalne korporacije veliko večja oblika tiranije, kot so vlade držav oziroma države same. Nastanek korporacij sega v obdobje ob koncu 19. in začetku 20. stoletja, ko so le-te še imele naravo javnih storitev, katere je podpirala država; korporacije same pa niso imele nikakršne avtoritete, ampak so delovale zgolj v funkciji javnega interesa (Chomsky 1995č).¹²³ Spremembe v socioekonomskem pojmovanju korporacij niso bile vpeljane po zakonodajni poti, ampak s sodnimi odločitvami in s pomočjo razlag inteligence. Korporacije, ki so do tedaj veljale za brezpravne umetne entitete, so pridobile človekove pravice. Še več.¹²⁴ Postale so “nesmrtni individuumi”.¹²⁵ Hkrati niso bile več vezane za cilje državnega značaja in so se s tem osvobodile večine omejitev.¹²⁶ Chomsky meni, da intelektualno ozadje, ki je pripeljalo do podeljevanja posebnih pravic korporativnim entitetam, leži v neo-hegeljanskih doktrinah¹²⁷, ki so bile podlaga tudi boljševizmu, nacizmu in fašizmu. Takšne doktrine temeljijo na ideji, da imajo organske entitete več(je) pravic(e) kakor posamezniki, kar je privedlo ne samo do pokopa tradicionalne liberalne ideje, ki pravi, da so pravice ekskluzivno inherentne ljudem kot posameznikom, ampak je tudi spodkopalo idejo o konkurenčnih tržnih principih ter

¹²³ Chomsky pravi, da je konec 19. stoletja “potekal poskus” z dokaj pravo obliko kapitalizma – torej je nekaj časa obstajal pravi svobodni trg. Za poslovni svet je to pomenilo katastrofo, kajti večina le-tega ne bi preživela in obstala na pravem svobodnem tržišču. Zato so začeli uvajati mahinacije v smislu različnih oblik koncentracije kapitala (trusti, karteli), iz česar se je razvila korporacija v svoji moderni formi (Chomsky 2006b).

¹²⁴ T.i. prostotrgovinski sporazumi podeljujejo korporacijam občutno večje pravice, kakor pa ljudem, posameznikom. Chomsky kot primer navaja 11. poglavje prostotrgovinskega sporazuma NAFTA, ki dovoljuje (omogoča) korporaciji tožbo zoper suvereno državo v primeru, da bi država uvedla določene regulacije, ki bi potencialno lahko ovirale oz. zmanjšale bodoče dobičke korporacije. Takšen sodni proces lahko, na primer, zahteva General Motors v Mehiki, vendar enaki pogoji ne veljajo za newyorškega Mehičana “iz mesa in krvi” (Otero 2003, 23).

¹²⁵ Korporacije veljajo za umetne kolektivitete in so človeški produkt. Kako imajo lahko potem takšne umetne entitete naravne pravice, ki pripadajo človeškim bitjem, se sprašuje Chomsky?! Metafori “organska forma” in “organska enotnost” sta najprej proučevala Platon in Aristotel, potem pa so ju prevzeli kartezijanci v razpravi o ločevanju med “mehansko formo” in “organsko formo”. Takratni misleci atributov bioloških organizmov niso podeljevali ne-biološkim “organizmom”, torej državi ali družbi (Otero 2003, 16).

¹²⁶ Korporacije so zaščitene pred nadzorom državnih avtoritet na način, da javnost ne more izvedeti kaj se dejansko dogaja v teh zaprtih institucijah. Korporacijam je legalno dovoljeno maksimizirati moč in dobiček ne glede na posledice in stroške, ki jih s svojim delovanjem povzročajo javnosti in bodočim generacijam (Chomsky 2006b).

¹²⁷ Heglu je država predstavljala “organsko entiteto” in izraz identitete skupnosti. Po Heglu je (zanj vedno absolutistična) država samostojen družbeni “organizem” in je primarna njenim “posameznim delom” (Otero 2003, 16).

legitimiralno mezdno delo. Sodobne zasebne korporacije, z vsemi atributi absolutistične države, pa so postale najbolj totalitarne in hierarhične institucije, kar jih je mogoče zamisliti (Chomsky v Otero 2003, 16–17). “Ko je državni kapitalizem prešel v moderno obdobje, so ekonomske, politične in ideološke sisteme vedno bolj prevzemale velike institucije zasebne tiranije, ki so tako blizu totalitarnemu idealu, kot katerekoli, ki so jih ljudje ustvarili doslej,” razlaga Chomsky (1997č, 308), kajti korporacija ima hierarhični ustroj, v katerem vsa politika, vsa avtoriteta izvira iz nadzora “od zgoraj”.¹²⁸ “Čemur bi v političnih krogih rekli zakonodajna, izvršilna in pravosodna oblast,” je zbrano v “nadzornih rokah”, je pojasnjeval politični ekonomist Robert Brady (v Chomsky 1997č, 309), ki so, “vsaj glede formuliranja politike in njenega izvajanja, na vrhu piramide in delujejo brez posebnega preverjanja baze”. Multinacionalne korporacije so postale neobvladljive in imune za javno poseganje in nadzor nad njimi, same pa so si pridobile nadzor nad svetovnim redom – oblikovale so “*de facto* svetovno vlado”, nekakšen “virtualni senat”, nadaljuje Chomsky. Hierarhični diktat poteka znotraj samih korporacij, večina ljudi, odrinjenih na obrobje dogajanja pa se poskuša bodisi prilagoditi bodisi se poskuša upirati sistemu moči, saj na drugačen način množice s korporacijami niso povezane – vzporedna svetova množic in korporacij imata stično točko le ob momentih, ko množice, ali bolje manjšina teh množic, ki si to lahko privoščijo, prevzame vlogo potrošnika in kupuje izdelke korporacij.

Po drugi strani pa še tako nedemokratske vlade nudijo ljudem, čeravno minimalno, možnost interveniranja in participiranja, za razliko od korporacij, ki so prevzele vlogo neformalne diktature. Potencialna demokratičnost države in njene vlade, ki je formalno zapisana v ustavi in zakonih, odpira državljanom prostor oblikovanja in reševanja kratkoročnih ciljev. Niti ni nujno, da se kratkoročni cilji realizirajo po institucionalni poti – v ospredju razmišljanja Chomskega so predvsem različne oblike pritiskov javnosti, državljanska nepokorščina in neposredne akcije gibanj civilne družbe. Glede na to, da država mora ščititi pravice in svoboščine, zapisane v ustavi in zakonih, ima civilna družba več možnosti za uspeh s pritiskom na državo kot pa na korporacije, saj imajo zasebne tiranije, kakor korporacije pogosto imenuje Chomsky, za edini

¹²⁸ Chomsky pravi, da je med vsemi institucijami težko najti bolj tiransko notranjo strukturo kot pa ravno pri korporacijah: “Ukazi prihajajo od zgoraj navzdol. Če si srečen, se lahko na dnu ‘oddajaš v najem’. Na srednji ravni se sprejemajo ukazi od zgoraj in se jih predaja naprej na nižjo raven. Veste kako to imenujejo v politični domeni?” Odgovor na vprašanje je fašizem (Chomsky v Hubbard 1998).

kratkoročni cilj, ki je hkrati njihova dolgoročna vizija, zasledovanje dobička, in pri tem jih ne zavezujejo nikakršne, niti retorične, obligacije do ljudi (Corrêa 2007).

Z omenjenega pogleda na primarno zatiranje množic v sodobnosti je Chomsky oblikoval teorijo "kletke", s katero je pojasnil svoje zavzemanje za obrambo države, torej tiste avtoritete, ki je sicer tako osovražena v perspektivah anarhistov. V teoriji "kletke" Chomsky trdi, da je sodobna družba zaklenjena v kletko, katero predstavlja država. Povedano s prisposodbo, je naloga tistih, ki so zavezani boju za svobodo in enakost, "višanje dna" kletke, vse dokler se rešetke ne bodo zlomile – šele takrat se bodo ljudje popolnoma osvobodili zatiranja. To pomeni, da leži teža kratkoročnih ciljev in zagotavljanja vsaj minimalne svobode znotraj države na progresivnih gibanjih in protestiranju javnosti nasploh. Chomskemu to predstavlja prvi in praktično edini začetni korak na poti proti končni odpravi države. Še pomembneje je naslednje: Chomsky (v Rutar 2003, 283) na vprašanje, kaj je največja grožnja demokraciji, odgovarja:

V tem trenutku je največja grožnja prenos odločanja v roke neodgovornih zasebnikov. To se dogaja na najrazličnejše načine, enega od njih imenujemo minimiranje države (minimizing the state). V tem je zame nekaj paradoksnega. Sam sem namreč že od nekdaj anarhist. Prepričan sem, da federalna vlada ni legitimna institucija. Trdim, da bi jo morali že načeloma demontirati in odstraniti; prav tako verjamem, da bi morale obstajati kletke – seveda ne mislim, da bi morali ljudje živeti v njih. Če sem v kletki in je na drugi strani sabljasti tiger, bom zelo vesel, če bodo rešetke ostale tam, kjer morajo biti, pa čeprav mislim, da so kletke nelegitimne.¹²⁹

Chomsky želi povedati, da glede na to, da so največje tiranije našega časa multinacionalne korporacije, lahko le država zagotovi nekatere pravice in določeno stopnjo blaginje za ljudi, saj je centralizirana vlada vsaj do določene mere pod javnim vplivom in nadzorom ter odprta za različne interese, če so se le-ti sposobni artikulirati, poleg tega pa državi zagotavljanje in skrb za pravice ter svoboščine nalaga ustava kot ultimativni zakonski akt. Ne nazadnje so se progresivni programi uresničili tudi preko državnih vzvodov: splošno in brezplačno šolstvo, zdravstveni in pokojninski sistem, paleta delavskih pravic, kot so zajamčena minimalna plača, osemurni delavnik, pravica do stavke in sindikati kot legalni zastopniki delavcev pri pogajanjih glede delavske zakonodaje (Jeffs 1997, 373; Chomsky 2005c, 212–13). Za razliko od države pa korporacije niso pod nikakršnim nadzorom. Zmanjševanje državnih pristojnosti pomeni

¹²⁹ Chomsky poudarja, da so z gospodstvom korporacij ogroženi tudi trgi, čeprav popularna retorika oblastnikov govori "o triumfu svobodnega trga". Namesto pravega svobodnega trga se razvija nekakšen "korporativni merkantilizem s /.../ centraliziranim /.../, nadziranim gospodarstvom /.../, tesno povezanim z državno vlado" (Chomsky 1997d).

prenašanje odločanja na stran tistih, ki neodgovorno zastopajo zasebne interese, nikakor pa ne zastopajo interese ljudi ter demokratičnih pravic in svoboščin, kajti “do skrajnosti zmanjšati vlogo države, pomeni okrepiti zasebne sektorje. To zoži domeno, znotraj katere se javni vpliv lahko izrazi. To pa ni anarhistični cilj” (Chomsky 2005c, 214). Zato se Chomsky (1997č, 311–12), v nasprotju z mnogimi anarhisti, postavi v bran državi:

Moji kratkoročni cilji so obramba in celo krepitev elementov državne oblasti. Čeprav so ti elementi v temelju nelegitimni, so nujno potrebni prav zdaj, da bi onemogočili prizadevne napore za zaviranje napredka, doseženega v vse širši demokraciji in na področju človekovih pravic. Državna oblast je zdaj predmet ostrih napadov v bolj demokratičnih družbah, toda ne zato, ker je v navzkrižju z libertinsko vizijo. Prej narobe: zato, ker (šibko) varuje nekatere vidike te vizije. Vlade imajo usodno pomanjkljivost: v nasprotju z zasebno tiranijo institucije državne moči in oblasti ponujajo prezirani javnosti priložnost za nekakšno, pa čeprav še tako omejeno vlogo pri upravljanju z lastnimi zadevami.

Takšno stališče je naletelo na oporekanje mnogih anarhistov, kljub temu pa Chomsky trdno vztraja pri njem.¹³⁰ Še več. Meni, da je naloga anarhistov ravno branjenje državnih institucij v sklopu kratkoročnih ciljev¹³¹: “Mislim, da bi moral v današnjem času predani anarhist braniti nekatere državne institucije pred napadi nanje, obenem pa bi si moral prizadevati, da bi bile bolj odprte za sodelovanje javnosti – in jih navsezadnje v veliko bolj svobodni družbi uničiti, če bi bilo mogoče doseči ustrezne okoliščine” (Chomsky 1997č, 313), zato Chomskemu pomeni “branjenje državnega sektorja korak v smeri odpravljanja države” (Chomsky v Pateman 2005, 10).¹³²

¹³⁰ Negodovanje anarhistov izvira tudi iz njegovega fleksibilnega pogleda na institucijo volitev, saj Chomsky priznava, da se udeležuje lokalnih volitev (“Kar se tiče lokalnih zadev, skoraj vedno volim.” (Chomsky 2005d, 241)), hkrati pa (bi) se udeleži(l) tudi nacionalnih volitev v primeru tesnega izida (t.j. v primeru, da bi bila njegova zvezna država t.i. *swing state*). Skratka, Chomsky presodi pomembnost udeležbe na določenih volitvah. Takšen “zdravorazumski” pristop “postavlja vprašanje narave anarhistične prakse in kako se (v primeru Chomskega, op. a.) le-ta (sploh, op. a.) razlikuje od prakse, na primer, socialnih demokratov,” ugotavlja Pateman (2005, 10). Potrebno je poudariti, da je (občasen) afirmativen odnos Chomskega do volitev izraz njegovega pragmatizma, saj na vprašanje ali je možna egalitarna in demokratična družba znotraj parlamentarnega sistema odgovarja, da zgolj teoretično in da se po njegovem mnenju to ne more realizirati, kajti “/t/isti, ki imajo v družbi moč, dopuščajo demokracijo vse dokler le-ta ne poseže v njihovo moč. Če bi nekoč skozi parlamentarni sistem začeli razlaščati industrijo, bi ljudje z oblastjo in bogastvom uničili parlamentarni sistem /.../ (z namenom, op. a.) ohranitve svojih privilegijev” (Chomsky 1973). Vendar pa na drugem mestu pravi, da “/n/ekdo ni nujno pristaš parlamentarizma – in resnično jaz osebno nisem – a še vedno meni, da se je pomembno ukvarjati s parlamentom” ter podpre svojo trditev s primerom, da “/č/e bi želeli zaustaviti teror ZDA v centralni Ameriki, je lobiranje v kongresu lahko zelo učinkovito” (Chomsky v Anderson in Davey 1994).

Poleg tega pa anarhisti občasno pozabljajo, da so njihovi najodmevnejši somišljeniki iz časa španske revolucije kršili lastni princip z vstopom anarhistične organizacije FAI v vlado, kjer so sklepali čisto pragmatične kompromise. Tudi Bakunin in Kropotkin sta v primeru Rusije podprla program nekomunističnih reform. Ameriška anarhistična misleca Emma Goldman in Alexander Berkman, sicer ostra kritika boljševizma, pa sta sprejela nediktatorsko idejo “vmesne, prehodne faze” na poti v komunizem (Sekelj 1987, 165).

¹³¹ Zanimivo je, da se Chomsky v tej točki na nekakšen (zelo ohlapen) način bolj približa marksistom kot anarhistom, vsaj če vzamemo v ozir Engelsovo izjavo iz leta 1883: “Oni (anarhisti, op. a.) zahtevajo, da se proletarska revolucija prične z ukinjanjem politične organizacije države. Ampak uničenje le-te v danem trenutku bi pomenilo uničenje edinega organizma, s čigar sredstvi lahko zmagoviti proletariat potrdi na novo osvobojeno oblast, zaustavi svoje nasprotnike in izvede tisto ekonomsko revolucijo družbe, brez katere bi se celotna zmaga zaključila v novem porazu” (Engels v Chomsky 2003d, 134).

¹³² Chomsky se z branjenjem države, kot že rečeno, v določeni točki približa ortodoksnim marksistom. Lenin (v Rizman 1986, LXVII) je namreč zapisal “da je za dosego /.../ cilja nujno potrebno začasno uporabiti orodje, sredstva in metode državne oblasti proti izkoriščevalcem,” kar je izrazilo podobno poziciji Chomskega, vendar pa je Lenin dodal, da je “za uničenje razredov nujno

Pristop Chomskega je torej pragmatičen in neidealističen, saj njegovo stališče temelji na ideji, da morajo biti urgentne potrebe in problemi ljudi rešeni v sedanjosti, in če je edina možnost reševanja teh problemov s pomočjo države, Chomsky ne vidi razloga za odmik od nje, kajti kot priznava sam, so “/t/aktične izbire tiste, ki imajo resnične posledice za ljudi” (Chomsky 2005d, 237).¹³³ Po Chomskem ima država napako – potencialno je lahko demokratična, saj je uveljavila vrsto socialnih (“neprofitnih”) programov (pridobitev), kar je izid dolgoletnih bojev, in je danes predmet napadov koncentrirane ekonomske moči z deregulacijo trga dobrin in delovne sile. Zaradi tega je Chomskyjeva obramba države način, kako zagotoviti kratkoročno pomoč in podporo ljudem, ki jo potrebujejo v sedanjosti, v tem trenutku. Zagovarjanje državnih ukrepov predstavlja Chomskemu kratkoročni cilj takojšnje pomoči ljudem in ob hkratnih zahtevah množic po še obsežnejšem uzakonjenju pravic tudi prvi korak na poti proti viziji svobodnejše družbe. S tem kratkoročni cilji zagotavljajo vsaj minimalno varnost množicam, obenem pa odpirajo pot oziroma sledijo dolgoročni viziji.

V sklepnem poglavju jedra diplomskega dela smo ugotovili, da vizija “dobre družbe” Noama Chomskega temelji na določenem pogledu na človeško naravo, ki daje prednost stališču, da človeška bitja najpopolnejše razvijejo svoje ustvarjalne kapacitete v pogojih svobode. Da pa se človeška narava lahko osredotoči zgolj na razmah prirojenih kreativnih zmožnosti v konstruktivni in kooperativni smeri, namesto destruktivni smeri, mora uživati celotna človeška vrsta princip enakosti v dostopu do resursov, ki ji omogočajo dostojno življenje. Družbeno ureditev je zato potrebno evalvirati glede na to, ali vsiljuje takšne omejitve človekovemu delovanju, ki presegajo nujno potrebno raven za normalno funkcioniranje družbe glede na materialno in kulturno danost. “Dobra družba”, ki bi zadostila takšnim pogojem, mora odpraviti institucijo zasebne lastnine, hkrati pa ne sme podati proizvodjalnih sredstev v upravljanje državi oziroma njenemu centralnemu telesu (partiji), ki bi namesto množic odločal o alokaciji resursov. Namesto tega se mora proizvodnja osnovati skozi svobodne asociacije proizvajalcev. Takšno idejo “dobre družbe” zastopa libertarni socializem oziroma “levi” anarhizem. Kljub idejni razpršenosti in mnogoterosti anarhistične misli, le-ta temelji na skupnem prepričanju, da je slehernik na podlagi adekvatnih informacij sposoben razumnega ter

potrebna začasna diktatura zatiranega razreda,” s čimer se Chomsky nikakor ne strinja, saj je velik nasprotnik “vmesne” faze diktature “rdeče birokracije”, ki, kakor se je do sedaj pokazalo, ostaja “večna vmesna” faza.

¹³³ “Vsak sistem dominacije in nadzora je smiselno poskusiti spremeniti, kolikor se le da, znotraj okvirov, ki jih sistem dovoljuje. Če trčiš ob meje, ki predstavljajo nepremostljive ovire, potem je možno, da je edini način nadaljevanja poti konflikt, boj in revolucionarna sprememba” (Chomsky 2005d, 237).

samostojnega odločanja in zaradi tega ni zavezan poslušnosti katerikoli avtoriteti. Čeprav se je pojem avtoritete v tradicionalni liberalni ideji nanašal na oblike politične avtoritete, je Chomsky mnenja, da se konsistentnost v uporabi proti vsem formam avtoritete realizira le, ko se nasprotovanje razširi tudi v sfero ekonomije. Zaradi takšnega prepričanja je anarhistična misel Noama Chomskega sinteza klasične liberalne in socialistične tradicije, kar pomeni, da je anarhizem/libertarni socializem usmerjen tako v napad na avtoriteto, ki se kaže v instituciji oblasti in države, kot tudi na avtoriteto, utelešeno v obliki zasebne lastnine. Zato sta pojma svobode in (materialne) enakosti pri Chomskem nujno medsebojno odvisna koncepta.

Potemtakem je obstoječi politično-ekonomski globalni sistem v popolnem nasprotju z anarhistično vizijo "dobre družbe" Noama Chomskega, kajti kapitalistični proizvodni odnosi, ki se cinično imenujejo "svobodno podjetništvo", dejansko predstavljajo sistem avtokratičnega oblastništva svetovne ekonomije, v katerem delovna sila ne igra nobene vloge v odločevalskem procesu. Vsa moč je namreč s pomočjo države osredotočena okoli korporacij – zasebnih tiranij, ki so zavzele formo supraentitet, katerih pravice se povzdigujejo nad pravice človeških bitij. Noam Chomsky utemeljeno prikazuje plenilski kapitalizem kot degradacijo razsvetljenskega projekta in kot neprimeren sistem za sodobno razvito (post)industrijsko družbo, saj ni zmožen zadovoljiti človeških potreb, ki se lahko izrazijo le v okviru kolektivnih pogojev. Kapitalistična koncepcija vidi človeka zgolj kot kompetitivno bitje, katerega edini namen je maksimirati bogastvo in moč ter se v ta namen podvreči tržnim odnosom, izkoriščanju in zunanji avtoriteti. Ali kakor ugotavlja Arundhati Roy (2003, VII): "Neoliberalni kapitalizem ne zajema le akumulacijo kapitala (za redke). Hkrati predstavlja tudi akumulacijo moči (za redke), akumulacijo svobode (za redke). Nasprotno pa za preostanek sveta, za ljudi, ki so izključeni iz vladajočega telesa neoliberalizma, pomeni erozijo kapitala, erozijo moči, erozijo svobode."

6 OVREDNOTENJE HIPOTEZE

Zabeležba anarhističnih idej in še bolj navdihujočih bojev ljudi, ki so si prizadevali osvoboditi zatiranj in dominacije, morajo biti cenjeni in ohranjeni, ne kot /.../ koncepcija v nekakšni novi obliki, ampak kot osnova za razumevanje družbene realnosti in predanega dela, ki želi to realnost spremeniti. Ne obstaja razlog za predvidevanje o koncu zgodovine, da so (torej, op. a.) sedanje strukture avtoritete in dominacije vklesane v kamen. Poleg tega pa bi bila velika napaka, če bi podcenjevali moč družbenih sil, ki se bodo borile za ohranitev oblasti in privilegija.

(Chomsky, platnica zbornika *Chomsky on Anarchism*, avtorja Barryja Patemana)

Če se želimo soočiti s takšnim umom, kot je Noam Chomsky, moramo biti pripravljeni na radikalno “predružačenje” našega pogleda na svet ter na dekonstrukcijo naše racionalnosti. V primeru, da nam to uspe, smo poplačani z osvobajajočim pogledom na realnost, kakršna dejansko je, in z dostojanstvenim delovanjem v smeri zavzemanja za pravičnejši ter svobodnejši svet. Na prvi pogled šokantna demistifikacija realnosti ne prinaša nobene nove, alternativne ideologije, kljub temu pa politično pisanje Noama Chomskega tlakuje pot k razumevanju sveta brez kakršnihkoli iluzij. V zameno za sicer demistificiran, a nesvoboden in nepravičen svet, Chomsky ponuja vizijo, odrešeno ideologije, ter radikalnost, odrešeno predpisanih strukturalnih alternativ. Brilljantna misel Noama Chomskega je zato unikatna v svojem neupogibanju pod ideološkimi pritiski.

Noam Chomsky, katerega razmišljanja mnogi vidijo kot osamljeni otok sredi konvencionalnega, glavnega toka idej, je dejansko zasidran v historični spirali določene tradicije idej – je naslednik in hkrati sopotnik velikanov leve libertarne misli. In ravno ta njegova pozicija je ena največjih vrednosti navzočnosti Noama Chomskega, pa čeprav na margini sodobnih političnih razmišljanj. Ustvarjanje Chomskega nas lahko vpelje v prostor dragocenega znanja, ki se ga, v postmoderni sedanosti, “kolektivni historični amneziji” po Barskem (2007, 7, 109), prežeti z večinoma sodobnimi

intelektualnimi trendi, prepogosto zanemarla. Chomsky neprestano opozarja, da je neupoštevanje raziskovanja zgodovine idej lahko sila tvegano ravnanje. Ko umestimo politično stališče Chomskega v primerno zgodovinsko paradigmo, lahko uvidimo, katera so tista gibanja, manifestacije idej in intelektualni tokovi, iz katerih Chomsky črpa optimizem in vero v možnost realizacije njegove vizije “dobre družbe”. Takšna kontekstualizacija političnega opusa Noama Chomskega je optimistična napoved za njegove privržence, ki stavijo vse svoje upe na njegove ideje. Zakaj če bi bile ideje Chomskega zgolj njegova inovacija, potem bi bili njegovi oboževalci *post mortem* Chomskega v slepi ulici. Zato Chomsky neprestano ponavlja, da so njegova razmišljanja zgolj sinteza in nadaljevanje tradicije iz preteklih obdobj – le pozornost je potrebno usmeriti na nekatere (po nepoštenem) odrinjene mislece. Ljudje se tako ne smejo zanašati le na “eden in edini glas razuma”, ampak raje, kot predlaga nekaj kronistov Chomskega, na njegovo stališče, ki zagovarja, da si lahko oblikujemo dolgoročno vizijo, hkrati pa se osredotočimo na kratkoročne cilje in se posvetimo reševanju poglobitvenih vprašanj človeštva. Ljudje, poudarja Chomsky, se morajo naučiti razmišljati sami za sebe – razmišljati na način, ki temelji na tehtnih in doslednih vrednotah.

Noam Chomsky vsekakor poskuša prepričati ljudi, da so njegove politične analize točne, vendar hkrati ne predpisuje določenega obrazca vedênja ali razmišljanja. Njegov pogled na človeško naravo je hkrati pobuda za postuliranje spoznavnega orodja, lastnega vsem človeškim bitjem, ki omogoča sprostiti naše potenciale. Prepričanje v obstoj človeku prirojenih sposobnosti je temelj političnega stališča Chomskega, ki pravi, da bi bil svet, razbremenjen zatiranja in avtoritativnih struktur, ogromen napredek v primerjavi z današnjo ureditvijo. Radikalnost njegove vizije človeških latentnih potencialov ter posledično oblike družbene ureditve kaže na razdaljo med njegovim delom in glavnim (*mainstream*) tokom družbene in politične misli. V tem smislu ima Chomsky, po mnenju Barskega (2007, 10), vlogo “katalizatorja in navdihovalca” in ne nekakšnega voditelja anarhistične avantgarde. Podpora političnim prizadevanjem Noama Chomskega zato ne sme biti toliko oblika slepe zvestobe v sledenju specifičnim komentarjem in bojem Chomskega, ampak bolj oblika zavzemanja za vrednote, katere Chomsky zagovarja – kot “otrok razsvetljenstva” namreč globoko verjame v moč človeškega razuma ter v skladu s svojim libertarno socialističnim (anarhističnim)

prepričanjem zagovarja človeškim bitjem prirojen “instinkt za svobodo”, ki sili ljudi, da podvomijo v legitimnost različnih avtoritet.

Na tej točki nas razprava pripelje do evalvacije zastavljene hipoteze – torej, v grobem, specifičnega pojmovanja človeške narave kot temelja za oblikovanje libertarno socialistične misli Noama Chomskega, ki hkrati predstavlja povezovalni člen leve libertarne tradicije. Avtorica diplomskega dela meni, da hipotezo lahko potrdimo oziroma jo lahko označimo za pravilno. Po pogledjmo.

Trditev Noama Chomskega, da sam ne poseduje politične teorije, temelji na njegovem spoznanju o omejenem védenju človeških bitij, saj bi “premik v etičnem in družbenem raziskovanju zahteval sistematično teorijo človeške narave, torej nekaj, kar ne obstaja (in morda nikoli ne bo) in zato se mora družbena in etična misel, v odsotnosti takšne teorije, opreti na sorazmerno nezanesljive in netočne ideje (domneve, upanja in pričakovanja)” (Chomsky v Cohen in Rogers 1991). Hkrati Chomsky zanika kakršnokoli izvornost svojih družbenih in etičnih pogledov, saj se označuje zgolj za sopotnika anarhistične oziroma libertarno socialistične tradicije; temu primerno so njegova pisanja in intervjuji polni citiranj ali navajanj izvornih libertarnih mislecev. Kljub temu smo v politično-družbenih analizah Chomskega odkrili nujne predpostavke politične teorije, kar nas napeljuje na misel, da lahko govorimo vsaj o koherentnem teoretičnem okviru, če ne že kar o teoriji, saj Noama Chomskega ne zanima zgolj družbeno-politična preteklost in sedanost (“kaj in kako je”), ampak tudi (in predvsem) prihodnost (“kaj in kako bi moralo biti”) ter “/n/a ta način Chomsky položi temelje za pomemben element katerekoli politične teorije – vizijo prihodnosti, utemeljeno na mnenju o človeški naravi” (Edgley 2002, 68). Njegova “teorija” uveljavlja stališče, ki pravi, da morajo kakršnekoli težnje po oblikovanju vizije “dobre družbe” temeljiti na pogledu/stališču glede ustroja človeške narave. Vprašanje se postavlja na točki verodostojnosti njegovih analiz in kritik, glede na to, da Chomsky sam poudarja negotovost in pogojnost pravilnosti svojega pristopa, ki je osnovan na določenem pojmovanju človeške narave, katerega točnost, vsaj za sedaj, ni mogoče preveriti in predstavlja zgolj “sfero prepričanja, verjetja”. Kljub temu racionalistična drža Chomskemu omogoča zagovarjanje pristopa, da pri vrednotenju interpretacij družbenih in političnih dogodkov uporabljamo logiko in intuicijo, vendar vedno v kontekstu dostopnih empiričnih dokazov. Evalvacije empiričnih dokazov in interpretacije Noama

Chomskega so vedno konsistentne z njegovim politično-družbenim teoretičnim okvirom, temelječim na posebnem pogledu na človeško naravo. Opazovanje človeškega vedénja je oblikovalo Chomskyjeve domneve glede človeške narave, na temelju katerih je osnoval vizijo “dobre družbe” oziroma prepričanje, da so načela libertarnega socializma najbolj združljiva s takšnim pogledom na naravo človeških bitij (Edgley 2002, 75; Edgley 1999). Ne glede na (ne)obstoj politične teorije Noama Chomskega pa je Chomskyjev optimizem glede človeške narave in morebitnega oblikovanja “dobre družbe”, torej “predanost tako razumu kot moralnemu upanju /.../, njegov pomemben prispevek k družbeni misli” (Cohen in Rogers 1991).

Koncepcija človeške narave Noama Chomskega združuje “romanticistični poudarek na posebni človeški sposobnosti ustvarjalnega izražanja z racionalistično trditvijo o /.../ determiniranih strukturah človeškega razuma” (Cohen in Rogers 1991). Združitev pristopov ponuja Chomskemu pozicijo za utemeljitev, da prirojene razumske strukture omogočajo okvir ustvarjalnemu delovanju. Takšna koncepcija človeške narave je pri Chomskem najbolj dodelana v njegovi lingvistični teoriji, s katero Chomsky dokazuje, da imajo človeška bitja potencialno zmožnost kreacije neomejenih novitet pri jezikovnem izražanju, hkrati pa niso nadzorovani z neposrednimi spodbudami (stimulusi). Kreativno lingvistično znanje poseduje in ga v zelo kratkem času osvoji večina ljudi, kljub osiromašenim spodbudam iz okolja, kar pomeni, da sposobnost govora ni pogojena s kulturo in družbo, torej ni človeški “izdelek”, ampak je rezultat genetike, saj se govor “razvije 'od znotraj', na pravzaprav predeterminiran način ob obstoju primernih pogojev v okolju” (Chomsky 1998; Chomsky v Foucault in Chomsky 2007, 12–13). Iz tega logično izhaja, da imajo ljudje prirojene govorne principe oziroma posedujejo “univerzalno gramatiko”. Na zelo ohlapni in abstraktni ravni lahko lingvistične ugotovitve posplošimo na človekov “instinkt za svobodo” ter prepričanje Chomskega, da sta raziskovanje in ustvarjalnost glavni prirojeni značilnosti človeške narave in kot takšni ne smeta biti podvrženi zunanjemu omejevanju v obliki različnih avtoritet, hierarhij in dominacij (Chomsky 2006a). Tako sposobnost individualne kreativnosti izhaja iz neskončnega obsega lingvističnih izidov, katerih je sposoben človeški biološki sistem. Torej človeškim bitjem sposobnost govora omogoča njihovo kreativnost. Chomsky na podlagi takšne percepcije meni, da mora biti družba organizirana na način, ki omogoča posameznikom popoln razvoj sposobnosti in ustvarjalnosti, kar pomeni določeno stopnjo svobode ter možnosti sodelovanja pri

odločanju o pogojih v splošnem, kajti “če ima Chomsky prav, potem naša esencialna človeška narava omejuje našo svobodo in ni nobene potrebe po prisilnih družbenih strukturah, ki bi to svobodo še naprej omejevale,” zato ni potrebno “eksplicitno učenje ali institucionalne strukture: ta del človekove narave se bo dobro razcvetel, če bo imel svobodo, ki jo za to potrebuje. /.../ (Ljudje, op. a.) /p/otrebujejo le to, da je njihovim temeljnim materialnim in družbenim potrebam zadoščeno, in potrebujejo svobodo, da lahko razvijajo svoje možnosti in talente” (Salkie v Jeffs 1997, 353). Potemtakem bi največji razmah kreativnosti omogočili s tem, ko bi ljudje, ne glede na vrsto poklica, opravljali svoje delo z določeno mero umetniškega čuta, torej ko bi delo postalo forma umetnosti (McGilvray 2005).

Noam Chomsky vidi človeško naravo kot biološki koncept, v osnovi neodvisen od družbenih in zgodovinskih pogojev, nasprotno behaviorističnemu pojmovanju ljudi kot “praznih organizmov”, torej človeške narave kot *tabule rase*, v katero se vtisne “celota historično determiniranih družbenih odnosov” (Gramsci v Chomsky 2003e, 113). Za Chomskega človeška narava ni “produkt zgodovine; obstaja neodvisno od zgodovine, nespremenljiva, razen za biološke spremembe (človeške, op. a.) vrste” (Otero 1995, 27). Na prvi pogled se zazdi, da je Chomsky v odnosu do teoretične dihotomije glede ustroja človeške narave zavezan pogledu, ki meni, da so ljudje racionalni, avtonomni akterji in da na podlagi tega potrebujejo svobodo, da se realizirajo kot popolna človeška bitja, v nasprotju z idejo o posamezniku kot *tabuli rasi*, dojemljivi za držalraje iz okolja ter kot taki kompatibilni s pojmom enakosti. Vendar smo ugotovili, da libertarni socializem Noama Chomskega preseže to dihotomijo. Kljub temu, da Chomskega eksplicitno zanimajo pogoji svobode, ga to ne interesira z vidika klasičnega liberalizma, ki vidi človeška bitja kot avtonomne posameznike, ampak so zanj ljudje kreativna, vzajemno odvisna družbena bitja. Takšna pozicija mu nudi sintezo tradicionalno vzajemno izključujočih si političnih idealov svobode in enakosti, ki pri Chomskem nista zgolj abstrakciji in metafizična koncepta, ampak nujno potrebni stanji za popolni razvoj človeških bitij. Ravno Chomskyjev pogled na človeško naravo je dodal večjo veljavo njegovi libertarno socialistični drži, saj sta potemtakem tako svoboda kot enakost ne samo medsebojno odvisna in progresivna koncepta, ampak sta obe vrednoti tudi neizogibni za zdrav in poln razvoj človeških bitij; to pa zahteva odsotnost (ter izpodbija legitimnost) obstoječih struktur hierarhije, dominance in nadzora. Chomsky se pri oblikovanju vizije “dobre družbe” ne sprašuje kaj naj bi bilo “pravično in pošteno”,

ampak se vpraša, kakšni so najprimernejši pogoji za popolno realizacijo naravno danih sposobnosti človeških bitij – torej kakšni pogoji ustrezajo (dani) človeški naravi. Na podlagi tega Chomsky zaključi, da svoboda in enakost kot ideala libertarnega socializma nista le združljiva s človeškim vedénjem, ampak tudi nujno potrebna, saj ponujata možnost človeškim bitjem, da v popolnosti razvijejo svoje sposobnosti (Edgley 1999). Chomskemu zato ideja libertarnega socializma ne predstavlja le “moralno ustrezni” ideal, ampak prepotrebne okoliščine za stanje človeške narave, kajti “človek je že spočetka ravnanje in dejanje” (Schelling v Chomsky 1997a, 48).

Libertarni socializem (anarhizem) Noama Chomskega presega vzajemno izključevanje libertarnih in komunitarnih idealov (torej idealov svobode in enakosti), “ne le v smislu njenih (različnih, op. a.) pogledov na človeško naravo, ampak tudi v smislu politične prakse” (Edgley 2002, 72). Kajti po Chomskem je človeško bitje že predhodno izoblikovano, vendar si hkrati intersubjektivno oblikuje identiteto skozi kooperativne odnose; subjekt je torej samo-določen, hkrati pa ga determinira tudi okolje. Socializem Chomskega preprosto pomeni potrebo in način, na kateri ljudje organizirajo kolektivno življenje, v katerem živijo kot individuumi. Svoboda pa ni domena neodvisnosti posameznikov, ampak neobhodno potreben pogoj za človekovo ustvarjalnost. Izoblikovani subjekt potemtakem ni v navzkrižju z različnimi cilji in vrednotami, saj cilji skupnosti večajo (služijo) cilje(m) posameznika kot tudi individualni cilji koristijo skupnosti. Zato je osnovna logika libertarnega socializma sledeča: upravljanje s skupnim dobrim (socializem) na način, ki skuša maksimirati svobodo posameznika in obenem minimirati koncentracijo oblasti oziroma avtoritete (liberalizem). Doseganje tega splošnega cilja naj bi bilo možno skozi decentralizacijo politične in ekonomske moči, ki ponavadi zajema kolektivizacijo večine podjetij in posestev ter s poudarjanjem samoupravljanja in neposredne demokracije. Libertarni socializem nasprotuje obstoju zasebne lastnine, saj ko se le-ta prelevi v kapital, vodi v izkoriščanje oseb z mankom ekonomskih sredstev, hkrati pa libertarni socializem nasprotuje vsem oblikam nelegitimne avtoritete (bodisi ekonomske, politične ali družbene) – dokazno breme ob upravičenemu izvajanju oblasti pa vedno leži na dominirajočem akterju. Libertarno socialistična oziroma anarhistična tradicija (je) vedno poudarja(la), da popolna enakost ne sme vključevati le enakosti pri dostopu do resursov, ampak tudi dimenzijo politične enakosti, kar pomeni, da lahko posamezniki svobodno sodelujejo v odločevalskih procesih in ne da v njihovem imenu oziroma namesto njih državna birokracija določa

proizvodnjo in distribucijo. Princip svobode prav tako ni popoln, če distribucija resursov v družbi ni egalitarna, saj manko le-teh omeji svobodo posameznika, ki na trgu zgolj kotira kot katerokoli blago v kapitalističnem sistemu.¹³⁴

Noam Chomsky dojema anarhizem (libertarni socializem) kot “prostovoljni socializem” (*voluntary socialism*). To je politično-ekonomski sistem organiziranja družbe na osnovi t.i. organskih občestev (*organic communities*), kot sta na primer sosodstvo ali pa delovno okolje. Družba, organizirana po anarhističnih principih, ne pozna centralizirane moči in reprezentativne demokracije, ki je v demokratičnih družbah vezana le na politiko, ne pa na ekonomijo ter druga področja življenja. V anarhizmu bi delavci postali racionalni gospodarji nad proizvodjalnimi procesi. Skupnosti pa bi neposredno sodelovale pri upravljanju življenja (Rutar 2003, 37–39). Na očitke glede ekonomske učinkovitosti znotraj anarhistične družbe Chomsky odgovarja, da njegova vizija nikakor ne vključuje primitivne komunitarne ekonomske proizvodnje, ki zavrača kakršnokoli specializacijo, ampak nasprotno – njegova “dobra družba” pozdravlja, še več, zahteva tehnološki razvoj in naraščajočo produktivnost, kar bi prispevalo k svobodnemu sodelovanju znotraj družbe, saj bi omejilo potrebo po človeškem opravljanju težaških del, katera bi namesto ljudi opravljali stroji. Ne nazadnje Chomsky misli, da se anarhizem lahko manifestira kot družbeni ideal le (in šele) ob prisotnosti visoke stopnje razvoja družbenih proizvodnih sil.¹³⁵

¹³⁴ Pomembno je omeniti, da za Chomskega pojma “dobrega, pravičnega” nista ne absolutna ne fiksna. Njegova koncepcija “dobre družbe”, pravi Edgleyjeva (2002, 73), poudarja, da bi morali biti posamezniki (in posledično skupnosti) svobodni pri določanju lastnih kreativnih ciljev znotraj okvira sredstev, ki so razpoložljiva njihovi družbi v določenem obdobju. Svoboda in enakost zato nista ne absolutno ne fiksno določna pojma, ampak sta vedno relativna, vezana za objektivne pogoje in kulturno ozadje določenega historičnega momenta. Dotični pogled Chomskega (v Edgley 2005, 145–46) kaže na njegovo zavezanost anarhističnemu pristopu: “Kar mislim, da je najbolj pomembno glede anarhizma, je njegovo prepoznanje, da obstaja in bo vedno obstajala potreba po odkrivanju in preseganju struktur hierarhije, avtoritete in gospostva ter omejevanja svobode: suženjstvo, mezno suženjstvo, rasizem, seksizem, /.../. Če človeška družba napreduje, preseže nekatere od teh oblik zatiranja, bo razkrila drug(a)čn(a)”. Sporočilo Chomskega je, da nikoli ne smemo pristati na določen in statičen pristop k reševanju človeških problemov glede družbene in politične ureditve. Ravno zaradi tega mora ljudem biti dana svoboda, ki bo sprožila ustvarjalne nagibe za reševanje (morda prvokrat nastalih) problemov v določenem zgodovinskem trenutku. Pogled na koncept svobode Noama Chomskega ni le permisiven, fakultativen, ampak politično zavezujoč in kot takšen zahteva preudarnost ter opreznost pri političnih načrtih in ukrepih. Noam Chomsky nam s svojo mislijo sporoča, da ideja o “koncu zgodovine” ne vzdrži, saj vedno obstajajo možnosti napredka (Edgley 2005, 146). Zato se Chomsky tudi ne strinja s trditvijo, da je imela anarhistična ideja skozi zgodovino nezanemarljiv vpliv. Progressivne socialne spremembe prejšnjega stoletja, kot so, med drugim, progresivno obdavčevanje, socialno in zdravstveno varstvo, niso “anarhistične” same po sebi, vendar so “odsev države in razumevanja, ki /.../ reflektirajo anarhistično izročilo. Temeljijo na ideji, da dejansko mora obstajati solidarnost, občestvo, vzajemna podpora /.../ – možnosti za ustvarjalno delovanje. /.../ So obdelane, razorane in prikrojene na način, da nikoli ne dobijo prave libertarne oblike, ampak obstajajo in vodijo k družbeni spremembi” (Chomsky 2005č, 231).

¹³⁵ Chomsky opozarja, da družbena sprememba z vidika libertarnega socializma ne sme vsebovati elemente kakršnegakoli elitizma, nasilje pa je sprejemljivo le, ko ga je mogoče opravičiti, torej ko je uporabljeno kot sredstvo za popravilo krivic(e). S perspektive libertarnega socializma, revolucija ne prevzame oblike “nenadnega, kataklizmičnega dogodka,” ampak formo “nepretregane kulturne in družbene transformacije, usmerjene proti libertarnim ciljem, neke vrste erozije, ki izčrpa arhaične ideje in okamenelne oblike avtoritet in zatiranja, ki so se obdržale iz prejšnje dobe” (Otero 1995, 33). Družbeni boj je opravičljiv le, če je podprt z argumentom, ki nakazuje, da bodo posledice takšnega boja ugodne za večino ljudi. Torej je razredni boj sprejemljiv le, če je usmerjen v “končanje razrednega zatiranja in to na način, ki je v sozvočju s temeljnimi človekovimi pravicami” (Chomsky v Otero 1995, 33). Končni cilj ne-elitističnega socializma v sferi organizacije produkcije je samoupravljanje, kajti libertarni socializem ne vidi razlike med (neo)liberalno in totalitarno produkcijsko naravnanošjo – v obeh primerih je v ospredju avtokratični nadzor nad proizvodnjo, le da

Pri klasičnem razlikovanju med individualističnim in družbenim anarhizmom lahko Chomskega brez zadržkov postavimo ob bok družbenim anarhistom, ki zasledujejo idejo polne realizacije razsvetljenskega projekta, kjer bi anarhistična družba omogočila poln razcvet človeške narave, kajti anarhizem sam po sebi je temeljna sestavina te narave. Družbeni anarhizem zagovarja federalizem, antidržavnost, neposredno demokracijo in libertarni komunizem. Vendar Chomskega njegova dialektika med “cilji” in “vizijami” uvršča v razred zase, katerega Nikolai Jeffs (1997, 368) poimenuje kot “pragmatični anarhizem”, saj se pri izpolnjevanju svojih “ciljev” ne odreka boju znotraj parametrov, ki jih zastavlja obstoječi družbeno-politično-ekonomski red. Pragmatični anarhizem Noama Chomskega “igra po pravilih igre”, ki jih postavlja predstavniška demokracija in njena oblast, torej po pravilih, proti katerim se bori “vizija”.¹³⁶ Chomsky je kljub temu aktivist, vendar je njegov aktivizem “fleksibilen”, vedno vezan za dane okoliščine, dano dejanskost – zavzema prakso odgovornega državljana. Chomsky zato zagovarja oblikovanje in doseganje kratkoročnih ciljev, torej boj za izboljšave v sodobnosti, saj naj bi le-te imele dvojni učinek: kot pridobitev za ljudi, ki s(m)o “tukaj in zdaj” in kot priprava za oblikovanje pravičnejše družbe bodočnosti – vizije – za naše zanamce. Kratkoročni cilji pa so vedno oblikovani na osnovi vizije, katero zasledujejo. Chomsky meni, da je antagonizem med cilji in vizijami le navidezen, v resnici pa sta to komplementarna in vzajemna koncepta, saj za Chomskega “/n/e obstaja konflikt med poskusom strmoglavljenja države in uporabo sredstev, ki so zagotovljena v delno demokratični družbi /.../. Potrebno jih je uporabiti in poskusiti /.../ morda uničiti institucijo” (Chomsky 2005d, 239). Čeprav vizijo “dobre družbe” ni mogoče do potankosti konceptualizirati, kajti razvijanje abstraktnih teorij v sodobnosti bo imelo v prihodnosti “omejeno koristnost, ko bodo prilagojene stvarni praksi, saj človeške okoliščine in razvoj niso zadosti predvidljivi, da bi lahko bili zaobjeti v nespremenljive principe,” kakor povzema Chomskega Tamara Vukov (1990, 686), je kljub temu potrebno njene temelje zastaviti že v sedanjosti. V primeru Noama Chomskega je dolgoročna vizija libertarno socialistična oziroma anarhistična organizacija družbe. Antagonizem med cilji in vizijo je kratkoročne narave in se kaže

je v prvem primeru avtokrat zasebni kapital, v drugem pa država. V nobenem od primerov pri odločanju ne sodelujejo niti skupnosti niti delovna sila, ampak le elita v drugačni preobleki.

¹³⁶ “Reformizem” Chomskega, ki je posledica njegove dialektike med “cilji” in “vizijo”, je pragmatizem, ki izvira iz uvida, da so danes možnosti za zares radikalne in revolucionarne spremembe izčrpane. To se kaže v nezmožnosti organiziranja načina življenja, ki bi obstajalo paralelno ob globalnem kapitalističnem sistemu, a bi bilo njegovo čisto nasprotje.

kot obramba (z anarhističnega vidika) avtoritete *par excellence*: države in klasičnih demokratično-parlamentarnih vzvodov pred zasebno tiranijo korporacij.

Oglejmo si še potrditev tistega dela teze, ki pravi, da libertarni socializem (anarhizem) Noama Chomskega predstavlja sintezo leve libertarne tradicije. Družbeno-politično idejo Chomskega zaznamujeta dve konceptiji anarhizma (Cohen in Rogers 1991). V prvi konceptiji, ki smo jo obravnavali do sedaj, se anarhizem Chomskega kaže bolj kot neodvisni ideal “dobre družbe”, kot libertarni socializem. Anarhizem Chomskega se zavzema za odpravo institucije države in je jasno socialistične narave, saj se zavzema za družbeno lastništvo nad proizvodnimi sredstvi, torej obliko lastništva, ki dopušča razširitev demokratičnih načinov in postopkov tudi v ekonomsko sfero. Anarhizem je vsakokratna zmožnost odkrivanja in tudi odpravljanja avtoritet ter le kot takšen vizija “dobre družbe”. Je cilj sam po sebi, ker omogoča samokorekcijo – najdevanje vzpostavljanja potencialnih avtoritet že po nastopu “dobre družbe”. V drugi konceptiji pa anarhizem ni predstavljen kot samostojna doktrina, ampak bolj kot zgodovinska tendenca leve libertarne tradicije, ki odraža človeško aspiracijo po svobodi in sam princip svobode kot najvišjo vrednoto pri oblikovanju in evalvaciji družbenih ureditev. Na podlagi tega leva libertarna tendenca teži k odpravljanju nepotrebnih omejitev svobode. Zato Noam Chomsky opozarja na prepletenost “enakih, a različnih” idejnih tokov znotraj svojega intelektualnega konteksta in ravno ta mišljenjska razvejanost, ki vključuje celotno libertarno tradicijo, daje težo in hkrati kompleksnost v razumevanju pogleda in pristopa Chomskega pri njegovem pojasnjevanju aktualnih družbeno-političnih dogodkov ter pri njegovi reviziji obče uveljavljene zgodovine idej in družbenih gibanj.

Klasična liberalna tradicija, ki se je rodila iz razsvetljenskih idej in idealov, temelji na konceptu svobode, ki je izniknila v določenem historičnem momentu. Klasično liberalna koncepcija svobode je rezultat dobe, v kateri je poglavitno grožnja svobodi predstavljala moč in oblast države, medtem ko ekonomska neenakost še ni bila vodilna poteza takratne družbe. Zaradi brezobzirne ekonomske neenakosti v sedanosti je Noam Chomsky razširil klasično liberalno obrambo posameznika in njegove svobode tudi na področje ekonomskih pravic. Torej zagovarja “z razsvetljenstvom navdahnjeno različico libertarnega socializma, zavezanemu tako enakosti kakor svobodi” (Fernandes 2005). Ob odsotnosti materialne enakosti svoboda ostaja le neizpolnjena obljuba, kajti obstaja

konstantna prisila med akterji z neenakimi ekonomskimi pogoji. Sicer politično svobodni ljudje so prisiljeni prevzeti status “mezdnega sužnja”, saj je edina alternativa tej “izbiri” revščina ali celo lakota. Po drugi strani pa prisilno določanje pogojev materialne enakosti vodi v pomanjkanje svobode, zato mora popolna enakost vključevati enakost pri odločevalski procesih kot pogoj realizacije svobode. Iz tega sledi, da sta koncepta svobode in enakosti logično soodvisna, Chomskyjevo zgodovinsko utemeljeno radikalno razumevanje razsvetljenskih in liberalnih idej pa predstavlja anatemo oblastniškim reakcionarjev.

Na podlagi tega Chomsky trdi, da klasična libertarna (kartezijanska in liberalna) misel “vodi naravnost v libertarni socializem ali anarhizem /.../ (v momentu, op. a.), ko se združi z razumevanjem industrijskega kapitalizma” (Chomsky 2003d, 131). Ali, če si dovolimo povedati malo drugače, zlitje leve libertarne tradicije nastopi, ko klasični liberalizem “uvidi”, da je poleg nasprotovanja avtoritarnemu intervencionizmu države potrebno nasprotovati tudi kopičenju zasebne moči in lastnine. Maksima filozofa Immanuela Kanta je bila, da imajo ljudje sposobnost avtonomnega samoupravljanja, iz česar sledi, da se humanosti-človečnosti ne sme nikoli obravnavati le kot sredstvo, ampak vedno kot cilj sam po sebi (Hudelson 1999, 62). Na podlagi takšnega stališča so predhodniki Chomskega oporekali *laissez-faire* kapitalizmu kot moralno nesprejemljivem. Znotraj takšnega sistema se človeško delo prikazuje in dojema kot blago, katerega cena se, kot cena katerega koli drugega blaga na tržišču, oblikuje na podlagi tržnih sil ponudbe in povpraševanja ter pričakovanega dobička kapitalistov. V nasprotju s Kantovo etiko se v kapitalističnem sistemu s človeškimi bitji postopa kot s sredstvom za doseg cilja, ki predstavlja izključno dobiček. Zato je vezni člen leve libertarne tradicije, ki je hkrati končna rezultanta percipiranja Noama Chomskega, različica libertarnega socializma, ki temelji na razsvetljenski zavezanosti tako svobodi kot tudi enakosti. Še več, Chomsky vidi konvergenco – sotočje (celo prekrivanje!) radikalnega marksizma in anarhizma¹³⁷; obe ideji sta namreč enotni v dveh pomembnih točkah (pogojih) vizije: država kot emanacija avtoritete mora prenehati obstajati že med samo spremembo politično-ekonomskega sistema, torej že v času revolucije same, hkrati pa novo nastalemu politično-ekonomskemu sistemu ne sme zavladati nova

¹³⁷ “Zelo težko je narediti veliko razliko med, na primer, Pannekoekovimi delavskimi sveti in anarhosindikalističnimi koncepcijami o tem, kako organizirati družbo. Obstaja nekaj razlik, vendar so to takšne razlike, ki morajo obstajati, ko ljudje sodelujejo v tovariških odnosih. Ostrejša razlika obstaja med takšnimi gibanji in različnimi oblikami totalitarizma kot so boljševizem, korporativni kapitalizem in tako dalje. Tukaj je pravi prelom. Totalitarne strukture na eni strani in svobodne družbe na drugi,” pravi Chomsky (2005č, 227).

“revolucionarna” birokracija, ki bo (ponovno) vodila proizvodni proces, v katerem bo posameznik ostal okrnjen, “delni človek”.

Torej, Chomsky dokazuje, da je libertarni socializem nadaljevanje liberalnih idealov razsvetljenstva, kajti klasična liberalna misel oporeka državnemu vmešavanju v družbeno življenje, vendar pa na osnovi istih domnev o svobodi in življenju v svobodnih asociacijah libertarni socializem nasprotuje kapitalističnim proizvodnim odnosom, mezdnemu delu in egoističnemu individualizmu. Rudolf Rocker je opisal sodobni anarhizem kot sotočje idej glavnih emancipatornih tendenc – socializma in liberalizma. Glede na to, da so se klasični liberalni in demokratični ideali “razbili ob realnosti kapitalističnih ekonomskih oblik” (Rocker v Chomsky 1986a, 616), anarhizem ne samo *nasprotuje gospostvu človeka nad človekom v političnem smislu* liberalnih idej, ampak preseže klasično liberalno pozicijo, ki misli državo kot avtoriteto *par excellence* in na “razbitinah” izgradi nujno protikapitalistično držo v *ekonomskem smislu* socialističnih idej, ki *nasprotuje izkoriščanju človeka po človeku*. Libertarni socializem Chomskega zapoveduje Rockerjeve besede o socializmu, ki mora nujno vključevati komponento svobode, saj drugače, v pristni obliki, ne more obstajati; kajti anarhizem Chomskega misli svobodo v enaki meri kot enakost, politično vzporedno z ekonomskim in liberalno nasprotovanje “gospostvu” ob hkratnem socialističnem odporu do “izkoriščanja”.

Noama Chomskega, katerega navdihuje vizija enega, a mnogoterega sveta, zavezanega pravičnosti, svobodi in enakosti, lahko umestimo ne samo med zgodovinsko družbo libertarno socialističnih mislecev, ampak mu zagotovo lahko podelimo osrednjo vlogo pri ponovni oživitvi libertarno socialističnih idealov svobode in ustvarjalnosti ter njihovih mnogoterih manifestacij.¹³⁸ Namen Chomskega ni rekonstruirati misli njegovih levih libertarnih predhodnikov, temveč osvetliti določene pomembne vpogleds preteklih obdobij, ki so bili zanemarjeni, preoblikovani, pohabljeni v interesu oblastnikov. Poleg tega nam Chomsky razkrije historičnost nekaterih idej, ki so bolj kot v obdobju, v katerem so se porodile, aktualne v sodobnosti – saj so predstavljale anticipacijo kasnejšega razvoja. Zaradi takšnih dejstev se Chomskega lahko bere kot “enciklopedijo” leve libertarne tradicije.

¹³⁸ Po mnenju Carlosa Otere so politični zapisi Chomskega do sedaj najvišje dosežena točka libertarno socialistične misli.

7 SKLEP

*Noam Chomsky. Ever the optimist, ever the hard worker,
forever the champion of the underdog.*¹³⁹

(Barsky 2007, 323)

Noam Chomsky je osvobojen teže historičnih rudimentov, saj opazuje preteklost, kakor pravi sam, ne kot “umetnostni zgodovinar” (*art historian*), ampak kot “ljubitelj umetnosti” (*art lover*). Zgodovino leve libertarne misli prikazuje kot “živečo, razvijajočo se, neprekinjeno tradicijo”, s poudarkom na njeni uporabni vrednosti iz perspektive sedanjosti. Kar lahko s takšnim pristopom ponudi ljudem “tukaj in zdaj”, je “preizkušnja” anarhosindikalizma, vendar ne kot poskus anarhističnega relikta iz zgodovine, vezanega za ruralna predindustrijska področja 19. stoletja, ampak kot sodobno strategijo in gibanje, primerno za radikalne spremembe v razvitih (post)industrijskih družbah, ki tlakuje pot “dobri družbi”. Ponuja alternativo kapitalističnemu nekompatibilnemu spajanju napredne tehnologije z arhaičnim družbenim principom zasebne lastnine in v zameno združuje napredno industrijsko družbo s principom kolektivne, skupne lastnine. Z vidika Chomskega je anarhosindikalizem kot strategija ter, če dovolite, tista sfera libertarnega socializma, ki pokriva organizacijo dela, najbolj human pristop k domeni dela, ki je hkrati v sozvočju s potrebami sodobne (post)industrijske družbe. Aktualnost anarhosindikalizma je podprta ravno z razmahom tehnologije, ki omogoča razprostiranje Ruckerjeve industrijske demokracije. V zgodnjih fazah industrijske revolucije je narava industrijskega sistema zahtevala specializirano delo, ki je spremenilo delavce v Smithovo “orodje produkcije”, kar je rezultiralo v Marxovem “odtujenem delu” in Bakuninovem “antagonizmu modernega sveta”, kjer so sodobni delavci dejansko prisilni delavci in zato v resnici sužnji, vendar ne sužnji *de iure*, ampak sužnji *de facto*. Z vsakodnevnimi napredki v tehnologiji temu, če seveda želimo, ni več tako, kajti tehnologija in znanje sta, kot pravi Chomsky, nevtralni kategoriji in nista zavezani le pridobivanju dobička, ampak ju lahko preusmerimo v služenje dobrobiti vseh ljudi, vključno z nadomeščanjem “mezdnih sužnjev” pri “odtujenem delu”. Danes so lahko, z besedami Chomskega, stroji zgolj

¹³⁹ V avtoričinem prostem prevodu: Noam Chomsky. Vedno optimist, vedno delaven, za vedno zagovornik (prvak) zapostavljenih.

stroji, ljudje pa so lahko končno človeška bitja. Chomsky še ni zasledil trdnega argumenta, ki govori v prid temu, da je imperativ tehnološkega napredka oblikovanje "planske mašinerije" bodisi s strani državne birokracije ali pa zasebnega kapitala. Potreba po "upravljalcih" iz vrst elit je posledica specializacije dela oziroma delovne sile. "Managerska nuja" začne pojenjati v trenutku, ko se vsakemu sodelujočemu v delovnem procesu, torej tako iz vrste manualne kot intelektualne kategorije delavcev, povečajo možnosti za pridobitev relevantnih informacij, ki so nujno potrebne za smoteren izid odločevalskega procesa v sferi proizvodnje. Odločitve glede produkcije, ki bi vseeno morale zadobiti vsaj minimalno obliko načrtovanja, pa bi morale sovpadati s principom demokratičnosti; točno določenega načina, kakor ugotavlja Chomsky, pa ni možno "zapisati na papir", ampak ga je treba "iznajti" s povezovanjem praktičnega izkustva in umske analize.

Procesi moderne dobe, torej industrializacija, ki je zahtevala osnovanje armade industrijskih delavcev, razredno rasklojevanje, nebrzdani kapitalizem in imperialistični nagibi držav, so pustili sled v zavesti modernih sužnjev dela. "Anarhizem kot teorija," pravi Sekelj (1987, 3), "reflektira to nikoli do konca zgrajeno zavest delavcev." Ravno to pa je tudi osnova spopada anarhizma z ortodoksnim marksizmom, ki je bil izraz in hkrati formirajoča teorija razredne zavesti proletariata. "Za razliko od marksizma, anarhizem ni nikoli težil k temu, da bi postal razredna zavest proletariata."¹⁴⁰ Glavna cepitvena linija med "pravovernim" marksizmom in anarhizmom (anarhizmi) se torej kaže v "zahtevi po prepoznavanju", ugotavlja Jeffs (1997, 367). Anarhizem (anarhizmi) ima(jo) množico zavesti in strategij ter kot tak(i) ne "zahteva(jo)", da se te prvine nujno prepozna(jo) kot "anarhistične", medtem ko avtoritarni marksizem pojmuje popolno emancipacijo šele z zavedanjem, prepoznavanjem in realiziranjem (delavski razred "za sebe" in "po sebi") znotraj izključno marksistične naracije in s pomočjo intelektualne avantgarde, ki naracijo diktira.

Zgodovinski neuspeh anarhizma ne leži v njegovi koncepciji humanističnega ideala pravične družbe in tudi ne v teoriji revolucije, ampak v praksi in teoriji organizacije (Aršinov v Sekelj 1987, 77). Organizacija je po Lukácsu (v Sekelj 1987, 77) tisti aktivni posrednik med revolucionarno teorijo in revolucionarno prakso, ki "kot v vsakem

¹⁴⁰ V skladu s predanostjo anarhizma ideji razkrivanja in rušenja avtoritet ter nasprotovanja vlogi avantgarde v glavni fazi revolucije, torej po zrušitvi starega družbenega reda, je samoumevno, da ne zahteva, da postane razredna zavest delavstva. Vendar pa bi bilo zanimivo videti razvoj anarhistične misli, če bi le-tej uspelo definirati in poiskati "vezni člen" med teorijo in prakso.

dialektičnem razmerju, tudi tu členi dialektične vezi šele s posredovanjem /.../ dosežejo konkretnost in stvarnost". Samo s posredovanjem primerne (revolucionarne) organizacije lahko teorija (revolucije) rezultira v (revolucionarni) praksi. Anarhizmu ni uspelo izoblikovati posrednika med teorijo in prakso, med "kaj in kako je" (obstoječo meščansko državo) ter "kaj in kako bi moralo biti" ("dobro družbo"). Zato "anarhija ostaja samo ideal, humanistični apel, le neka humanistična vizija pravične družbe" (Sekelj 1987, 77). Z organizacijskim mankom je povezan tudi anarhistični pristop k problemu razredne zavesti proletariata. Anarhizem namreč "ne pozna pojma razredne zavesti kot transcendence /.../ zavesti empiričnega delavskega razreda" (Sekelj 1987, 77). Ker anarhizem ni čista filozofija, ampak predvsem družbeno gibanje, se kot tako mora soočiti z vprašanjem prehoda od nepravične sedanjosti h humanističnemu idealu pravične prihodnosti. A ker se anarhizem prezentira najbolj kot "etični postulat, današnji svet pa kot njegova negacija," kakor je zapisal Hans Mayer (v Sekelj 1987, 158), etični postulat pravičnosti pa sam po sebi ne zadostuje, je anarhizem prisiljen najti posrednika med "kaj in kako je" ter "kaj in kako bi moralo biti". Ker anarhistična misel "manjkajoči vezni člen" med teorijo in prakso ne išče v interesu določenega razreda, torej misli zgolj neposredno socialno revolucijo, ji ne preostane drugega, kot da posrednika določa glede na pripadnost anarhističnim idejam. Vezni člen, "revolucionarno organizacijo", če hočete, predstavlja zagovornik, simpatizer "etičnega postulata", humanističnega ideala pravičnosti. Posrednik ni definiran niti z družbenim poreklom niti s pripadnostjo razredu. Avtorica diplomskega dela si bo dovolila mnenje, da se pluralnost anarhizma (anarhizmov), v smislu nedoločljivosti enotne definicije ideje anarhizma, dosledno "aplicira" tudi na (ne)zahtevo po pripadnosti družbenemu sloju, razredu, saj se predstavlja kot emancipacija "vseh", katerih edini "pogoj" je konsenz glede obsojanja obstoječega politično-ekonomskega sistema in razumevanja strukture bodoče "dobre družbe".

Avtorica diplomskega dela sklepa, da se privlačnost anarhistične ideje za Noama Chomskega lahko strne v tri izhodišča.¹⁴¹ Prvič, ideja anarhizma je Chomskemu blizu

¹⁴¹ Glavne komponente anarhizma Noama Chomskega Pateman vidi v zavedanju zgodovine anarhizma, ki še vedno ohranja svežino in relevantnost v luči sodobnih izzivov; povezovanju anarhizma z radikalnim marksizmom v enotni kritiki kapitalističnega sistema; aktualizaciji razredne delitve pri kritiki kapitalističnega sistema in relevantnost delavskega razreda pri ustvarjanju anarhizma; ter ne nazadnje v prepričanju v človekove prirojene pozitivne lastnosti, ki se kažejo v zasledovanju svobode, ustvarjalnosti in z uporom proti različnim avtoritetam (Pateman 2005, 9). Podobne komponente v anarhizmu Chomskega prepozna tudi Carlos Otero (1995, 36). Vizija Chomskega vsebuje dve glavni premisi, in sicer libertarno samo-izpolnitev namesto liberalnega pridobitništva ter socialistično kolektivno prisvajanje kapitala namesto zasebne razlastitve. Do vizije pa naj bi po Chomskem, tako Otero, prišli s strategijo, ki vključuje dva pomembna vidika: splošno kulturno transformacijo (namesto elitistične politične revolucije) in industrijski sindikalizem.

zaradi nenehnega poizvedovanja in razgaljanja različnih struktur avtoritet, hierarhij in dominacij, ki so v primeru neopravičljivosti njihovega obstoja nelegitimne in kot takšne legitimna tarča upora. Drugič, anarhizem Chomskemu predstavlja konvergenco, neizključevanje in nujno sočasno manifestacijo ter koeksistenco institucij svobode in enakosti. In tretjič, glavni potencial anarhizma se kaže v dejstvu, da le-ta ni doktrina, ampak historična tendenca misli in delovanja, ki se manifestira, razvija in napreduje na mnogotero načinov. Prednost anarhistične ideje je ravno v njeni nedoktrinarnosti, “ne koncu” zgodovine, “ne koncu” ideologij, kajti v še tako “dobri družbi” ima za osnovno nalogo najdevanje, razkrivanje in preseganje tako starih kot novih oblik zatiranja, avtoritet in nepravilnosti. Anarhistična ideja je zato večna in za večno uporabna.

Anarhizem, po mojem mnenju, je izraz ideje, da je breme dokaza vedno na tistih, ki trdijo, da sta avtoriteta in nadvlada neizogibni. Morajo dokazati, z močnim argumentom, da je sklepanje pravilno. Če tega ne zmorejo, bi morale institucije, katere branijo, veljati za nelegitimne. Kako bi se morali odzvati na nelegitimno avtoriteto, je odvisno od okoliščin in pogojev: ne obstajajo formule. V sedanjem obdobju nastajajo točke razprave vsepovprek, kot je to sicer v navadi: od osebnih odnosov znotraj družine in drugod do mednarodne politično/ekonomske ureditve. In anarhistične ideje – kljubovanje avtoriteti in vztrajanje, da se le-ta (samo, op. a.) upraviči – so primerne na vseh ravneh (Chomsky v Barsky 2007, 156).

Ravno zaradi te “prvine” anarhizma, torej iskanja, najdevanja in pritiskanja na avtoritete v smeri njihove legitimacije, le-ta ni utopičen, ampak je prisoten v vsakem prostoru in času. Vedno so obstajale, obstajajo in bodo obstajale oblike avtoritet in dominacij, zato bo anarhistična ideja, s poslanstvom razgaljanja gospostev, vsakokratno aktualna. Tudi “dobra družba”, vizija ni (in ne bo) imuna na možnost ponovnega vznika starih in na izoblikovanje še ne poznanih avtoritet, kajti, kot pravi Chomsky, dialektični proces nima konca in se ne zaključi z vzpostavitvijo “dobre družbe”, humanističnega ideala. Na tej točki, po mnenju avtorice diplomskega dela, nastopi anarhistična ideja v dvojni vlogi; prvi “dokončni” in v vlogi “Sizifovega dela”: kot hkratna “končna postaja” v smislu udejanjanja humanističnega ideala in v funkciji *perpetuum mobile* izpostavljanja in eliminiranja nepravilnih družbenih odnosov.

Chomsky ne verjame v realizacijo možnosti edinstvenega revolucionarnega momenta, ki bi strmoglavil kapitalistični sistem, ampak daje prednost “evolutivnemu”, počasnemu

procesu.¹⁴² Kar ne pomeni, da anarhistična družba živi le v zavesti njenih simpatizerjev, saj “družba, organizirana brez avtoritete, vedno obstaja /.../ pokopana pod težo države in njene birokracije, kapitalizma” (Ward v Pateman 2005, 8). Gustav Landauer, anarhistični teoretik, je dejal, da država ni le okoli nas, ampak je lahko tudi v nas samih, zato se moramo osvoboditi v sebi in biti svobodni, kolikor je to mogoče v okviru države in kapitalističnega sistema – introspekcijsko moramo izkusiti možnost drugačnega bivanja (Landauer v Chomsky 2005č, 222). Tudi Murray Bookchin zahteva, da se javna sfera nujno definira kot “negacija koekstenzivnosti s simbolnim in realnim teritorijem države,” kakor Bookchinovo antidržavnost javne sfere razlaga Jeffs (1997, 372). Anarhistični humanistični ideal pravične družbe, družbe brez oblasti, avtoritet, dominacij, ki je strukturirano na temelju neprisilnih in solidarnostnih asociacij svobodnih ljudi je “vizija” Noama Chomskega, vendar sam poudarja, da je možno prostore svobode in kreacije ustvarjati tudi “tukaj in zdaj”, znotraj primarnih celic, kot so družina, odnosi med spoloma, prijateljski krogi, celo na delovnih mestih je možno ustvarjati svobodne asociacije in težiti k uveljavljanju vsaj določenih elementov Ruckerjeve industrijske demokracije. Ker je anarhizem “izraz egalitarističnih in svobodnjaških aspiracij, ki rušijo obstoječo avtoriteto; je vsepovsod, zato ga je nemogoče uničiti” (Henry v Rizman 1986, XLII), saj je “kakor vse ostalo, kar je vitalno, raje tendenca, kot pa nedvomno določljivo bistvo doktrine,” je zapisal Bertrand Russell misel o neavtoritarnem socializmu (Russell v Chomsky 1975, 50). Kajti humanistični ideal je “utopičen v nekem specifičnem smislu” (Sekelj 1987, 6), v smislu, ki ga je najbolje opisal Martin Buber: “On (ideal, op. a.) ni izven prostora in časa, ampak se vedno udejanja v določenem prostoru in pod določenimi pogoji, torej točno 'tukaj in zdaj' ter v tukaj in zdaj možni meri” (Buber v Sekelj 1987, 6). Zato lahko zavrnamo očitke nekaterih anarhistov glede Chomskyjeve dihotomije med cilji in vizijami, ki naj bi bila tako pragmatična, da sodi že v domeno “reformizma” in se s tem odmakne od anarhistične ideje. Če namreč vztrajamo pri anarhizmu, ki se kaže kot “anarhizem tukaj in zdaj”, torej kot “cilji” Noama Chomskega, a še vedno sledi viziji humanističnega ideala ter praksam, ki se udejanjajo brez zahteve po prepoznavanju kot striktno anarhistične, potem je delovanje Chomskega še kako anarhistično.

¹⁴² Z namenom ustvarjanja “dobre družbe”, “etičnega socializma” po Murrayu Bookchinu (v Otero 1995, 55), moramo že v sedanosti živeti in delovati po njenih principih in ji z delovanjem utirati pot – takšno poslanstvo imajo, poleg “kratkoročnih ciljev” Noama Chomskega (1997d, 305–35), še “predrevolucionarna faza” Mihaila Bakunina (v Chomsky 1986a, 612) in “embriotična rast” Murraya Bookchina (v Otero 1995, 39) oziroma “organska rast” Carlosa Otere (1995, 38).

Če mislimo anarhizem kot Russellovo “tendenco”, Buberjev “tukaj in zdaj” in Chomskyjev poziv k delovanju na ravni “mikrosfere”, torej kot zasledovanje kratkoročnih ciljev Chomskega – minimalnega “vsakodnevnega” anarhizma, v katerem prednjači ideja vzajemne pomoči med ljudmi¹⁴³, potem lahko vsak posameznik doprinese k rušenju nelegitimnih avtoritet in k ustvarjanju prostorov, v katerih se vsaj v omejenem obsegu manifestirajo svoboda, solidarnost in enakost. Na takšen način slehernik za sebe in v kooperaciji z drugimi posamezniki teži k preseganju obstoječe logike in retorike o utopičnosti idej libertarnega socializma (anarhizma).

¹⁴³ Lahko bi dejali, da nas Chomsky usmerja k “Razsvetljenju” v dvojnem pomenu te besede; želi, da se “razsvetlimo”, torej da razblinimo mrežo iluzij in propagande ter uvidimo resnico, hkrati pa da prevzamemo in se zavzemamo za ideale in principe razsvetljenstva. V primeru, da bomo osvojili oba pomena “Razsvetljenja”, se bomo avtomatično zavezali boju za pravičnejšo družbo prihodnosti.

8 LITERATURA

Anderson, Paul in Kevin Davey. 1994. *American Dissident*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/onchomsky/19940603.htm> (28. april 2010).

Bakunin, Mihail. 1986a. Revolucionarni katekizem (1866). V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman in Mitja Maruško, 155–173. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS/Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986b. Kolektivna diktatura (1870). V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman in Mitja Maruško, 218–220. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS/Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986c. Pariška komuna in pojem države (1871). V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman in Mitja Maruško, 226–232. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS/Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986č. Bog in država (1871). V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman in Mitja Maruško, 233–250. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS/Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986d. Buržoazni socializem (1872). V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman in Mitja Maruško, 251–254. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS/Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986e. Državnost in anarhija (1873). V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman in Mitja Maruško, 255–263. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS/Knjižnica revolucionarne teorije.

Barsamian, David. 2002. *Propaganda i javno mišljenje: razgovori sa Noamom Chomskym*. Zagreb: V.B.Z.

Barsky, Robert F. 1997. *Noam Chomsky: A Life of Dissent*. Cambridge in London: The MIT Press.

--- 2007. *The Chomsky Effect: A Radical Works Beyond the Ivory Tower*. Cambridge: The MIT Press.

Chomsky, Noam. 1969. Introduction. V *American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays*, ur. Noam Chomsky, 3–22. New York: Pantheon Books.

--- 1971. *The New Radicalism (Noam Chomsky Interviewed by an Anonymous Interviewer)*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/interviews/1971----.htm> (28. april 2010).

--- 1972. Philosophers and public policy. V *Philosophy and Political Action: Essays Edited for the New York Group of the Society for Philosophy and Public Affairs*, ur. Virginia Held, Kai Nielsen in Charles Parsons, 201–216. New York, London in Toronto: Oxford University Press.

--- 1973. One Man's View (Noam Chomsky Interviewed by an Anonymous Interviewer). *Business Today* (Maj): 13–15. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/interviews/197305--.htm> (28. april 2010).

--- 1974. *Anarchism (Noam Chomsky Interviewed by David Dobereiner, John Hess, Doug Richardson and Tom Woodhull)*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/interviews/197401--.htm> (28. april 2010).

--- 1975. *Problems of Knowledge and Freedom: The Russell Lectures*. London: Fontana/Collins.

--- 1977a. *Empiricism and Rationalism (Excerpted from Language and Responsibility)*. Dostopno prek: www.chomsky.info/books/responsibility02.htm (28. april 2010).

--- 1977b. *Intelectualls and the State*. Dostopno prek: <http://www.ditext.com/chomsky/is.html> (28. april 2010).

--- 1979. *Language and Responsibility (based on conversations with Mitsou Ronat)*. Sussex: The Harvester Press.

--- 1982. Intellectuals and the State (1977). V *Toward a New Cold War: Essays on the Current Crisis and How We Got There*, ur. Noam Chomsky, 60–85. New York: Pantheon Books.

--- 1986a. Kaj je anarhizem (1972). V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman in Mitja Maruško, 610–624. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS/Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1986b. Predgovor (1986). V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman in Mitja Maruško, XIII–XVI. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS/Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1988a. *The Culture of Terrorism*. Boston: South End Press.

--- 1988b. The Treachery of the Intelligentsia: A French Travesty (Noam Chomsky Interviewed by an Anonymous Interviewer). V *Language and Politics*, ur. Carlos Peregrín Otero, 312–323. Montréal: Black Rose Books. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/interviews/19811026.htm> (28. april 2010).

--- 1991. *Language, Politics, and Composition (Noam Chomsky interviewed by Gary A. Olson and Lester Faigley)*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/interviews/1991--.htm> (28. april 2010).

--- 1992. *Israel, the Holocaust, and Anti-Semitism (Excerpted from Chronicles of Dissent)*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/books/dissent01.htm> (28. april 2010).

--- 1993. *Keeping the Rabble in Line*. Dostopno prek: <http://www.zmag.org/chomsky/rab/rab-4.html> (6. december 2009).

- 1994. *Secrets, Lies and Democracy (Interviewed by David Barsamian)*. Dostopno prek: www.zmag.org/chomsky/sld/sld-1-01.html (6. december 2009).
- 1995a. Industrial self-management (1977). V *Noam Chomsky – Radical Priorities*, ur. Carlos-Peregrín Otero (1981/1984/1995), 263–266. Montréal: Black Rose Books.
- 1995b. The new radicalism (1971). V *Noam Chomsky – Radical Priorities*, ur. Carlos-Peregrín Otero (1981/1984/1995), 233–243. Montréal: Black Rose Books.
- 1995c. Some tasks for the left (1969). V *Noam Chomsky – Radical Priorities*, ur. Carlos-Peregrín Otero (1981/1984/1995), 219–231. Montréal: Black Rose Books.
- 1995č. *Education is Ignorance (Excerpted from Class Warfare)*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/books/warfare02.htm> (28. april 2010).
- 1995d. *Rationality/Science*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/articles/1995--02.htm> (28. april 2010).
- 1996a. *Powers and Prospects: Reflections on Human Nature and the Social Order*. London: Pluto Press.
- 1996b. *On Anarchism (Noam Chomsky Interviewed by Tom Lane)*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/interviews/19961223.htm> (28. april 2010).
- 1997a. Jezik in svoboda (1973). V *Somrak demokracije*, ur. Noam Chomsky, 45–68. Ljubljana: Studia humanitatis.
- 1997b. Odgovornost intelektualcev (1969). V *Somrak demokracije*, ur., 7–44. Ljubljana: Studia humanitatis.
- 1997c. Demokracija in mediji (1993). V *Somrak demokracije*, ur. Noam Chomsky, 127–156. Ljubljana: Studia humanitatis.

--- 1997č. Cilji in vizije (1996). V *Somrak demokracije*, ur. Noam Chomsky, 305–335. Ljubljana: Studia humanitatis.

--- 1997d. Radical Democracy (Noam Chomsky interviewed by John Nichols). *Capital Times*, 3. marec. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/interviews/19970303.htm> (28. april 2010).

--- 1998. *Linguistic Contributions to the Study of Mind (Excerpted from Language and Mind)*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/books/mind01.htm> (28. april 2010).

--- 1999a. *Eight Question on Kibbutzim: Answers from Noam Chomsky, Questions from Nikos Raptis*. Dostopno prek: <http://www.zmag.org/zspace/commentaries/186> (28. april 2010).

--- 1999b. *Reluctant Icon (Noam Chomsky Interviewed by Tim Halle)*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/interviews/1999----.htm> (28. april 2010).

--- 1999c. *Debt, Drugs and Democracy (Noam Chomsky Interviewed by Maria Luisa Mendonca)*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/interviews/19990312.htm> (28. april 2010).

--- 2002. *Activism, Anarchism, and Power (Noam Chomsky Interviewed by Harry Kreisler)*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/interviews/20020322.htm> (28. april 2010).

--- 2003a. A really new way of looking at language (1987). V *Chomsky on Democracy and Education*, ur. Carlos-Peregrín Otero, 65–72. New York in London: RoutledgeFalmer.

--- 2003b. Toward a humanistic conception of education (1971). V *Chomsky on Democracy and Education*, ur. Carlos-Peregrín Otero, 163-177. New York in London: RoutledgeFalmer.

--- 2003c. Language theory and language use (1981). V *Chomsky on Democracy and Education*, ur. Carlos-Peregrín Otero, 368–373. New York in London: RoutledgeFalmer.

--- 2003č. Language, politics, and composition (1991). V *Chomsky on Democracy and Education*, ur. Carlos-Peregrín Otero, 374–410. New York in London: RoutledgeFalmer.

--- 2003d. Two conceptions of social organization (1970). V *Chomsky on Democracy and Education*, ur. Carlos-Peregrín Otero, 126–149. New York in London: RoutledgeFalmer.

--- 2003e. Equality: language development, human intelligence, and social organization (1976). V *Chomsky on Democracy and Education*, ur. Carlos-Peregrín Otero, 100–125. New York in London: RoutledgeFalmer.

--- 2003f. Some tasks for responsible people (1969). V *Chomsky on Democracy and Education*, ur. Carlos-Peregrín Otero, 150–162. New York in London: RoutledgeFalmer.

--- 2003g. Prospects for democracy (1994). V *Chomsky on Democracy and Education*, ur. Carlos-Peregrín Otero, 236–259. New York in London: RoutledgeFalmer.

--- 2003h. The universities and the corporations (1973). V *Chomsky on Democracy and Education*, ur. Carlos-Peregrín Otero, 332–338. New York in London: RoutledgeFalmer.

--- 2003i. The secular priesthood and the perils of democracy. V *Noam Chomsky – On Nature and Language*, ur. Adriana Belletti in Luigi Rizzi, 162–186. Cambridge: Cambridge University Press.

--- 2003j. The Function of the University in a Time of Crisis (1969). V *For Reasons of State*, ur. Noam Chomsky, 298–317. New York: The New Press.

--- 2003k. The responsibility of a university community (1969). V *Chomsky on Democracy and Education*, ur. Carlos-Peregrín Otero, 276–283. New York in London: RoutledgeFalmer.

--- 2004. *Stari i novi svjetski poretki*. Zagreb: Jesenski i Turk.

--- 2005a. The Relevance of Anarcho-Syndicalism (1976). V *Chomsky on Anarchism*, ur. Barry Pateman, 133–148. Edinburgh, Oakland in West Virginia: AK Press.

--- 2005b. Anarchism, Marxism and Hope for the Future (1995). V *Chomsky on Anarchism*, ur. Barry Pateman, 178–189. Edinburgh, Oakland in West Virginia: AK Press.

--- 2005c. Anarchism, Intellectuals and the State (1996). V *Chomsky on Anarchism*, ur. Barry Pateman, 212–220. Edinburgh, Oakland in West Virginia: AK Press.

--- 2005č. Interview with Barry Pateman (2004). V *Chomsky on Anarchism*, ur. Barry Pateman, 221–233. Edinburgh, Oakland in West Virginia: AK Press.

--- 2005d. Interview with Ziga Vodovnik (2004). V *Chomsky on Anarchism*, ur. Barry Pateman, 234–241. Edinburgh, Oakland in West Virginia: AK Press.

--- 2005e. Containing the Threat of Democracy (1990). V *Chomsky on Anarchism*, ur. Barry Pateman, 153–177. Edinburgh, Oakland in West Virginia: AK Press.

--- 2005f. *Profit pred ljudmi: neoliberalizem in globalna ureditev*. Ljubljana: Založba Sanje.

--- 2005g. *The Future of Democracy (Noam Chomsky Interviewed by John Titlow)*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/interviews/20050705.htm> (28. april 2010).

--- 2006a. *Iconoclast and Radical Who Takes the Long View (Noam Chomsky Interviewed by Denis Staunton)*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/interviews/20060121.htm> (28. april 2010).

--- 2006b. *Globalization (Noam Chomsky Interviewed by Maria Ahmed)*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/interviews/2006----.htm> (28. april 2010).

--- 2007. *On Language. Chomsky's Classic Works: Language and Responsibility and Reflections on Language*. New York: The New Press.

Chomsky, Noam in Marcus G. Raskin. 1987. Exchanges on Reconstructive Knowledge (Between Noam Chomsky and Marcus G. Raskin, October 1983 to February 1985). V *New Ways of Knowing: The Sciences, Society, and Reconstructive Knowledge*, ur. Marcus G. Raskin in Herbert J. Bernstein, 104–156. Totowa: Rowman & Littlefield Publishers.

Cohen, Joshua in Joel Rogers. 1991. Knowledge, Morality and Hope: The Social Thought of Noam Chomsky. *New Left Review* 187, 5–27. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/onchomsky/199105--.htm> (28. april 2010).

Corrêa, Felipe. 2007. *The Libertarian Socialist Thought of Noam Chomsky*. Dostopno prek: <http://quebec.indymedia.org/en/node/27474> (28. april 2010).

Edgley, Alison. 1999. *Chomsky's Libertarian Socialism*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/onchomsky/1999----.pdf> (28. april 2010).

--- 2002. *The Social and Political Thought of Noam Chomsky*. London: Routledge.

--- 2005. Chomsky's Political Critique: Essentialism and Political Theory. *Contemporary Political Theory* 4: 129–153. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/onchomsky/2005----.pdf> (28. april 2010).

Fernandes, Clinton. 2005. *The Wild Man in the Wings*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/onchomsky/2005----02.htm> (28. april 2010).

Foucault, Michel in Noam Chomsky. 2007. O človeški naravi: pravičnost proti moči. V *Človeška narava in zgodovina*, ur. Igor Pribac in Tanja Pesko, 9–61. Ljubljana: Založba Krtina.

Gopnik, Alison. 2003. The Theory Theory as an Alternative to the Innateness Hypothesis. V *Chomsky and his Critics*, ur. Louise M. Antony in Norbert Hornstein, 238–254. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Herman, Edward S. in Noam Chomsky. 1994. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. London: Vintage.

Hubbard, Anthony. 1998. Free Markets, Trapped People. *The Sunday Star-Times*, 25. oktober. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/onchomsky/19981025.htm> (28. april 2010).

Hudelson, Richard. 1999. *Modern Political Philosophy*. Armonk, New York: M. E. Sharpe, Inc.

Ilc, Andrej. 1995. Ča – ča – chomsky. *Razgledi: časopis za umetnost, družbo in humanistiko* 6 (4): 22–23.

Jeffs, Nikolai. 1997. Intelektualci, novi razredi, anarhizmi. V *Somrak demokracije*, ur. Noam Chomsky, 351–376. Ljubljana: Studia humanitatis.

Jenko, Miha. 1986. *Anarhizem, država in svoboda: kritična analiza Bakuninovega prispevka k zgodovinski politični misli: diplomatska naloga*. Ljubljana: FSPN.

Jennings, Tom. 1995. Common Sense: Golden Goose or Propaganda? *Anarchist Studies* 3 (2). Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/onchomsky/1995----02.htm> (28. april 2010).

Kalik, Rade. 1978. Put ka aktivističkoj teoriji saznanja u delu Noama Čomskog. *Gledišta: časopis za društvenu kritiku i teoriju* 11/12 (19): 1089–1098.

Kirinić, Višeslav. 2004. Pogovor. V *Stari i novi svjetski poretki*, ur. Noam Chomsky, 403–414. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Koenen, Liesbeth. 2003. *The Double Life of Noam Chomsky*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/onchomsky/20031206.htm> (28. april 2010).

Kropotkin, Peter. 1986. Anarhistični komunizem (1887). V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman in Mitja Maruško, 314–320. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS/Knjžnica revolucionarne teorije.

Lycan, William G. 2003. *Chomsky on the Mind-Body Problem*. Dostopno prek: www.chomsky.info/onchomsky/20030401.pdf (28. april 2010).

McChesney, Robert W. 2005. Uvod (1998). V *Profit pred ljudmi: neoliberalizem in globalna ureditev*, ur. Noam Chomsky, 15–25. Ljubljana: Založba Sanje.

McGilvray, James. 2005. *Introduction (The Cambridge Companion to Chomsky)*. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/onchomsky/2005----.htm> (28. april 2010).

Michas, Takis. 2005. The Other Chomsky. *The Wall Street Journal*, 4. november. Dostopno prek: <http://www.chomsky.info/onchomsky/20051104.htm> (28. april 2010).

Nettlau, Max. 2000. *Povijest anarhizma*. Zagreb: DAF.

Orwell, George. 2009. *Poklon Kataloniji*. Ljubljana: Modrijan.

Otero, Carlos-Peregrín. 1995. Introduction to Chomsky's social theory. V *Noam Chomsky – Radical Priorities*, ur. Carlos-Peregrín Otero (1981/1984/1995), 11–56. Montréal: Black Rose Books.

--- 2003. Introduction: Chomsky's education-for-democracy: enlightening mental growth. V *Chomsky on Democracy and Education*, ur. Carlos-Peregrín Otero, 1–23. New York in London: RoutledgeFalmer.

Pateman, Barry. 2005. Introduction (2005). V *Chomsky on Anarchism*, ur. Barry Pateman, 7–10. Edinburgh, Oakland in West Virginia: AK Press.

Peck, James. 1987a. Introduction. V *The Chomsky Reader*, ur. James Peck, VII–XIX. New York: Pantheon Books.

--- 1987b. Interview. V *The Chomsky Reader*, ur. James Peck, 1–55. New York: Pantheon Books.

Plehanov, G. V. 1968. *Anarhizam i socijalizam: izbrana dela*. Beograd: Kultura.

Rizman, Rudi. 1986. Oris razvoja anarhistične družbene misli. V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman in Mitja Maruško, XXI–LXXIII. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS/Knjžnica revolucionarne teorije.

--- 2005. Globalizacija nepravilne menjave (Uvodni zapis k slovenski izdaji). V *Profit pred ljudmi: neoliberalizem in globalna ureditev*, ur. Noam Chomsky, 6–14. Ljubljana: Založba Sanje.

--- 2006. Angažirana misel Noama Chomskega (2006). V *Sila, zakon i izgledi za opstanak; Sila, zakon in obeti za preživetje; Force, Law and Prospects for Survival*, ur. Noam Chomsky, 60–69. Novigrad: Pučko otvoreno učilište Novigrad – Cittanova.

Rocker, Rudolf. 1986a. Sistem sovjetov ali diktatura proletariata (1922). V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman in Mitja Maruško, 505–511. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS/Knjžnica revolucionarne teorije.

--- 1986b. Mitologija revolucije in revolucionarna resničnost (1949). V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman in Mitja Maruško, 512–520. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS/Knjžnica revolucionarne teorije.

Roy, Arundhati. 2003. Foreword: The Loneliness of Noam Chomsky (2003). V *For Reasons of State*, ur. Noam Chomsky, VII–XX. New York: The New Press.

Russell, Bertrand. 1977. *Modrost zahoda: zgodovinski pregled zahodne filozofije v njenem družbenem in političnem okviru*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

--- 2002. *History of Western Philosophy*. London: Routledge.

Rutar, Dušan. 2003. *Noam Chomsky o anarhizmu in demokraciji*. Ljubljana: UMco.

--- 2005. *Etika Noama Chomskega in duh renesanse*. Ljubljana: UMco.

Sekelj, Laslo. 1987. *O anarhizmu*. Novi Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije.

Smith, Neil. 2000. Foreword. V *New Horizons in the Study of Language and Mind*, ur. Noam Chomsky, VI–XVI. Cambridge: Cambridge University Press.

Swain, Harriet. 1999. Noam Chomsky. V *Predictions: 30 Great Minds on the Future*, ur. Sian Griffiths, 23–29. New York: Oxford University Press.

Tavzes, Miloš, Gregor Adlešič, Borut Mavrič, Janez Prešern, Borut Košir, Nikolai Jeffs, Mira Turk Škraba, Igor Škraba, ur. 2002. *Veliki slovar tujk*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Virno, Paolo. 2007. Družbene vede in “človeška narava”. Govorna sposobnost, biološka stalnica, proizvodni odnosi. V *Človeška narava in zgodovina*, ur. Igor Pribac in Tanja Pesko, 63–161. Ljubljana: Založba Krtina.

Vodovnik, Žiga. 2004. Včasih se moramo odločiti v nasprotju z našimi prijatelji (Pogovor z Noamom Chomskim). *Delo*, 34–35 (2. oktober).

--- 2005. Spremna beseda. V *911 – Enajsti september*, ur. Noam Chomsky, 121–142. Ljubljana: Založba Sanje.

Vukov, Tamara. 1990. Utopija slobodne volje Noama Čomskog. *Revija za sociologiju* 4 (21): 681–687.

Wall, Richard. 2004. *Who's Afraid of Noam Chomsky*. Dostopno prek: <http://www.lewrockwell.com/wall/wall26.html> (28. april 2010).