

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Anej Korsika

Prispevek k vprašanju idiotizma

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Anej Korsika

mentor: izr. prof. dr. Andrej A. Lukšič

Prispevek k vprašanju idiotizma

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

Nepreiskanega življenja ni vredno živeti.

Sokrat

Iskrena zahvala mojim staršem in njuni neomajni podpori!

Prispevek k vprašanju idiotizma

V diplomskem delu sem se ukvarjal z vprašanjem politične apatije. Izhajal sem iz starogrške koncepcije privatnih državljanov, ki so se odrekli političnemu udejstvovanju in bili označeni za *idiotes*. Za svoj izhodiščni razmislek sem postavil tezo, da se tudi danes srečujemo s tem, da množica svobodnih državljanov ne participira v političnih procesih. Vendar s to bistveno razliko, da tokrat več ne gre za prostovoljno izbiro, temveč stvar prisile, ki je interesno pogojena. Te prisile nisem iskal v političnem okolju, ampak ekonomskem. Zavaljo tega sem v nadaljevanju kritičnemu pretresu podvrgel izhodiščne predpostavke ekonomije in liberalizma, ter poskušal predstaviti, da skupaj tvorita stališče, ki človeka ne razume kot politično, temveč kot privatno bitje. Interesno pogojenost sem iskal v konkretno obstoječem produkcijskem načinu, tj. kapitalizmu, ki za svoj nemoten tek ne potrebuje oziroma ne sme imeti politično ozaveščenih ljudi. V nadaljevanju sem poskušal pokazati, da takšnemu stališču ustreza tudi elitistična teorija saj zagovarja nizko participacijo kot znak zdravja demokracije. Obenem pa se v ta horizont vpisuje tudi sam parlamentarni sistem. V zaključku sem predstavil še pozitivno vizijo tega kakšno bi politično življenje nekoč lahko bilo ter kaj je potrebno preseči, da se mu približamo.

Ključne besede: politična apatija, ekonomija, liberalizem, kapitalizem

On the question of Idiotism

In my diploma thesis I have dealt with the question of political apathy. I began with the ancient greek conception of private citizens, that have resigned from public life and have been known as *idiotes*. I have presented the thesis that nowadays we are facing roughly the same situation as a great mass of citizens does not participate in policy making. However there is a very important difference, that is, that political apathy is not a matter of free choice but is rather a position that we are forced in and is supported with economic interests. Therefore I have tried to critically evaluate fundamental beliefs of economy and liberalism, and tried to prove that they form a view that primarily understands human being as a private being instead of political. Such view is complementary with capitalism as an existing production mode, which is not fond of active political body of citizens. Furthermore I have tried to prove that the theory of elitism, that argues that low participation is a sign of healthy democracy and parliamentary system as such have the the same role, of keeping high levels of political apathy. In the conclusion I have tried to present a positive vision of political life, that we can perhaps reach and the obstacles we have to face while getting there.

Key words: political apathy, economy, liberalism, capitalism

KAZALO

1 UVOD.....	5
1.1 O IDIOTIZMU	5
1.2 KONCEPCIJA KANTA IN HEGLA.....	5
2 JEDRO.....	5
2.1 MATERIALNI OBRAT: KRITIKA EKONOMSKE SHOLASTIKE.....	5
2.2 HOMO HOMINI ECONOMICUS.....	5
2.3 ROBINZONADE KOT EKONOMSKA STRATEGIJA	5
2.4 BLAGOVNA IN PRAVNA FORMA.....	5
2.5 PRVOBITNA AKUMULACIJA	5
2.6 PARLAMENTARIZEM	5
2.7 APATOKRACIJA	5
2.8 APOLITIČNOST.....	5
3 ZAKLJUČEK	5
3.1 POLITIKA- UMETNOST ČESA?.....	5
3.2 VITA ACTIVA.....	5
3.3 SKLEPNE MISLI.....	5
4 LITERATURA	5

1 UVOD

1.1 O IDIOTIZMU

Idio [gr. *idio*- iz *idios* lasten, poseben]

Idiot- a [lat. *idiot*a iz gr. *idiotes* zasebnik (iz nižjih slojev), ki ne sodeluje v javnih zadevah in jih ne pozna]

Beseda idiot izhaja iz grščine- ἰδιώτης, *idiôtês* in pomeni privatnega državljana, posameznika, ki je zavračal udejstvovanje v sferi javnega političnega življenja. Tovrstno zavračanje je bilo razumljeno kot nečastno in nevredno svobodnih državljanov, katerih moralna dolžnost je bila aktivno politično življenje. *Idiôtês* so bili torej tisti svobodni državljani, ki so se odpovedali možnosti soodločanja o lastnem in družbenem življenju. Danes se zdi, da je situacija obrnjena, idioti so tisti, ki se jim še ljubi ukvarjati s politiko, s tem nesmiselnim početjem, ki ne pelje nikamor. Politiko se često primerja z najstarejšim poklicem človeštva, prostitucijo. Obenem se drži umazan prizvok, etiketa družbene spornosti, večno sprehajanje po robu zakona in prodajanja samega sebe ponudniku, ki bo plačal najvišjo ceno. To je močno razširjen pogled. Ali je vse skupaj res tako preprosto?

Analiza konotacij, ki jih je beseda *idiôtês* privzemala v različnih zgodovinskih kontekstih, nas na tem mestu ne bo zanimala. Izhajamo iz navedene minimalne definicije, ki jo bomo mislili v okviru problematike politične apatije in politične participacije. Zavestno se bomo odpovedali iskanju moralnih in psiholoških vzrokov za odpoved političnemu življenju. Izhajamo namreč iz prepričanja, da vprašanja politične apatije ne moremo zvesti na arbitrarno odločitev posamičnega individuuma ter vzroke zanjo iskati v specifikah njegove osebnosti.

Gre za strukturni problem, ki se vsakič znova izraža skozi konkreten zgodovinski trenutek. V tej luči nas bo zanimala predvsem koncepcija človeka kot politične živali, ki jo lahko zasledimo pri Aristotelu. Obenem pa se bomo ukvarjali z analizo tistih elementov kapitalističnega produkcijskega sistema, ki bistveno posegajo v horizont javnega; javnega kot izrazni prostor za skupno.

Problematiko idiotizma lahko analiziramo skozi prizmo različnih optik, ki jim ostaja skupno jedro, tj. kot tiste prakse, v okviru katerih vedno znova pride do suspenza nad suverenim nadzorom lastnega življenja. Kot tistih praks skozi katere se več ne prepoznamo za lastne in samonikle subjekte. V tej luči lahko govorimo o različnih oblikah idiotizma in ga srečujemo

tudi na drugih področjih. Zanimalo nas bo predvsem vprašanje političnega idiotizma, kot tiste etične drže, na katero lahko navezujemo tudi vse ostale oblike apatičnosti in indiferentnosti. Za bolj nazorno opredelitev jedra problematike, se na tej točki poslužujemo dveh koncepcij iz tradicije Nemškega idealizma.

1.2 KONCEPCIJA KANTA IN HEGLA

Prva koncepcija, je Kantov klasičen odgovor na vprašanje: „*Kaj je razsvetljenstvo?*“ Kant odgovarja:

Razsvetljenstvo je človekov izhod iz nedoletnosti, ki je je kriv sam. Nedoletnost je nezmožnost posluževati se svojega razuma brez vodstva po kom drugem. Krivda za nedoletnost pa je lastna, če vzrok zanjo ne zadeva pomanjkanje razuma, temveč odločnosti in poguma, da bi se ga človek posluževal brez tujega vodstva. Sapere aude! Bodi pogumen, poslužuj se svojega lastnega razuma, je torej geslo razsvetljenstva.
(Kant 1987, 9-13)

Razsvetljenstvo je, rečeno z Althusserjem, nekakšen epistemološki rez, ki uvaja radikalni prelom v prostoru in času. Ta prelom lahko beremo na več ravneh. Najprej se vpisuje v časovni horizont, opravka imamo z nedoletnostjo, ki smo ji bili priča *prej*, skozi obdobje razsvetljenstva, v katerem živimo *zdaj* pa lahko pričakujemo, da bomo *nekoč* z njo dokončno opravili. Nedoletnost je opredeljena kot infantilnost, kot razvojna stopnja, v kateri še niso razviti vsi človeški potenciali. Na tej točki potrebujemo vodstvo drugega, sami še nismo sposobni zapopasti konkretne življenjske realnosti in v njej samostojno delovati. Potreben je še nekdo drug, ki dopolnjuje našo realnost.

Drugi kot očetovska figura oziroma, kar veliki drugi, ki podeljuje smisel in uvid horizontu našega življenja. Iz takšne zastavitve dejansko lahko potegnemo poanto s psihoanalitičnimi konsekvencami, o katerih bomo razmišljali kasneje. Vendar to ni Kantov projekt, njegovo razumevanje nedoletnosti še ne vključuje dimenzije nezavednega. To sam zvaja na etični imperativ, racionalno etično držo, ki nam nalaga, da se ob polno razvitih zmožnostih aktivno udeležujemo, mislimo in delujemo. Takšna drža zahteva predvsem pogum, da se poslužujemo lastnega razuma. Gre torej predvsem za angažirano držo vsakega individuumu.

Iz povedanega lahko izluščimo nekaj poant, ki so v pozitivni ali negativni obliki relevantne za naš razmislek. Z opredelitvijo, da si je človeštvo samo krivo za infantilnost, v kateri se je

držalo, se seveda strinjamo in prav tako je tudi nam ideal aktivna življenjska drža. Aktivno družbeno delovanje, raziskovanje in mišljenje so elementi razsvetljenjskega projekta, ki jih jemljemo v pozitivni obliki. Vendar je potrebno takoj poudariti, da gre ob neuporabi razuma za družbeni problem, ki ga ne moremo zapopasti skozi analizo posameznika. Na ta način smo nemudoma soočeni z nevarnostjo psiholoških kategorizacij in moraličnih not, ki jih pri naši analizi zavračamo in jemljemo za neproduktivne.

Z njimi se bomo soočali v negativni obliki oziroma skozi kritičen pretres. Na tem mestu se zdi neprimerno produktivnejša pot, ki jo ponuja psihoanaliza.

Druga komponenta, ki nas utrjuje v našem prepričanju je družbeni moment in okoliščine, brez katerih ne moremo razumeti družbenega fenomena, kot je apatičnost. Apatičnost tako v smislu odpovedi uporabi razuma kot odpovedi političnemu angažiranju. Tako razum kot politika sta nekaj, kar pridobimo in uresničujemo skozi družbeno delovanje. Zastavitev bomo v nadaljevanju še zaostрили in poskušali pokazati, da je človek mišljen brez družbe povsem fantazmatska in prazna kategorija.

S Kantom se tako strinjamo, da je nedoletnost po svojem bistvu in vzrokih imanentno človeška. Ne strinjamo pa se, da jo lahko odpravimo z dobršno mero poguma ter vedoželjnosti in namesto tega, kot bistvene izpostavljamo strukturne mehanizme, ki jo povzročajo. Eden izmed problematičnih zastavkov Kantovega odgovora je namreč lahko tudi virtualna skupnost množice nedoletnih ljudi, v okviru katere se zdi, da je vsakemu potrebna zgolj suverenost, da se izkoplje iz nje. Ob tem se pozablja, da je vsakršna skupina ljudi že po svojem bistvu nujno družbena, in da jo opredeljujejo družbena razmerja, v katerih vsi nimajo enake pozicije.

S tem prehajamo na drugo koncepcijo iz tradicije Nemškega idealizma, ki je pomembna za jasnejšo ponazoritev našega raziskovalnega problema. Oglejmo si znamenito dialektiko Heglovega gospodarja in hlapca in skozi njo nadalje opredelimo fenomen idiotizma.

Heglov projekt *Fenomenologije duha* opisuje pot zavesti od čutne gotovosti do absolutnega duha. Gibanje zavesti skozi proces spoznavanja, samoodpravlja svoje napačne predpostavke in na ta način preko pripoznavanja lastnih zmot, nenehno napreduje. Na tej točki si lahko privoščimo maoistično poanto in za zavest rečemo, da prehaja: „iz poraza v poraz do končne zmage“. Nas bo na tej točki zanimal predvsem razdelek iz poglavja o Samozavedanju in sicer *Samostojnost in nesamostojnost samozavedanja, gospostvo in hlapčevstvo*.

Priča smo boju dveh zavesti, ki preko tega dosežeta samozavedanje. Gre za refleksijsko

odkrivanje samega sebe v drugem. Ta boj se odvija na življenje in smrt, s tem, da smrt kot absolutni gospodar visi nad bojujočima se zavestima. Za nadaljevanje gibanja pa seveda ne sme priti do dejanskega izničenja ene izmed zavesti. To bi namreč pomenilo regres, ki bi ukinil samo gibanje.

Namesto ukinitve pride do podreditve ene izmed bojujočih se zavesti. Zavest gospodarja je samostojna in zase bivajoča, zavest hlapca pa je nesamostojna in predstavlja bit za drugo zvest. „[...] dve nasprotni podobi zavesti; ena samostojna, ki ji je bistvo zasebstvo, druga nesamostojna, ki ji je bistvo življenje ali bit za neko drugo; ono je gospodar, to je hlapec.“ (Hegel 1998, 106) Gospodar se je dokazal v boju in zdaj lahko uživa¹ v svojem čistem zasebstvu oziroma svobodi. Hlapec je bil v boju poražen, ohranil je svoje življenje, zdaj pa se mora ukvarjati s služenjem svojemu bistvu, tj. gospodarju.

Točka preloma v dialektiki boja formiranja dveh zavesti je njun odnos do absolutnega gospodarja, odnos do smrti. Hlapec pred njo občuti strah in vztrepeta za vse svoje bitje, gospodarju to uspe preseči in ohraniti suverenost ter svobodo lastnega zasebstva. S tem smo priča temu, da je po Heglu že znotraj najenostavnejše matrice družbenega odnosa, tj. pripoznavanja dveh zavesti in vzpostavitve samozavedanja, prisotna dominacija. Izvorna neenakost, odnosi moči, ukazovanja in podrejanja so tako vpisani že v samo vzpostavitev družbenega razmerja. Za analizo problematike idiotizma to prinaša nove zanimive poudarke.

Pri Kantovi opredelitvi projekta razsvetljenstva smo problematizirali skrito podmeno, da je potrebna zgolj dobršna mera poguma in vedoželjnosti, da dosežemo izhod iz naše nedoletnosti. Nedoletnost samo kot stanje potopljenosti v privatne zmote in indiferentnosti do zunanjega sveta ter samih družbenih vprašanj pa smo vzporejali s prakso idiotizma. Čez Heglovo koncepcijo gospodarja in hlapca smo ugotovili, da je izhod iz nedoletnosti dejansko bistveno bolj kompleksen, kot se zdi na prvi pogled.

Namesto s skupnostjo enakovrednih posameznikov, se namreč soočamo z odnosi dominance in podrejanja. V elementarni akt družbenega odnosa, v pripoznanje dveh zavesti je dejansko vpisano nasilje. Boj na življenje in smrt, iz katerega ena zavest izide gospodovalna, druga pa

¹ Pojem užitka je eden izmed osrednjih konceptov psihoanalize, Lacan je zanj dejal, da je strukturno že vedno izgubljen: "Užitek kot tak je Eden, izhaja iz Enega, sam od sebe ne vzpostavi nobenega razmerja z Drugim. Ni spolnega razmerja pomeni, da je užitek v svojem temelju idiotski in samotarski." (Klepec 2008, 39) A se zdi, da je pri Heglovi koncepciji gospodarja in hlapca poanta drugačna. Gospodar lahko doseže čisti užitek s tem, da med sebe in reč vrine hlapca. S tem, ko ni več obremenjen z neposrednostjo reči same in jo v obdelovanje prepusti hlapcu, preko posredovanja uživa v čisti neposrednosti.

hlapčevska. Kantova zastavitev, da je krivda za nedoletnost v pomanjkanju "odločnosti in poguma, da bi se ga (razuma, op.p.) človek posluževal brez tujega vodstva" (Kant 1987, 9-13), se tako pokaže v drugačni luči. Tuje vodstvo je vpisano v sam začetek družbenega razvoja, v sam moment pripoznanja dveh zavesti. Odločnost in pogum pa sta stvar preteklega že minulega boja. Opozoriti velja, da lahko zapademo v podobno fantazmo tudi pri Heglu, spet se zdi, da je v boju na življenje in smrt vse odvisno od dobršne mere poguma. Gospodar ga je imel dovolj, hlapcu ga je primanjkovalo. Z vidika analize idiotizma takšen zaključek ni sprejemljiv, saj ponovno napoti k sklepu, da je bila v posameznikovih rokah vsa moč odločitve, da je v jedro vpisan idejni boj, ki je neodvisen od materialnosti.² Nas pa bo zanimala prav konkretna družba v vsej svoji materialnosti.

² Tu sledimo Marxovi kritiki Hegla, ki v drugem predgovoru h Kapitalu, o njem zapiše sledeče: „Mistifikacija, ki jo trpi dialektika v Heglovih rokah, pa nikakor ne pobija resnice, da je on prvi obsežno in zavestno razložil splošne oblike njenega gibanja. Dialektika stoji pri njem na glavi. Treba jo je postaviti na noge, da v mistični lupini odkrijemo racionalno jedro.“ (Marx 1961, 22)

2 JEDRO

2.1 MATERIALNI OBRAT: KRITIKA EKONOMSKE SHOLASTIKE

„... če politična apatija v demokratičnih družbah ni bila vedno opazna v tako širokem obsegu, je treba pojasniti njeno sedanjo intenzivnost, preden jo veselo sprejmemo ali nad njo obupamo.“ (Finley 1999, 12)

Dejali smo, da je politična apatija oziroma idiotizem tako po svoji naravi kot po obsegu, sistemski pojav. Zavrnilo tega bomo našo analizo usmerili v materialne in strukturne okoliščine in tiste elemente, ki so usodno vplivali na dinamiko javnega političnega življenja. Rečeno skupaj z Leninom, nas bo zanimala konkretna analiza konkretnih razmer.³ Torej kritična analiza obstoječega političnega in ekonomskega sistema, ki po svojem bistvu opredeljuje horizont političnega udejstvovanja. Predvsem se bomo poskušali osredotočiti na to, katere družbene silnice ustvarjajo primerne razmere in apatijo vzpodbujajo ter v končni fazi celo zahtevajo.

S tem našo analizo nadaljujemo in prehajamo na dvotirno argumentacijo, z njo bomo poskušali pokazati dvoje. Na prvi ravni izpostaviti tiste momente Marxove kritike politične ekonomije, ki so ključni za razumevanje politične apatije. Preko nje bomo skušali pokazati, da so prav materialne okoliščine tiste, ki v največji meri vplivajo na delovanje vsake družbe. Na drugi ravni pa vzporedno peljati kritiko fantazmatskega jedra liberalizma in opozoriti na neskladje med njegovim videzom in bistvom.

Najprej razmislimo o vprašanju privatnega, izhajamo namreč iz prepričanja da je privatno kot realno obstoječi družbeni odnos in materialna praksa, konstitutivni element idiotizma. Nadvse zanimiva je že etimologija besede *privaten*, ta izhaja iz latinskega *privatus*, ki pomeni zasebno, vendar *privatus* izhaja iz besede *privare*, ki pomeni, da nekomu nekaj vzamemo. Tako smo priča temu, da je v pomenski koren koncepta, vpisana tudi njegova družbena funkcija. Posedovanje privatne lastnine je pogojeno z *deprivacijo* (lat. *de-*, *privare* oropati)

³ György Lukács v svoji monografiji *Lenin*, v zvezi z metodo, ki se jo je posluževal Vladimir Iljič, zapiše sledeče: „Osnovno načelo njegove naravnosti- zahteva po stvarni analizi stvarnega položaja- se spremeni samo v očeh nedialektičnega mišljenja v „realno, politično praktično“ vprašanje. Marksistom konkretna analiza konkretnega položaja ni nasprotje „čisti“ teoriji, temveč narobe: je višek prave teorije, točka, kjer se teorija dejansko izpolni, kjer se zato spremeni v prakso.“ (Lukács 1974, 50)

drugega, ki po definiciji ne more in ne sme posedovati lastnine, ki je naša in ima značaj privatnega.

Razmerje med privatnim in javnim je v kapitalizmu podvrženo procesu permanentne privatizacije. Pravica do privatne lastnine je vpisana v bit meščanske družbe in dejansko predstavlja liberalno fantazmatsko jedro, nemara kar eno izmed njenih svetih zapoved. A paradoksalno se ta uresničuje skozi nenehno kršenje. Produkcija v kapitalizmu je namreč družbena, se dogaja preko družbene delitve dela, skozi koncept abstraktnega človeškega dela, a njeni končni produkti in ustvarjena vrednost so nujno privatni⁴.

Prav ta privatizacija družbenega dela je nekaj, kar je zelo dobro zapopadel že Adam Smith v svojem klasičnem delu *Bogastvo narodov*: „Svoje večerje ne pričakujemo zaradi dobrote mesarja, trgovca ali peka, temveč zaradi skrbi, ki jo posvečajo svojim lastnim interesom. Ne nagovarjamo njihove človečnosti, ampak njihov egoizem in nikoli jim ne govorimo o svojih potrebah, vedno pa o njihovi koristi.“ (Smith 1999, 119) Kapitalizem mora v praksi in v teoriji nujno delovati kot model množice atomiziranih posameznikov. Paradokсна predpostavka za razumevanje družbe kot celote je privatni interes posameznika. V liberalnem kapitalizmu prav ta predstavlja negativno tkivo celotne družbe in ni zgolj vladajoča ideja, ampak, kot bomo videli kasneje, je vpisna tudi v sam pravni red.

Sebičnost privatnega individua⁵, ki skrbi le za sebi lastne interese, je tako eno izmed gonil kapitalističnega produkcijskega sistema. Ta privatnost je pogojena z družbenostjo in lahko funkcionira zgolj zaradi nje- na njej dejansko parazitizira. Priča smo nenehni privatizaciji rezultatov družbeno organizirane produkcije dela. Marx in Engels v *Manifestu Komunistične stranke* zapišeta: „Zgroženi ste ob tem, da hočemo odpraviti privatno lastnino. Toda v vaši obstoječi družbi je privatna lastnina za devet desetih njenih članov odpravljena; eksistira

⁴ Navedemo lahko duhovito Keynesovo misel, da: „ Kapitalizem temelji na presenetljivem prepričanju, da bodo najbolj pokvarjeni ljudje počeli najbolj pokvarjene stvari za dobrobit vseh“. Poanta seveda trpi za moralčno noto in je kot taka najbolj primerna za kritično ost proti neoliberalnim iluzijam, ki takšne ideje dejansko gojijo. Dejstvo je, da je *pokvarjenost* družbeno pogojena in lastnik kapitala je le njen nosilec, njegova dejanja pa v vlogi njegove družbene funkcije. To je potrebno poudariti, saj so se rešitve (realno obstoječi socializmi vzhodnega bloka), ki so koren problema videle v osebnih lastnostih določene skupine ljudi, izkazale za usodne, tj. za njih same in ne za kapitalizem.

⁵ Prednost Marxove analize in njegovega projekta, kritike politične ekonomije, se kaže tudi v jasnem zavračanju razlag, ki bi odgovornost za funkcioniranje sistema nalagala na pleča posameznika. O tem se jasno izrazi v predgovoru k prvi izdaji *Kapitala*. Čeprav kapitalistov in zemljiških lastnikov ne opisuje v najlepših tonih, pa osebe Marxa zanimajo zgolj toliko, kot so nosilci določenih razrednih odnosov, torej kot posebej ekonomske kategorije. Kot pravi sam: „Moje stališče, ki pojmuje razvoj ekonomske družbene formacije kot prirodni zgodovinski proces more zato manj ko katerikoli drugo delati posameznika odgovornega za razmere, katerih družbeni stvor je, čeprav je morda subjektivno še tako visoko nad njimi.“ (Marx 1961, 12)

ravno s tem, da za devet desetih ne eksistira. Očitata nam torej, da hočemo odpraviti lastnino, ki kot nujen pogoj predpostavlja brezlastništvo večine družbe.“ (Marx in Engels 1979, 606)

Soočamo se torej z razlastnjenjo množico, ki ustvarja ogromne količine lastnine za majhen drobec celotne družbe. V kapitalističnem produkcijskem sistemu lastnina pomeni moč, povsem konkretno materialno moč, ki se kanalizira tudi v moč in udarnost političnega glasu.⁶ Danes dejansko lahko govorimo o planetarni armadi izkoriščanih, zaradi katerih globalna ureditev v obstoječi obliki sploh lahko funkcionira. Ekonomska baza, kateri je bil odvzet glas, ali natančneje rečeno *politični* glas.

Kdor tega glasu in te moči ne poseduje, za to nosi odgovornost sam. Liberalizem v svoji klasični različici, še toliko bolj pa v svoji neoliberalni verziji, poudarja odgovornost posameznika za njegov družbeni položaj. S tem vsako človeško življenje razume kot *tabula rasa* v najbolj dobesednem pomenu. Vsakega posameznika pa kot absolutnega krojača svoje usode. Za svoj ideal jemlje herojskega individuma, ki sam iz sebe črpa življenjske sile in z njimi kreativno ustvarja svojo materialno podstat. Svoboda liberalizma je deklarirana pravica, da vsak posameznik neovirano počne vse tisto in vse do takrat, ko s tem ne škodi drugemu. Ta meja je zakonsko določena in jo preveva teritorialni duh. Tako kot je privatna lastnina zamejena in ločena z jasno definirano mejo, je na enak način določena tudi meja med dvema posameznikoma. V okviru meščanske miselnosti je posameznikova svoboda zvedena na pojmovanje individuma kot vase skrčene monade. (Marx 1979a, 173)

Rečeno s Heglom, lahko ugotovimo, da je najbolj skrito to, da ni nič skrito: „Kaže se, da za tako imenovanim zastorom, ki naj zakriva notrino, ni videti nič, če mi ne gremo sami tja zadaj, prav tolikanj, da bi bilo videno, kot da bi zadaj nekaj bilo, kar je moči videti.“ (Hegel 1998, 96) Ves fantazmatski aparat t.i. svobodne trgovine se dogaja vsem na očeh, čisto v skladu s sholastično tradicijo predstavlja novodobni učbeniški material. Religiozne dogme fevdalne dobe in cerkev kot osrednji ideološki aparat so prepustili mesto ekonomskim dogmam obdobja kapitalizma in šoli kot najpomembnejšemu ideološkemu aparatu.

To vzporednico in prehod izpostavlja Althusser v svojem delu o Ideologiji in ideoloških aparatih države, kjer zapiše: „Vendar pa noben drug ideološki aparat države ne more za toliko let- pet do šest dni v tednu po osem ur na dan- prisiliti otrok kapitalistične družbene formacije k obvezni (in - to je pač najmanj pomembno - brezplačni) udeležbi.“ (Althusser 2000, 82)

⁶ Mladen Dolar v svoji študiji *O glasu* ugotavlja, da ima glas: „... inherentno politično dimenzijo, da je globoko povezan in prepleten s samo konstitucijo političnega.“ (Dolar 2003, 145)

Velik uspeh meščanske ideologije je prav v tem, da se šolski aparat predstavlja kot nekaj nevtralnega, laičnega in povsem neidološkega. Tako ni naključje, da prav ekonomija, kot veda, uživa status najbolj znanstvene izmed vseh družboslovnih znanosti (omeniti velja, da je edina družboslovna veda, ki prejema Nobelove nagrade). Zgodovina nas uči, da je potrebno biti najbolj pazljiv ali raje, kar neizprosno kritičen prav do tistega, kar se v družbi kaže, kot najbolj zdravorazumsko, naravno ali celo posredovano z božjo milostjo.⁷ Nedvomno prav ekonomija še zmeraj povsem neupravičeno uživa takšen status.⁸

Zavoljo kritičnega pretresa njene *nevtralnosti* navedimo učbeniški primer rokohitrške interpelacije: „Nevidna roka trga in cen tako odloča o tem, kaj in koliko blaga se bo v gospodarstvu proizvajalo oziroma trošilo.“ (Lah 2005, 24) Ta nevtralna veda, ki se rada ponaša s kompleksnimi matematičnimi modeli, v svojem jedru vsebuje povsem fantazmatsko načelo, ki se je ne bi sramovala niti poganska ljudstva – *nevidno roko*. Ta je prapočelo ekonomske produkcije in reprodukcije ter uravnava proizvodnjo v skladu z višjim dobrim. Pomemben člen mističnega jedra liberalne ekonomije je tudi koncept *ceteris paribus*, alkimistični prijem, ki ob vstopni točki v analizo ustvarja predpostavko *o ostalih nespremenjenih pogojih*. Navedimo učbeniško formulacijo: „Z izrecno navedbo klavzule *ceteris paribus* pa izločimo morebitne vplive ostalih spremenljivk/dejavnikov na preučevano ekonomsko situacijo. Ustvarimo torej nekakšne „laboratorijske razmere“ za analizo.“ (Lah 2005, 14) Ob takšni izhodiščni poziciji ekonomije kot vede, se lahko spomnimo anekdote o obsojencu na smrt, ki so ga zjutraj peljali na vešali in si je sam pri sebi stoično zamrmral: „No, dan se je že dobro začel.“

Dejansko ekonomiji v tem pogledu ni para, težko bomo našli katero drugo družboslovno ali humanistično vedo, ki suvereno operira s konceptom *nevidne roke*⁹, samovoljno izreka *ceteris*

⁷ Upal bi si trditi, da prav spopad s tistim, kar predstavlja najbolj trdne in neomajne temelje družbe, tej isti družbi šele zagotavlja napredek. Klasičen primer tega je Freudova poanta iz *Predavanj za uvod v psihoanalizo*, o treh velikih udarcih človeškemu narcizmu (Kopernikovo odkritje, da zemlja ni v središču vesolja; Darwinova evolucijska teorija in spoznanje, da človek ni krona stvarstva; ter Freudova teorija nezavednega in uničujoče odkritje, da Jaz ni gospodar niti v lastni hiši). (Freud 1977, 273- 273)

⁸ Zdi se, da ekonomija v ideološkem smislu danes uživa podoben status kot ga je v času fevdalizma uživala sholastika, saj bi lahko zanjo dejali, da svoj sistem postavlja na temelju verskih resnic, dogem, v katere ne smemo dvomiti. To naposled privede do praznih abstrakcij in šolskih modrovanj, ki so ločena od življenja in prakse.

⁹ Liberalna predpostavka o avtomatični harmoniji intersov, ki jo ekonomija predpostavlja že od očetov klasične ekonomije naprej, enostavno ne more biti zadostna razlaga za uniformirano obnašanje, ki ga ekonomija poskuša znanstveno definirati in ga nenehno statistično preračunava. Zato Arendtova izpostavlja, da so že liberalni gospodarski teoretiki posegali po „komunistični fikciji“ in govorili o splošnih interesih družbe, ki jo vodi *nevidna roka*, ki vsakič znova vzpostavlja harmonijo nasprotujočih si interesov. (Arendt 1999, 46) Sami se

paribus, ko ji to ustreza in analizira le tisto, kar ji je pogodu. Večina ekonomistov bo nemudoma pristavila, da gre zgolj za smernice in delovna izhodišča, ki ne odražajo realnosti, a predstavljajo uporabne modele za analizo konkretnih razmer. Ob tem, ko operiramo z nečim, v kar v resnici ne verjamemo, a to prav z našim nenehnim ponavljanjem potrjujemo, bi veljalo navesti dva momenta.

Prvi je maksima nadvse uspešnega ministra za propagando v Tretjem Rajhu Josepha Goebbelsa: „Tisočkrat ponovljena laž postane resnica.“. Drugi je anekdota o znamenitem fiziku Nielsu Bohru. Znanec ga je obiskal v njegovi podeželski hiši in videl nad vrati viseti podkev, zato ga je začudeno vprašal, ali verjame v takšna praznoverje. Bohr mu je odvrnil: “Seveda ne. Imam pa jo nad vrati, ker so mi rekli, da deluje, tudi če ne verjameš vanjo.”. Tako danes funkcionira ekonomija, nad svojimi vrati ima obešene podkve, v katere v resnici ne verjame, a verjame, da vseeno delujejo.

Vsekakor bi lahko še nadaljevali v satiričnem duhu, ko stvar v resnici ne bi imela tako resnih posledic. Zato navedimo nekaj pozitivnih dejstev sistema v katerem živimo:

- trije najbogatejši ljudje na svetu skupaj posedujejo bogastvo, ki presega bruto domači proizvod osemindesetih najmanj razvitih držav (Organizacija združenih narodov);
- najbogatejši odstotek zemljanov v enem letu zasluži toliko kot sedeminpetdeset odstotkov najrevnejših (Bread for the World: have Faith. End Hunger);
- v 400 letih čezatlantske trgovine s sužnji je bilo prepeljanih več kot 12 milijonov Afričanov na suženjsko delo v kolonije na zahodu. Organizacija Free the Slaves ocenjuje, da število ljudi, ki so danes zasluženi presega 27 milijonov (Free the slaves);
- ena tretjina smrti, osemnajst milijonov ljudi na leto oziroma petdeset tisoč na dan, se zgodi zaradi vzrokov povezanih z revščino. To predstavlja že več kot dvesto sedemdeset milijonov od leta 1990, večina teh žensk in otrok, kar v grobem predstavlja prebivalstvo ZDA (The Reality of Aid network);
- vsako leto več kot deset milijonov otrok umre zaradi lakote in ozdravljivih bolezni, to pomeni trideset tisoč otrok na dan oziroma vsake tri sekunde eden (UNICEF).

z njo na tem mestu strinjamo le delno, seveda lahko poskusimo in nevidno roko kot koncept razumemo v smislu komunistične fikcije. Vedno lahko pokažemo skladnost idej, ko se približujemo idealom, le katera teorija se namreč ne zavzema za skupno dobro? Vendar bi veljalo opomniti na staro reklo, ki pravi, da je pot v pekel tlakovana z dobrimi nameni. Namesto te splošne idejne sorodnosti, ki jo identificira Arendtova, je bolj smotrno liberalizem ekonomskih klasikov in kritiko politične ekonomije Marxa primerjati na vsebinskem terenu. Predvsem ob razumevanju koncepta vrednosti nemudoma vidimo razlike, ki postanejo nepremostljive.

Ni potrebno poudarjati, da se zgornja statistika iz leta v leto slabša, negativni trend vseh socialnih kazalcev pa jasno sovпада z vzponom neoliberalne paradigme. V času največje krize v zgodovini kapitalizma je razslojenost globalne družbe še toliko bolj zaostrena. Navedena dejstva so mračna resnica sodobnega sveta, ki nikoli ne ugledajo luči medijskih žarometov in ostajajo prikrita očem svetovne javnosti.¹⁰ Kakšno pa je uradno stališče ekonomskega pravoreka v zvezi s tem v oči bijočim razslojevanjem?

“Posledica [...] spodbujevalne funkcije trga pa je razslojevanje producentov: neuspešni producenti postopoma propadejo, uspešni pa seveda rastejo.” (Lah 2005, 24) Koncept je torej povsem preprost, pomembna je uspešnost, če nismo uspešni bomo enostavno propadli. Naša svoboda je v tem, ali smo uspešni in se razvijamo naprej ali smo neuspešni in postopoma propademo. *Spodbujevalna funkcija* trga tako ustvarja družbo, ki ni generična, temveč družbo, ki jo zaznamuje duh sebičnosti, boj vseh proti vsem (*bellum omnium contra omnes*). Družbo, v kateri ni več bistvo skupnost in povezovanje, temveč atomiziranost in ločevanje, družbo, ki na podlagi ekonomskega interesa ločuje človeka od njega samega in od družbe. V tem smislu moderni produkcijski sistem uničuje samo bistvo političnega življenja.

¹⁰ Tako kot v mnogo primerih je tudi tokrat filmska umetnost že pred svojim časom na enkratni umetniški način zapopadla prihajajoče družbene probleme. Spomnimo se filma *Metropolis*, v katerem Fritz Lang na povsem izčrpan način prikaže skrajno polarizirano družbo, ki povsem ustreza razrednemu antagonizmu v marksističnem smislu, torej razredni zapostavljenosti proletariata in buržoazije. V zaostreni obliki te družbene razklanosti vidimo delavce, ki živijo pod umazanijo površjem in v potu svojega obraza skrbijo za nemoten tek produkcijskega kolesja. Medtem, ko je na površju družba čista in omikana, se giblje v sferi idej in ukvarja s samim upravljanjem. To je resnica našega sveta, medtem ko na zahodu govorimo o postkapitalizmu, družbi znanja, koncu materializma, se pod površjem, v tretjem svetu, še zmeraj odvija množična produkcija, ki v vsej svoji surovi neposrednosti šele omogoča lagodnost našega življenja.

2.2 HOMO HOMINI ECONOMICUS

Meščanska pravica svobode ne pomeni dinamičnega povezovanja kreativnih sil človeka in njegovega delovanja za skupno dobro. Ta pravica se izraža skozi negativno ločevanje človeka od človeka, pozitivno pa pomeni povsem praktično pravico do privatne lastnine.

Kot pravi Marx v Prispevku k židovskemu vprašanju: „Toda človekova pravica svobode ne temelji na povezavi človeka s človekom, ampak nasprotno na ločitvi človeka od človeka. To je pravica te ločitve, pravica omejenega, nase omejenega individua. Praktična pravica svobode je človekova pravica privatne lastnine.“ (Marx 1979a, 173) Seveda naj bi na deklarativni ravni vsi državljani uživali pravico do enakosti pred zakonom.

Zaradi tega naj bi bila vloga materialnega bogastva, ki ga posameznik poseduje dejansko nepomembna. Sistem parlamentarne demokracije po svojem bistvu opredeljuje enakost državljanov pred zakonom in prav v tem smislu predstavlja najbolj revolucionaren preskok iz fevdalne samovolje. Materialna podstat oziroma privatna lastnina nekega naključnega državljana *de jura* ne bi smela igrati bistvene vloge pri njegovem pravnem statusu. Država na pragu nove dobe, torej na prehodu iz mračnega fevdalizma, privatno lastnino lahko dejansko odpravi (*aufheben*¹¹), to se zgodi, ko odpravi cenzus za aktivno in volilno pravico. Torej v trenutku, ko je lahko: „[...] nemanič postal zakonodajalec tistemu, ki kaj ima...“ (Marx 1979a, 159) Tako se dejansko zdi, da oborožena s pravom in politično močjo množica zavlada nad lastniki in denarnim bogastvom ... (Marx 1979a, 159-160)

Vendar je politična praksa seveda drugačna, politična razveljavitev privatne lastnine te ne samo *ne odpravlja*, temveč jo dejansko predpostavlja. Država na nek način odpravi razlike v izobrazbi, kulturni pripadnosti, politični usmeritvi, spolu, religijski pripadnosti ipd., v kolikor ne glede na njih slehernega državljana obravnava kot enako upravičenega nosilca ljudske suverenosti. Navkljub temu pa država vseeno dopušča, da privatna lastnina, izobrazba, spol, kulturna pripadnost, svetovni nazor ipd. dejansko obstajajo prav kot takšni in torej uveljavljajo svoj učinek. Država v svojem bistvu teh razlik sploh ne odpravlja temveč jih celo predpostavlja, kot politična država svojo splošnost šele uveljavlja skozi nasprotje s partikularnimi elementi občega. (Marx 1979a, 159-160)

Gre za vsak dan znova odvijajočo se v oči bijočo protislovnost, ki ostaja skozinskoz

¹¹ Odpraviti (*aufheben*) ima v nemškem jeziku ta dvojni smisel, da pomeni enako kot shraniti, ohraniti in hkrati enako kot prekiniti, narediti konec. (Hegel 2001, 99)

nerazrešena, zanjo bi lahko dejali, da tvori konstitutivni element oziroma eno izmed temeljnih identitet obstoječega sistema. Obenem pa bi veljalo opozoriti tudi na to, da formalna izenačenost in univerzalnost človekovih pravic ter svoboščin pomeni nasilno zarezo v družbeno tkivo. To samo na sebi namreč nikakor ni enako, primerljivo, izenačeno ali enakovredno. Spol, rasa, etnija, kultura, svetovni nazor in drugi predikati, ki opredeljujejo subjekta kot modernega državljana namreč predstavljajo razlike in ne enakosti.

S tem ne zavzemamo stališča družbene segregacije, ki ne pedestal postavlja eno družbeno skupino in ji podreja vse ostalo. Temveč želimo opozoriti na družbeno razliko, ki *de facto* obstaja, državljeni si med seboj namreč dejansko nismo enaki. Strategija liberalizma je v tem pogledu dvoumna in ne nujno emancipatorična. Izkaže se, da človekove pravice, niso več pravice, ko pridejo v nasprotje s političnim življenjem. Na zgoraj omenjeni, *deklerativni ravni*, je politično življenje garant človekovih pravic. Pravic individualnega državljana, katerega bi bilo potrebno odpraviti, brž ko nasprotuje svojemu namenu, torej človekovim pravicam samim. "Toda praksa je le izjema in teorija je pravilo." (Marx 1979a, 176-179)

Spet nadaljujemo z Marxom in to vprašanje politične emancipacije postavljamo v luč razkroja stare družbe, tj. fevdalizma, kot ga sam koncipira v svojem Prispevku k židovskemu vprašanju. Ta stara družba je gojila neposredni politični značaj, prvine občanskega življenja kot so posest, družina ipd. so bile v obliki zemljiškega posestništva, stanu in drugih družbenih struktur, postavljene v prvine državnega življenja. Na ta način in na tej ravni se je vzpostavljala politični odnos med posameznikom in državno celoto, torej odnos ločevanja in izključevanja. Fevdalna ureditev namreč ni povzdignila posesti, dela in drugih fevdalnih elementov v socialne prvine, ampak je okrepila njihovo ločevanje od države in jih vzpostavila kot posebne družbe v družbi.

V času fevdalizma so življenjske funkcije in pogoji občanske družbe sicer še vedno politični, vendar politični v smislu fevdalnost. Politični v tem paradoksalnem pomenu, da ločujejo posameznika od državne celote in njegovo določeno občansko dejavnost ter položaj postavljajo v splošen odnos.

Nujno nadaljevanje te družbene strukture je državna enotnost, zavest in volja ter dejavnost državne celote kot posebna zadeva od ljudstva ločenega vladarja in njegovih podanikov. Revolucija, ki je temu sledila, je zrušila to vladarsko silo, državne zadeve povzdignila v zadeve ljudstva in dejansko vzpostavila politično državo kot prostor občega.

S tem je revolucija nujno razbila privilegije, cehe, stanovske organizacije in druge izraze

ločevanja ljudstva od njemu imanentne skupnosti. Kot sta na nekem drugem mestu zapisala Karl Marx in Friedrich Engels:

Vsa čvrsta zarjavela razmerja s spremstvom častitljivih predstav in nazorov vred se razvežejo, vsa nanovo stvorjena zastarevajo, preden morajo zakosteneti. Vse trdno in stalno se razblinja, vse sveto je oskrunjeno, in ljudje so naposled prisiljeni, da si s treznimi očmi ogledajo svoj življenjski položaj in medsebojne odnose. (Marx in Engels 1979)

Tukaj smo videli odpravo političnega značaja občanske družbe, ki ga povzroči politična revolucija. Ta je razbila družbo v njene elementarne sestavine, na eni strani na atomizirane individuueme, na drugi pa v materialne in duhovne prvine, ki tvorijo življenjsko substanco teh istih posameznikov. Revolucija je iz steklenice spustila političnega duha, ki je prej blodil po slepih ulicah fevdalizma, kristalizirala ga je iz njegove poprejšnje utekočinjenosti, predvsem pa ga je artikulirala v jasen politični glas. Ta glas je izrazil sfero skupnosti kot tiste splošne zadeve ljudstva, ki more in predvsem mora biti v neodvisni avtonomnosti od posebnih družbenih prvin. Rečeno drugače, specifičen življenjski položaj in dejavnost vsakega državljana sta dobila zgolj individualen pomen in kar je bistveno, na ta način nista več tvorila splošnega odnosa posameznika do državne celote. Vse javno in politično je tako postalo bistveno splošno vsakega posameznika.

S tem smo bili priča dovršitvi idealizma države, kar pa je bila v isti sapi tudi materialna dovršitev družbe kot take. Ko smo se znebili političnih okov fevdalizma, smo se odvrkli tudi vezi, ki so omejevale sebičnega duha družbe. Politična emancipacija je bila tudi družbena emancipacija politike, to je samega videza neke splošne vsebine. Fevdalni produkcijski sistem je tako v političnem oziru razpadel v svojo osnovno matrico, ki je seveda človek. A kakšen človek? To je sebični človek. Ta je dejansko predstavljal temeljni kamen moderne politične države in kot takšnega ga ta ista država priznava ter razume v sklopu človekovih pravic. Tako razumevanje seveda ni svetli ideal francoske revolucije, človek, ki v svojih rokah nosi vizionarsko baklo *svobode, bratstva in enakosti*. Gre za sebičnega in atomiziranega posameznika, čigar svoboda pomeni predvsem možnost nebrzdanega izkoriščanja duhovnih in materialnih elementov, ki so v službi njegove sebičnosti. Marx konkretno pravi: „Človek se zaradi tega ni osvobodil svoje religije, dobil je versko svobodo. Ni se osvobodil lastnine. Dobil je svobodo lastnine. Ni se osvobodil sebičnosti obrti, dobil je svobodo obrti.“ (Marx 1979a, 176-179)

Kaj torej v resnici prinese politična revolucija liberalizma? Dobili smo politično državo

meščanske družbe, vendar ta permanentno razpada v atomizirane posameznike. Njihove odnose v liberalnem kapitalizmu opredeljuje in normira pravo. To razmerje pa je povsem primerljivo z normiranjem, ki ga je za pripadnike fevdalne družbe opravljal koncept privilegija¹².

Tako opredeljen človek moderne družbe je v svojem bistvu nepolitični človek in se nujno pojavi kot naravni človek, človekove pravice pa kot naravne pravice. Sebični človek je čista negativnost, že najdeni rezultat pretekla in razpadle družbe, je predmet neposredne gotovosti, torej kar naravni predmet. S tem pa prehajamo na bistveno pomanjkljivost, slepo pego in Ahilovo peto meščanske politične revolucije. Zrevolucionirala je družbo, jo razgradila v njene sestavne dele, vendar pa teh elementarnih enot ni podvrgla kritiki.

Liberalizem ni bil in še zmeraj ni sposoben zapopasti svojih aksiomatskih predpostavk, svojih temeljnih postulatov, na katerih idejno in materialno gradi svoj svetovni nazor. Zato velja človek kot pripadnik družbe:

... za pravega človeka, za homme (človeka) v nasprotju s citoyen (državljanom), ker je človek v svojem čutnem individualnem neposrednem bivanju, medtem ko je politični človek le abstrahirani, umetni človek, človek kot alegorična, moralna oseba. Dejanski človek je priznan šele v podobi sebičnega posameznika, resnični človek šele v podobi abstraktnega citoyen. (Marx 1979a, 176-179)

Ta dejanski človek, kot temeljni postulat liberalizma in njegova večna izhodiščna točka, predstavlja nenehno vračanje k idealiziranemu, avtonomnemu posamezniku in je tisto, čemur se bomo v nadaljevanju posvetili ter poskušali razumeti. Ta fantazmatski privid se poslužuje skoka v preteklost oziroma, kar v prazgodovino iz katere črpa svoj navdih.

Že sam Rousseau v svoji viziji *plemenitega divjaka* zapade v nerazrešljiva protislovja lastnih predpostavk. (Rousseau 1993) Oglejmo si kakšno geneologijo razvije v svojem klasičnem

¹² Dejansko bi se lahko izrekli o tem, da je bilo tako v fevdalizmu kot v kapitalizmu pravo privilegij ali obrnjeno, da je bil privilegij pravo. V prvem primeru zastrto s tančico božje milosti, naravne nujnosti in posvečenosti v drugem podprto s svobodnim podjetniškim duhom, konkurenco in drugimi udarnimi parolami kapitala. V obeh primerih pa lahko z določeno mero resigniranosti ugotovimo, da nemara še kar drži tista osnovna zastavitev iz Platonovega dialoga *Država* v kateri mu Trazimah oponese, da je pravica korist močnejšega in zaradi ovržbe tega argumenta Platon posledično skonstruira celoten idealni polis. Nemara je res najnatančnejša opredelitev prava oziroma zakonodaje ta, da gre v vsakem danem zgodovinskem trenutku za rezultat določenih razmerij moči, pri katerih šibkejši seveda potegne krajši konec ali po Rousseauju: „Zakoni so pravzaprav le pogoji družbenega združevanja.“ (Rousseau 2001, 42) Vendar pa je takšna zastavitev prava, vsaj za obdobje kapitalizma v resnici prekratka, celoviteje si ji bomo posvetili v nadaljevanju, ko bomo izpostavili prispevek, ki ga je k razumevanju temeljne ontološke izenačenosti pravne in blagovne forme podal sovjetski avtor Pašukanis.

delu o *Izvorih neenakosti med ljudmi*. Tukaj predpostavlja, da plemenite divjake v naravnem stanju zaznamujeta dva temeljna sentimenta, tj. samoljubje napram samim sebi, ter sočutje napram drugim, a obenem trdi, da divjak ni bil spreten v razmišljanju, ter da ni bil sposoben abstraktnega razmišljanja in kompleksnih rezoniranj. In tudi če bi v njemu predpostavili vso inteligenco in razsvetljenost, le kako bi ta lahko njemu in vrsti sploh koristila, ko pa se ne bi (kot pravi Rousseau) mogla prenašati iz roda v rod?

Plemeniti divjak torej ni sposoben kompleksnega razmišljanja, a velja se vprašati, od kje se razvijeta temeljna primitivna sentimenta, ki ju Rousseau predpostavlja v plemenitih divjaki. (Rousseau 1993) Sentimenta samoljublja, abstraktnega zavedanja samega sebe, in predvsem sočutja, empatije, ki v vseh pogledih predstavlja eno najvišjih stopenj moralne zavesti in še danes ostaja spoštovanja vredna osebnostna lastnost.

Dodatna težava se pojavi, ko ugotovimo, da ima sočutje očitno še omejen rok trajanja, Rousseau ja zapisal: "[...] celo otrok ni materi pomenil nič več, čim je lahko shajal brez nje." (Rousseau 1993, 57) A vrnimo se k temu, da plemeniti divjak ni sposoben kompleksnega razmišljanja, le kako so je lahko v tistem prvem, ki si je začel ograjevati zemljišče, v tako čisti obliki izkristalizirala tako kompleksna ideja kot je privatna lastnina. Še več, kako je mogoče, da se je ta koncept začel prenašati iz roda v rod?

Prehajamo torej na tako imenovane *robinzonade* kot tisto liberalno izročilo, ki se je dejansko prenašalo iz roda v rod in še danes predstavlja intelektualno jedro sodobnih ekonomskih teorij. Opazimo, da se je *plemeniti divjak* sčasoma pretvoril v Robinzona in pod peresi ekonomistov začel svoj triumfalni pohod kot nulta točka ekonomije.

2.3 ROBINZONADE KOT EKONOMSKA STRATEGIJA

V tem razdelku poskušajmo razumeti genezo modernega racionalnega individuumu, kot sestavnega člana meščanske družbe in kapitalističnega načina produkcije. V tem oziru bi posebej poudaril koncepcijo človeške narave, ki jo zasledimo pri liberalnih avtorjih, čemur Marx pravi robinzonade. Skozi analizo tovrstne geneze racionalnih posameznikov, katerih počelo je maksimizacija lastne koristi in sebično sledenje lastnim egoističnim ciljem, bi želel pokazati, da gre za temeljni ideološki element razrednega gospostva, ki smo mu priča v okviru meščanske družbe. Hkrati bom poskušal pokazati, da je racionalni posameznik, nujno že idiot, saj je razumljen kot radikalno ločen od širše družbe in slednjo razume zgolj toliko, kot mu lahko služi pri doseganju lastnih ciljev.

Družba in skupno politično delovanje, zato v tem horizontu nimata mesta. Enako ni v nikakršnem interesu kapitala, da bi imel opravka z ekonomskimi subjekti, ki bi težili k skupnemu delovanju za skupno dobro. Zavaljo tega je idiotizem dejansko eden najbolj konstitutivnih elementov družb s kapitalističnim načinom produkcije.

Oglejmo si, kaj nam o samem sebi pravi Robinzon. Ko sledimo njegovi pripovedi nesrečnega brodolomca, ki sam konča na samotnem otoku, se kaj kmalu soočimo z nekaterimi *temeljnimi in samoumevnimi predpostavkami*. Robinzon si najprej strukturira svoj čas in jasno opredeli, kaj bo kdaj počel. O svojem delu vodi evidenco in preko nje spremlja svojo lastno produktivnost, načrtuje bodoče projekte ipd. Očitno postane, da tu ne gre za neko naravno človeško danost, ki vznikne sama od sebe, temveč lahko Robinzon zgolj zato, ker v sebi že nosi dinamično razvite družbene sile, strukturira svoje delo oziroma produkcijski proces na otoku, prav na ta specifičen način kot ga. Robinzonova racionalnost ni racionalnost *naravne* logike, ampak racionalnost družbe, ki jo je pustil za seboj in jo v isti sapi poskuša kot racionalno vcepiti samotnemu otoku, na katerem se je znašel. Opravka imamo z napačno dedukcijo, z dedukcijo celotne družbe na posameznika, kar je razvidno v Robinzonovi delitvi delovnega časa in delovnega dne, hkrati gre tudi za napačno premestitev razmerja, med Robinzonovim začetnim okoljem tj. Anglijo in njegovim razmerjem na relaciji posameznik – družba, na kasnejše okolje posameznik – otok.

A neznosna je minljivost človeškega spomina zato liberalni protagonisti takrat, ko govorijo o takšnih ali drugačnih idealno-tipskih modelih in predstavah individuumov, radi pozabljajo, da je prav družba tisti nujni predpogoj – *conditio sine qua non* – za nastanek prav teh racionalnih individuumov, o katerih tako radi govorijo. Zgodovinska izkušnja pa nas uči, da je:

[...] obdobje, ki ustvarja to stališče – stališče osamljenega posameznika – je ravno obdobje doslej najrazvitejših družbenih (s tega vidika splošnih) odnosov. Človek je v dobesednem pomenu ζῷον πολιτικόν [zōon politikón = družbeno bitje, družljiva žival], ne le družljiva žival, marveč tudi žival, ki se lahko osami samo v družbi. Produkcija osamljenih posameznikov zunaj družbe – redkost, do katere pač lahko pride pri civilizirancu, ki se po naključju izgubi v divjini, in ki dinamično že ima v sebi družbene sile – je prav tak nesmisel kot razvoj jezika brez skupaj živečih in skupaj govorečih inidividuov. (Marx 1979b, 14)

Ne preseneča, da je Robinzonovo delovanje, predvsem v zvezi s svobodnim razpolaganjem lastnega časa, to je s časom, ki ga bo namenil delu in počitku, povsem v skladu z Marginalistično teorijo. Teorija, znana tudi pod imenom *Marginalistična revolucija*, je bila prva, ki je za razliko od klasikov za izhodiščni predmet svoje obravnave vzela posameznika in maksimizacijo njegove koristi in ne družbe kot celote. Tako kot marginalisti se tudi Robinzon dobro zaveda, da imajo vse dobrine svojo kardinalno in ordinalno koristnost, ter da pri vseh dobrinah slej ko prej dosežemo marginalno koristnost.

Tako Robinzon najprej sadi žitarice za lastno prehrano in zaradi tega spadajo “samo” v kardinalno sfero, kasneje, ko njegova produkcija doseže določen nivo, začne žitarice tudi shranjevati in dosegati pri tej dobrini marginalno koristnost. Prav tako je več ordinalnega strukturiranja koristnosti različnih dobrin, saj se tekom svojega produkcijskega procesa zaveda, katere dobrine so v določenem časovnem obdobju pomembnejše, katere bolj zanemarljive. Robinzon je torej marginalist na svojem marginalnem otoku, a kaj, ko so moderne družbe daleč od tega in prav za njih, naj bi veljala marginalistična revolucija¹³.

Robinzon je zanimiv še iz drugih plati, ki pričajo o klasični liberalni predstavi, o tem, kaj naj bi človeška narava bila. Na enem izmed svojih raziskovalnih izletov po otoku, nenadoma vzklikne: „Ob misli, da vsa ta lepota pripada meni, da sem jaz njen kralj in gospodar, se je v moje srce naselila tiha sreča.“ (Defoe 1994, 56) in lahko razberemo, da je tudi spontani privatizator.

¹³ Zaradi povedanega domnevam, da je bolj primerno govoriti o marginalistični regresiji kot pa revoluciji. Prav nič revolucionarnega (v pozitivnem smislu) ni na tem, da se družbeno vedo sistematično osiromaši na način, da njeno izhodišče in moment analize namesto družbe predstavlja samo še posamični ekonomski subjekt (človek, podjetje, korporacija...) v vsej svoji partikularnosti. Lahko bi dejali, da je marginalistična revolucija zadala smrtni udarec umetnosti (kritike) politične ekonomije in naredila velike korake nazadovanja v smeri depolitizacije in dejanskega razdružbljanja ekonomije kot vede.

Nadvse bizarno je, da tekom večletne vseprežemajoče samote najde tolažbo v dejstvu, da je celoten otok njegova privatna lastnina. Še bolj zanimivo je, da se poslužuje dvojne privatizacije, saj svoja bivališča, kot primarno privatno posest, obravnava s posebno pozornostjo. Robinson namreč nenehno govori o zvereh in o tem, kako se mora pred njimi zaščititi, zaradi tega okrog svojih bivališč na otoku gradi dvojne ograje, ki jih vsakič znova še dodatno ojača, a v celotnem dogajanju v vseh letih, ki jih Robinson preživi na otoku, ne sreča oziroma ne srečamo niti ene same zveri. Očitno postane, da so zveri v resnici prazno, a strukturno postavljeno in simbolno mesto, ki ga tekom zgodbe dejansko zasedeta dve skupini ljudi. Najprej t.i. divjaki, ljudožerci, ki so prikazani v najsvetlejši tradiciji rasnega gospostva, s katerimi Robinson zaradi njihovih barbarskih in nehumanih navad na nadvse milosten način obračuna, saj jih skupaj s Petkom pobijeta. Druga skupina zveri, pred katerimi se je potrebno braniti, so uporniški mornarji, ki zajamejo ladjo in kapitana izkrcajo na Robinsonov otok. O motivih za upor seveda ne izvemo ničesar, a svetoskrunska kršitev razrednega gospostva je tudi v tem primeru zadosten razlog, da Robinson, Petek in osvobojeni kapitan z njimi milostno obračunajo. (Defoe 1994)

Takšna je podoba junaka naše mladosti, v katerega ekonomisti še danes po tihem in goreče verjamejo. Zato si v nadaljevanju oglejmo še to, v kaj so se robinzonade razvile v rokah ekonomistov. *Homo economicus* oziroma ekonomski človek je koncept, ki človeka opredeljuje kot racionalnega, vase usmerjenega akterja, ki si želi bogastvo, se izogiba nepotrebnemu delu in ima zmožnost, da v skladu s temi hotenji in cilji, usmerja svoje delovanje. Prvi, ki naj bi uporabili omenjeni termin, so kritiki Johna Stuarta Milla in njegovega dela o politični ekonomiji, v katerem je razmišljal, da politična ekonomija ne obravnava družbene pogojenosti človeške narave, temveč jo zanima predvsem človek kot bitje, ki si želi posedovati bogastvo in je v tem smislu sposoben takšnega udejstvovanja, ki mu bo zagotovilo dosego tega cilja, se pravi čim večjo akumulacijo bogastva. (J. S. Mill 2004)

Plejada ekonomistov poznega 19. stoletja, kot denimo Francis Edgeworth, William Stanley Jevons, Leon Walrs in Vilfredo Pareto, je na teh predpostavkah zgradila matematične modele. V 20. stoletju je teorija racionalnih pričakovanj Lionela Robbinsa začela obvladovati glavni tok ekonomske misli. Termin ekonomski človek je dobil bolj specifičen pomen, ki je označeval racionalnega posameznika, ki operira s popolnim in celovitim vedenjem in deluje na podlagi lastnih, egoističnih interesov, s končno željo po maksimizaciji svojega bogastva. Gre za moment permanentne akumulacije materialnega bogastva, kar je seveda tudi

konstitutivni element kapitalizma kot takega in predstavlja, rečeno psihoanalitično, obsesivnost *par excellence*. Velja tudi poudariti, da je *homo economicus* amoralen, ignorira vse vrednote družbe, razen če mu seveda ne koristijo pri doseganju njegovih sebičnih interesov.¹⁴

Teorija racionalnih pričakovanj tako izpostavlja pomen informiranosti in racionalnega predvidevanja prihajajočih dogodkov, pri čemer niti niso tako zelo pomembne informacije, ki so znane vsakomur, temveč predvsem insiderske informacije, tiste, ki jih nekateri dobijo še preden postanejo javne, na teh osnovah se ekonomski subjekti vsekakor lahko vedejo racionalno in ne delajo sistematičnih napak. S tega zornega kota je kakršnakoli družbeno načrtovana ekonomska politika neučinkovita, racionalni subjekti, takšne ali drugačne vragolije, ki bi si jih država utegnila privoščiti predvidijo in tako izničijo kakršnekoli politične in ekonomske ukrepe, gospodarstvo se prilagaja samo po sebi (ekonomija je tako spet razumljena kot samouravnavaajoči se ekosistem).

Teorija racionalnih pričakovanj in njen ključni element *homo economicus* sta doživela, kar precej kritik, omenili jih bomo zgolj nekaj, a kljub temu ostajajo tovrstne ideje še vedno v prvi vrsti današnjega ekonomskega diskurza. Antropologi so opozorili na pomembnost darilne ekonomije, ki je ne moremo vključiti v miselni horizont ekonomskega človeka. Empirične študije Amosa Tverskya so pokazale, da so investitorji zelo pazljivi glede možnosti majhnih izgub in zelo indiferentni pri možnostih velikih izgub (gre namreč za nezmožnost konkretnega dojetanja vsot, ki so bistveno večje, od tistih, s katerimi operiramo v vsakdanjem življenju), kar je seveda v ostrem neskladju s tezo o racionalnosti ekonomskih akterjev.

In nenazadnje, ekonomski človek je samouresničujoča se prerokba. Znane so raziskave, da so bili študentje ekonomije po zaključenem študiju bolj sebični in egoistični, kot pred začetkom študija.¹⁵ Z marksističnega vidika lahko govorimo o nujnem ideološkem temelju razrednega

¹⁴ Vprašanje identitet, tudi identitete ekonomskega človeka, lahko povežemo s tem, da posameznik več ne more proizvajati dovolj visoke stopnje presežne vrednosti, zato je potrebno izkoriščati cele skupine. Dobro pa je, če imajo te skupine močno notranjo kohezijo in izrazito stopnjo homogenosti, saj je na ta način mogoče, da kapital oziroma v danem trenutku aktualni *homo economicus*, privatizira in srka presežno vrednost iz tistega, kar je v ljudeh najboljše, tj. skupinska solidarnost, altruizem, nesebična pomoč, žrtvovanje za drugega...

¹⁵ Na tem mestu bi veljalo navesti še Lacanovo koncepcijo ega: „Ravno psihoanaliza Jacquesa Lacana se je postavila po robu ego- psihologiji, ki je Freudovo drugo topiko razumela tako, da mora Jaz predstavljati tisto zdravo silo, ki bo poskrbela za harmonijo, ravnotežje med Onim in Nadjazom. Za Lacana pa Jaz v nobenem primeru ni zdrava sila, nasprotno prav Jaz je tisti, ki kot je pokazal Lacan že leta 1932, torej še preden je postal psihoanalitik, vodi v paranojo. Jaz je namreč za Lacana zelo problematična in ideološka konstrukcija. Jaz ne obstaja, obstaja zgolj brklarija identifikacij, ki ga tvorijo. Lacan celo nekeje reče, da ni Jaz nič drugega kot „teologija svobodnega podjetništva...“ (Klepec 2008, 31)

gospodstva, ki obstoječa razmerja izkoriščanja pretaka skozi lasten interpretativni aparat in jim na ta način vdihuje avreolo naravne ali božanske nujnosti. Ideologija vladajočega razreda partikularne koščke realnosti trga iz svojih širših okvirov in nanje kaže kot na že izdelano totalnost. Zavaljo tega lahko govorimo o Robinzonu kot *homo economicusu* na sebi in za sebe.

Fantazma zgoraj razdelanega avtonomnega, suverenega in neodvisnega posameznika ni stvar naključja, temveč je interesno pogojena in se nadvse elegantno ujema s konceptom privatne lastnine in osebne odgovornosti. V liberalnem kapitalizmu ima vsak priložnost in vsak je zaslužen za svoj uspeh ali neuspeh. Vendar vsesplošno zagotavljanje mita o enakih možnosti služi predvsem legitimaciji tega, da velika večina pravzaprav nima nikakršnih možnosti ...

Človekova pravica privatne lastnine je torej pravica, da samovoljno (a son gre), ne glede na druge ljudi, neodvisno od družbe uživa svoje premoženje in razpolaga z njim, pravica sebičnosti. Tista individualna svoboda tvori hkrati z opisom uporabo le-te osnovo občanske družbe. Vsakemu človeku dopušča, da v drugem človeku ne najde udejanjenja, ampak oviro svoje svobode. (Marx 1979a, 173)

2.4 BLAGOVNA IN PRAVNA FORMA

Vsakič znova se velja spomniti, da je klasična družbena vulgata, ko govorimo o posameznikovi družbeni uspešnosti ali neuspešnosti, stara Leibnitzova maksima, da živimo v najboljšem izmed vseh mogočih svetov. Torej, da so si vsi tisti, ki jim ni uspelo v resnici krivi sami, spomnimo se: "*neuspešni producenti postopoma propadejo.*" (Lah 2005, 24) S sistemom v resnici ni nič narobe, ponuja nam neštete možnosti, le deloven in poslušen je potrebno biti, da nam bo uspelo. Tako kot Robinzon, je tudi vsak izmed nas, sam svoj mojster in svoje sreče kovač.

To je daleč od resnice. Če želimo uspeti v okvirih kapitalizma, je nadvse priročno imeti tiste lastnosti, nad katerimi se načeloma zgražamo. Vendar tako kot v času fevdalizma, dvorno spletkarjenje, pritlehno zarotništvo in drugačne oblike vulgarnega makiavelizma, niso morali biti uradni merilci uspeha, tudi danes ne more biti tako. Potrebna je politična nadstavba, ki – rečeno povsem dogmatično – zagotavlja obstoj lažne zavesti, tiste družbene fantazme, ki v dobesednem smislu sploh ne obstaja, vendar skrbi za pomiritev strasti. Vsi vemo, da je vsak lahko predsednik ZDA, a kljub temu jih je bilo čez več kot dvestoletno zgodovino ZDA le nekaj deset.

Odgovornost političnega liberalizma in prava v odnosu do kapitalizma kot obstoječega produkcijskega načina, je torej v mehki legitimizaciji obstoječega stanja. V podajanju tistih form, ki privzamejo povsem naravno pripoznavo, a se v njih šele skriva izčiščena surovost sistema. Bistveno vlogo tu igra pravna forma, oziroma meščanski pravni sistem, h kateremu se na tem mestu ponovno vračamo. Zgoraj smo že poskušali pokazati, kakšna sta dejansko jedro in politična vsebina, ki jo prinesejo meščanske revolucije, zdaj pa obrnimo naš pogled še k njihovi formi, v tem oziru predvsem pravni formi. Poskušali bomo namreč pokazati, da sta v okviru liberalnega kapitalizma tako politična ekonomija kot pravo, zgolj dve krili istih pljuč, ki dihata z isto vsebino. Čeprav se zdi, da je pravo tisti nosilec družbene objektivnosti, ki je ideološko najmanj obremenjen in najbolj *čist*, se bo izkazalo da temu ni tako.

Skozi analizo družbenih form, Marx vprašanje objektivnosti zastavi na radikalno nov način. Napoti nas k sklepu, da je fetišistična objektivacija družbenih odnosov nujna in zgodovinska. Do nje smo prišli skozi tisočleten proces absorpcije ene produkcijske verige za drugo, ene družbene skupine za drugo, dokler naposled niso bile vse poblagovljene in namenjene produkciji za trg in tudi sama človeška delovna sila ni postala blago.

Fetišizem predstavlja samo konstitucijo sveta, torej družbenega sveta, ki ga zaznamujejo

razmerja menjave. Ta so dosegla svojo zgodovinsko najbolj dovršeno točko univerzalnosti. Fetišizem blagovne forme je ontološki, saj konstituira tako percepcijo kot materialno podstat naše eksistence in na ta način predstavlja resnično naravo družbenih odnosov. Koncept ima v sebi še zvijačno dvojnost. Nagovarja nas v svoji najbolj prostodušni neposrednosti, kot blago tukaj in zdaj, povsem konkretna materialna forma, ki je empirično preverljiva. Obenem pa tudi kot najbolj epska posredovanost, in radikalna ločenost osamosvojenega telesa od rok in možganov, ki so ga ustvarile.¹⁶

Blaga oživijo pod rokami svojih ustvarjalcev in nad njimi zavladajo: „[...] moderna meščanska družba, ki je pričarala tako mogočna produkcijska in občevalna sredstva, je kot čarovnik, ki ne more več krotiti podzemeljskih moči, katere je bil priklical.“ (Marx, Engels 1979, 594) Tako se na koncu lahko zazdi, da je v blagovni menjavi blago nosilec človeka, kot pa človek nosilec blaga.

Minimalni akt blagovne menjave nas bo v nadaljevanju zanimal predvsem z vidika pravne forme, ki ga omogoča, oziroma jo blagovna menjava predpostavlja¹⁷. Gre za pravne okvirje, ki omogočajo nemoteno blagovno menjavo, za poseben tip prava, ki ga predpostavlja kapitalistični produkcijski način. Zato se na tem mestu ozrimo po njihovih varuhih, oziroma lastnikih, ki drug z drugim vstopajo v odnos kot privatni lastniki in se vzajemno tudi prepoznajo. Priča smo pravnemu razmerju med individuumi, skozi katerega se istočasno zrcali tudi ekonomsko razmerje. Marx o tem razmišljal z naslednjimi besedami: „Vsebina tega pravnega ali voljnega razmerja je dana s samim ekonomskim razmerjem.“¹⁸ (Marx 1961, 98) V tem razmerju osebe druga za drugo obstajajo dejansko zgolj kot predstavniki nekega

¹⁶ Zdi se da ima blago tudi povsem psihoanalitične kvalitete, s katerimi nas nagovarja. Zasledimo lahko obsesivni moment, ko nas t.i. potrošniška družba sili v nenehno in zmeraj obsežnejše kupovanje, ko nobeno blago ni zadnji člen v verigi, ko je za „vzdržno“ življenje potrebno zmeraj bolj obsesivno kupovanje vsega tistega blaga, za katerega vlada zdravorazumski konsenz, da ga v resnici ne potrebujemo. Vsega tega se zavedamo, a to vseeno delamo. Ali lahko tukaj govorimo o dušečem prijemu nevidne roke trga? Prav tako pa je za vsako blago značilen histerični moment, ko si želi biti želeno, ko nam s prodajnih polic spogledljivo mežika. A ker blago ne zadovoljuje samo potrebe želodca, ampak tudi domišljije, lahko histerično komponento povsem upravičeno preslikamo na t.i. življenjske stile kot tip blagovne produkcije. Vsega naštetega se znanost kapitala, oziroma znanost v službi kapitala, kajpak odlično zaveda in s pridom izkorišča.

¹⁷ Menjalni proces lahko skupaj z razdelkom o blagovnem fetišizmu dejansko razumemo kot eno smiselno zaokroženo poglavje, oba momenta namreč zavzemata mesto, ki je v Heglovi logiki bistveno. V našem primeru gre za posredovanje med abstraktnim, tj. blagom in konkretnim, tj. denarjem. (Balibar 2002, 66)

¹⁸ Na tem mestu nastopi kritika Proudhona, za katerega Marx ugotavlja, da “črpa najprej svoj ideal pravičnosti, tj. večne pravičnosti iz pravnih odnosov, ki ustrezajo blagovni produkciji.” (Marx 1961, 98) S tem Proudhon afirmira blagovno produkcijo kot vsaj tako večno kakor pravičnost in zapade v isti anahronizem kot Ricardova praribič in pralovec, ki računata z anuitetnimi tabelami. Za Proudhona se zdi, da je nekakšen vulgarni platonist, ki za naravo, oziroma temeljno postavko vseh, stvari izumlja večne ideje, v katere potem zre in v skladu z njimi poskuša premodelirati dejansko realnost.

blaga oziroma kot njegovi posestniki, njihove ekonomske maske so le poosebljenje ekonomskih odnosov.

V trenutku menjave lahko tako identificiramo tri specifične elemente:

- lastnika blaga vstopata v odnos enakosti, vsak prepozna drugega za enakovrednega v vsakem trenutku menjave, navkljub njunim neizogibnim razlikam ju v času menjave zaznamuje enakovrednost, s tem smo priča podobni abstrakciji kot je potrebna za samo univerzalizacijo blagovne forme;¹⁹
- menjava je dojeta kot akt svobodne volje, vsaka stranka v postopku drugo razume na način, da ta prostovoljno in svobodno, vstopa v blagovno menjavo, da na delu ni nikakršne prisile;
- in naposled se oba menjalca vzajemno prepoznata kot upravičena lastnika blaga, ki je predmet menjave.

Gre torej za tri konstitutivne fantazmatske elemente liberalizma: enakost, svobodo in privatno lastnino. Skozi konkretno vsakdanjo prakso se tako dejansko prepetuira teza egoističnega in racionalnega posameznika, ki teži k maksimizaciji lastne koristi. Blagovna menjava tako dejansko predpostavlja atomizirano družbo²⁰. Vez med izoliranimi ekonomskimi enotami pa se vzdržuje z vsakim uspešno sklenjenim poslom. Ko predpostavljamo, da je moralni posameznik zgolj subjekt blagovne produkcije, se moralni zakon pokaže v svoji pravi luči, tj. kot zakon, ki ureja menjavo med lastniki blaga. (Pašukanis 2007, 154) Kar je Marx ugotavljal v Prispevku k židovskemu vprašanju:

Nobena od tako imenovanih človekovih pravic ne seže prek sebičnega človeka, prek

¹⁹ Tudi za blagovno formo je nujno potrebna abstrakcija (abstraktno človeško delo), ki šele omogoča univerzalizacijo blagovne menjave in vzpostavlja horizont skupnega imenovalca. Ta abstrakcija je vpisana v pravno podlago (abstraktni državljani), ki stoji za to navidezno enakostjo, ki je nujno neenaka. Vsako pravo se namreč lahko ujame v zanko tega, da različne posameznike obravnava z istimi vatli in jih na ta način dejansko obravnava neenako. (Pašukanis 2007, 21) Zaokroženo, tako kot ne moremo primerjati dveh vrst blaga v njuni konkretni pojavnosti, je za pravni odnos med dvema osebama enako nujen odmik od njunih konkretnih oseb.

²⁰ Pašukanis razvija tezo, da se pravni element za regulacijo človeškega občevanja razvije v času izolacije, tj. v obdobju atomiziranih posameznikov, ki jih zaznamujejo nasprotujoči si interesi. Blagovna forma tu igra ključni moment pri mediaciji materialne izmenjave. Njegova osnovna strategija je, da vzporeja blagovno menjavo z obdobjem, ko človek postane pravni subjekt, nosilec abstraktnih človekovih pravic (v nasprotju s tradicionalnimi privilegiji). Ta moment predstavlja konceptualno vez med sfero blagovne menjave in pravne forme. Za Pašukanisa je pravna forma tista, ki ureja odnose med avtonomnimi subjekti, torej subjekti, ki predstavljajo celično obliko pravnega sistema. (Arthur 1978, 13- 55) Zadnja univerzalizacija blagovne ekonomije pa je kapitalizem, zanj je ključno in posebej značilno, da je vsa družbena produkcija produktivna, torej namenjena trgu oziroma menjavi.

človeka, kakršen je kot član občanske družbe, namreč nase, na svoj zasebni interes in svojo zasebno samovoljo skrčen in od skupnosti ločeni individuum. Niti najmanj ni v njih človek zapopaden kot generično bitje, nasprotno, generično bitje samo, druga se kaže kot vnanji okvir za posameznike, kot omejitev njihove prvotne samostojnosti. Edina vez, ki jih druži, je naravna nuja, potreba in zasebni interes, ohranitev njihove lastnine in njihove sebične osebe. (Marx 1979a, 174- 175)

Robinzona smo že poskušali analizirati in opredeliti ter s tem stališče ekonomije o njeni elementarni enoti analize. Tako smo nujno pokazali na to, da je takšna temeljna drža po svojem bistvu imanentno idiotska, predpostavlja namreč individuum, ki se zavestno loči od družbe, jo zavrača in jemlje kot odvečno. Ekonomski človek je idiot, ki na družbi paratizira in jo jemlje kot nujno zlo za uresničevanje svojih interesov ter se ob prvi priliki spet potopi v lastno privatnost. Ta miselnost se odraža v političnem sistemu moderne parlamentarne demokracije in v pravni formi, ki smo jo opredelili zgoraj. Oropanost človeka za njegovo politično življenje in dejstvo, da stvari stojijo tako in ne drugače, je torej potrebno razumeti predvsem v luči interesne pogojenosti, ki jo predpostavlja struktura sistema, v katerem živimo²¹.

Preden preidemo na pozitivnejše opredelitve političnega življenja, si dovolimo še en skok v preteklost in razmislimo o tem, kaj je bilo na začetku. To, da je bila družba polna herojskih Robinzonov, ki so neodvisno drug od drugega ustvarjali produkte, smo že spoznali. Vendar, kako je mogoče, da je prišlo do tako silovitega razslojevanja, ki ga danes ne more zanikati nihče. Vprašajmo se kako ekonomija razume naravno stanje?

2.5 PRVOBITNA AKUMULACIJA

V tem razdelku bomo skozi branje enega izmed zadnjih poglavij Marxovega Kapitala, tj. *O tako imenovani prvobitni akumulaciji*, poskušali pokazati, da ekonomsko naravno stanje po svoji domiselnosti nič ne zaostaja za konceptom Robinzona. Ponovno se bomo srečevali s fantazmatskimi prividi, v katere seveda nihče več ne verjame, a vseeno imajo svoj učinek, saj

²¹ Na tem mestu bi se veljalo spomniti, da vsi tisti, ki opozarjajo kako veliko denarja se obrača v orožarski industriji in kako malo bi ga bilo porebno, da bi iz revščine izkopali kakšno afriško državo, sicer navdihujejo s šokantnostjo podatkov, a obenem šokirajo z naivnostjo. Kapitalistični produkcijski sistem razumejo kot stroj, ki bi lahko proizvajal to ali pa kaj drugega in da gre pri produkciji blaga za množično uničevanje človeških življenj, zgolj za nesrečno napako na katero je potrebno dovolj vztrajno opozarjati pa bomo dosegli spremembe. Žal temu ni tako in kritična zavest bi se morala nujno dvigniti na raven spoznanja, da s strojem ni popolnoma nič narobe ter v danih političnih razmerah deluje točno s tem namenom s katerim je bil ustvarjen. Napaka je tu zgolj v kritični zavesti, ki v mesojedca roti, da bo prav tako uspešen, če bo začel muliti travo.

ne glede na njihovo ne-verjetnost, delujemo v skladu z njimi. Ekonomija je naposled na elegantnem stališču, ne glede na našo kritično analizo. To stališče je svoj čas zavzemal tudi Friderik Veliki Pruski, in sicer: „Rezonirajte, kakor hočete, in o čemur hočete, vendar ubogajte“. Nas to ne bo oviralo in neodvisno od tega nadaljujemo z našim razmislekom.

Podajmo se v obdobje tiste meglene ekonomske prazgodovine, v katerem je imel prav vsak enake možnosti, pa so bili naposled rezultati tako presenetljivo neenaki. Marx obdobje prvotne akumulacija, kot ga razume politična ekonomija primerja z vlogo, ki jo v teologiji igra izvirni greh. V obeh primerih gre za neko oddaljeno prigodo iz preteklosti, ki svoji časovni oddaljenosti navkljub, naši družbi podeljuje smiselni uvid in legitimnost ter diha skozi vse pore. Adam in Eva sta zakockala naklonjenost Boga in morala zapustiti raj, zaradi tega še danes nad človeštvom visi prekletstvo izvirnega greha. Drugi so v daljni preteklosti zapravili svojo ekonomsko prihodnost. Kako je do tega dejansko prišlo?

Politična ekonomija (danes znana le še pod osiromašenim imenom ekonomija) nas uči, da smo imeli dve skupini ljudi. V prvo so spadali pridni, delavni in varčni posamezniki, ki so protestantsko etiko gojili še pred samim protestantizmom, v drugo pa veseljaški in leni postopači, ki so veliko zapravljali in malo ustvarjali. Marx je ugotavljal, nam legenda o teološkem izvirnem grehu pripoveduje o tem, zakaj moramo služiti kruh v potu svojega obraza, medtem ko legenda o ekonomskem izvirnem grehu pripoveduje o tem, zakaj tega nekaterim ni treba. Tako se je naposled zgodilo, da so bili prvi tako pridni, da so z vsakim dnem posedovali več bogastva, drugi pa seveda vsak dan manj, dokler niso posedovali samo še samih sebe in so lahko prodajali zgolj to. S tem smo priča neznanskemu siromaštvu ogromne množice, ki lahko prodaja samo še svojo delovno zmožnost in še bolj nezamisljivemu bogastvu majhne elite, ki je že davno tega nehala delati. (Marx, 1961, 804)

In tako se zdi, da je imel vsak svojo priložnost, nekateri so jo izkoristili, se izkazali s svojo delavnostjo, varčnostjo in preudarno investirali v svojo bodočnost, drugi pa so lahkomišno zapravili in prodali čisto vse, da so bili primorani na koncu začeti prodajati še sebe. Križarski pohodi, ropanja, posilstva, zarotniške intrige in nasilje v resnični zgodovini tako sicer imajo mesto, a ne v mehki naraciji ekonomske zgodovine, v kateri vlada prava idiličnost. Vendar temu v resnici seveda ni tako, saj: „... so metode prvotne akumulacije vse drugo, samo idilične niso.“ (Marx 1961, 805)²²

²² „Ropanje cerkvenih zemljišč, goljufno prodajanje državnih zemljišč, kraja občinske lastnine, uzurpatorska in

Zgodovinski proces, ki je poskrbel za vzpostavitev kapitalističnega produkcijskega sistema, po svojem bistvu ne more biti nič drugega, kot zmeraj bolj zaostrujoče se gibanje ločevanja delavca od posedovanja produkcijskih sredstev, proces, ki družbena proizvodna sredstva spreminja in homogenizira v kapital, neposredne proizvajalce pa v mezdne delavce. Tako imenovana prvotna akumulacija ni torej nič drugega kakor zgodovinski proces ločitve producenta od produkcijskih sredstev. „Prvotna“ je zaradi tega, ker tvori predzgodovino kapitala in pa tistega naična produkcije, ki ustreza kapitalu.“ (Marx 1961, 806).

V temelju tega zgodovinsko pogojenega razvoja je torej izkoriščanje in podrejanje delavca, tj. neposrednega proizvajalca. Spremenil se je predvsem značaj in forma tega odnosa materialne dominacije in podrejanja. Iz fevdalne eksploatacije, ki je bila vezana predvsem na zemljo, smo prešli v kapitalistično eksploatacijo, ki je vezana na mezdo. Za trenutek se zdi, da smo priča velikemu zgodovinskemu napredku, delavec ni več tlačan, ki bi bil strogo vezan na teritorij, temveč je svoboden, saj lahko izbira med tem ali onim tovarniškim zemljiščem – a kaj, ko zakon konkurence in rezervne armade delavne sile, nemudoma porušita še to idiličnost in razkrijeta še bolj brezsrčno ter neizprosno izkoriščanje.

V službi tega zgodovinskega gibanja je bil tudi ves revolucionarni naboj meščanstva, predvsem tisti prevrati, v katerih so bile velike množice prebivalstva nasilno odtrgane od svojih življenjskih pogojev in vržene v neposredno kaotičnost trga delovne sile, tj. kot proletarci brez vseh pravic. Osnova vsemu pa je bilo razlastnjenje kmetijskih proizvajalcev, kmetov. (Marx 1961, 807)

Tudi Arendtova, s katero se bomo srečali kasneje, se s tovrstnimi zaključki strinja. Pravi, da je v moderni družbi lahko prišlo do procesa akumulacije samo preko brezsrčnega neupoštevanja privatne lastnine, torej preko masovnih razlastitev. V prvi vrsti seveda kmetov, obenem pa tudi razlastitev cerkvenih zemljišč in samostanske lastnine. Torej ravno na privatno lastnino, ki je danes na piedestalu samega kapitalizma, se proces prvobitne akumulacije, ki ga je šele omogočil ni nikoli oziral. To gibanje je razlašalo vedno in povsod, ko je privatna lastnina prišla v nasprotje z interesi rojevajočega se kapitalizma. (Arendt 1999, 68)

Za jasnejšo ponazoritev metod prvotne akumulacije si oglejmo še enega izmed nešteti konkretnih primerov, ki jih navaja Marx, v katerem nam postreže z načinom akumulacije, ki

z brezobzirnim terorjem izvršena sprememba fevdalne in klanske lastnine v moderno privatno lastnino, vse to so bile idilične metode prvotne akumulacije“ (Marx 1961, 826).

so se ga posluževali Nizozemci, ki še danes v vseh pogledih ostajajo nadvse vzorna in napredna kapitalistična država.

Zgodovina holandskega kolonialnega gospodarstva- in Holandija je bila vzorna kapitalistična država 17. stoletja- „kaže neprekosljivo sliko izdajstev, podkupovanj, zavrtnih umorov in podlosti“ Nič ni bolj značilno, kakor je sistem po katerem so kradli ljudi na Celebsu, da so dobili sužnje za Javo. V ta namen so vzgajali tatove ljudi. Tat, tolmač in prodajalec so bili poglavitni agenti pri tem poslu, domači principi pa poglavitni prodajalci. Nakradeno mladino so skrivali v skrivnih jetnišnicah na Celebsu, dokler ni dorasla, da so jo odposlali na ladje sužnje. Neko uradno poročilo pravi: „Samo mesto Makassar je npr. polno tajnih jetnišnic, ena bolj strašna od druge, natrpanih s siromaki, žrtvami pohlepa in tiranstva, vklenjenimi v verige, nasilno iztrganimi njihovim družinam“. Da so se polastili Malake, so Holandci podkupili portugalskega guvernerja. Leta 1641 jih je spustil v mesto. Odhiteli so takoj v njegovo hišo in ga zavrtno umorili zato, da so se lahko „vzdržali“ plačila podkupnine v znesku 21.875 f. št. Kamor je stopila njihova noga, so pustošili in razseljevali prebivalstvo. Pokrajina Banjuwangi na Javi je štela leta 1750 nad 80.000 prebivalcev, leta 1811 pa le še 8000. To je doux commerce (blaga trgovina)! (Marx 1961, 847)

Citat dovolj nazorno prikaže bistvo in ne potrebuje dodatne interpretacije, kljub temu pa ostaja fascinanten v svoji neposredni šokantnosti, saj razkriva tisto temno plat modernega kapitalizma, ki se jo sistematično zanemarlja do te mere, da je zgodovinski spomin o njej že povsem pozabljen. Ugotovimo lahko, da zgodovino, tudi v povsem materialnem smislu, obvladujejo dominantne družbene sile, ki skrbijo za določen tip zgodovinopisja in zanemarljajo ter načrtno diskvalificirajo druge alternativne naracije.

Povzamemo lahko, da je že v samo matrico obstoječega produkcijskega sistema, tj. kapitalizma vpisano izključevanje, ker kapital danes predstavlja najmočnejšo družbeno silo, izključevanje in podrejanje, v kapitalnem smislu, nujno pomeni izključevanje in podrejanje v političnem smislu. Politika nujno funkcionira kot dejavnost, oziroma delovanje družbene narave, skozi družbo, njena substanca je, v najbolj dobesednem pomenu, prav družba. Vendar imamo tudi tukaj opraviti s privatizacijo. Nemara ni potrebno izgubljati besed s starejšimi oblikami oblasti, vsekakor pa velja opozoriti, da je takšno delovanje vpisano tudi v logiko predstavniške demokracije.

Hegel na neki točki pripomni – to, da te nekje predstavljajo, pomeni, da te tam ni. V parlamentarni demokraciji pa nas nujno predstavljajo, saj nam je analiza materialne podstat

pokazala dvojje. Prvič, da je človek v liberalnem kapitalizmu razumljen kot privatno bitje, ki družbo izkorišča predvsem za svoje sebične interese, in drugič, da je tudi tisti, ki bi si želel bolj aktivnega političnega življenja²³ v danem politično ekonomskem sistemu, zanj oropan že v osnovi, saj večina ne poseduje dovolj materialnega bogastva in je obsojena, da je predstavljana.

Vloga subjekta znotraj liberalnega kapitalizma se tako poskuša kazati kot tista, ki ima suveren in nadzor nad lastnim življenjem (kot smo lahko opazili ima, po prepričanju ekonomistov, celo možnost arbitrarnega razpolaganja s svojim delovnim in prostim časom). V resnici pa je reduciran na raven potrošnika, ki mu je vsiljena pozicija idiota, katera se retrospektivno afirmira kot rezultat odločitve svobodne volje. Zato smo v zgornjih razdelkih poskušali zelo jasno pokazati in poudariti, da gre pri razumevanju modernih oblik idiotizma v primerjavi s klasičnimi, vendarle za radikalni zasuk, ne gre več za vprašanje svobodne odločitve, ampak za pozicijo, v katero smo čisto eksistenčno potisnjeni.

Na tem mestu zaključujemo vsebinski sklop, ki je poskušal osvetliti tiste materialne vidike, s katerimi je pogojena, oziroma kar determinirana, politična apatija in prehajamo na pozitivnejše opredelitve v bolj strogo političnem smislu.

2.6 PARLAMENTARIZEM

Politika bi morala biti delna zaposlitev vsakega državljana.

Dwight Eisenhower

V danem zgodovinsko-političnem trenutku se srečujemo z vsesplošnim odobravanjem demokracije kot političnega sistema. Biti demokratičen, oziroma biti demokrat, je postala vrednota. Takšno stanje, ko je pisana družčina politikov od G. Browna, R. Mugabeja, V. Putina, H. Chaveza in drugih vsa po vrsti zbrana v demokratskem taboru, niti približno ni tako zdravorazumsko niti nima podobnih materialnih odrazov, kot se zdi na prvi pogled.

²³ Za Aristotela, ki je človeka razumel kot politično žival v najbolj dobesednem smislu, je človek po naravi ne samo bitje, ki mu je namenjeno živeti v mestni državi, temveč predvsem bitje skupnosti. Vsi ljudje imajo namreč v povsem tehničnem smislu zmožnost političnega presojanja, tj. imajo *politike techne*, ki šele predpostavlja civilizirano družbo in je njen dejanski *conditio sine qua non*. Prav zaradi tega so bili v grških polis (vsaj) vsi svobodni moški na ta način formalno izenačeni, pa čeprav njihova politična izurjenost ni bila nujno enaka. A to dejansko ni bilo pomembno, bistvena je bila prav ta faktična vključenost v odločevalske procese, v okviru katerih so vsi lahko enakovredno zastopali svoj glas. Ali z besedami Finleya: „Atene torej nudijo dragoceno študijo primera, kako sta politično vodstvo in ljudska udeležba uspela daljše časovno obdobje shajati drug ob drugem brez bodisi apatije in nevednosti, ki jo odkrivajo raziskovalci javnega mnenja, ali ekstremističnih nočnih mor, ki strašijo teoretike elitizma.“ (Finley, 1999: 29)

Demokracija, kot vseobče pripoznana vrednota, je dejansko precej nova modna muha in ni od nekdaj služila kot legitimacija za takšne ali drugačne politične projekte. Nemara je nadvse osupljivo in zaskrbljujoče dejstvo, da o samem konceptu demokracije, kot modernega političnega sistema, že dolgo časa sploh ne poteka več širša javna razprava, temveč se jo obravnava zgolj kot pravnoformalno zagotovljeno stanje. A tovrstna vsebinska votlost v sebi bržkone nosi nadvse problematične zametke.

Danes je biti demokrat vrednota, kar je seveda velik zgodovinski napredek in premik v primerjavi z obdobjem izpred dvestotih let. Enega izmed vzrokov za porast demokracije kot sistema in vrednote, lahko vidimo v drastičnem zmanjšanju ljudske participacije, ki je bila značilna za neposredne grške demokracije, tj. polis. Poleg tega je k vse manjši vključenosti državljanov v odločevalske procese močno pripomogla teorija, ki je to opravičevala in razumela celo kot nekaj pozitivnega. Elitistična teorija predpostavlja, da je demokracija zmožna preživeti le pod oblastjo poklicnih politikov in profesionalne administracije. (Finley 1999, 7) Glas ljudstva pa je zveden predvsem na volitve, saj drugače ni potreben. Predpostavlja se, da je tudi politika neke vrste obrt, ki potrebuje specializirane strokovnjake, da bodo preudarno odločali v našem imenu. Tako bi lahko prišli do paradoksalnega sklepa, da neumni izbirajo pametne.

Vendar večina politike vendarle ne razume na ta način in zaradi tega je močno prisoten element politične apatije,²⁴ nedvomno pa tudi resigniranost²⁵, nad obstoječim stanjem stvari. Zdi se, da so volitve zgolj potrditev elit, naša demokratičnost je zvedena na obkroževanje izbranega kandidata vsaka štiri leta. Poenostavljeno rečeno, se na ravni zdravega razuma postavlja vprašanje, ali se je smiselno ukvarjati z nečim, s čimer se v resnici ne moremo ukvarjati, in s čimer nam ne pustijo, da bi se ukvarjali. Althusser je na napisal: „[...] državni aparat v zelo veliki meri poskrbi, da reproducira samega sebe (v kapitalistični državi obstajajo prave dinastije politikov, vojaške dinastije...)“ (Althusser 2000, 76) Vsekakor je apolitičnost, tako kot druge družbene pojave, potrebno razumeti kot nekaj, kar ne more nastati in uspevati ločeno od družbe.

²⁴ **apatičen-** čna – o (iz gr. *apatheia* iz *a ne- pathos* občutje; strast) brezčuten, top, otopel, ravnodušen

²⁵ „Gotovo ne moremo zanikati, da danes imamo ideološki konsenz, strinjanje z abstraktnimi, splošnimi predpostavkami „demokratskega“ prepričanja. Vprašanje pa je do kakšne mere „simbolno zadovoljstvo“, ki ga navidez odraža, pretehta globoko frustriranost, o kateri natančno priča močno razširjena politična apatija, ki izvira iz občutka nemoči, nezmožnosti, da bi se zoperstavili tistim interesnim skupinam, katerih glasovi prevladujejo pri vladnih odločitvah. Stroške konsenza plačujejo tisti, ki so iz njega izključeni.“ (Finley 1999, 69-70)

Apolitičnost in politična apatija javnosti ter vsesplošna politična nevednost so danes ena izmed ključnih dejstev. Odločitve sprejemajo v ozkem in mnogokrat nepredušno zaprtem krogu ljudi (v ustanovah kot je Mednarodni denarni sklad, to počnejo celo ljudje, ki jih nihče neposredno ne voli). Ljudstvo je v najboljšem primeru zvedeno na možnost občasnega veta na že sprejete odločitve. Seveda je to nekaj, na kar ni mogoče pristajati, in na kar je potrebno nenehno opozarjati, saj sami verjamemo, da takšna situacija ni ne nujna ne zaželena, da je nujno potrebno iskati nove rešitve.

Dejstvo, da danes tako velik del družbe zavrača politično udejstvovanje, ne pove veliko le o nas samih ter naravi obstoječe politične igre, temveč tudi o tem, na kakšen način funkcionira parlamentarna demokracija²⁶. Gre res za sistem, ki vzpodbuja aktivno politično življenje, ki ljudi ozavešča o tem, kako pomembno je imeti mnenje o stvareh družbene narave, kako veliko lahko spremenimo z organizirano politično akcijo? V resnici ne. Kot smo izpostavili že zgoraj, moramo parlamentarno demokracijo razumeti v prvi vrsti kot meščanski projekt, ki je dokončno prelomil s fevdalnimi praksami oblastniške samovolje. V tem duhu mu je seveda potrebno priznati določeno mero zgodovinskega in civilizacijskega napredka, ki bistveno večjemu delu družbe omogoča aktivno udeležbo v političnem življenju. Družbe ne dela več za talca suverna in oblast poskuša z rednimi volitvami ter delitvijo na tri veje omejevati in preprečevati, da bi bila večina spet žrtev manjšine. Vendar parlamentarna demokracija po drugi strani s svojim zgodovinskim razvojem dokazuje, da sama iz sebe ni sposobna generirati svežih političnih idej bolj udarnega značaja. To je gotovo povezano s tem, da so današnje stranke bolj podobne podjetjem, moderni politiki pa so profesionalci, ki politiko dojemajo kot zaposlitev, v kateri se je potrebno obdržati. Alenka Zupančič v nekem intervjuju pronicljivo pravi: „To, s čimer imamo opravka, je politika, ki sebe vidi kot menedžment. Ne gre enostavno zato, da se politika meša v gospodarstvo, temveč politika samo sebe dojema kot gospodarstvo, tako rekoč kot osrednjo gospodarsko panogo.“ (Zupančič 2008) Zaradi tega lahko razumemo očitke, s katerimi smo se ukvarjali na začetku, saj dejansko imajo povsem konkretno zaledje. Navkljub temu pa parlamentarna demokracija, kot bomo poskušali

²⁶ Na tem mestu bi veljalo opozoriti na strukturno mesto, ki ga v tej zgodbi zavzema politologija. Skupaj z ostalimi znanostmi, ki so tekom 19. stoletja začele dobivati na veljavi in se začele uveljavljati kot samostojne discipline, se je tudi politologija sčasoma etablirala kot strogo usmerjena znanost. O resničnem razmahu politologije kot znanosti lahko govorimo po II. svetovni vojni. Takrat je že sam politični vrh spoznal praktične in uporabne razsežnosti politologije, zato je ta znanost odigrala nadvse pomembno vlogo v času hladne vojne. Tekma ni bila zgolj izobraževalnega značaja, temveč tudi teoretskega in na tem področju se je ameriška politologija izkazala za izrazito dominantno. Politologija tako ni znanost mnogoterih pogledov, ampak je v svoji izvorni različici predvsem znanost, ki je služila političnim interesom ZDA.

pokazati spodaj, lahko predstavlja tisto matrico, skozi katero prodrejo ideje civilne družbe in dolgoročno postanejo prednostno tematizirane.

Mladen Dolar o parlamentarizmu razmišlja kritično in opozarja, da se je pojavil ne zgolj kot model participacije, temveč paradoksalno celo kot model, ki v bistvu preprečuje participacijo. Delujoča demokracija bi morala vsaj teoretično potrebovati aktivne državljane, ki bi jo dejansko živeli in bili seznanjeni s političnimi procesi se dejavno udeleževali in bili sposobni vplivati na javne odločitve. Vendar je analiza prakse pokazala, da temu ni tako, saj se državljani v tako imenovanih demokracijah le redko ujemajo s tem idealom. Kot rečeno so slabo informirani, oddaljeni od odločevalskih procesov, oziroma bolje rečeno, od njih načrtno odtujeni ter posledično seveda apatični in indiferentni. Model aktivističnega in racionalnega državljanja je tako v ekonomiji *homo economicus* kot na področju politike (vsaj v danih razmerah) prazna abstrakcija. Govorimo lahko o parlamentarizmu kot učinkovitemu sistemu, ki pravzaprav preprečuje participiranje v politiki. Klasično rečeno, imamo vsake štiri leta možnost, da izberemo, katera politično ekonomska elita nam bo vladala, zaradi higiene oblasti prehaja do določenih sprememb, a zgolj površinskih in ne strukturnih, temeljni konsenz ostaja isti. (Dolar 2009)

Parlamentarizem kot sistem bi se dejansko sesul sam vase, če bi ga ljudstvo vzelo zares, torej, če bi ljudje izvedli politično belo stavko²⁷. Postal bi disfunkcionalen saj strukturno ni prilagojen zahtevam množične ljudske participacije in je v osnovi zasnovan kot elitistični projekt. Parlamentarni politični sistem je funkcionalen dokler se igra kot neka formalna igra. Vendar je v tem političnem modelu vsebovano tudi protislovje, ki v sebi nosi pozitiven potencial. Čeprav parlamentarni sistem sam iz sebe ni sposoben črpati novih in inovativnih političnih rešitev, lahko socialna gibanja, ki nastanejo izven njega, njegov skelet uporabijo za lastno artikulacijo. Mehanizmi parlamentarnega modela tako v določenih zgodovinskih trenutkih pripomorejo k družbenim spremembam (Dolar 2009) Primer takšne prakse so stranke zelenih, ki so iz družbenih gibanj prerasle v politične stranke (na tej točki zavestno zanemarjamo to, kaj je za njihov politični projekt dolgoročno pomenila tovrstna transformacija).

²⁷ Donatella Della Porta v svojem delu Temelji politične znanosti ugotavlja, da: „... v demokraciji različne družbene skupine na neenak način izkoriščajo enake formalne možnosti za dostop. Medtem ko participacija ustreza zahtevi po enakosti, pa lahko vsekakor obnavlja neenakost. Ko se participacija širi, vstopajo v krog tistih, ki naj bi vplivali na javno odločanje, posamezniki, katerih gospodarske možnosti ali družbeni položaj so zelo različni. (Della Porta 2003, 68)

Politolog Igor Lukšič glede politične zavesti izpostavlja dejstvo, da civilne družbe, brez zavesti o državi, ni. Politična zavest, državljanska zavest in ne le korporativna zavest, kot odraz privatnih poklicnih in kapitalskih interesov, je tisti resnični predpogoj civilne družbe. V tem oziru je politična zavest, zavest o sferi, kjer je edino možno izpostaviti skupno kot izraščajoče iz povsem materialne soodvisnosti posameznikov v družbenem življenju. „Strankarska zvest je v tem pogledu apolitična zvest, je povzdigovanje parcialnega na raven občega. V najboljšem primeru je strankarska zavest šele osnova za politično zavest.“ (Lukšič v Della Porta 2003, 268)

2.7 APATOKRACIJA

Vendar se danes poleg vsega, ki stoji nasproti celovitemu političnemu udejstvovanju, pojavlja še dodatna težava v splošni podobi politike kot nečesa umazanega, čemur se je najbolje izogniti za vsako ceno. Kot da bi bila politika omejena tako prostorsko kot na skupino ljudi, ki se z njo ukvarja. Vendar politika ni virus, ki bi ga lahko držali v karanteni, s katerim bi bili okuženi zgolj nekateri, ostali pa bi bili na varni distanci in neprizadeti. Nemogoče je, da privzamemo poncijpilatovsko držo ter se odvežemo odgovornosti s tem, da apolitičnost postavljamo na piedestal.

Apolitičnost večjega dela družbe v smislu zagovora politične apatije svoj odraz najde celo med nekaterimi teoretiki. W. H. Morris Jones je v članku z naslovom *V bran apatiji* ugotavljal, da veliko idej, ki se na splošno povezujejo z vprašanjem aktivnega političnega udejstvovanja, v resnici ni del liberalne demokracije, temveč sodi v totalitarni tabor. Politična apatija je lahko celo znak strpnosti in razumevanja človeške raznolikosti, ima blagodejne učinke na celotno politično življenje in je nenazadnje celo učinkovita protiutež tistim fanatikom, ki so prva nevarnost za suspenz demokracije in političnega življenja. (Finley 1999, 12) Apatija tako postane nekaj dobrega in pozitivnega, ni več tisti zaskrbljujoči znak erozije demokracije temveč vrlina, ki dokazuje čilost sistema²⁸. Torej demokracija more in mora živeti v sožitju z izrazito nizko stopnjo politične participacije.

V raziskavi *Political Man*, ki je bila objavljena leta 1960, Seymour M. trdi, da je določena stopnja otopelosti za demokracijo dejansko koristna, saj naj bi apatija namesto nezadovoljstva razkrivala prej zadovoljstvo in pozitivno soglasje s tistimi, ki vladajo. Po drugi strani pa zanj povečana politična participacija predstavlja potencialno družbeno nevarnost in možnost družbenega razkroja. (Della Porta 2003, 76) To je šlo celo tako daleč, da je opozarjalo na potencialno nevarnost „preobremenitve“ političnega sistema, ki bi se pod težo povečanega pritiska državljskih zahtevkov lahko sesul in postal nefunkcionalen²⁹. Sistem, ki bi postal žrtev takšnega neznosnega pritiska, bi tako potencialno začel upoštevati samo še zahteve

²⁸ Seveda pa v redkih trenutkih volitev, ko skupine elitnih strokovnjakov tekmujejo za našo naklonjenost apatičnost presenetljivo preseže samo sebe in celo tisto nevednost na kateri temelji ter tudi v prihodnje zagotovi modro in preudarno elito, ki bo vodila družbo.

²⁹ Na to smo sami preko kritike parlamentarizma, ki jo podaja Mladen Dolar, sicer že opozorili zgoraj. Vendar pa gre tu za enako diagnozo iz napačnih motivov. Medtem, ko sami zavzemamo stališče da je politična participacija nekaj dobrega in k čemur je vredno stremeti ter v končni fazi lahko privede do sistemskih sprememb, je stališče teoretikov elitizma prav nasprotno.

posameznikov, na skupno dobro pa bi pozabil. V časih krize, ki smo mu danes spet priča, je nevarnost visoke stopnje politične participacije še toliko bolj pereča, po mnenju teoretikov elitistične teorije, to lahko privede do tega, da se vladajoči zaradi pretiranega števila zahtevkov državljanov več niso sposobni odzivati. Posledično to pomeni izgubo legitimnosti vladajoče oblasti in pelje do novih potencialnih nevšečnosti v smislu stabilnosti sistema.

Neka druga raziskava iz elitističnega tabora poudarja, da je: „širjenje participacije v šestdesetih letih povzročilo krizo demokracije, zanjo pa naj bi bili značilni „razpad civilne ureditve, propadanje družbene discipline, oslabitev voditeljev in odtujitev državljanov.“ (Della Porta 2003, 76) Vladajoče elite evropskih demokracij in Združenih držav Amerike so bile orisane kot žrtve pretiranega stresa. Znameniti Huntigton zagovarja celo tezo, da je problem v presežku demokracije in ne v njenem manjku: „Učinkovito delovanje demokratičnega političnega sistema običajno zahteva določeno mero otopelosti in neangažiranosti prebivalstva. Ranljivost demokratične oblasti Združenih držav izvira iz notranje dinamike družbe, ki je visoko izobražena, mobilizirana in participativna.“ (Della Porta 2003, 76-77)

Kar popolnoma drži za meščanski politični sistem, problem je v predpostavki, da že živimo v najboljšem izmed vseh možnih svetov, ter da je zato sama apatija tudi generalno gledano pozitivna. Moses I. Finley v svojem delu *Antična in moderna demokracija* postavi temu naivnem stališču povsem nasprotno tezo. Pravi, da je politična apatija daleč od tega, da bi zagotavljala zdrav in potreben pogoj za demokracijo ter nas varovala pred neuravnovešenostjo ekstremnih političnih skupin. Lahko bi dejali, da šele manjko aktivnega državljanskega telesa politično zavednih državljanov, ki jim ni mar za javno življenje, v resnici predstavlja resnično nevarnost za razrast takšnih ali drugačnih „političnih ekstremizmov“³⁰, ki ponujajo jasne, zapeljive in preproste rešitve³¹. Hannah Arendt v tem duhu opozarja, da gre za neko temeljno odtujitev od sveta, v katerem smo priča odmiranju prostora javnega in čuta za skupno, torej čuta, s katerim se orientiramo v svetu ljudi. (Arendt 1999, 221)

³⁰ Veljalo bi opozoriti, da moramo biti pri razumevanju tega, kaj neko gibanje naredi za ekstremistično (če za hip odmislimo vsesplošnost te kategorije, ki je često v službi političnih interesov in definicij) izredno pazljivi. Najbolj pošteno bi bilo, da bi ta gibanja definirali glede na (ne)posluževanje demokratičnih postopkov ter rušenje demokratičnih okvirov in ne glede na obseg sistemskih sprememb, ki jih zagovarja. (Finley 1999, 73)

³¹ Hannah Arendt v zvezi z erozijo javnega na poetičen način pravi sledeče: „Verjetno ni nobenega večjega dokaza za odmiranje javnega političnega prostora v novem veku, kot je skorajda popolno izginotje resnične skrbi za nesmrtnost, ki je deloma zasenčeno z istočasnim izginjanjem metafizične skrbi za večnost.“ (Arendt 1999, 58)

2.8 APOLITIČNOST

Absurdno je govoriti o apolitičnosti kot vrhovni družbeni vrednoti, s katero je danes nadvse popularno nastopati. Ne preseneča, da je apolitični trend pripeljal do tega, da se danes srečujemo s političnimi akterji, ki se odpovedujejo politiki. Ne delujejo več po starih političnih delitvah, temveč gredo onkraj njih. A kam onkraj gredo? Tega bržkone še sami ne vedo. Trik je seveda v tem, da onkraj ni ničesar, oziroma je apolitični eksperiment le neuspešni poskus obiti klasičen politični proces. Ta eksperiment lahko razumemo na dveh ravneh, oblastniški in ljudski.

Ko se oblastnik izreka o tem, da njegovo delovanje ne bo politično, da bo presegalo delitve na desnico in levico ter nasploh vse proslule ideološke floskule, to lahko pomeni samo eno. Svojo politiko poskuša uveljaviti kot tisto, ki je nadideološka in z njo zasesti prostor, ki še ni bil omadeževan, na katerega politika še ni stopila, tj. apolitični prostor. V prevodu pa to lahko pomeni le prodajanje ideologije v najbolj čisti in izkristalizirani obliki, ki svoje bistvo poskuša spretno prikriti. Gre za prvovrstno potegavščino, za katero se lahko poslužimo slikovitega opisa E. Bevina, angleškega zunanjega ministra, ki je ob komentiranju evropske politike dejal: „Ko odpremo to Pandorino skrinjico bomo videli, da je polna Trojanskih konjev.“ Tako smo priča ustvarjanju novega privlačnega videza, ki je po svojem bistvu še zmeraj v službi interesov „stare“ politike.

Razmislimo o tem, kaj bi pomenilo izrekanje za apolitičnost, ko prihaja iz ust povprečnega volivca. V prvi vrsti spet lahko govorimo o distanciranju in zavestni odpovedi umazani igri. Apolitičnost se poskuša vzpostaviti kot tista drža, ki naj bi se izrekala iz točke nič in slovela po objektivnosti. Namesto da bi se opredeljevali za eno ali drugo politično opcijo, se odpovemo vsemu skupaj. Na ta način poskušamo gojiti videz vrednostne nevtralnosti in nepristranskosti. Vse to pa je seveda miselni konstrukt, nekaj kar v realnosti nima nikakršne podlage, kot smo namreč že poudarili, se ravno s tem, ko ne zavzamemo nobene pozicije, v resnici že pozicioniramo. Pri apolitičnosti gre za vrednoto, ki ni ničesar vredna razen, da služi samoopravičevanju in ohranjanju pozicije lepe duše³².

Prav zato odgovora ali razrešitve za dileme parlamentarne demokracije ne moremo najti v brezpogojni kapitulaciji. Apolitičnost pa pomeni točno to, popolno in nekritično pristajanje na obstoječe politične razmere. Pri tem se pozablja, da so te rezultat preteklih političnih borb,

³² Kobe- lepa duša

zato obstoječe politično stanje ni nekaj naravnega ali objektivnega, temveč nekaj priborjenega³³.

Gre za dinamično napetost različnih političnih sil, ki so se v določenem zgodovinskem trenutku zgostile in pozicionirale v takšni konstelaciji. Zaradi narave političnega pa se lahko razmerja sil že v naslednjem trenutku radikalno spremenijo. Ko poskušamo ta dinamični proces zapopasti s statičnimi vatli, s katerimi razmišlja apolitična drža, smo nujno obsojeni na šum v komunikaciji. Izpostaviti velja razumevanje aktivnega in pasivnega življenja in iz njega izvirajočo fantazmo, da smo odgovorni zgolj takrat, kadar nekaj aktivno počnemo. Izkušnja Tretjega Rajha in množice, ki je zgolj pasivno izpolnjevala ukaze, je še preveč nazorna. Morda današnja visoko razvita družba z vsemi tehnološkimi pripravami, ki skrbijo za našo narkotizacijo, še uspešneje zamegljuje osnovno dejstvo, da največ storimo prav takrat, ko ničesar ne počnemo. Ta neaktivnost je tiha afirmacija obstoječega stanja, ki se lahko zaradi našega mirovanja nemoteno perpetuira. S tem, ko smo mi „apolitični“, dajemo odlično priložnost drugim, da so politični namesto nas³⁴.

Zgolj kot zanimivost navedimo pozitivistično vedenjski pristop, ki je v politologiji še najbolj priljubljen ob merjenju politične apatije. Namesto vsebinskih vprašanj, kaj sploh je politična participacija, aktivnost, pasivnost in predvsem, kaj vse nanjo vpliva, je pristop tu radikalno drugačen. Izmislimo si kategorije, v katere v skladu z našo predstavo nato tlačimo mrtvo družbeno tkivo. Zato izpostavimo dve raziskavi, sta referenčni točki politoloških raziskav na področju politične apatije in razkrivata vso bogastvo te siromašne vede.

Lester Milbrath je v skladu z rezultati svoje raziskave ustvaril tri kategorije ljudi.

³³ Tudi Finley opozarja na zgodovinsko komponento pri razumevanju apatičnosti, ki je tesno zvezana z apolitičnostjo oziroma je njena hrbtina stran. Argument, da so med nami od nekdaj razočarani ljudje, ekonomsko nepreskrbljeni, neizobraženi in neartikularni, je namreč prazna abstrakcija in ne more služiti kot dokaz za apolitičnost in apatičnost. Vendar se velja vprašati, zakaj tisti ljudje, ki danes radikalno presprašujejo horizont političnega, končajo označeni kot politični ekstremisti. Zdi se, da je v današnji brezskupnosti družbi iz izgube občutka za skupno mogoče delati vrlino. Vsaj tako kaže projekt elitistične teorije. Kako dejansko zasukati to kolo elitizma, ki brezkompromisno in neizprosno negira celoten demokratičen družbeni potencial. Tu gre dejansko za izredno kompleksen in težaven problem. Vendar nas zgodovinske izkušnje učijo, da je: „poskus rešitve z umikom v apatijo kot vrlino brezupen poskus ohranitve teh pojavov.“ (Finley 1999, 74) Drug odgovor bi bil lahko, da našo obrambo demokratičnosti zasnujemo na nekakšni javni apatiji in politiku kot junaku, vendar tudi tukaj Finley opozarja, da bi šlo le za ohranjanje svobode z njeno kastracijo ter da je bistveno bolj smotno, če se spet obrnemo h klasičnemu konceptu vladanja kot trajnemu prizadevanju za izobrazbo množic. (Finley 1999, 92)

³⁴ Primer skupine ljudi, ki se tega zaveda, Finley izpostavlja v *Antični in moderni demokraciji*, ki ugotavlja, da v Združenih državah Amerike na lokalni ravni, o vprašanih lokalnih obveznostih sicer glasujejo množično, a množično negativno. To so predvsem glasovi nižjih družbenoekonomskih statusnih skupin, ki glasujejo iz protesta in izražajo nestrinjanje proti sistemu ter njihovem manjku realne politične moči. (Finley 1999, 69)

„*Gladiatorje*“, politične prvoborce, ki živijo politično vzorno življenje in predstavljajo 7 odstotkov državljanov. Kar 60 odstotkov prebivalstva po njegovem mnenju sestoji iz „*gledalcev*“, ki izražajo zgolj neznatno zanimanje za politične procese. Zadnja skupina so tako imenovani „*otopeli*“, ki jih politika sploh ne zanima. Podobno raziskavo sta naredila še Verna in Nie, ta pa je upoštevala še ozemeljsko razsežnost. Odkrila sta da je okrog 20 odstotkov državljanov povsem apatičnih, drugih 20 odstotkov predstavljajo tako imenovani „*lokalci*“, ki jih zanimajo samo krajevne zadeve. „*Domačijski*“ volivci so tisti 4 odstotki prebivalcev, ki jih zanimajo le stvari, ki jih neposredno zadevajo, naslednja skupina so „*tekmujoči*“, ki predstavljajo 15 odstotkov in se vključujejo v posebne kampanje. Naposled pa je le 18 odstotkov tako imenovanih „*globalnih aktivistov*“, ki so resnične politične živali. (Della Porta 2003, 66)

Takšno razumevanje družbe spominja na laboratorijske poskuse s podganami, kjer znanstvenik od zunaj opazuje, kaj se dogaja in na podlagi tega sklepa in piše teorije. Če kje, potem je to na področju politike povsem spodletelo početje. Iz družbe, katere organski del smo, se enostavno ne moremo ločiti. H. Arendt pravi, da gre za izključno psihološke interpretacije človeške eksistence, na kateri temeljijo danes družbene znanosti, in za katere je obstoj ali neobstoj javnega prostora tako nepomemben kot vsaka druga posvetna realnost. (Arendt 1999, 51) Zato je treba nas same že v osnovi vključiti v enačbo in vsakršno rezoniranje peljati po imanentni poti. Sami zato politiko razumemo kot odpoved političnemu delovanju v smislu Hobbesovske narave. Namesto da bi sami sebe prepoznali za subjekte lastnih življenj, ki v rokah držijo moč za dejanske spremembe, to moč z minimalnim aktom volitev nekritično prenašamo na suverena in smo na to še ponosni, saj smo s tem razrešeni odgovornosti aktivnega ukvarjanja s politiko.

Pred politiko tako bežimo, se ji odpovedujemo in zatrujemo, da nas ne zanima, da z njo ne želimo imeti nobenega opravka, a vse to je zaman. V resnici je pobeg nemogoč, saj se z njo, v takšni ali drugačni obliki, slej ko prej srečamo. Vendar to srečanje seveda ni nujno pozitivno, politika je namreč široki diapazon možnosti, ki tako kot v primeru demokracije, ki nima varovalke za lasten suspenz, tudi v njenem širšem smislu omogoča političen sistem, ki je po svojem bistvu apolitične oziroma vsebinsko apatičen.

Marx ³⁵ je povsem pravilno napovedal odmiranje javnega prostora v obdobju neslutene

³⁵ Arendtova izpostavlja, da je: „Marx nekoč dejal, da je definicija Benjamina Franklina, da je „človek po

razmaha družbenih produktivnih sil. Prav tako je povsem natančno opredelil danes splošno znano dejstvo, da delavni človek (Arendtova ga imenuje *animal laborans*) danes presežka prostega časa, te delne osvobodite od dela, ne izkorišča zato, da bi se posvetil skupnim zadevam. Temveč prosti čas porablja predvsem za to, da se posveti privatnim in s svetom nepovezanimi brklarijami, ki jih danes imenujemo hobiji. (Arendt 1999, 119)

Na tej točki lahko opozorimo na zanimivo poanto iz dela *Pasti globalizacije*, v katerem avtorja ponudita mračno vizijo prihodnjega razvoja kapitalizma. H. P. Martin in H. Schumann govorita o tezi enopetinske družbe, ki jo lahko osrediščimo v treh elementih: 20 in 80 odstotkih ter *tittytainmentu*. Gre za družbo prihodnosti, v kateri bo za delo potrebnega le še 20 odstotkov za delo sposobnega prebivalstva, kar bo povsem zadostovalo za ohranjanje same produktivnosti in zagona svetovnega gospodarstva. Ostalih 80 odstotkov bo povsem odveč (rezervna armada delovne sile), ki jo bo potrebno v duhu rimskega *panem et circensem*, narkotizirati in ohranjati v stanju podrejanja. Na tem mestu v tezo vstopa koncept *tittytainmenta*, ki ga je skoval Zbigniew Brzezinski. Gre za moderno različico kruha in iger, ki je skovanka dveh ameriških besed *tits* in *entertainment*. Poanta *titytainmenta* je, da naj bi bilo z mešanico omamne zabave in dovolj hrane možno razpoloženje frustriranega prebivalstva držati na sprejemljivi višini. (Martin in Schumann, 1997, 71-12)

Tak zgodovinski razvoj, ki se zdi precej verjeten za naravni tok kapitalizma, bi naposled pripeljal do političnega sistema, ki bi ga lahko povsem upravičeno imenovali *apatokracija* (vladavina apatije) ali celo *idiotokracija* (vladavina idiotizma). Dejansko je skušnjava, da bi človeške zadeve „stabilizirali“ z vpeljavo nepolitičnega reda izredno veliko in prisotna je čez celotno zgodovino, velik del politične filozofije od Platona naprej lahko označimo kot zgodovino poskusov in predlogov, kako bi tako teoretično kot praktično odpravili odpravili politiko nasploh. (Arendt 1999, 234)

naravi ustvarjalec instrumentov“, ravno tako značilna za „yankejevstvo“ (torej za novi vek) kot je za „klasično antiko“ značilna Aristotelova definicija, da je „človek po naravi državljan“. Primerjava je posrečena zato, ker je tudi novi vek pazil na to, da bi delujočega človeka, torej politično, čimbolj izključil iz javnega področja, tako kot je poskušala klasična antika svet, ki ga ustvarja homo faber, čimbolj ločiti od javno- političnega prostora“ Arendt 1999, 162)

3 ZAKLJUČEK

3.1 POLITIKA- UMETNOST ČESA?

*Politika je umetnost iskanja težav, tega da jih najdemo povsod,
diagnosticiramo narobe in predpišemo napačna zdravila*

Groucho Marx

Sokrat je dejal, da: „*Nepreiskanega življenja ni vredno živeti*“. S tem je ciljalo tudi na politično udejstvovanje in družbeno delovanje človeka. V političnem delovanju, skozi katerega lahko spreminjamo pogoje našega bivanja, lahko vidimo vznemirljivost, aktivno življenjsko držo in prvinsko radovednost, ki se v svojem raziskovanju ne ustavlja. Gre za domišljijo in radovednost, ki smo jo kot otroci vsi posedovali, nato tekom socializacije v veliki meri izgubili. Ta domišljija bi morala predstavljati agregat političnih idej in zmeraj znova premikati meje mogočega ter tako nasprotovati opredelitvi politike kot jo srečamo pri Bismarcku, tj. kot umetnosti mogočega.

Ne, pravo politiko in izvirne politične geste najdemo ravno v premikanju meja mogočega. Tu pa smo na področju človeških želja in hotenj, ki nikomur od nas niso tuja in so tudi inherentna političnemu delovanju. Politično lahko tako predstavlja vzvod za izražanje naših vizij in idej, ki premikajo horizont zamisljivega in možnega. Za tem bolj uspešno uresničevanje tega je nujno, da se s tem projektom ukvarja čim več ljudi, da krilatico o apolitičnosti odvržemo na smetišče zgodovine in skupaj z Aristotelom rečemo: „*Politična žival sem!*“

Politična apatija tako ni in ne more biti svobodna odločitev, apatija oziroma odpoved političnemu življenju, je v resnici politični samomor, samokastracija. A tako kot pri samomoru bi storili veliko napako, če bi ga poskušali zvesti zgolj na notranjo logiko posamičnega individuuma. Kot pri samomorilcu, ki se je preko življenja v družbi znašel v brezizhodni situaciji in se zatekel v to skrajno dejanje, moramo tudi pri posamezniku, ki se odpove političnemu življenju iskati podobne družbeno pogojene vzroke, ki so pripeljale do tako brezizhodne situacije, da se posameznik odpove temu, da bi bil sam svoj subjekt, oziroma, da bi se politično udeleževal. Ne gre toliko za ideološko podrejanje, ki pa je nedvomno tudi prisotno. V končni fazi prevlada povsem konkretna podreitev izhajajoča iz samih koordinat družbenega in političnega sistema. Tako je vnovič potrebno opozoriti na sistemsko logiko, ki privede do apatije. Mislimo seveda na povsem ekonomsko izkoriščanje, opredelitev človeka kot iskalca svojih sebičnih koristi in od družbe radikalno ločenega in

neodvisnega subjekta; na tisto izpeljavo, ki smo se je posluževali že na samem začetku. Vendar namesto tega, da se vnovič vračamo na izhodiščne sklepe, zdaj preidimo na pozitivne opredelitve tega, kako naj bi dejansko izgledalo aktivno politično življenje.

3.2 VITA ACTIVA

Pozitivna opredelitev tega, kaj naj bi politično življenje predstavljajo, ponazarja koncept človeškega delovanja, ki ga zasledimo v delu Hannah Arendt *Vita Activa*.

Hannah Arendt izhaja iz stališča, da novoveški subjekt ni potencialno političen, temveč prav nasprotno, političnemu nasprotuje in je ta v resnici tista pozicija, ki je pripomogla k zabrisovanju politične tradicije, obenem pa tudi k zaničevanju politike same. Namesto tega ga Arendtova vidi kot subjekt družbenega, ki politike ne promovira in namesto politične ustvarja družbeno enakost in s tem so dejansko pogojeni tudi pglavitni problemi moderne dobe .(Jalušič v Arendt 1996, IX)

Za ponovno vzpostavitev možnosti za politično aktivno življenje ljudi in same pogoje političnega, da bi se ljudje lahko zavedali, da so politična bitja in delovali v prostoru javnega, bi bilo po Arendtovi potrebno narediti gesto, ki so se jo čez zgodovino posluževali predvsem filozofi. To je, da bi imeli v pogojih družbenega, ki izenačuje tradicionalno ločevanje na privatno in javno, vsi možnost tega , da bi se lahko umaknili. Tukaj se ne misli privatna sfera v klasičnem smislu. To Arendtova kritizira kot nekaj tradicionalno družinskega, družbeno dominantnega in antipolitičnega, kadar se neposredno prenaša v javnost. Zavračanje privatnega in družbenega, kot ga na izviren način koncipira sama, je potrebno razumeti z idejo prostora, v katerega bi se lahko umaknili. To ne bi bil prostor golih privatnih odnosov, življenjske nujnosti ali apolitičnosti, marveč bi človek lahko postal političen predvsem zato, ker ne bi bil družben. *Ne- družben* v tem smislu, da ne bi bil podvržen nobeni družbeni prisili, ne družbeni vlogi, ki bi jo posameznik moral igrati, ne prevladujočemu javnemu mnenju, ne družini, ne nasilju, torej ničemur, kar bi lahko oviralo njegov miselni proces. (Jalušič v Arendt 1996, L)

S tem prehajamo na opredelitev tega, kaj delovanje dejansko je. Delovanje je možnost, ki je dana vsem nam, živim bitjem, ki smo rojena v ta svet. Zanj je nujna pluralnost, v kateri smo po eni strani vsi eno in isto, ljudje, a na nenavaden način nihče ni enak komurkoli drugemu, ki je kdajkoli že živel ali bo še živel. Arendtova je zapisala: „Za ljudi namreč pomeni življenje – kot pravi latinščina, torej jezik morda najbolj političnega med nam znanimi ljudstvi – toliko

kot „biti med ljudmi“ (inter homines esse) in smrt toliko kot „prenehati biti med ljudmi“ (desinere inter homines esse).“ (Arendt 1996, 10)

Delovanje pa je po svojem bistvu tudi nepredvidljivo. V njem je namreč zapisano temeljno protislovje, da lahko po eni strani sicer predstavlja ključni moment svobode, po drugi strani pa lahko v določenih zgodovinskih pogojih postane velika nevarnost za samo človeško eksistenco³⁶. Prav ta paradoksalni moment kot glavno gonilo delovanja je tisto, kar Arendtovo najbolj zanima, ko poskuša rehabilitirati delovanje kot glavni vir politike. Potrebno je poudariti, da je delovanje specifičen koncept, ki ga strogo ločuje od dela in ustvarjanja. Delovanje sodi v sfero javnosti in jo kot tako tudi konstituira. V novem veku smo skupaj z novoveškim subjektom priča temu, da začne v javno vdirati tudi tisto, kar je v antiki sodilo v privatno – prav zaradi tega se Arendtova poslužuje koncepta družbenega kot nečesa ločenega od političnega. Delovanje kot politična praksa se tako ločuje od dela, ki je podvrženo nujnosti življenja in je značilno za *animal laborans*, prav tako pa delovanja ne moremo izenačiti z ustvarjanjem, ki se odvija znotraj logike cilj – sredstvo in je značilno za *homo faber*. Delo zagotavlja preživetje človeka in nadaljevanje njegovega življenjskega rodu, ustvarjanje služi vzpostavljanju umetniškega sveta, ki je do neke mere že ločeno od tistih, ki ga ustvarjajo in v sebi nosi neodvisnost, obstojnost in celo določeno nesmrtnost. „[...] delovanje pa, kolikor služi ustanavljanju in ohranjanju politične skupnosti, ustvarja pogoje za kontinuiteto generacij za spomin in s tem za zgodovino.“ (Arendt 1996, 10)

Vita activa, torej človeško življenje, ki je dejavno, se tako nenehno giblje v svetu ljudi in svetu stvari, onkraj katerega zaradi svojega bistva seveda ne more iti. Vsa človeška dejavnost je nenehno obdana z ljudmi in stvarmi, v to okolje je postavljena in brez njega se ne more odvijati ter je nesmiselna. Prav to okolje, svet v katerega se vsakdo izmed nas rodi pa svojo eksistenco spet dolguje drugim ljudem in njihovem organiziranju političnih razmer v človeških skupnostih. Arendtova podaja primer, da ne more obstajati človeško življenje, niti življenje samotarja v puščavi, ki kolikor kaj počne, ne živi v svatu in tako neposredno ali posredno izpričuje prisotnost drugih. Delo³⁷, ustvarjanje in delovanje so človeške dejavnosti,

³⁶ Pod to nevarnost za človeško eksistenco lahko razumemo predvsem tiste politične prakse, ki sicer niso pomenile suspenza delovanja, temveč so začele uničevati same pogoje političnega (o tem Arendtova predvsem v svojih *Izvorih totalitarizma*). Njeno spoznanje, da brez politične akcije in javnega angažmaja ne moremo preprečiti najhujših političnih ekscesov je še toliko bolj aktualno danes, ko se zdi vera v to, da lahko pravičen svet dosežemo z dobršno mero človečnosti in filantropije, izrazito močna.

³⁷ Delo v strogem smislu ne potrebuje prisotnosti drugih ljudi, oziroma se lahko kot dejavnost odvija tudi kot akt posameznika, „... čeprav bi bilo bitje, ki dela v popolni samoti, komajda še človek; bilo bi *animal laborans* v

ki vse predpostavljajo, da ljudje živijo skupaj, a samo delovanje je tisto, ki si ga je nemogoče predstavljati brez družbe ljudi. (Arendt 1996, 25)

Grki so poudarjali, da je potrebno ločiti človeško sposobnost za politično organizacijo od naravnega skupnega življenja (v njegovem središču sta bila hiša, dom in družina, tako imenovani *oikos*) in da sta si ti dve človeški prvini celo v izrecnem nasprotju. Polis, ki je bil temeljni okvir za grško razumevanje politike je privedel do tega, da je imel vsak razen svojega privatnega življenja še neko drugo sfero življenja, tj. politično. „Vsak državljan je od zdaj pripadal dvema redoma biti in njegovo življenje je bilo zaznamovano s tem, da je bilo natančno razdeljeno med tem, kar je imenoval lastno (*idion*) in tistim kar je bilo skupno (*koinon*).“ (Arendt 1996, 40)

Arendtova opozarja, da so Grki življenje, ki je bilo preživeto zgolj znotraj najbolj privatnega (*idion*) razumeli kot „idiotsko“ torej kot življenje, ki ne sodeluje pri skupnem svetu. Vendar v skladu z njeno teorijo v horizontu političnega delovanja, sama privatnega ne razume na ta način kot beg pred političnim, kot sfero apolitičnega zatočišča. Temveč kot tisto začasno in nujno zatočišče pred družbenimi in političnimi zadevami. Privatno je pri njej koncipirano kot tista sfera intimnosti, ki je Grki niso poznali, in katere opredelitev lahko najdemo šele v poznem rimskem času. Za antiko je bilo namreč značilno, da je vse, kar je privatno, zgolj to in nič več, da je človek, ki se je posvetil samo privatnem življenju, živel v stanju neke temeljne oropanosti za najvišje zmožnosti in najbolj človeških sposobnosti, ki so v temelju delovanja. Vse, ki niso poznali nič drugega, kot zgolj privatno stran življenja, sužnje, ki niso smeli delovati v sferi javnega ali pa barbare, ki sploh še niso vzpostavili prostora javnega, razumeli kot tiste, ki v strogem smislu, v temelju, sploh niso ljudje. (Arendt 1996, 40) „Zdi se, da ta posebni ozir, ki veže delovanje na človeško skupnost, popolnoma upravičuje dejstvo, da je bila Aristotelova določitev človeka kot *zoon politikon*, političnega živega bitja, v latinščini že zelo zgodaj (pri Seneki) prevedena z *animal socialis*, dokler končno Tomaž Akvinski izrecno ne pove: „človek je po naravi političen, torej družben.“ (Arendt 1996, 26)

Kdor živi samo privatno življenje, živi v stanju temeljne oropanosti za bistveno človeških stvari. Gre za povsem materialno oropanost dejanskosti, ki nastaja s tem, ko smo videni in slišani. Z begom pred svetom in izogibanju njegovim prebivalcem, negiramo prostor, ki ga

najdobesednejšem in najbolj groznem pomenu besede. Bitje, ki izdeluje stvari in si gradi svet, v katerem živi samo, bi sicer bilo ustvarjalec, vendar težko *homo faber*; izgubilo vi svojo specifično človeško lastnost...“ (Arendt 1996, 25) Prav takšno bitje, ki izgubi vse človeške lastnosti, je Robinzon kot izhodiščna matrica liberalne ekonomije.

ljudje lahko ponudimo drug drugemu, torej prostor javnosti, v katerem lahko drug drugega slišimo in vidimo. Privatna sfera v samem bistvu izključuje temeljno družbeno objektivnost soodvisnosti med ljudmi. Privatnost ima izključujoči značaj odsotnosti drugega in privatni človek za druge v končni fazi sploh ne obstaja. Arendtova zato ugotavlja, da ima moderni družbeni individuum že v osnovi status razcepljenega subjekta. Vpet je v radikalno subjektivnost lastnega čustvenega življenja z vsemi nenehno spremenljivimi razpoloženji in voljami. Obenem pa se bori z notranjimi konfliktnimi situacijami, ki izvirajo iz dvojne nesposobnosti: „[...] iz nesposobnosti, da bi se v družbi počutil doma, in iz nesposobnosti, da bi živel izven družbe.“ (Arendt 1999, 41)

V sklepu tako prehajamo v spoznanje, da dovršena politična država generično (politično) življenje človeka postavlja v antagonizem z njegovim materialnim življenjem. Človek v njej živi v tisti temeljni razdvojenosti med nebom in zemljo, kjer po eni strani, kot pripadnik politične skupnosti, samega sebe razume kot družbeno bitje in na drugi strani kot sebični individuum in zasebnik, ki v drugih ljudeh vidi zgolj sredstva za uresničevanje lastnih ciljev. V meščanski državi je človek koncipiran kot generično bitje, vendar gre v resnici za fantazmatsko prikazen z navidezno suverenostjo, prikazen, ki je oropana lastne materialne konkretnosti in napolnjena z abstraktno splošnostjo. „Za človeka kot bourgeois je „življenje v državi le videz ali trenutna izjema glede na bistvo in pravilo.“ (Marx 1979a, 161)

Zaradi te redukcije človeka na člana družbe, tj. na egoističnega in neodvisnega posameznika in na državljana, tj. na moralno osebo, je politična emancipacija propadli projekt. Zatorej Karl Marx v Prispevku k židovskemu vprašanju ugotavlja, da bo resnična človeška emancipacija izvršena šele takrat, ko bo dejanski človek spet sprejel nase liberalnega abstraktnega državljana. Takrat, ko bo individualni človek v svojem konkretnem življenju in delu spet postal generično bitje ter organiziral svoje življenjske sile v družbene sile in jih ne bo več odvajal od sebe kot politične sile, takrat bo resnična človeška emancipacija izvršena. (Marx 1979a, 180).

3.3 SKLEPNE MISLI

Na koncu našega razmisleka se ozrimo nazaj in samokritično ocenimo izkupiček naše poti. Naša izhodiščna točka je bila koncepcija idiotizma kot tiste antične prakse, ki pomeni prostovoljni suspenz nad možnostjo političnega udejstvovanja. Že v osnovi smo to

opredelitev dopolnili s tem, da v moderni družbi za razliko od antike ta suspenz ni zgolj akt svobodne volje temveč je interesno pogojen. Preko analize ekonomskih predpostavk (ekonomski subjekt kot Robinzon) in nekaterih kapitalskih procesov (predvsem prvobitne akumulacije) se je dejansko pokazalo, da kapitalizmu kot produkcijskemu načinu ni v interesu široka in ozaveščena množica ljudi, ki bi se aktivno politično udeleževala. Temveč, da je v sama njegova izhodišča vpisana idiotska drža državljanov, ki je tako zaželena kot materialno pogojena.

V nadaljevanju smo naš pogled usmerili na to, kaj ima o politični apatiji povedati politologija kot znanost. Sprva smo se z vidika kritične teorije lotili kritične obravnave parlamentarizma, nadaljevali z elitistično teorijo, ki politično apatijo razume kot nekaj pozitivnega in v zaključku poudarili povsem nemogočo pozicijo apolitičnosti, ki je danes široko prisotna. Nato smo poskušali podati še pozitivne vidike tega, kaj naj bi generično politično življenje dejansko pomenilo ter se pri tem opirali predvsem na *Vito activo* H. Arendt in *Prispevek k židovskemu vprašanju* K. Marxa. To je bila naša pot, kakšni pa so vsebinski zaključki, ki jih lahko iz nje povlečemo?

Vsekakor ostajamo na stališču tega, da politična apatija oziroma idiotizem danes nikakor ni stvar svobodne izbire, temveč je ta družbeni pojav nujno potrebno razumeti v luči strukturnih interesov kapitala. V tem oziru vsekakor ni naključje, da smo se tekom našega razmisleka nenehno posluževali del Karla Marxa in njegove pozabljene umetnosti kritike politične ekonomije.

Globoko namreč verjamem, da gre za veličastno intelektualno dediščino, katere pozabljenost nam pove več o mizernem stanju občega duha danes, kot pa o njej sami. Tako ekonomija kot politologija sta danes postali ločeni in obrtni znanosti, v službi interesov vladajočega razreda, dekli kapitala v najbolj dobesednem pomenu. Zato ni presenetljivo, da je bila pot tako vijugasta, polna pasti in stranpoti.

Kot taka je seveda le skromen prispevek k izredno široki problematiki, ki v svojem bistvu ostaja temeljno človeška dilema. Kljub temu pa si upam trditi, da bomo lahko na tem področju celovito in sistematično napredovali šele, ko bomo radikalno spremenili predpostavke na katerih danes temelji družbena znanost.

Zato skupaj s Kantom zaključimo v pozitivnem duhu:

Zdaj, potem ko so bile zaman preizkušene vse poti (tako so se vsaj pustili prepričati), vladata v znanosti naveličanost in popoln indiferentizem, mati kaosa in noči, a vendar

hkrati tudi izvor, ali vsaj predigra njene bližnje preobrazbe in razsvetlitve, če je zaradi slabo zastavljenih prizadevanj postala temna in neuporabna. (Kant 2001, 10)

4 LITERATURA

- Althusser, Louis. 2000. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba *cf.
- Arendt, Hannah. 1996. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- Arthur, Chris. 1978. *Introduction, in Pashukanis, Evgeny, Law and Marxism: A General Theory*. London: InkLinks.
- Balibar, Etienne. 2002. *Marxova filozofija*. Ljubljana: Krtina.
- Defoe, Daniel. 1994. *Robinson Crusoe*. Ljubljana: Karantanija.
- Della Porta, Donatella. 2003. *Temelji politične znanosti*. Ljubljana: Sophia.
- *Bread for the World: have Faith. End Hunger*. Dostopno prek: <http://www.bread.org/> (30. junij 2009).
- Dolar, Mladen. 2003. *O glasu*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 2009. Konec neoliberalne paradigme. *Katedra* 4 (3): 18 - 21.
- Finley, Moses I. 1999. *Antična in moderna demokracija*. Ljubljana: Krtina.
- *Free the slaves*. Dostopno prek: <http://freetheslaves.net/> (30. junij 2009).
- Freud, Sigmund. 1977. *Predavanja za uvod v psihoanalizo*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- --- 2001. *Znanost logike I*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kant, Immanuel. 1987. Odgovor na vprašanje: kaj je razsvetljenstvo? *Filozofski vestnik* 8 (1): 9 - 13.
- --- 2001. Kritika čistega uma. *Problemi* 34 (1-2): 9 - 164.
- Klepec, Peter. 2008. *Kapitalizem in perverzija. I, Dobičkonosne strasti*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

- Lah, Marko. 2005. *Temelji ekonomije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Lukács, György. 1974. *Lenin*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Martin, Hans-Peter in Harald Schumann. 1997. *Pasti globalizacije*. Ljubljana: CO Libri.
- Marx, Karl. 1961. *Kapital: kritika politične ekonomije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marx, Karl in Friedrich Engels. 1979. *Manifest komunistične stranke: komunistični manifest*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marx, Karl. 1979a. *Prispevek k židovskemu vprašanju*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- --- 1979b. *Uvod v očrte kritike politične ekonomije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Mill, John Stuart. 2004. *On the Definition of Political Economy, and on the Method of Investigation Proper to It*. London: Kessinger Publishing.
- Pashukanis, Evgeny Bronislavovich. 2007. *The General theory of law and marxism*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Rousseau, Jean - Jacques. 2001. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.
- --- 1993. *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani.
- Smith, Adam. 1999. *The wealth of nations*. London: Penguin classics.
- *Organizacija združenih narodov*. Dostopno prek: <http://www.un.org/> (30. junij 2009).
- *The Reality of Aid network*. Dostopno prek: <http://www.realityofaid.org/> (30. junij 2009).
- *UNICEF*. Dostopno prek: <http://www.unicef.org/> (30. junij 2009).
- Zupančič, Alenka. 2008. Vse se politizira, ker se politika depolitizira. *Delo* 50 (143) : 24 - 26. Dostopno prek: <http://www.delo.si/tiskano/html/zadnji/Sobotna+priloga> (1. julij 2009).