

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Barbara Benko

Egoist kot politični subjekt

Magistrsko delo

Ljubljana, 2017

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Barbara Benko

Mentor: prof. dr. Žiga Vodovnik

Egoist kot politični subjekt

Magistrsko delo

Ljubljana, 2017

Blažu

Egoist kot politični subjekt

Individualiziran način življenja in proces depolitizacije sta pojava, ki v sodobni družbi vplivata na izgubo posameznikove družbene in politične moči ter posledično ogrožata obstoj demokratičnih institucij in zapirata samo polje političnega delovanja. Uspešen prodor neoliberalnih strategij na različna polja se kaže v vedno večji podrejenosti družbenih aktivnosti trgu, v prevladi ekonomskih interesov nad ostalimi, zato pa tudi v tekmovalnih odnosih med posamezniki. V tem kontekstu posameznik ne prepoznava več svoje politične vloge, se od nje umika in postaja politično pasiven. Njegova aktivnost je vedno bolj omejena na področje kapitalistične proizvodnje in potrošnje, zmanjšuje pa se njegov vpliv v političnem prostoru ter sama zmožnost prepoznavanja in nagovarjanja lastnih interesov. Avtorica prepoznava pomembnost osebnih interesov v nagovarjanju mehanizmov, ki ohranjajo obstoječe stanje, zato poskuša skozi analitično obravnavo koncepta egoizma izpostaviti in premisliti sodobne družbene fenomene, ki utrjujejo položaj prevladujočih družbenih razmerij, norm in ideologij. Naloga poskuša identificirati razloge za nekritično razumevanje koncepta egoizma ter skozi analizo in poglobitev v koncept egoizma preko teorij različnih avtorjev preizprašati obstoječe družbene mehanizme, ki posameznika usmerjajo k predvidenim vzorcem delovanja, ustvarjanja in razmišljanja. Skozi teoretično refleksijo poskuša nagovoriti politični potencial delovanja egoista kot političnega subjekta, ki je zmožen preko izpostavljanja interesa ustvariti konflikt ter odpreti polje politične razprave, s tem pa poskuša odpreti tudi prostor za premišljanje o praksah, ki imajo potencial za spreminjanje razmerij v družbi.

Ključne besede: egoizem, depolitizacija, Max Stirner, neoliberalizem, politični subjekt

The egoist as a political subject

Individualization and the process of depoliticisation are phenomena in modern society that affect the individual's social and political power, therefore endangering the existence of democratic institutions and enclose the field of political activity. The effective penetration of neoliberal strategies onto different fields is shown in an increased subordination of social activities to the market, the domination of economic interests over others, and therefore in the competitive relations between individuals. In this context, the individual no longer recognizes his political role, but removes himself from it and becomes politically passive. His activity is more and more limited to the field of capitalistic production and consumption, while his role in the political field and the ability to recognize and address his interests is reduced. The author recognizes the importance of individual interests when addressing the mechanisms which adhere to the status quo, and tries, through analytical study of the concept of egoism, to point out and rethink the phenomena of modern society that reinforce the hegemonic social relations, norms, and ideologies. The thesis tries to identify the reasons for the non-critical understanding of egoism and, through analysis and immersing into the concept of egoism via theories of different authors, to re-think the existing social mechanisms that guide the individual towards anticipated patterns of activity, creativity, and thought. It tries to address the political potential of activity of the egoist as a political subject, which is able to create conflict by pointing out his interests, therefore opening the field of political debate and, with that, tries to open a space for thinking of practices that have a potential to change the existing relations in a society.

Key words: egoism, depoliticisation, Max Stirner, neoliberalism, political subject

KAZALO

1 UVOD.....	6
2 METODOLOGIJA	7
2.1 Cilji in namen naloge.....	8
2.2 Teze naloge.....	8
2.3 Metode	8
2.3.1 Kritični realizem	10
2.4 Struktura	12
3 INDIVIDUALIZEM, INDIVIDUALIZACIJA IN NEOLIBERALNI SUBJEKT	12
3.1 Individualizem v liberalni tradiciji	13
3.2 Kritični odzivi na idejo in pojav individualizma	16
3.3 Individualizacija in neoliberalni subjekt	17
3.3.1 Individualizacija	17
3.3.2 Neoliberalni subjekt, delovanje in depolitizacija	20
4 EGOIZEM	23
4.1 Umeščanje pojma egoizma	23
4.2 Egoizem in morala.....	26
4.3 Egoizem in kapitalizem	29
5 MOTIV IN KONCEPT EGOIZMA V ZGODOVINI POLITIČNIH IDEJ	31
5.1 Egoizem kot predmet razmišljanja in presojanja skozi zgodovino	31
5.2 Egoizem Maxa Stirnerja	37
5.2.1 Kdo je Max Stirner	38
5.2.2 Edini in njegova lastnina	39
5.2.3 Modernost in fiksne ideje	40
5.2.4 Kritika humanizma in morale	41
5.2.5 Kritika liberalizma in moderne države	42
5.2.6 Svoboda, lastnost in Stirnerjev egoist	43
5.3 For Ourselves in Pravica do pohlepa	47
5.4 Egoizem Ayn Rand.....	49
5.5 Nauki »egoističnih« mislecev.....	51
6 SKOZI EGOIZEM OD PASIVNEGA DO AKTIVNEGA POLITIČNEGA SUBJEKTA ..	54
6.1 Sodobni posameznik kot pasivni politični subjekt	54
6.2 Egoist in delovanje	57
6.3 Egoist kot politični subjekt	60
7 ZAKLJUČEK	62
8 LITERATURA	64

1 UVOD

Strukturne in kulturne okoliščine, v katerih deluje sodobni posameznik, so skozi nove oblike dela, potrošniške vzorce in življenjske stile ter razmerja med različnimi institucijami zaznamovale odnose in razmerja med ljudmi, odnos posameznika do družbenih in političnih vprašanj ter zaznavanje vloge posameznika v družbenih procesih. Spremembe političnega in ekonomskega prostora ter nova razmerja sil v tem prostoru, se med drugim kažejo skozi zmanjšano vlogo posameznika v odločanju o vsakdanjih skupnih zadevah. Družbene spremembe, ki se odražajo v pojavih kot so individualizacija, depolitizacija in ekonomizacija življenja, ustvarjajo ekonomsko aktivne in politično pasivne množice. Individualizacija se v kontekstu sodobnih razmerij izraža kot specifičen način življenja, ki je zaznamovan s tekmovalnimi odnosi. Prevladujoče sile, razmerja in odnosi, ki vplivajo na vsebine in forme našega vsakdanjega življenja, svojega položaja ne ohranjajo le s pomočjo strukturnih mehanizmov, temveč tudi s pomočjo kulture, idej ter družbenega in političnega značaja subjektov. Neoliberalni kapitalizem se predstavlja kot najboljši okvir delovanja sodobnega ekonomskega subjekta - *homo economicusa*, kot sistem, ki je vsaj na videz zmožen odgovarjati potrebam posameznikov. Uveljavlja se skozi promocijo ekonomije prostega trga ter spodbuja odpor do političnega skozi ustvarjanje predstav o političnem kot področju omejevanja. V okoliščinah, ki jih določajo sodobna razmerij moči, se je posameznik prisiljen prilagoditi zahtevam, ki izhajajo iz spodbujanja zasledovanja »splošnih interesov«. V kontekstu domnevnega soglasja glede ustreznosti sodobnih strategij in okvirov delovanja, leži tudi zamisel, da določene demokratične institucije niso več potrebne in jih zato lahko nadomesti tehokracija. Centri odločanja se tako odmikajo na raven, kjer lahko upravičeno govorimo o demokratičnem deficitu. Sodobni individuuum je tako od političnega umaknjen zaradi negativnega odnosa do politike, ki ga je razvil skozi politično socializacijo, pa tudi zaradi umikanja možnosti za njegovo participacijo. Ker je dejavnost posameznikov v veliki meri omejena na delovanje na trgu, posamezniki na ta način v obstoječa razmerja ne morejo bistveno poseči. Ker se obstoječi sistem predstavlja kot edina možna realnost, v družbi pogosto umanjka tudi kritični vidik, ki bi prepoznal mehanizme, ki posameznike spreminjajo v subjekte te mašinerije. Naloga se zato sooča z vprašanjem pozicije, s katere je te mehanizme mogoče prepoznati in nasloviti. Možno pozicijo kritike in refleksije prepozna v egoizmu, ki ga nagovori z vidika ustvarjanja konflikta med samointeresom in zahtevami družbe in zato z vidika odpiranja političnih vprašanj.

V nalogi egoizem obravnavam kot koncept, ki je bistveno zaznamovan z moralnimi sodbami, kar onemogoča kritično soočanje s konceptom samim, vpliva tudi na sam poskus teoretizacije tega pojma. Z egoizmom se v »teoretični« obliki še najpogosteje lahko srečamo v popularni psihologiji¹, kjer je pogosto obravnavan kot »napaka«, ki jo je potrebno odstraniti, disciplinirati, ne pa, na primer, preusmeriti ali kritično ovrednotiti. Umeščanje koncepta egoizma v kontekst sodobnih kapitalističnih razmerij in kulturnih vrednot pa omogoča prepoznanje, da je egoizem, kot se nam kaže v vsakodnevem življenju, rezultat delovanja znotraj specifičnih okoliščin. Pri obravnavi egoizma se v nalogi v večji meri osredotočam na filozofsko zapuščino Maxa Stirnerja, ki je, tako kot pojem egoizma, v našem okolju teoretično precej neobdelana. Eden od možnih razlogov za neprijateljnost teoretične obravnave njegove filozofije (poleg same »problematičnosti« njegovih idej) bi lahko ležal v ostri kritiki njegovega dela s strani Marxa in Engelsa, ki v našem okolju predstavljata pomembno teoretsko referenco. Avtorjem, ki so o egoizmu razmišljali z vidika etike, filozofije in politične teorije, se v nalogi ne posvečam zaradi tega, ker bi simpatizirala z njihovimi idejami kot takimi, temveč zato, ker v njihovih razmišljanjih prepoznavam vrednost za kritično soočenje z nekaterimi mehanizmi, ki vplivajo na naše percepcije in na ta način prispevajo k ohranjanju obstoječih razmerij moči.

Pri nagovarjanju razmerja med posameznikom in njegovim okoljem, nagovarjanju posameznikove pogojenosti in možnosti delovanja, se v nalogi oziram po teoretičnih in metodoloških predpostavkah kritičnega realizma. S tem pristopom poskušam v nalogi preseči pojasnjevanje družbenih sprememb bodisi preko metodološkega holizma bodisi preko metodološkega individualizma. V nalogi upoštevam tudi teoretične poudarke, ki prepoznavajo vlogo konceptov v zaznavanju in razumevanju družbenega sveta pa tudi v samem ustvarjanju družbenih fenomenov. Takšen pristop je izhodišče, da egoizem v nalogi naslavljam kot motiv, kot koncept in kot pozicijo, v tem skupku pa predvsem kot orodje, skozi katerega bom poskusila reflektirati delovanje političnega subjekta.

2 METODOLOGIJA

¹ Kot primer: pred kratkim je pri Mladinski knjigi izšla knjiga hrvaške »neodvisne pisateljice« Ingrid Divković z naslovom *Vas jebe ego?* (2017).

2.1 Cilji in namen naloge

Naloga preko analitične obravnave koncepta egoizma poskuša izpostaviti in premisliti sodobne družbene fenomene, ki utrjujejo položaj prevladujočih družbenih razmerij, norm in ideologij. Identificirati poskuša razloge za enostransko, nekritično dojetje koncepta egoizma ter skozi analizo in poglobitev v koncept egoizma preizprašati obstoječe družbene mehanizme, ki posameznika usmerjajo k predvidenim vzorcem delovanja, načinom preživetja, ustvarjanja in razmišljanja. S teoretično refleksijo želi naloga nagovoriti potencial delovanja egoističnega posameznika in tako o njem razmišljati kot o političnem subjektu. Namen naloge je pokazati možno teoretično izhodišče oziroma pozicijo kritične refleksije mehanizmov družbenega nadzora, s tem pa odpreti prostor za premišljanje o praksah, ki imajo potencial za spreminjanje razmerij v družbi.

2.2 Teze naloge

Prva teza, skozi katero bom nagovarjala izpostavljene cilje naloge, izhaja iz predpostavke o nemoči oziroma nezmožnosti posameznika znotraj sodobne ideološke formacije, da bi izstopil iz dominantnih družbenih razmerij. Ta nezmožnost je posledica okoliščin, ki delovanje posameznika omejujejo na specifična področja in zmanjšujejo njegov vpliv v političnem prostoru. Druga teza, ki v nalogo vpelje koncept egoizma, izhaja iz zavnave, da smo v okviru kapitalistične družbe in sodobnih družbenih procesov soočeni z omejenimi možnostmi delovanja, kar vpliva tudi na zaznavanje in vrednotenje egoizma. Tega zaradi specifičnosti okoliščin povezujemo s sebičnostjo, narcisizmom, preračunljivostjo in izkoriščanjem. Tretja teza pravi, da moralna obsodba egoizma onemogoča kritično refleksijo tega pojma, s tem pa vpliva na predstave posameznikov in posredno tudi na vzdrževanje dominantnih razmerij moči. Teza, ki zaokrožuje misel in vodi namen naloge, je, da depolitizirani, pasivni in odtujeni posamezniki, ne morejo predstavljati političnih subjektov, ki bi bili zmožni obvarovati demokratičnost odločanja o skupnih zadevah, zato pa tudi ne morejo prispevati k spremembi družbenih razmerij.

2.3 Metode

Metodološki pristop v nalogi ne izhaja samo iz narave naloge, temveč tudi iz predpostavke o pomembnosti vloge teorije za raziskovanje in naslavljanje družbenih pojavov. Razumevanje družbenih fenomenov zahteva drugačno obravnavo in pristop k raziskovanju, kot je značilen za naravoslovne vede, saj so pogosto nepredvidljivi in odvisni od vrste dejavnikov. Teoretična

refleksija pojavov skozi kritično obravnavo družbenih razmerij omogoča, da se družbenim pojavom približamo in osvetlimo mehanizme, ki vplivajo na njihovo naravo. Sama bom glede na cilje in namen naloge refleksijo družbenih pojavov ter družbenih razmerij poskušala prikazati skozi analizo in interpretacijo teorij, ki se spopadajo s pojavi individualizma, individualizacije in depolitizacije v kontekstu sodobne kapitalistične družbe² (na primer preko teorije Michela Foucaulta in Petra Callera); s teoretično obravnavo strukturnih in kulturnih mehanizmov, preko katerih se izvršuje (re)produkcija obstoječih razmerij (na primer preko teorije Michela Foucaulta, Jima McGuigana, Daniela M. Bella in Staneta Južniča), ter s kritično obravnavo osrednjih konceptov naloge (na primer preko teorij Maxa Stirnerja, kolektiva For Ourselves in Ayn Rand). Glavno metodo naloge tako predstavljata analiza in interpretacija primarnih in sekundarnih virov.

Način raziskovanja tematike izhaja iz epistemološke pozicije, ki raziskuje in pojasnjuje družbeno realnost skozi upoštevanje okoliščin oblikovanja družbenih konceptov in pojavov. Z namenom približanja obravnavanih družbenih pojavov, pojasnjevanja (ne)delovanja posameznika znotraj kapitalistične družbe³ ter refleksije razmerij med delovanjem posameznika in strukturami, v katerih se nahaja, bom v nalogi kombinirala različne pristope. Ta razmerja bom skozi nalogo poskušala pojasnjevati skozi teorije, ki poskušajo nagovarjati mehanizme ohranjanja družbenih razmerij (preko teorije nadzora, discipline in teorije ideologije). V osrednjem delu naloge se bom osredotočila na interpretacijo in analizo teorij ključnih avtorjev, preko katerih bom poskušala reflektirati delovanje posameznika znotraj določenih družbenih okoliščin ter nagovoriti egoizem kot pozicijo, ki omogoča prepoznanje nekaterih mehanizmov podrejanja posameznika. Ker naloga egoizem naslavlja tudi kot koncept, s tem posega tudi na polje analize koncepta v okviru določenega konteksta. Na ta način v nalogi poskušam opozoriti na odvisnost zaznavanja nekega pojava od ideološke formacije⁴ ter razkriti nekatere mehanizme vzdrževanja okoliščin, ki ga pogojujejo. Pri umeščanju pojavov in konceptov v določeno ideološko formacijo ter strukturne okvire si bom pomagala s teorijo kritičnega realizma⁵. Predpostavke te teorije bom upoštevala predvsem pri umeščanju razmislekov o

² Problematika naloge je tudi sicer omejena na kontekst demokratične kapitalistične družbe ter na refleksijo delovanja posameznikov v razmeroma stabilnem in nenasilnem okolju.

³ Vrsto vprašanj in konceptov, ki bi lahko približali razumevanje razmerja posameznika do družbe, naloga ne nagovori neposredno oziroma jih podrobneje ne razdela. Eno ob takšnih vprašanj je razumevanje in percepcija skupnosti v sodobni družbi, ki vpliva na politično delovanje oziroma participacijo posameznika v skupnih zadevah.

⁴ Izraz ideološka formacija bom uporabljala ob sklicevanju na konkreten zgodovinski kontekst, ki ga določajo vrednote, prepričanja, kultura družbe pa tudi materialni in formalni okviri delovanja.

⁵ Kljub temu, da v nalogi težim k upoštevanju predpostavk kritičnega realizma, se pri posameznih poudarkih in delih naloge sklicujem tako na avtorje, ki so pri svojih teorijah bližje metodološkemu holizmu, kot tudi na nekatere avtorje, ki so bližje metodološkemu individualizmu.

delovanju političnega subjekta v določenem okolju. Četudi se vsebina in poudarki naloge osredotočajo predvsem na teoretične in idejne vidike, bo to umeščanje pomembno za razumevanje vloge delovanja akterjev v spreminjanju družbenih struktur. Prav zaradi tega želim teoretičnemu in metodološkemu pristopu kritičnega realizma na tem mestu nameniti več besed.

2.3.1 Kritični realizem

Kot teoretični in metodološki pristop v družbenih vedah kritični realizem ne predstavlja homogenega gibanja, saj ga avtorji naslavljajo ne le z različnih vidikov, temveč tudi z različnimi poudarki in pristopi. Za potrebe naloge in njenih ciljev, bom v nadaljevanju izpostavila samo nekatere ključne ideje tega pristopa.

Razvoj perspektive kritičnega realizma je nastal kot kritični odgovor na pozitivistični pristop, ki je v družbenih vedah dominiral od tridesetih let 20. stoletja, bistveno pa so ga zaznamovala imena kot so Roy Bhaskar, Mario Bunge, Margaret S. Archer, Andrew Collier, Tony Lawson, Peter Manicas, William Outhwaite in Andrew Sayer (Danermark in drugi 2002, 4). Kritični realizem poskuša pobotati ontološki realizem in epistemični relativizem. Z ontološkega vidika to pomeni, da kritični realizem predpostavlja, da obstaja realnost, ki je razslojena, strukturirana in spreminjajoča se, z epistemološkega pa, da vedenja o realnosti ne moremo nikoli popolnoma zajeti in je zato vedno zmotljivo. Tretja sestavina kritičnega realizma je presojevalna racionalnost kot teoretično in metodološko orodje, ki nam pomaga pri presojanju teorij in njihovih zmožnosti pojasnjevanja realnosti (Danermark in drugi 2002, 10). Veliko pomembnost v razumevanju družbenega sveta kritični realizem pripisuje razmerju med realnim svetom in koncepti, ki jih oblikujemo; razmerju med vedenjem in objekti vedenja. Ker verjame, da vsakodnevni koncepti pogosto igrajo ključno vlogo v ustvarjanju družbenih fenomenov, konceptualizacija in pripisovanje pomenov, ki se odražajo v našem zaznavanju sveta, predstavljajo pomemben predmet znanstvene raziskave kritičnega realizma. Materialna dimenzija družbenih pojavov kritični realizem napotuje k raziskovanju povezanosti človeških percepcij in družbenih praks ter k upoštevanju razmerij moči v družbi (Danermark in drugi 2002).

Kritični realizem pri razlagi družbenih pojavov, razmerij in sprememb upošteva tako vzročne zmožnosti strukture kot vzročne zmožnosti subjekta. Družbene strukture ne morejo obstajati neodvisno od delovanja ljudi, delovanje ljudi pa je hkrati posledica učinkovanja mehanizmov

družbenih struktur (Danermark in drugi 2002). Tibor Rutar zapiše: »Po socialnem realizmu⁶ ne moremo reducirati subjekta na strukturo (holizem), strukture na subjekt (individualizem) ali obeh na kaj tretjega, denimo 'družbene prakse'. Oba sta realna, vzročno učinkujoča in relativno avtonomna drug od drugega« (Rutar 2016, 79). Na ta način poskuša kritični realizem premostiti metodološki individualizem in holizem. Med človeškim delovanjem in strukturami torej obstaja vzročno razmerje, ključni poudarek, ki ga kritični realizem vpelje v pojasnjevanje razmerja med strukturo in delovanjem pa leži v ugotovitvi, da je pogojevanje obeh dimenzij potrebno misli v določenem časovnem zaporedju.

Margaret Archer kot eno določujočih lastnosti družbe prepoznava v njeni zmožnosti, da spreminja svojo obliko in formo, v njeni morfogenetski naravi (Archer 1998, 194). Transformacijo struktur in akterjev (subjektov) kritični realizem ne razume zgolj kot hkratno delovanje obeh dimenzij, temveč je učinek strukture in akterjev postavljen v časovnem zamiku. Ta cikel poteka v smeri strukturno pogojevanje – družbene interakcije – strukturna elaboracija. Transformacija torej temelji na predpostavki, da struktura nujno predhodi delovanju, ki to strukturo spreminja, ter na predpostavki, da strukturna dodelava sledi delovanju (Archer 1998, 202). Archerjeva pa prepozna tudi nujno po analitičnem razločevanju kulture od strukture ter tako opozori na pomembnost razlikovanja med idejnim in materialnim pogojevanjem delovanja. S tem želi pokazati na različna razmerja, ki na različne načine vplivajo na delovanje akterjev, se na različne načine spreminjajo in jih je zato potrebno nagovarjati kot sorazmerno avtonomna (Lukšič 2009, 550). Pri pojasnjevanju delovanja in sprememb je tako potrebno upoštevati tri vrste interakcij: struktura – delovanje, struktura – kultura ter kultura – delovanje⁷. Medtem ko se kulturno pogojevanje nanaša predvsem na kontekst, ki je odvisen od vplivov določenih teorij, idej, prepričanj, predstav, vrednot, moralnih sistemov, diskurzov in podobno, strukture predstavljajo okoliščine določenih družbenih, političnih, kulturnih, ekonomskih in drugih razmerij, institucij ter drugih materialnih okoliščin, ki pogojujejo delovanje ter vplivajo na interese posameznikov in skupin. V praksi kulturna in strukturna razmerja prepletajo in povezujejo, neko delovanje pa (lahko) vpliva tako na strukturne kot na kulturne spremembe⁸ (Archer 1995; Lukšič 2009, Porpora 2013).

⁶ Rutar v svojem delu obravnava socialni realizem kot metodološki pristop k pojasnjevanju in utemeljevanju historičnega materializma, sklicuje pa se na teorije in na avtorje t.i. kritičnega realizma.

⁷ Cikel spreminjanja kulturnega konteksta poteka v smeri: kulturno pogojevanje – sociokulturna interakcija, kulturna elaboracija (Archer 1995, 193).

⁸ Porpora kot primer navede izum interneta (Porpora 2013, 30).

To razlikovanje je v kontekstu naloge pomembno, saj lahko preko njega lažje razumemo poudarke in razumevanje delovanja pri različnih avtorjev, konflikte med teorijami (na primer Stirner vs Marx in Engels) pa tudi njihove »šibke točke« pri nagovarjanju družbenih sprememb. Hkrati pa to razlikovanje omogoča refleksijo družbenih mehanizmov, ki jih je potrebno nagovoriti pri preučevanju obstoječih razmerij.

2.4 Struktura

V prvem delu naloge poskušam obravnavano problematiko umestiti v prostor in čas. Skozi prikaz ideje individualizma v liberalizmu pokažem na vpliv te miselnosti na razvoj individualnih pravic, na razumevanje posameznikovih interesov pa tudi na dejavnost posameznikov na trgu. V nadaljevanju izpostavim nekatere kritike posledic poudarjanja individualizma v praksi in skozi obravnavo individualizacije pokažem na tisto plat tega procesa, ki posameznikom ni prinesla dejanske svobode delovanja, temveč je njihovo delovanje v veliki meri omejila na področja, ki služijo reprodukciji obstoječih razmerij moči. Vzpon neoliberalizma prikažem kot tisto paradigmo, ki je skozi izgradnjo domnevnega soglasja o nepotrebnosti političnega in primarnosti prostega trga, prispevala k depolitizaciji družbe in ogrozila demokratičnost odločanja. V naslednjem poglavju pojem egoizma izpostavim kot koncept, ki je močno zaznamovan z moralnimi predsodki, na njegovo razumevanje pa vplivajo tudi naše vsakdanje izkušnje. Poglavje opozori na posledice nekritične obravnave koncepta egoizma ter na specifičnost njegovega razumevanja znotraj sodobne ideološke formacije. Osrednji del naloge namenim obravnavi, analizi in refleksiji teoretičnega soočanja s pojmom egoizma pri različnih avtorjih ter izpostavim tiste ideje avtorjev, ki mi pomagajo zapopasti koncept egoizma na način, da predstavlja izhodišče za kritiko mehanizmov, ki prispevajo k vzdrževanju obstoječih razmerij. V zadnjem delu se najprej soočim z refleksijo sodobnega depolitiziranega subjekta in okoliščin, ki ta subjekt (re)producirajo, za tem pa izpostavim egoizem kot pozicijo kritičnega soočenja z nekaterimi mehanizmi, ki vplivajo na naše percepcije in na ta način prispevajo k ohranjanju obstoječih razmerij moči. Na ta način izpostavim potencial te pozicije, da politični prostor ponovno odpre za demokratično razpravo.

3 INDIVIDUALIZEM, INDIVIDUALIZACIJA IN NEOLIBERALNI SUBJEKT

Individualizem kot politična ideja, ki se je utemeljevala skozi poudarjanje pomembnosti posameznikove avtonomije in svobode delovanja, je svoj razcvet doživel skozi teorijo klasičnega liberalizma, posvojile pa so tudi nekatere druge smeri in gibanja. Ideje individualizma so po eni strani odražale spremembe družbenih okoliščin, po drugi strani pa so te spremembe tudi pospešile. O posledicah zagovarjanja individualizma v politični in ekonomski teoriji ter posledicah pojava individualizacije ne manjka razprav. Številni kritični avtorji so v procesu individualizacije prepoznali vzrok sprememb na številnih področjih človekovega vsakdanjega življenja, sprememb življenjskih stilov, družbenih, ekonomskih in političnih struktur in praks. Individualiziran način življenja in vzpostavljanje individualizma kot ideala, zaznamovanega s specifičnimi ekonomskimi, kulturnimi in političnimi ideologijami, po zaznavanju nekaterih avtorjev (na primer Callera 2013) pušča za seboj izolirane, nemočne, odtujene in osamljene⁹ posameznike in množice, posledice individualizacije pa so vidne tudi v tekmovalnosti na številnih področjih. V ozadju teh pojavov se odvija proces depolitizacije, ki ogroža demokratičnost oblikovanja in sprejemanja pomembnih političnih odločitev. Uspešen prodor neoliberalne ideologije na različna polja družbene aktivnosti ter sočasna krepitev posameznikove odvisnosti, vzpostavljata okolje, v katerem posameznik ne prepozna več svoje politične vloge, se zato umika in postaja politično pasiven. Njegova aktivnost je vedno bolj reducirana na področje kapitalistične proizvodnje in potrošnje. Z (ne)prostovoljnimi pristajanjem na ta cikel, posamezniki sodelujejo v reprodukciji obstoječih razmerij moči.

3.1 Individualizem v liberalni tradiciji

Ideja individualizma, ki je zaznamovala sodobno politično in ekonomsko ureditev, s tem pa tudi naša vsakdanja življenja, se je v največji meri razvila skozi liberalno tradicijo. Liberalne teorije so od svojih začetkov oziroma zasnov v 17. in 18. stoletju naslavljale vprašanja individualne svobode in omejitve politične oblasti¹⁰. Rizman prepoznava najbolj temeljno prvine liberalizma prav v individualizmu, »tj. zagovarjanje moralne primarnosti osebe pred zahtevami katerekoli družbene kolektivitete« (Rizman 1992, 179). Čeprav teorija liberalizma ni enotna in v zgodovini nastopa v številnih različicah, ki odgovarjajo zgodovinskim

⁹ Daniel M. Bell opozori na vidik, po katerem kapitalizem individuomov ne oblikuje tako, da jih osami ali loči od drugih, temveč proizvede subjekte, ki se z drugimi povezujejo na poseben način. Iz tega izhaja, da je individualizem določena teorija družbe (Bell 2016, 107).

¹⁰ Za teorije, ki so nastale v 17. stoletju oziroma so se iz njih razvile ter nagovarjajo pravice posameznika in takšne ideje družbe, ki odgovarja uresničevanju individualnih interesov, Charles Taylor pravi, da so predvsem pri nasprotnikih teh teorij označene s pojmom atomizem (Taylor 2004, 28).

spremembam in se ozirajo za različnimi poudarki, ideja pomembnosti individuuma načeloma vsem ostaja skupna.

Na individualizem oprto zasebno pravo, se je začelo razvijati v starem Rimu¹¹, v 17. stoletju pa so se pojavile »prve sistematične utemeljitve modernega liberalizma« (Rizman 1992, 18). Eden najbolj prepoznavnih zagovornikov individualizma v tem času je bil Thomas Hobbes, ki pa ga, kot zapiše Rizman, ne smemo imeti za liberalca, saj »ni verjel v izboljševanje in še manj v popravljjanje človeka« (prav tam). Individualizem se pri Hobbesovi teoriji izrazi predvsem skozi idejo družbene pogodbe, saj gre pri njej za to, »da se posameznik svobodno odloči za državo na temelju lastnega interesa« (Spruk in Lukšič 2017, 462).¹² John Locke je pravico do individualne svobode kasneje povezal s pravico do osebne lastnine. Na ta način je »rešil« vprašanje nevarnosti pohlepnih človeških strasti in nevarnosti zapadanja v barbarsko stanje (Rizman 1992, 18). Skupaj z drugimi misleci, ki so v tem obdobju zagovarjali teorijo družbene pogodbe, sta Hobbes in Locke zaznamovala politično teorijo in moderno politično zavest z idejo pojma pravic kot ključnega elementa snovanja in upravičevanja političnih struktur in delovanja. Iz tega sledi, da je poslušnost avtoriteti ali pripadnost družbi izpeljana iz dogovora oziroma prepoznanja koristi (Taylor 2004, 29). Številne Lockove ideje so v veliki meri zaznamovale obdobje razsvetljenstva, ki je na dnevni red filozofskih in političnih idej uvrstil razprave o vprašanju človekove avtonomije in njegovega odnosa do (civilne) družbe in države. Kot osrednji politični subjekt tako liberalna misel vzpostavi racionalnega in avtonomnega posameznika¹³. Tzvetan Todorov v delu *Duh Razsvetljenstva* zapiše: »Prva bistvena poteza razsvetljenske misli je privilegiranje tega, kar si izberemo in za kar se odločimo sami, na račun tistega, kar nam nalaga določena zunanja avtoriteta« (Todorov 2009, 138). Ta proces poteka skozi emancipacijo in avtonomijo, v smislu, da se morajo ljudje najprej otresti obstoječih vsiljenih institucij in jih nadomestiti s tistimi, ki izhajajo iz zahtev ljudi. Pomemben poudarek, ki ga izpostavi Todorov je, da mora človek, ki vstopa v ta proces »razpolagati s popolno svobodo, da proučuje, prevprašuje, kritizira, postavlja pod vprašaj ...« (prav tam). To pa

¹¹ Duh individualizma naj bi v tem obdobju okrepila tudi zmaga krščanske vere, saj za razliko od verovanja Rimljanov in Židov predstavlja bolj individualistično vero, ki svojo pozornost osredotoča na odrešitev posameznika. Krščanstvo je tako v moderni dobi zaznamovalo tudi liberalno tradicijo (Rizman 1992, 17).

¹² Spruk in Lukšič ugotavljata, da Hobbes sicer ni prvi, ki je posameznika postavil kot izhodišče v premišljanju politične teorije, je pa njegovo razumevanje posameznikove svobode najbolj izrazito prelomilo s srednjeveško oziroma korporativistično koncepcijo posameznika (Spruk in Lukšič 2017, 468–469).

¹³ Pri tem ni odveč opomba, da je v liberalni misli tega obdobja ideja avtonomnega racionalnega posameznika omejena za zelo specifičen del populacije (Pikalo in drugi 2011, 124).

pomeni, da morajo že obstajati pogoji, v katerih človek sploh lahko razvija idejo in prakso avtonomije.

Od razsvetljenstva so se v liberalni ekonomski teoriji pojavljale ideje o prostem trgu, kar je bila med drugim posledica vedno manjšega zaupanja v suvereno oblast in državo v tem obdobju. Carl Schmitt ugotavlja: »Za eno redkih zares nevprašljivih dogem liberalnega obdobja je veljalo, da so produkcija in poraba, oblikovanje cen in trg avtonomne sfere in da jim ne morejo dirigirati niti etika, niti estetika, niti religija, še manj pa politika« (Schmitt 1994, 120). Liberalna misel se je odrazila tudi v ideji predstavniške oblasti in razvoja javne sfere. »Javne sfere so bili prostori določene neprecedenčne svobode razmišljanja in delovanja, hkrati pa so bile prek raznolikih mehanizmov in korelativnih vednosti omejene le na bele, možke predstavnike buržoazije« (Pikalo in drugi 2011, 141). Liberalna praksa, ki je v številnih ozirih izhajala iz idej klasične liberalne ekonomske in politične teorije, se je v delu Evrope (predvsem v Angliji) in v Združenih državah Amerike razcvetela v 19. stoletju. Sčasoma so v liberalno teorijo kot posledica soočenja teorije in prakse prodirale nove ideje, ki so med drugim naslavljale vprašanja družbene pravičnosti. Idejo svobode, ki izhaja iz pravičnosti izraža Simmelov povzetek: »Enaka mera svobode lahko v družbi vlada le, če posamezniku s silo onemogočimo, da bi v celoti izrabil svojo trenutno premoč nad nižjim« (Simmel 1993, 64). Mnoge sodobnejše liberalne teorije pa so v veliki meri zaznamovane s teorijo pravičnosti in idejo družbene organizacije Johna Rawlsa, ki je »ne glede na svoj eksplicitni egalitarni cilj postavila v ospredje klasični liberalni ideal individualne svobode« (Rizman 1992, 23).

Četudi se je ideja individualizma svetu najbolj očitno razkrila skozi liberalne teorije, pa je imela vpliv tudi na druge tradicije in gibanja¹⁴, na primer na anarhizem. Ideja individualizma je bila v eni od vej anarhizma ključna za nagovarjanje vprašanj oziroma načinov političnega delovanja, produkcije, trgovanja in tudi upora. Ideje individualističnih anarhistov¹⁵ v splošnem izhajajo iz pojmovanja takšne človeške narave, ki onemogoča brezkonfliktnost družbe. Podobno kot liberalci človeku priznavajo možnost razvijanja lastne osebnosti ter vključevanja in delovanja v kooperacijah. Ker ne verjamejo v nekonfliktne odnose, pristajajo na pravno ureditev, ki bi

¹⁴ Individualizem je bil pomemben tudi v libertarni tradiciji, ki sega tako proti desnemu kot levemu krilu politične teorije. Poudarja maksimalno politično svobodo in avtonomijo, na desnici pa se povezuje predvsem z idejo o pomembnosti tržne svobode in z nasprotovanjem uporabi prerazdelitvenih obdavčitvenih programov, značilnejših za liberalno teorijo enakosti (Kymlicka 2005, 157). Žiga Vodovnik izpostavi pomembnost ideje individualizma tudi v gibanju transcendentizma, ki je zaznamovalo literarno ustvarjanje v ZDA. Ta individualizem pa ni bil posledica prevzemanja liberalne predstave posameznika, temveč se je razvil skozi idejo komunalnega individualizma, ki pravi, da resnično svobodni lahko postanemo samo s svobodo drugih (Vodovnik 2010, 93–100).

¹⁵ Nekatera bolj znana imena individualističnega anarhizma so Benjamin R. Tucker, John Henry Mackay, Renzo Novatore in Émile Armand.

zaščitila varnost posameznikov. Četudi so bili individualistični anarhisti v veliki meri naklonjeni ideji svobodnega trga in so priznavali pravico do privatne lastnine, ki temelji na lastnem delu, so zavračali vsako obliko kapitalizma. Individualistični tok anarhizma, ki mu je zaradi teh poudarkov kljub temu grozilo, da zapade v obliko prostotržnega kapitalizma, pa je pogosto prihajal v nasprotju z drugimi strujami anarhizma (Vodovnik 2010, 83).

3.2 Kritični odzivi na idejo in pojav individualizma

Do pojava individualizma je bil že v prvi polovici 19. stoletja kritičen Alexis de Tocqueville. Izvor individualizma je prepoznal v demokraciji, ki je skozi pogoje enakosti povzročila, da se je človek oddaljil od zunanjih vezi in omogočila, da je človek svoja občutja začel usmerjati nase in se zapirati v osamo (Tocqueville 1996, 107–108). Individualizem je označil kot novejši izraz, ki predstavlja »umirjeno čustvo, zaradi katerega se hoče vsak državljan ločiti od množice soljudi in se umika v krog svoje družine in prijateljev. Ko si tako ustvari malo družbo po svoji meri, veliko družbo rad prepusti sami sebi« (Tocqueville 1996, 107). Za razliko od egoizma, ki ga vidi kot porajajočega se iz slepega instinkta, »individualizem izhaja bolj iz napačne presoje /.../ bolj iz pomanjkljivosti duha kot slabosti srca« (prav tam), a skozi zatiranje javnih vrtilin, individualizem »sčasoma napade in uniči tudi vse druge in naposled pade v egoizem« (prav tam). Tocqueville prepoznava nevarnost posledic individualizacije v razvoju despotskih oblik oblasti. »Despotizem, ki je po naravi nezaupljiv, vidi v osamitvi ljudi najzanesljivejše jamstvo za svojo trajnost in se običajno z vsemi močmi trudi, da jih osami. Od vseh slabosti človeškega srca mu najbolj ustreza prav egoizem: despot svojim podanikom rade volje oprosti, da ga ne marajo, če se le ne marajo tudi med seboj. Od njih ne zahteva pomoči pri vodenju države; zadošča mu, če ne zahtevajo, da bi jo vodili sami« (Tocqueville 1996, 111). Do sorodnih ugotovitev, ki se nanašajo na problematizacijo posledic umikanja posameznika oziroma njegove dejavnosti v privatnost, prihajajo v sodobnem kontekstu številni avtorji.

Med sodobnejšimi kritiki individualizma prevladuje konsenz, da individualizem kot sistem prepričanj zgodovinsko ustreza vzponu kapitalističnega ekonomskega sistema (Callero 2009, 25). Callero v svojem delu *The Myth of Individualism: How Social Forces Shape Our Lives* ugotavlja, da je v zgodovinskem kontekstu razsvetljenstva individualizem predstavljal pozitivno idejo, ki je bila povezana predvsem z neodvisnostjo in svobodo pred zatiranjem (Callero 2009, 4), v novem zgodovinskem kontekstu pa je ogrozil ravno tiste ideale, za katere se je prej zavzemal – svobodo in enakost (prav tam). V svojem delu je tako kritičen do

sodobnega idealiziranja individualizma, ki ga najbolj izkoriščajo prav dominantne sile. Za Callera individualizem predstavlja mit, ker so prepričanja o individualizmu kot idealu postala tako široko sprejeta, da so vedenje začela voditi v destruktivne smeri. Individualizem, ki postane norma, se sprevrže v tiranijo (Callero 2009, 29). Bauman pa zapiše, da so strukture sodobne družbe postavljene na takšen način, da ne glede na to, kakšne življenjske stile izbiramo, se v končni točki vsi stekajo v isto formo (Bauman 2008, 7). S tem želi opozoriti na moč sodobnih struktur, da vplivajo na možnosti delovanja posameznikov, saj dopuščajo samo izbire v določenem praktičnem (na primer pravnem), miselnem in moralnem okviru (prav tam).

Individualizem kot praksa je s seboj prinesel številne spremembe v vrednotah, načinih življenja in odnosih med ljudmi. Igor Lukšič opozori na tisti vidik individualizma, ki je vsakdanje življenje ljudi zaznamoval s posesivnostjo. Ker je sodobni individualizem »utemeljen na posedovanju in lastnini in ker je to zmagovita drža, so takšne tudi socialne, ekonomske, pravne, etične, politične predpostavke svobode, enakosti in sploh vseh 'realnih' form življenja sodobne hegemonске civilizacije« (Lukšič 2004, 220). Ker pričujoče delo med drugim predstavlja tudi refleksijo in kritiko te »zmagovite drža«, želim v nadaljevanju izpostaviti nekatere vidike njenega vzpona.

3.3 Individualizacija in neoliberalni subjekt

3.3.1 Individualizacija

Jim McGuigan ugotavlja, da je o individualizmu danes bolj smiselno razmišljati v kontekstu pojavnosti »obvezne individualizacije«, kot pa v okviru buržoaznega ideala osebne svobode (McGuigan 2016, 168). Razumevanje pojavnosti individualizacije je v kontekstu naloge pomembno, saj nam pomaga umestiti sodobni politični subjekt v sodobne družbene procese. Razvoj tega pojavnosti, bom v nadaljevanju poskušala približati skozi teorijo Michela Foucaulta.

Tehniko vladanja skozi individualizacijo Foucault prikaže skozi koncept pastoralne oblasti. Tema pastirstva se je razvijala pri Egipčanih, posvojili pa so jo tudi Hebrejci, ki so jo razvili na način, da je predstavljala idejo skrbi Boga nad svojim ljudstvom. Te ideje so kasneje postale pomembne za krščanstvo, ki je pastirsko vlogo dodelilo božjim predstavnikom na zemlji ter razvilo tehnike vodenja človeka, ki so močno zaznamovale strukture antične družbe. Pastirska oblast je pod krščanstvom članom črede namenjala individualno pozornost in med pastirjem in ovco vzpostavila razmerje popolne odvisnosti (Foucault 2007, 159–165). Na tej točki Foucault izpostavi pomembno razliko med grško in krščansko mislijo: »Če je Grk moral ubogati, je to

storil, ker je šlo za zakon ali za željo mestne države. Če se je primerilo, da se je uklonil volji nekega posameznika (zdravnika, govornika ali pedagoga), je to pomenilo, da ga je ta oseba razumsko prepričala, da naj ravna tako. /.../ V krščanstvu je zveza s pastirjem individualna, gre za osebno podređitev« (Foucault 2007, 165). V tem primeru je ubogljivost vršina, cilj sam na sebi in ne sredstvo za doseg cilja. Tehnika samoizpraševanja in usmerjanja zavesti je še pripomogla k individualizaciji pod pastoralno oblastjo. Četudi so te tehnike vsakodnevno uporabljali tudi pitagorejci, stoiki in epikurejci, z namenom spremljanja svojega duhovnega napredka (Foucault 2007, 166), so imele tehnike izpraševanja, izpovedovanja, usmerjanja in uboganja za cilj »pripraviti posameznika do tega, da začne delati na 'trpinčenju' samega sebe na tem svetu« (Foucault 2007, 167)¹⁶. Bell zato ugotavlja, da je bila krščanska pastoralna oblast bolj kot pridobivanju resnice preko spraševanja vesti in spovedi, namenjena žrtvovanju sebstva in zatiranja želje (Bell 2016, 77).

Z nastopom moderne države se je ta oblika oblasti združila z oblastjo države, ki je poudarjala pomen povečevanja moči institucij organiziranja in ohranjanja reda. Država se je začela zanimati za podrobnosti življenja državljanov, iz česar se je kasneje razvila politična statistika (Bell 2016, 78). Foucault v delu *Nadzorovanje in kaznovanje* pojasnjuje vključevanje pastoralne oblasti v disciplinsko oblast, ki med drugim deluje skozi oblastne instrumente nadziranja in normaliziranja posameznika. Foucault disciplino vidi kot specifično tehniko oblasti, »ki si posameznika jemlje hkrati za predmet in za orodje pri svojem izvrševanju« (Foucault 2004, 189). Skozi proces dresiranja, ki poteka skozi dispozitiv oblastnih tehnik, disciplinarna oblast proizvaja individue. Deluje kot samodejna, vseprisotna, mnogovrstna in anonimna mašinerija, ki je ni mogoče locirati niti je ni mogoče imeti v lasti. Njena funkcija je v glavnem korektivna, saj deluje z namenom zmanjševanja odmikov (Foucault 2004, 189–199). Foucault zato zapiše, da se skozi discipline »prikazuje oblast Norme«, ki se pridruži drugim že vzpostavljenim oblikam oblasti (Foucault 2004, 204). Disciplinarna oblast, ki je tako hkrati normalizacijska oblast »v določenem pomenu prisiljuje k homogenosti; hkrati pa individualizira, ko omogoča merjenje odmikov, določanje ravni, ugotavljanje posebnosti in koristno uporabo razlik, s tem da jih prilagaja drugo drugič« (prav tam). Pomemben poudarek, ki ga doda avtor je: »Oblast norme seveda brez težav deluje v sistemu formalne enakosti, saj v

¹⁶ Ideja (samo)trpinčenja, ki postane del krščanske identitete je tema številnih premislekov Friedricha Nietzscheja. Ta idejo trpljenja v krščanstvu povezuje s pojavom slabe vesti in ponotranjenjem bolečine (Nietzsche 1988), Deleuze pa po Nietzscheju ugotavlja, da je z njima skozi proizvajanje krivde in množenje bolečine, v krščanstvu opredeljen nihilizem, zanikanje življenja (Deleuze 2011, 29).

homogenost, ki je pravilo, kot koristno nujnost in hkrati kot rezultat merjenja uvaja vse, kar je degradiranega v individualnih razlikah« (prav tam). Pod oblastjo norme je individuuum izpostavljen opisovanju, ocenjevanju, dresiranju, klasificiranju in normaliziranju. Model oblasti, ki deluje skozi opisane mehanizme, je Foucault predstavil skozi idejo panoptikona, ki predstavlja nekakšen model razumevanja funkcioniranja oblasti v vsakdanjem življenju (Foucault 2004, 225).

Sedemnajsto in osemnajsto stoletje so zaznamovale politične in ekonomske krize, ki so vplivale na izgubljanje zaupanja v suvereno državo. K temu je med drugim prispevalo tudi umikanje ekonomije izpod državnega nadzora. V teh okoliščinah se je začela pojavljati ideja o družbi kot samoregulativnem mehanizmu, ki ga danes poznamo kot načelo *laissez-faire*. Rezultat razvoja te ideje med liberalci in njene politične implikacije Foucault interpretira kot širitev nadzora in drugih tehnik oblasti iz državnih mehanizmov na polje celotne civilne družbe. Država je postopno začela služiti kapitalističnim ciljem in preko »vladanja s svobodo« željo disciplinirala na način, da jo je podvrgla potrebam trga (Bell 2016, 80–87). Renata Salecl ugotavlja, da je v tem obdobju sistem na zunaj postal formalno svoboden, omenjeni oblastni mehanizmi pa so v družbi uvajali disciplino (Salecl 1993, 37). Zdi se, da zgornje ugotovitve ustrezajo tudi Simmelovi interpretaciji razmerja med individuuumom in družbo kot se je kazala skozi življenjske nazore v tem obdobju: »Družba hoče biti celota in organska enotnost, v kateri bo sleherni izmed njenih individuov le člen; v posebno funkcijo, ki jo je kot tak dolžan opravljati, mora, če je le mogoče, vložiti vse svoje sile, mora se preoblikovati, vse dokler ne postane najustreznejši nosilec te funkcije« (Simmel 1993, 57).

Foucaultovo teorijo individualizacije si je mogoče interpretirati na način, da ta ne predstavlja svobodno izbranega individualnega načina življenja, temveč predstavlja učinek delovanja specifične oblike oblasti, ki se vpisuje v institucije, družbeno strukturo in delovanje. »Pravila« delovanja so postavljena tako, da posameznike prisilijo v prevzemanje osebne odgovornosti za svoje odločitve, napake, neuspehe. Individualizacija zato krepi tekmovalnost in povzroča prilagodljivost skozi katero individuuum utrjuje prav to oblast.¹⁷ Skozi delovanje oblasti po Foucaultovi teoriji individuuum postane učinek oblasti, hkrati pa ta predstavlja tudi njeno sredstvo¹⁸. Ker smo torej vselej vpeti v mehanizme oblasti, ni mogoče, da bi bil upor proti

¹⁷ V družbi, kjer razmerja moči utrjuje prepričanje, da je vsak sam odgovoren za svoj(ne)uspeh, so tudi vprašanja o neenakosti in (ne)zmožnostih, ki izhajajo iz družbenega položaja, vedno bolj odrinjena iz političnega diskurza.

¹⁸ Četudi je Foucault nasprotoval pojasnjevanju reprodukcije obstoječih razmerij preko ideologije, na tem mestu lahko potegnemo vzporednico med individuuumom kot subjektom in objektom oblasti ter Althusserjevo

oblasti lahko zunanji (Salecl 1993, 41). Ta poudarek nas približa razumevanju razmerij moči v kontekstu neoliberalnega kapitalizma.

3.3.2 Neoliberalni subjekt, delovanje in depolitizacija

Ideje, ki jih danes povezujemo z neoliberalizmom, so se začele pojavljati v poznih tridesetih letih prejšnjega stoletja. Foucault je ta vznik povezal s pozivom k vrnitvi ideje *homo economicusa* v obliki podjetnika samega sebe (McGuigan 2016, 160). Lukšič zapiše, da sta bila za »revitalizacijo liberalizma« v sedemdesetih in osemdesetih letih 20. stoletja najbolj zaslužna ekonomista Milton Friedman in Friedrich Hayek. Na področju filozofije sta idejo liberalizma v tem obdobju obujala John Rawls in Robert Nozik, na političnem področju pa sta neoliberalizem najbolj zaznamovala Margaret Thatcher in Ronald Reagan (Lukšič 2004, 220).

Friedman je verjel v možnost usklajevanja ekonomske aktivnosti na podlagi prostovoljnega sodelovanja ljudi, ki imajo na voljo dovolj informacij za racionalno delovanje in trgovanje. »Menjava na ta način omogoča, da pride do usklajevanja brez prisile. Učinkovit model družbe, organizirane s prostovoljno menjavo, je *svobodna zasebno podjetniška menjalna ekonomija /.../, ki jo sami imenujemo kompetitivni kapitalizem*« (Friedman 1992, 152). Argument za upravičenost smiselnosti kapitalističnega sistema, ki ga ponavljajo njegovi zagovorniki, predstavi Bell: »Grešniki smo; zatorej, tako se glasi argument, socializem pričakuje preveč in je zato nerealističen ali utopičen. /.../ V primerjavi z njim je kapitalizem ureditev, ki se zaveda, da nismo angeli; zaveda se človekove nenehne bitke s sebičnostjo in pohlepom ter se tako izogne zatiralskim in pogubnim posledicam naivnega zaupanja v učinkovitost socialističnih načrtovalcev« (Bell 2016, 100).

Sodobni kapitalizem in njegova podporna teorija izhajata iz določene predpostavke o človeškem bitju, te predstave pa skozi realizacijo teorije, skozi vnašanje idej v prakso, tudi dejansko vplivajo na oblikovanje človeških bitij. Po Foucaultu in Deleuzu kapitalizem izoblikuje posebno vrsto subjekta. Bell zapiše: »Krščanski zagovorniki kapitalizma ga pogosto hvalijo prav zaradi vrste subjekta, kakršnega vzgaja, in opisujejo ta subjekt s pojmi, kot so ustvarjalnost, iznajdljivost, neodvisnost, sodelovanje ter samozainteresirano iskanje osebne sreče, brez zavisti in pohlepa, in tako naprej. To je precej rožnat portret tega, kar splošno velja za antropološko središče kapitalizma, namreč *homo economicusa* (ekonomskega človeka)«

ugotovitvijo, da so individuumi vselej že subjekti ideologije, hkrati pa jih ta interpelira v subjekte (Althusser 2000, 100–101).

(Bell 2016, 104). Ta je v kapitalistični (neo)liberalni ideji razumljen kot posameznik, individuum, ki v družbi tekmovalnega kapitalizma skozi prostovoljno sodelovanje zasleduje uresničitev svojih interesov. Z besedami Milтона Friedmana: »V njeni najosnovnejši obliki sestavljajo takšno družbo številna samostojna hišna gospodarstva /.../, nekakšen seštevek Robinzonov Crusoejev« (Friedman 1992, 152). Neoliberalna teorija, ki nudi idejno podlago sodobnemu kapitalizmu, vsaj na teoretični ravni verjame v človekovo zmožnost racionalne presoje in v njegovo osebno avtonomijo. Luckmann ugotavlja, da je prizadevanje za avtonomijo v sodobni industrijski družbi »tesno povezano z vsepričujočo potrošniško naravnostjo« (Luckmann 1997, 90), pri čemer ta naravnost »zaznamuje odnos posameznika do celotne kulture« (prav tam).

Neoliberalni kapitalizem je na ravni delovanja *homo economicusa* vsaj na videz zmožen odgovarjati potrebam posameznikov. Ker neoliberalna ideologija teži k nenehnemu iskanju možnosti širitve trga, je svoboda, ki jo oznanja, njena ključna sestavina. Individuumu mora v okviru kapitalističnih struktur prepoznati svojo vlogo v izgradnji samega sebe. Bell zapiše:

Posameznikom je naloženo, naj se 'naredijo' - naj izrabijo svojo lastnino (telesna, sposobnost, trud) za to, da izgradijo sami sebe. Mi vsi postanemo podjetniki samih sebe; opravljamo neskončno delo samizgrajevanja, nenehno proizvajanje lastne identitete skozi proizvodnjo in potrošnjo. /.../ Pri kapitalističnem načinu življenja gre v temelju za postavitev poslovnega načrta, kaj hočemo biti, in potem za pridobivanje, proizvajanje, trošenje in prodajanje samih sebe v skladu s tem načrtom (Bell 2016, 106).

Prav zato so določeni vidiki odklonskosti, nekonformizma in hedonizma celo zaželeni, saj skozi »svobodo iščočji jaz« povečujejo možnost širjenja trgov (McGuigan 2016, 41). McGuigan zapiše: »Tovrsten hedonizem je povezan s 'kulkapitalistično' kulturno ureditvijo, ki izvaja presenetljivo ideološki trik /.../ in sicer tako, da si prisvaja znake in simbole nezadovoljstva, hlini uporniško držo« (McGuigan 2016, 167). Ker pa je sodobni kapitalizem zmožen absorbirati vsako novo identiteto, je Saleclova kritična do Foucaulteve ideje o samokonstituciji subjekta kot obliki upora:

Ko Foucault govori, da je potrebno nenehno razvijati nove življenjske stile, ki niso podobni tistim, ki so že institucionalizirani, ko se zavzema za nenehno inventivnost v iskanju nove 'estetike eksistence', s tem ne reče nič subverzivnega. Natanko isto nam govori sodobni kapitalizem – ta je daleč od tega, da bi odkrito vsiljeval neka pravila, kode, ampak od nas

samih zahteva, da 'začutimo' potrebo po samospreminjanju, po ukvarjanju s samim sabo; to tudi ni več kapitalizem, ki bi vsiljeval porabniške dobrine – posameznik sam mora »samoiniciativno« priti do spoznanja, da nenehno rabi nek novi izdelek (Salecl 1993, 48).

Hegemonija neoliberalizma se uveljavlja skozi sprejemanje prepričanja o prednostih ekonomije prostega trga ter skozi splošno soglasje, ki kapitalizem legitimira skozi vsakdanje navade in načine življenja. Harvey ugotavlja, da se takšno soglasje utrdi skozi splošno mišljenje, ki ga ne moremo enačiti »z 'dobrim mišljenjem', ki lahko nastane s kritičnim pristopom k vprašanju na dnevnem redu. Splošno mišljenje lahko zato močno zavaja in s svojimi kulturnimi predsodki zamegljuje ali prikriva dejanske probleme« (Harvey 2012, 55). McGuigan izpostavi, da pomemben način neoliberalnega uveljavljanja poteka skozi zapeljevanje s »simboli in izkušnjami vsakdanjega življenja, ki so zmožni vsrkati dozdevno uporniška ali nekonformistična občutja« (McGuigan 2016, 49). Neoliberalni kapitalizem si je tako zmožen prisvojiti celo nezadovoljstvo. Ta prisvojitvev pa poteka tako, da razloge za nezadovoljstvo pripiše političnim mehanizmom, ki ovirajo posameznikovo svobodo na trgu, ne pa sami neoliberalni strukturi. Neoliberalizem tako dodatno spodbuja odpor do političnega in prispeva k ustvarjanju predstav o političnem kot področju omejevanja.

Na ta način neoliberalna strategija skozi ekonomizacijo teži k depolitizaciji družbe. V tem procesu peša posameznikov pomen in zmožnost političnega delovanja ter njegova zmožnost naslavljanja političnih problemov, kar dodatno prispeva k preoblikovanju politične arene in vzniku novih političnih akterjev ter k spremembi družbeno-ekonomskih razmerij ter vzorcev vsakdanjega življenja. Avtor dela *Neoliberalna kultura* zapiše: »Četudi je neoliberalizem najprej in predvsem doktrina politične ekonomije, pa hkrati v širšem pomenu vpliva na družbeno-kulturni ustroj prebivalstva« (McGuigan 2016, 154). Foucault to lastnost neoliberalizma razume kot »aplikacijo ekonomskega rešeta na polje, ki se ga od 19. stoletja, lahko bi rekli že od konca 18. stoletja opredeljuje kot nasprotje ali vsaj kot komplement ekonomije, kot nekaj, kar z lastnimi strukturami in lastnimi procesi ne spada k ekonomiji, pa čeprav se v to področje umešča ekonomija sama« (Foucault 2015, 215–216). Z neoliberalizmom v ospredje pride ideja, da bi se ekonomski model razširil na polje celotne družbe. V tej ideji pa leži tudi zamisel, da bi demokratično politično odločanje v določeni meri nadomestila tehnokracija. Primož Krašovec piše o neoliberalni dedemokraciji, ki med drugim pomeni »predvsem omejevanje in ukinjanje možnosti političnega vpliva množic na ekonomsko politiko« (Krašovec 2016, 73). Odločanje o skupnih zadevah tako vse prevečkrat poteka na ravni, ki je demokratične institucije ne dosežejo.

Neoliberalizem, ki se v družbi uveljavlja kot »posebna oblika individualne in institucionalne etike« (Krašovec 2016, 74), človekovo delovanje vedno bolj omejuje na področje ekonomije, ki se mu predstavlja kot tudi edino pomembno. Ker so odnosi med posamezniki v veliki meri omejeni na tržna razmerja, to dodatno vpliva na zmanjševanje interesa za skupno delovanje in odločanje. Medtem ko neoliberalne sile prispevajo k politični pasivnosti posameznika, pa nasprotno spodbujajo aktivnost na drugih družbenih ravneh, na katerih se oblikuje neoliberalni subjekt. Tako kot depolitizirani posameznik, je tudi sodobni egoist kot *homo economicus* družbeni produkt oziroma rezultat specifičnih razmerij in ne kakšen naraven odziv posameznika na procese v njegovem okolju. Egoizem se v okviru ideološke formacije sodobnega kapitalizma in neoliberalizma lahko izrazi le v omejenih in določenih oblikah. Posesivni egoizem kot motiv delovanja pa lahko uresničuje le specifične interese znotraj specifičnih struktur, kot tak, pa teh struktur ne more bistveno spremeniti.

4 EGOIZEM

Egoizem v nalogi nagovarjam ne samo kot držo oziroma motiv delovanja, temveč tudi kot koncept, ki nase prevzema določene asociacije in konotacije, povezane z družbenimi normami in vrednotami posameznega zgodovinskega konteksta. V nadaljevanju se bom najprej dotaknila nekaterih splošnih definicij, umestitev ter razvrstitev pojma oziroma pojava egoizma, za tem pa bom o egoizmu razmišljala še v kontekstu morale, saj lahko ta bistveno vpliva na percepcijo in vrednotenje nekega ravnanja in delovanja. V zadnjem delu tega poglavja bom pojem egoizma umestila v kontekst sodobnih družbenih razmerij, ki so zaznamovana s kapitalistično produkcijo in neoliberalno ideologijo.

4.1 Umeščanje pojma egoizma

Beseda egoizem izhaja iz latinske besede *ego*, kar pomeni »jaz«, običajno pa se ta izraz postavlja v nasprotje izrazu altruizem, ki izhaja iz besede *alter*, kar pomeni »drugi« (Graham 2011, 25). Vlado Sruk v *Leksikonu morale in etike* termin egoizem definira tako:

Egoizem; sebičnost, samoljubje. - Nasprotna pozicija: altruizem. - Psihološko-nravstveni pomen: posameznikova drža, ki daje individualnim koristim in interesom prednost pred koristmi in željami soljudi, pred interesi skupin oziroma družbe. »Jaz« je poglavitno načelo, merilo in življenjsko vodilo. - Ožji psihološki pomen; egoizem je pojmovanje, koncepcija, da

je v zadnji konsekvenci samointeres temelj motiviranosti in moralnosti osebe. - Filozofski pomen: egoizem se neredko povezuje s solipsistično oziroma subjektivno idealistično ontološko pozicijo (Sruk 1999, 126–127).

Angleški spletni leksikon nam pove, da je egoizem (*egoism*) termin, ki v filozofiji predstavlja etično teorijo, ki samointeres razume kot temelj moralnega vedenja (Oxford Living Dictionaries 2017). Iz zapisa pa še izvemo, da takšno razumevanje danes ni prevladujoče, saj se okoli devetdeset odstotkov uporabe izraza egoizem ta nanaša »pretirano domišljavost« (prav tam).

Najsplošneje lahko egoizem razdelimo med deskriptivno in normativno teorijo. Psihološki egoizem predstavlja teorijo, ki predpostavlja, da je človeško vedenje motivirano izključno s samointeresom oziroma s koristoljubjem (Hills 2010, 14), zato je psihološki egoizem v prvi vrsti teorija človeške motivacije (Östenberg 1988, 2). Teorija psihološkega egoizma verjame, da iz samointeresa delujemo tudi takrat, ko tako ne zgleda (Narveson 1998, 16). Na drugi strani etični egoizem predstavlja teorijo, ki takšno vedenje predpisuje. Je normativna teorija, po kateri bi morali promovirati lastno dobro. Filozof Torbjörn Tännsjö¹⁹ ugotavlja, da je zato po etični teoriji egoizma etično napačno tisto vedenje, ki ne maksimira lastnega interesa in so zato napačne tudi tiste odločitve, ki lahko prispevajo k manj kvalitetni prihodnosti (Tännsjö 2013, 43). Kot pravi Östenberg je etični egoizem zgodovinsko gledano najbolj razširjena normativna teorija in poleg utilitarizma tudi najbolj intenzivno izpraševana (Östenberg 1988, 2). Lukes ocenjuje, da je bil etični egoizem kot etična teorija najbolj popularen v obdobju med Hobbesom in zgodnjim devetnajstim stoletjem, ko je teorijo etike zaznamoval problem usklajevanja razmerja med lastnimi težnjami oziroma interesi ter zahtevami družbenega reda in harmonije (Lukes 2006, 78). Nekateri avtorji govorijo tudi o racionalnem egoizmu, ki predvideva, da je želja oziroma hotenje zadosten pogoj za delovanje, ker egoizem deluje na operativni ravni pa mu, v nasprotju z altruizmom, ni potrebno utemeljevati svojih razlogov za delovanje (Gordon 2011, 28).

Izraz egoizem se v določeni meri prekriva z nekaterimi drugimi pojmi, ki mu v etimološkem smislu služijo kot sinonimi. Uporaba besede egoist se zato tudi v praksi izmenjuje z besedami kot so koristoljubje, sebičnost, samoljubje. Medtem ko jih v vsakdanjem življenju pa tudi v

¹⁹ Torbjörn Tännsjö v svojem delu *Understanding Ethics* (2013) izpostavi še druge teorije egoizma na primer: hedonistični, perfekcionistični in preferenčni egoizem.

teoriji pogosto uporabljamo zamenljivo, so nekateri avtorji opozorili na razlike in razmerja, ki obstajajo med njimi.

Do definicije egoizma, ki tega razlaga kot navado presojanja vsega glede na razmerje do lastnih interesov in pomembnosti, je bil kritičen anarhist James Walker. Prepričan je bil, da takšna definicija izraža pozicijo zavračanja egoizma in s tem zavračanja ali ignoriranja tistih kvalitete posameznika, ki vključujejo njegov intelektualni in čustveni interes za objekte in druge osebe. Takšna definicija po njegovem mnenju v ospredje postavlja sebičnost kot bistveno lastnost egoizma. Povezovala naj bi se z označevanjem ravnodušnosti do čustev drugih oseb, iz česar sledi, da kadar človek ravna na način, da povzroča odpor pri drugih ljudeh, ljudje označujejo takšna dejanja kot sebična (Walker 2012, 17–18).

Graham prepoznava razliko med filozofskim egoizmom in »navadno« sebičnostjo. Izpostavlja, da se sebičnost navadno povezuje s karakterno osebno značilnostjo, ki osebam »omogoča«, da iščejo in promovirajo lastno udobje in zadovoljitev potreb, pred udobjem in zadovoljitvijo potreb drugih. Na drugi strani egoizem kot filozofska doktrina predstavlja idejo, da praktični razlogi delovanja temeljijo na osebni presojanju pomembnosti, v smislu, da so osebi določene potrebe in želje pomembne na drugačen način kot drugim osebam, iz česar sledi, da je tej osebi kljub temu lahko mar za druge. Graham ugotavlja, da razlikovanje med sebičnostjo in egoizmom, pomaga prepoznati argumente, ki podpirajo egoizem, medtem ko je sebičnost težje zagovarjati (Graham 2011, 26). Da egoizem ni enak sebičnosti ugotavlja tudi Jan Narveson. Na marsikateri ravni ga je težko postaviti tudi kot nasprotje altruizmu, saj lahko egoizem preko delovanja zase seže v delovanje za druge (Narveson 1998, 18). Vprašanje se torej bolj dotika meje, do katere so dejanja še egoistična; vprašanje ali delovanje, ki lahko prinese korist drugim, še označimo za egoistično. Na podobno težavo naletimo, če vprašanje zastavimo z druge strani in se vprašamo, do katere meje je dejanje še altruistično.

Nasprotje egoizem - altruizem običajno izraža napetost med egoizmom in moralo, katere ključna predstava leži v ideji, da bi osebo, njene želje in potrebe, morale voditi potrebe in želje drugih (Graham 2011, 25). Kot izpostavlja Graham nam egoizem ne preprečuje delovanja v korist drugih, po drugi strani pa tudi ne zahteva od nas, da ravnamo v njihov interes. Kot sam razume idejo egoizma, ta pravi le to, da, če egoist potrebuje razloge za ravnanje, so ti razlogi povezani s tem, kar je pomembno njemu (Graham 2011, 26). Podobno tudi Tännsjö zapiše, da lahko etični egoist najde užitek v pomoči drugim in je sposoben tudi altruističnih dejanj, če imajo za posledico povečanje svojega interesa (Tännsjö 2013, 43). V svoji kritiki razumevanja

egoizma pa anarhist John Beverly Robinson zapiše, da egoizma ne bi smeli razumeti ko antitezo altruizma, temveč kot antitezo idealizma (Robinson 2005). V nadaljevanju predstavljam nekaj polemik, ki naslavlajo vprašanje razmerja med egoizmom in moralo.

4.2 Egoizem in morala

Durkheimova teorija morale pravi, da ni mogoče, da bi delovali moralno, ko si prizadevamo za individualne cilje. Francoski sociolog moralo razume kot nujno vezano na smotre, ki služijo kolektivnemu interesu oziroma družbi, v kateri moramo biti zmožni videti več kot zgolj vsoto posameznikov (Durkheim 2014, 58). Durkheim, ki je v svojem delu *Moralna vzgoja* razmišljal o načinih poučevanja morale skozi njeno racionalno utemeljitev, ugotavlja, da je v zgodnejšem obdobju na razvoj moralnih sistemov v veliki meri vplivala religija, v modernejši dobi pa naj bi vlogo Boga v morali zamenja razum. Razum namreč ob dovršeni uporabi nepravilnost zaznava kot nerazumno in absurdno (Durkheim 2014, 13–18). Nemoralno vedenje je v tem kontekstu razumljeno kot nerazumno, zavračanje egoizma pa se tako zdi logična posledica takšnega vrednotenja.

V krščanstvu je bistvo moralnih pravil, ki izhajajo iz božjih zapovedi, v tem, da predstavljajo božjo postavo in se torej sklicujejo na Boga kot na nadnaravno avtoriteto (Hribar 1991, 221). Hribar zapiše, da je Kant takšno razmerje »kot novoveški, moderni filozof označil za heteronomno razmerje, za razmerje, v katerem človek ni avto-nomen, temveč je odvisen od nekoga zunaj sebe ali nad seboj« (prav tam). Po Kantu si v krščanski morali moralne postave torej človek ne postavlja sam, Feuerbach pa bo kasneje prav to idejo preizpraševal v svojem delu *Bistvo krščanstva*. Kant v okviru moralnega delovanja razmišlja o razmerju med dolžnostjo in nagnjenji, pri tem pa posebej ne izpostavlja altruističnih ali egoističnih nagnjenj. Po njegovi teoriji so človeška nagnjenja determinirana v fizični in psihološki naravi človeka, kar pomeni, da jih ne moremo izbirati. V našem delovanju pa lahko izbiramo med nagnjenji in dolžnostjo, pri čemer se dolžnost kaže kot »poslušnost zakonu, ki univerzalno zavezuje vsa racionalna bitja« (MacIntyre 1993, 193). Kant torej predpostavlja, da obstajajo moralni imperativi, ki so univerzalni in jih zato lahko prepoznajo vsa racionalna bitja. Iz tega sledi, da si racionalno bitje samo postavlja moralne zapovedi, ko uboga, pa uboga samega sebe. Sam sebi postane avtoriteta (MacIntyre 1993, 193–194). Kot razsvetljenski filozof Kant zagovarja stališče, da mora biti moralna odločitev vselej avtonomna, zato se vanjo ne sme vmešavati kakšna višja instanca. S tem pa se vzgojo morale prenese s Cerkve na civilne ustanove, ki je zadolžena za vzgojo

avtonomnega subjekta, ki je zmožen sprejemati moralne odločitve. Ena od posledic prenosa kriterija moralnega presojanja z Boga na človeka, se je kasneje izrazila v razmahu etičnih teorij, ki so izhajale iz samovoljnosti oziroma subjektivnosti (Hribar 1991, 222–223). Hribar ta pojav označi kot »degradacijo kategoričnega imperativa« (Hribar 1991, 223). Številni filozofi in teoretiki so si zato začeli postavljati vprašanje, na kakšni osnovi utemeljiti moralo, da ne bo zapadala v poljubnost. Hribar opaža, da se danes teorije etike obračajo k idejam, ki se ne utemeljujejo niti v Bogu niti v človeku, temveč izhajajo iz ideje biti oziroma načela *pustiti biti* (Hribar 1991, 226). To načelo se danes ne odraža samo v temeljih človekovih pravic, temveč sega tudi širše v zagovor pravic drugih živih bitij.

Za razumevanje razvoja moralnih norm, je zanimiva MacIntyrejeva zaznava izpeljevanja moralnega reda iz upodobitve naravnega oziroma preddružbenega človeka v obdobju antike. V tem obdobju je namreč značaj naravnega oziroma preddružbenega človeka opisan kot sebičen in agresiven. MacIntyre ugotavlja, da te pripisane značilnosti omogočijo, da se okoli njih zgradi mreža družbenih in moralnih razmerij. »Besede, kot so sebičen, nesebičen, agresiven, prijazen in podobno, so definirane na osnovi vzpostavljenih norm ravnanja in vzpostavljenih pričakovanj glede ravnanja« (MacIntyre 1993, 30). Model agresivnega in sebičnega preddružbenega človeka, torej služi opravičevanju nekega reda, ki naj bi ljudi obvaroval pred nevarnostjo.

Egoizem se tako v teoriji kot v praksi težko izogne vrednotenju v okviru morale, ne glede na predstave, ki jih povezujemo s tem pojmom. O tem med drugim priča visoko število kritičnih odzivov na besedila oziroma premisleke, ki egoizem na takšen ali drugačen način nagovarjajo kot etično teorijo. Med pisce besedil, ki so zaradi svojih egoističnih idej sprožili široke polemike med drugim zagotovo sodijo Max Stirner, Friedrich Nietzsche in Ayn Rand. Takšni premisleki pa so nekatere avtorje spodbudili tudi k ponovnemu premišljanju družbenih mehanizmov, ki vzdržujejo določena razmerja v družbi. Kritičnost do morale in njenega vpliva na delovanje posameznika ter ustroj družbe, je ključna sestavina razmislekov filozofov in teoretikov, ki so naslavljali vprašanje egoizma.

Do morale oziroma moralizma je bil v začetku 18. stoletja kritičen britanski filozof, politični ekonomist in satirik nizozemskega rodu Bernard Mandeville. V svoji najbolj znani pesnitvi *Basen o čebelah* izrazi prepričanje, da morala goji hinavščino in da svet, v katerem ljudje v prvi vrsti skrbijo za svoje potrebe in želje ni le manj hinavski, temveč tudi boljši za vse (Graham 2011, 29). Mandeville je preračunljivost in koristoljubje prepoznal kot tisti lastnosti človeka,

ki sta nujni za razvoj bogate družbe. V nauku svoje pesnitve med drugim zapiše: »Sleparstvo, napuh in razkošje so v prid in morajo cvesti, če vsak naj bo sit« (Mandeville 1993, 181). V *Raziskovanju izvora moralne vrline*, ki je del omenjene Mandevillove knjige, avtor ugotavlja, da sebičnosti in trmoglavosti, teh naravnih lastnosti človeka, ni mogoče odpraviti s kaznovanjem. Zato so filozofi in politiki namenili veliko časa preučevanju človekove narave, da bi ugotovili, na kakšen način lahko človeka prepričajo, da bi deloval tudi v korist množice oziroma družbe. Ugotovili so, da lahko človeka prevzgojijo s pomočjo povzdigovanja njegove vrednosti, z laskanje in hvaljenjem. Če moralo oziroma delovanje, ki je v korist družbe prikažejo kot vrlino, se bo človek odpovedal nekaterim svojim težnjam, saj ga bo v to pripravil napuh, želja po veličastnosti oziroma častihlepje. Mandeville je torej prepričan, da se za vsakim dobrim dejanjem skriva želja po potrjevanju lastne večvrednosti in da morala, ki tako predstavlja svojevrstno disciplino ni produkt religije, temveč izhaja iz premišljene politične strategije (Mandeville 1993, 183–190).

Nietzsche je dokazovanju domneve o vplivu judovsko-krščanske religije na oblikovanje moralnih občutkov namenil precejšen del svojega filozofskega opusa. Zanj je judovsko-krščanska morala predstavljal izrojen način razmišljanja, ki bi ga moral zavrniti vsak »samospoštljiv« posameznik (Graham 2011, 29). Na podlagi judovsko-krščanske morale naj bi se namreč razvila družba, v kateri so šibke reaktivne oziroma nekreativne sile premagale tiste sile, ki so bile sposobne kljubovati konformizmu in se povzpeli nad povprečnost (Deleuze 2011). Nietzsche v svojih razmišljanjih opozarja na tisti vidik morale, ki ima za posledico presojanje dejanj kot dobrih oziroma zlih, to presojanje pa po njegovem mnenju izhaja iz strahu šibkejših pred močnejšimi in predstavlja temelj oblikovanja sistemov podrejanja.

Ayn Rand v enem od svojih premislekov preizprašuje pojem sebičnosti ter izhodišča altruistične etike. Ugotavlja, da naj bi altruizem razglašal vsako dejanje, ki je storjeno v prid drugim, kot dobro, vsako dejanje, ki služi lastnim interesom, pa kot slabo. Kriterij moralne vrednosti prepozna na temelju koristnika; dokler ima korist od delovanja kdo drug, ne pa mi sami, je torej delovanje moralno, dobro. Kritična do takšne definicije, izpostavi, da so pod zastavo altruistične etike v zgodovini izšli groteskni dvojni standardi, nerešljivi konflikti in nasprotja, ki so zaznamovali človeška razmerja in družbe (Rand 1964, 5). Dosedanjo etiko Randova vidi kot rezultat kapric ter sprejemanjem teh kapric, brez zanimanja za njihov izvor ali vzrok. Skozi zgodovino morale je ta ignoranca ostala, spreminjalo pa se je samo vprašanje, katera kaprica bo določala standard, kaprica posameznika, družbe, boga ali diktatorja (Rand 1964, 12).

Kolektiv For Ourselves opozarja na tisti vidik morale, ki v človeku vzbuja slabo vest, zaradi česar se ta odpove svoji svobodi oziroma interesom. Kot ugotavljajo omenjeni situacionisti slaba vest ljudi dela dovzetne za podrejanje ideologijam in jih sili v iskanje izgovorov in v opravičevanje dominantne ideologije. Zaradi tega sklenejo, da mora biti teorija prakse kritična do vsakega moralizma (For Ourselves 1974, 44–45).

Do morale, ki se kaže skozi dobrodelnost je bil kritičen John Dewey. Izpostavil je vidik, ki opozarja na to, da lahko morala sodeluje pri reprodukciji izkoriščevalskih odnosov. Dobrodelnost, ki nadomešča preoblikovanje javne politike, namreč lahko prikrije brutalnost ekonomske eksploatacije in na ta način obstoječe institucije naredi bolj vzdržne. S tem lahko postane izgovor za politično pasivnost in za neprizadevanje za spremembe, ki bi pogoje, ki so vir eksploatacije, odstranili (Dewey 1960, 166).

Različni avtorji so posledice morale na oblikovanje družbenega reda nagovarjali z različnih perspektiv, skupen pa jim je vidik, da morala predstavlja mehanizem, ki omogoča ohranjanje določenih razmerij v družbi. Iz zasledovanja moralnih in etičnih zapovedi, ki poskušajo obvladati nezaželena vedenja, se pogosto razvije presojanje ravnanj in družbenih fenomenov, ki mu umanjka kritični vidik. V tem primeru govorimo o moralizmu. Ker kritična obravnava egoizma v ozir vzame ideološko naravo morale, s tem pomaga osvetliti tiste mehanizme reprodukcije družbenih razmerij, ki izhajajo iz kulture oziroma iz idejnega sveta in vplivajo tudi na materialne pogoje delovanja.

4.3 Egoizem in kapitalizem

Egoizem v nalogi obravnavam tudi kot pojem oziroma koncept, kar pomeni, da poskušam skozi refleksijo družbenih razmerij razbrati njegovo družbeno naravo, njegovo specifičnost in ideološki učinek. Egoizem torej razumem kot pojem, katerega pomen v veliki meri določajo politične, socialne, ekonomske in kulture okoliščine. Te lastnosti so tiste, ki po Kosellecku bistveno razlikujejo besedo od koncepta oziroma pojma (Koselleck 1999, 114). Soočanje s koncepti v vsakdanjem življenju vpliva na oblikovanje predstav ter vzpostavljanje miselnih horizontov in kontekstov znotraj katerih lahko o določenih konceptih razmišljamo, zato so koncepti produkt okolja, hkrati pa to okolje tudi sooblikujejo. Če pojem egoizma oziroma egoista povežemo s predstavo o odrekanju bodisi materialnih bodisi duševnih dobrin ali pozornosti v razmerju ene osebe do druge, je to posledica pripisovanja pomena skozi izkušnje človeške prakse. Če pojme ter njihove pomene obravnavamo v širšem družbenem kontekstu,

lahko razberemo področja, na katerem so določeni motivi bolj izraziti ter pokažemo na določena razmerja v družbi, ki obstoječemu dominantnemu razumevanju pojma pripisujejo pomen. Na tej točki pa lahko naslavljanje termina kot koncepta lahko postane kritika oziroma refleksija mehanizmov, ki se v neki ideološki formaciji vpisujejo v koncept.

Predhodno poglavje je pokazalo, na kakšen način se je naš kontekst delovanja, v okviru sodobnih materialnih pogojev, v veliki meri omejil na tržno dejavnost, na produkcijo in potrošnjo. Ker je to področje bistveno zaznamovano s tekmovalnimi odnosi, se na tem terenu oblikujejo interesi, ki jih pogosto vidimo kot sebične ali celo izkoriščevalske. To nam pomaga razumeti, zakaj se egoizem in njemu sorodni pojmi pogosto navezujejo ali povezujejo prav z ekonomskim, posesivnim egoizmom, ki je posledica zasledovanja materialnih aspektov osebnostne blaginje. Interesi posameznika v določeni meri odražajo duh, idejo oziroma ideologijo nekega obdobja po drugi strani pa so posledica materialnih pogojev delovanja. Medtem ko so nekateri interesi bolj splošni ali »nadzgodovinski« ter na nek način odražajo osnovne človeške potrebe, so drugi odziv na vrednote, zahteve in potrebe določenega obdobja. Igor Lukšič zapiše, da se je v osemnajstem stoletju oblikoval tok, ki se je ukvarjal z »razmerjem med strastmi in razumom oziroma med strastjo in interesi« (Lukšič 1994, 23). Ta tok je kasneje bistveno zaznamoval vzpostavitev tržnega modela politike. Osnovni pomen teh interesov je namreč njihova usmerjenost v ekonomski napredek.

Delovanje individuuma je v veliki meri določeno s strukturnimi pogoji in družbenimi procesi, ki so značilni za določeno ideološko formacijo. Že omenjeni situacionistični misleci zbrani pod imenom For Ourselves opazajo, da naši interesi v veliki meri odražajo ideje in zahteve vladavine kapitala. V okviru sodobnih materialnih pogojev in vplivov dominantnih idej smo naučeni, da si prizadevamo za tiste cilje, ki se nam predstavljajo kot edini pomembni, kot nevtralni in naravni, ne pa družbeno pogojeni (For Ourselves 1974, 10). Na ta način so naši interesi usmerjeni v reprodukcijo obstoječih razmerij. Nobena skrivnost ni, da je kapitalizem naklonjen promoviranju zadovoljevanja osebnih interesov in sebičnosti, saj lahko svojo učinkovitost doseže prav preko teh nagnjenj. Spodbujanje samointeresa je v kapitalizmu zaželeno, zato se arhitekti sodobne ekonomske ureditve pogosto poslužujejo diskurza, ki sodobni kapitalistični sistem predstavlja kot prostor priložnosti, vznika kreativnih sil in uresničitve sanj.

Sodobni individuum v kontekstu individualizacije sodobne družbe predstavlja predvsem aktiven ekonomski potrošniški subjekt, ki svojo sebičnost in egoizem uresničuje na trgu.

Medtem ko je ekonomsko aktiven, pa zaradi omenjenih pogojev izgublja interes za politično delovanje. S tem prostor političnega odločanja prepušča zainteresiranim silam, ki tako brez njega postavljajo pogoje delovanja, njegovo politično moč samo še bolj reducirajo. Ta pojav se odraža v depolitizaciji družbe in predstavlja enega osrednjih problemov, ki ga želi nagovoriti naloga. V nadaljevanju želim zato poiskati pozicijo, s katere je mogoče reflektirati razmerja, ki spodbujajo procese depolitizacije in »dedemokratizacije« in izpostaviti motive, ki lahko posameznika spodbudijo k delovanju.

5 MOTIV IN KONCEPT EGOIZMA V ZGODOVINI POLITIČNIH IDEJ

Naloga poskuša odgovoriti na vprašanje, ali lahko egoizem kot motiv delovanja seže tudi na področje političnega na način, da spodbudi politično delovanje. V ta namen bom v tem poglavju najprej naslovila motiv egoizma pri različnih avtorjih v zgodovini političnih idej ter filozofije, za tem pa se bom podrobneje posvetila nekaterim ključnim idejam filozofije egoizma, ki jih prepoznavam v delu Maxa Stirnerja. Ob bok Stirnerjevi misli bom postavila še dve teoriji, ki sta Stirnerjevi do neke mere sorodni, a se od nje tudi bistveno razlikujeta. Na ta način bom poskušala nakazati smeri, v katere lahko vodi priseganje na egoizem kot vodilo delovanja.

5.1 Egoizem kot predmet razmišljanja in presojanja skozi zgodovino

Četudi sama beseda egoizem izvira iz konca 18. stoletja (Online Etymology Dictionary 2017), je vsebine in lastnosti, ki se egoizmu pripisujejo, mogoče srečati v zgodnejših filozofskih in političnih teorijah. Östenberg prve etične egoiste prepozna med sofisti v petem in zgodnjem 4. stoletju pred našim štetjem (Östenberg 1988, 12). Sofisti naj bi trdili, da ni mogoče odgovoriti na vprašanje, kaj je pravičnost, saj je kriterij pravičnosti odvisen od družbe in države, v kateri se oblikujejo konvencije. Iz tega izhaja tudi določeno razumevanje razmerja narave in konvencije do posameznika. Pri svojem delovanju mora posameznik tako sam izbrati med različnimi kriteriji. Kot opozarja MacIntyre pa moramo v okviru sofistične tradicije odgovore na vprašanja »Kaj naj storim?« in »Kako naj živim?« obravnavati kot predmoralne (MacIntyre 1993, 28). Sofisti so predstavili razliko med naravo (*physis*) in konvencijo (*nomos*) in razpravljali o tem, ali je v trenutku, ko se človek znajde v konfliktu med obema, bolje slediti naravi ali konvenciji (Östenberg 1988, 12). MacIntyre zapiše: »Človek, ki živi v neki državi in ravna v skladu z njenimi standardi, je bitje konvencije; človek, ki je v enaki meri doma v kateri

koli državi ali pa v nobeni, odvisno od njegovih osebnih in zasebnih ciljev, je bitje narave« (MacIntyre 1993, 28). V nadaljevanju pojasni, da za naravnega človeka velja, da »nima lastnih moralnih standardov, zato je rešen vseh pritiskov, ki bi jih nanj vršili drugi« (prav tam). Pri tem gre za to, da je takšen človek razumljen kot outsider, ki ne izraža »pristne pripadnosti konvencijam mesta-države« (MacIntyre 1993, 29). Pomembno pri tem je, da koncept naravnega človeka, ki je prepoznan kot agresiven in sebičen, služi vzpostavljanju družbenih in moralnih razmerij.

Platon se skozi Sokrata na več mestih sooči s sofistami in njihovimi idejami. Sofist Trazimah v pogovoru s Sokratom, trdi, da je pravično tisto, kar služi močnejšemu. S tem nakaže, da je »razprava o pravičnosti vselej v kontekstu do oblasti« (Omladič 2008, 40), zato v nadaljevanju razvije misel, da podložniku bolj koristi krivičnost oziroma nepravičnost (Omladič 2008, 40–41). Trazimah tako razlikuje med pravičnim oziroma »moralnim« delovanjem ter koristnim delovanjem. V pogovoru s Sokratom pa Glavkon in Adeimant izpostavita svojo predpostavko, da »v naravnem stanju vodi ljudi samo njihov lastni interes; zakoni so nastali v trenutku, ko so ljudje odkrili in se strinjali, da so spopadi sebičnih interesov tako škodljivi, da je za njihove interese bolje, če se odpovedo škodovanju drugim, kot pa da nadaljujejo z naravnim načinom življenja, v katerem vsak izmed njih tvega poškodbe, ki mu jih lahko prizadenejo drugi« (MacIntyre 1993, 46). Iz tega torej izhaja, da ljudje spoštujejo zakone samo iz strahu pred posledicami, za masko pa se skriva neomejeno samoljubje (MacIntyre 1993, 47). Aristotel kasneje razlikuje med dobrim in slabim »samoljubjem«. Slabo samoljubje je tisto, ki privilegira in zadovoljuje neracionalne elemente duše in svoje neracionalne apetite. Dobro samoljubje pa nasprotno zasleduje racionalne elemente. Aristotel ne verjame, da je človeška narava tista, ki bi povzročala nepravičnost in spore v družbi, temveč ti izhajajo iz pokvarjenosti karakterja (Rogers 1997, 8). Epikurejci so v 4. in 3. stoletju pred našim štetjem branili obliko samointeresa, ki je vezan na užitek. Užitek, ki je epikurejcem predstavljal ultimativno dobro, pa ni bil toliko vezan na hedonistično čezmernost, temveč bolj na resnične interese duše in uma. V istem obdobju so stoiki predstavili svojo idejo samoljubja, ki je vezan na specifično razumevanje univerzuma, v katerem človeška bitja tvorijo del večjega naravnega reda, zato njihova narava in interesi ne morejo biti izolirani (Rogers 1997, 9–11).

Pod vplivom judovsko-krščanske morale in koncepcije samointeresa so v razmišljanje o vrednotenju posameznikovega delovanja vstopile nove ideje. Idejo resničnega interesa, ki mora biti usmerjena v predanost bogu, sta na različne načine poskušala zajeti Avgustin iz Hipona in Tomaž Akvinski (Rogers 1997, 47). Zgodnjo moderno dobo pa je predvsem v Angliji

zaznamovala Hobbesova ideja zavračanja judovsko-krščanskega »supernaturalizma« v korist naturalističnega razumevanja koristoljubja. Za Hobbesa samoljubje oziroma egoizem predstavlja edino naravno motivacijo za opravljanje prostovoljnih dejavnosti. Človeške interese po njegovem mnenju konstituirajo strasti, razum pa se mora tem strastem podrediti (Rogers 1997, 75–76). Pri Hobbesovem sodobniku Spinozi razumevanje samointeresa izhaja iz teorije po kateri človeška bitja ne posedujejo svobodne volje. V *Etiki* Spinoza zapiše: »Ker um ne zahteva ničesar protinaravnega, zahteva potemtakem, naj vsakdo ljubi sam sebe, naj išče svojo korist, kolikor je res korist, in si prizadeva za vsem, kar v resnici vodi človeka k večji popolnosti, nasploh pa, naj skuša vsakdo ohraniti svojo bit, kolikor je v sebi« (Spinoza 2004, 274–275). Spinoza v prizadevanju za iskanje lastne koristi prepoznava vir vrline, saj to povezuje s prizadevanja ohranjanja svoje biti. Poleg tega zapiše, da je človek, ki išče svojo korist, s tem koristen tudi drugim: »Zakaj čim bolj vsakdo išče svojo korist in čim bolj si prizadeva ohraniti sam sebe, tem bolj je obdarjen z vrlino /.../ ali – kar je isto /.../ - s tem večjo zmožnostjo delovanja po zakonih svoje narave, se pravi /.../ s tem večjo zmožnostjo za to, da živi pod vodstvom razuma /.../; torej bodo ljudje /.../ drug drugemu bolj v prid tedaj, kadar vsakdo najbolj išče svojo korist« (Spinoza 2004, 285–286). Spinoza tako verjame, da v družbi ne prihaja do konfliktov, če ljudi v delovanju vodi razum. Ker pa so ljudje podložni afektom, ki jih vlečejo v različne smeri, se morajo zato, da bi lahko živeli v slogi odpovedati svojim naravnim pravicam do maščevanja in subjektivnega presojanja dobrega in zla. Družba lahko tako živi v harmoniji samo, če predpiše zakone in skupne načine življenja (Spinoza 2004, 290).

Že pred Adamom Smithom je Bernard Mandeville prepoznal človeško preračunljivost v delovanju, njegove ideje pa »slovijo« kot zagovor motivov, ki predstavljajo gonilo kapitalističnega sistema. V prvi polovici 18. stoletja so o koristoljubnih težnjah človeka razmišljali tudi Joseph Butler, Francis Hutcheson in David Hume. Butler je razlikoval med samoljubjem in naklonjenostjo do zunanjih stvari, pri čemer je samoljubje razumel kot splošno hotenje, ki nam omogoča doseči osebno srečo, ne konstituira pa naših interesov. Ti namreč izhajajo iz naše narave, zaradi česar razvijemo različne odnose do zunanjih stvari. Po Butlerjevem mnenju nas zavest in razumno samoljubje vodita v isto smer in zato zagotavljata skladnost dolžnosti in interesa (Rogers 1997, 79). Hutcheson samoljubje razume kot človeški impulz, ki vpliva na velik del tega, kar počnemo. Moralna vrednost dejanja je po njegovem mnenju odvisna od namena, ne pa od delovanja samega. Če je motiv delovanja sebičnost, mu ne moremo dati moralne odobritve, verjame pa, da smo lahko dobrodelni brez koristoljubnih motivov ali ciljev (Rogers 1997, 79–80). Tudi Hume je nasprotoval Hobbesovi trditvi, da

dobrodelnost oziroma delovanje v korist drugih izhaja samo iz koristljubja, kritičen pa je bil do vseh teorij, ki so vsako človeško delovanje reducirale na egoizem (Rogers 1997, 80). Razlaga principov kapitalističnega načina produkcije in menjave Adama Smitha, v ozir vzame egoistično naravo posameznikov. Avtor *Bogastva narodov* trdi, da lahko človek zaman pričakuje, da mu bodo drugi pomagali samo iz dobrohotnosti (Smith 2010, 22). »Lažje jih bo pridobil, če bo znal usmeriti njihovo sebičnost v svoje dobro in jih prepričati, da bo tudi zanje koristno, če bodo storili, kar si želi sam. /.../ Ne nagovarjamo njihove človečnosti, marveč sebičnost, in nikoli jim ne govorimo o svojih potrebah, marveč o njihovih koristih« (Smith 2010, 22). Smith torej ne verjame v sodelovanje, ki posamezniku ne prinaša koristi, zato sebičnost po njegovem mnenju predstavlja vir delovanja.

Tudi filozofijo in teorije družbenega ter političnega delovanja devetnajstega stoletja je zaznamovalo vprašanje človeških interesov. Jeremy Bentham je svojo analizo koristljubja utemeljeval na psihološkem profilu človeških bitij. Ugotavljal je, da so vsa človeška bitja podvržena užitkom in bolečini in da ta dva elementa predstavljata vir človeške motivacije na način, da vse kar počnemo, počnemo s namenom, da se izognemo bolečini in maksimiramo užitek. Takšno razumevanje človeških motivov je Benthamu služilo pri razvijanju teorije utilitaristične etike. Prepričan je bil, da vlada ne bi smela igrati vloge v zapovedovanju načina osvajanja preudarnosti v svojem delovanju, lahko pa skozi zakonodajo postavi pravila kreposti in pozitivnih dolžnosti do drugih. Javni interes je po Benthamovi teoriji najbolje zaščiten takrat, ko vlada poskrbi za kaznovanje tistih, ki ogrožajo pravične namere drugih (Rogers 1997, 169–170). John Stuart Mill je drugače kot Bentham verjel, da človeška bitja niso podrejena naravnim motivom in strastem. Prepoznal je, da so nekateri občutki in užitki superiorni drugim, vendar izpeljal, da to še ne pomeni, da bodo superiorni užitki vedno najbolje služili interesom posameznika. Njegova etična teorija družbe izhaja iz prepričanja, da je delovanje pravilno oziroma pravično dokler promovira srečo celotne družbe, toda ne na račun zatiranja privatnih individualnih interesov (Rogers 1997, 171–172). V delu *O svobodi* Mill zapiše, da je samozaščita edino opravičilo za individualno ali kolektivno poseganja v svobodno delovanje drugega posameznika (Mill 2003, 145) in »Posameznik je družbi odgovoren le za tisti del svojega ravnanja, ki zadeva druge ljudi, medtem ko je v delu, ki zadeva zgolj njega samega, njegova neodvisnost upravičeno brezpogojna. Posameznik je edini vladar nad samim seboj, nad lastnim telesom in duhom« (prav tam). V svojem obdobju Mill prepoznava težnjo družbe, da ljudi podredi enotnemu mnenju, da vzgaja konformizem in nagrajuje povprečnost, zato v nadaljevanju svobodno delovanje posameznika povezuje s koristnostjo takšnega delovanja za

celotno družbo, saj vanjo vnaša nove nazore in spoznanja ter tako pripomore k njenemu napredku: »Vselej so potrebni ljudje, ki ne le odkrivajo nove resnice in opozarjajo na to, da nekdanje resnice ne veljajo več, ampak obenem začenjajo nove prakse in dajejo zgled za bolj razsvetljeno ravnanje ter bolj izbran okus in smisel v človeškem življenju« (Mill 2003, 200). Mill tako zaključí, da je svobodno delovanje tudi dolžnost do družbe, saj ji s tem lahko pomaga, da se izogne pristajanju na dogme in stare resnice ter jo spodbudi k novim spoznanjem. Millov sodobnik Alexis de Tocqueville je v delu *Demokracija v Ameriki* egoizem obravnaval kot nizkoten občutek, ki izhaja iz slabosti srca. Takole zapiše: »Egoizem je strastna in pretirana ljubezen do samega sebe, zaradi katere človek vse zvaja le nase in ima najraje sebe. /.../ Egoizem je slabost, stara toliko kot svet. Nič bolj ni značilen za eno obliko družbe bolj kot za kako drugo« (Tocqueville 1996, 107). Egoizem prepozna tudi kot posledico osamitve ljudi, individualizacije, katere temelje je vzpostavila demokratična družba (Tocqueville 1996, 109).

V drugi polovici 19. stoletja sta človeško koristoljubje in egoizem v ozir pri svoji teoriji etike vzela tudi Henry Sidgwick in William James. Medtem ko je prvi v določeni meri nadgradil utilitaristično teorijo Bentham in Milla skozi teorijo racionalnega egoizma, je drugi k vprašanju človeških motivacij pristopil s teorijo pragmatizma (Rogers 1997, 173–175). V tem obdobju pa za najbolj zloglasnega misleca egoističnih in individualističnih idej velja Friedrich Nietzsche, ki je na podlagi kritike mehanizmov vzdrževanja altruističnega delovanja razvil idejo nadčloveka. V številnih delih se Nietzsche skozi kritiko morale neposredno dotakne tudi vprašanja egoizma. V *Volji do moči* Nietzsche kritizira povzdigovanje nauka o krščanski nesebičnosti in ljubezni na raven ideala in zapovedi, saj ta vse ljudi obravnava kot enake: »vendar je to ravno najnevarnejše od vseh mogočih vrednotenj! Če posameznike enačimo, postavljamo rod v negotovost, gremo na roke praksi, ki se končuje z uničenjem rodu /.../ Taka splošna človekoljubnost pomeni v praksi dajanje prednosti vsemu trpečemu, neuspelemu, izrojenemu« (Nietzsche 1991, 149). Krščansko moralo kritizira z vidika, da vzdržuje družbo, v kateri človek ne more razviti svojih sposobnosti saj mu ne daje priložnosti za razvoj volje do moči. Krščanski altruizem zato vidi kot »množični egoizem slabotnih, ki je uganil, da vsak posameznik ostane najdlje pri življenju, če vsi od kraja skrbijo drug za drugega« (Nietzsche 1991, 150). V krščanski morali tako prepozna zlagano človekoljubnost, ki izhaja iz strahu pred vzponom močnejših sil, resnična ljubezen in dober namen pa lahko po Nietzscheju izhajata samo iz egoizma (Nietzsche 1991). Nietzschejev sodobnik James L. Walker, krogu bralcev njegovih pripevkov o egoističnem anarhizmu poznan tudi kot Tak Kak, se je kot anarhistični mislec uveljavljal v časopisu *Liberty*, katerega urednik je bil Benjamin Tucker (Replogle 2012).

Njegovo delo *The Philosophy of Egoism* naj bi predstavljalo prvo knjigo o egoizmu napisano v angleščini (Welsh 2010, 159). V svojem delu Walker razpravlja o konceptu egoizma, v katerem je mogoče prepoznati velik vpliv Stirnerjevih idej na njegovo misel. Podobno kot Stirner je tudi Walker kritičen do družbenih norm in političnih institucij, prav tako pa tudi sam razvija ideje upora proti oblikam dominacije, ki se vsiljujejo ljudem v vsakdanjem življenju. Walker v svojem delu poskuša razviti nov koncept egoizma, ki bi izzval stare percepcije o egoizmu in ki bi v svoji definiciji poudaril princip jaza, doktrino posameznosti oziroma subjektivnost. Kritičen do moralistov zapiše, da se ti povzdigujejo nad druge na temelju abstraktnih idej, ki so jih sami postavili, koncept egoizma, ki ga razvije pa v prvi vrsti razume kot negacijo moralizma (Walker 2012).

V dvajsetem stoletju sta vprašanje človeških interesov v odnosu do morale med drugimi nagovorila John Dewey in David Gauthier. Pragmatist John Dewey ob nagovarjanju vprašanja človeške motivacije ugotovi, da sta samoljubje in altruizem dispozičiji, ki jima ne moremo objektivno določiti moralne vrednosti. Zapiše, da so s psihološkega vidika naši naravni impulzi neposreden odziv na situacijo, zato niso niti egoistični, niti altruistični (Dewey 1960, 156). Dewey je posledično kritičen tudi do razumevanja samointeresa in sebičnosti. Pravi, da skrbi zase ne moremo objektivno označiti za moralno sebične, samo za to, ker je namenjena sebi, ker spodbuja njeno dobrobit. Dejanje po drugi strani lahko razumemo kot slabo, če je nepošteno ali krši pravice drugih. Zato pravi, da je vsaka moralna teorija, ki ne prepoznava nujnosti skrbi zase, samomorilna (Dewey 1960, 158). David Gauthier, eden vidnejših utemeljiteljev teorije iger, pa predstavi teorijo kontraktarizma, ki izhaja iz njegove predpostavke o racionalni preračunljivosti posameznikov v delovanju in iz njegovega zaznavanja krize utemeljitve morale. Gauthier se zaveda »da individuum začenja s preferencami in sposobnostmi, ki so, vsaj deloma, družbeno determinirane, pa tudi, da je individualna zmožnost samokritične refleksije svojih preferenc in sposobnosti tudi delno družbeno determinirana« (Gauthier 2004, 150), hkrati pa trdi, da je tisto, kar bitje naredi avtonomno »njegova sposobnost spreminjanja danih preferenc z racionalnim, samokritičnim, refleksivnim postopkom« (prav tam). Zagovarja trditev, »da morajo biti moralne prakse, ki naj od racionalnih posameznikov dosežejo stanovitno prostovoljno pristajanje nanje, predmet ustreznega hipotetičnega soglasja« (Gauthier 2008, 104). Ker morala »omeji naše izbire in dejanja« (prav tam), razrešitev njene krize vidi v racionalni privolitvi v te omejitve oziroma v njenem deliberativnem upravičenju (prav tam).

Skozi celotno zgodovino filozofskih in političnih idej je bilo vprašanje samointeresa in zato tudi egoizma na takšen ali drugačen način vedno prisotno v razmišljanjih teoretikov.

Argumenti, ki so v nekem obdobju odločili o tem, kateri oziroma čigav interes naj služi kot smernica za delovanje družbe in posameznika, so bili v veliki meri odvisni od zgodovinskih okoliščin in razmerij politične moči v družbi. Iskanje ravnotežja med zasebnimi in javnim, partikularnim in splošnim postane posebej intenzivno v obdobju, ko začne pešati cerkvena avtoriteta in se začnejo pojavljati nove utemeljitve družbenega reda, v ospredje pa prihajajo liberalne ideje individualizma. Egoizem v številnih teorijah najde svojo opravičitev, spet v drugih pa je označen kot vir razdorov in nepravilnosti v družbi, in ga je zato potrebno omejiti z zakoni in ga zatreti skozi (pre)vzgojo. Razumevanje egoizma je bilo vseskozi povezano s strahom pred vsiljevanjem partikularnih interesov drugih, s strahom pred močjo, ki bi si druge podredila in tako s strahom pred svojo nemočjo, pa tudi s strahom pred nepravilnostjo in usihanjem solidarnosti. V tem smislu moralni sistemi odigrajo pomembno vlogo v percepciji interesov in odnosov med ljudmi, zato pa tudi v percepciji egoizma. Ko se v antiki razširijo moralni argumenti je, kot zapiše MacIntyre, moralnost razložena »kot nujni kompromis med željo naravnih ljudi, da bi napadli druge, in strahom naravnih ljudi, da bo napad drugih nanje imel usodne posledice. Vzajemna sebičnost privede ljudi do povezovanja in vzpostavitve omejevalnih pravil, ki prepovedujejo napadanje in pohoto, in močnih ustanov, ki kaznujejo kršilce teh pravil. Nekatera izmed teh pravil tvorijo moralo, druga zakone« (MacIntyre 1993, 29). Egoizem se zato kasneje in še danes ne more izogniti obravnavi in presoji skozi vprašanja morale in pravičnosti.

5.2 Egoizem Maxa Stirnerja

Stirner je filozofiji in politični teoriji poznan ne samo kot apologet skrajnih egoistično-individualističnih idej, temveč tudi kot kritik Feuerbachovega humanizma, kot kritik liberalizma in drugih modernejših idej, ki so se razvijale v začetku 19. stoletja in so obljubljale politični in kulturni prelom z ideologijami ter sooblikovale modernost. Njegov dialektični egoizem je v tistem obdobju predstavljal svojevrstno kritiko politike, ekonomije in kulture.

Stirnerjeva misel, ki jo je najobširneje izrazil v svojem delu iz leta 1844 – *Edini in njegova lastnina*²⁰ (*The Ego and Its Own*), je zbudila zanimanje številnih filozofov in teoretikov, njegove ideje pa so pri bralcih sprožile različne odzive. Od vsega začetka je Stirnerjevo delo v krogu bralcev njegovega dela veljalo za iluzorno, spotakljivo, neresno. Četudi se je Stirnerjev

²⁰ V slovenščino je preveden le del Stirnerjeve knjige. Prevod se nahaja v prvem zborniku Antologije anarhizma, ki ga je uredil Rudi Rizman (1986).

založnik že pripravil na cenzuro dela, je notranje ministrstvo na Saksonskem delo označilo za preveč absurdno, da bi predstavljalo kakšno grožnjo, kljub temu pa se je Stirnerjev »Edini« uvrstil na seznam prepovedanih knjig v Prusiji (Welsh 2010, 14).

Številnim humanistom in družboslovcem je glasnik egoizma bolj kot po svojem lastnem delu poznan kot tarča Marxove in fove kritike. Njuna kritika Stirnerja namreč predstavlja obsežen del *Nemške ideologije*. Stirner je bil pred Marxovim in Engelsovim pisanjem *Svetega Maksa* za odtenek bolj priljubljen pri Engelsu. Ta je v dopisovanju z Marxom, kmalu po izidu »spornega dela« leta 1844, izrazil navdušenje nad talentiranostjo in neodvisnostjo kolega iz berlinskega kroga mladoheglovcev, četudi se je tudi sam spotaknil ob njegove ideje. Kljub neodobravanju Stirnerjeve ideje egoizma ter interpretacije Heglove dialektike, je prepoznal vrednost njegove kritike abstraktnih idej, ki so zaznamovale takratne nemške intelektualne kroge ter vrednost individualistične koncepcije, ki bi jo po njegovem mnenju morali upoštevati pri materialistični razlagi zgodovine in družbe (Engels 1844).

Rudi Rizman ugotavlja, da si je Stirner »prizadeval rehabilitirati posameznika v času, ko je filozofsko polje obvladoval Heglov anti-individualizem« (Rizman 1986, XXVI). Stirner je namreč poudarjal pomen posameznega nasproti družbenemu, pri čemer naj bi družbeno razvoj posameznika samo omejevalo. Kritičen je bil tako do liberalnih kot tudi do komunističnih idej, ki v posamezniku vidijo »le delavca in ne tudi človeka za njim« (prav tam). Preden pa se podrobneje posvetim Stirnerjevim idejam, nekaj besed o »advokatu egoizma« samem.

5.2.1 Kdo je Max Stirner

Ime Max Stirner je psevdonim, pod katerim je svoja dela objavljala nemški filozof Johann Kaspar Schmidt, rojen leta 1806. Njegovo filozofsko misel je zaznamoval Hegel, katerega predavanja se je Stirner udeleževal na univerzi v Berlinu. Skozi svoj študij v Erlangenu se je srečal tudi z Ludwigom Feuerbachom, do katerega humanistične misli je bil kasneje hudo skeptičen, Stirnerjevo toženje nad humanistično ideologijo pa verjetno predstavlja eno njegovih najbolj prepoznavnih kritik. V štiridesetih letih 19. stoletja se je Stirner v Berlinu povezal s skupino kritičnih filozofov, ki jih danes poznamo kot mladoheglovce. Prav tu se je podrobneje spoznal s takratnimi idejami Bruna Bauerja, Friedricha Engelsa, Karla Marxa in drugih vplivnejših filozofov (Leopold 2015). Četudi se je Stirner v številnih vprašanjih razhajal z ostalimi mladoheglovci, ga je z njimi družila kritika konservativnega krščanstva in kritika konservativnejših, »desničarskih« interpretacij Heglove miselne zapuščine (Welsh 2010, 11).

Preden je Stirner javnosti predstavil svoje najpomembnejše delo, je svoja razmišljanja objavljala v revijah in časopisih. V prispevku *The False Principle of Our Education* iz leta 1842 je Stirner zagovarjal takšne cilje in strategije izobraževanja, ki bi spodbudile razvoj svobodnih in samokreativnih ljudi, ne pa iz njih napravile »uporabne« člane družbe. V razmisleku izpostavi razočaranje nad obstoječimi strategijami poučevanja, ki privzgamajo nekritičnosti ter niso zmožne aplicirati svobode na vsakdanje življenje. Ni vedenje tisto, kar bi se moralo prenašati skozi poučevanje, temveč sposobnost prepoznavanja možnosti za razvoj svobodnih in kritičnih subjektov. Poudari, da skozi vedenje lahko postanemo samo notranje svobodni, na zunan pa lahko še vedno ostanemo zaslužjeni (Stirner 2009). Stirner pa ni bil le kritik, temveč tudi učitelj zgodovine in literature na privatni dekliški šoli ter prevajalec. Umrl je leta 1856 (Leopold 2015).

5.2.2 Edini in njegova lastnina

Stirner je svoje glavno delo javnosti predstavil leta 1844. Kot že omenjeno je Stirner, zaradi svoje filozofije, ki prelomi z vsemi tabuji (kot na primer uboj, detomor, incest) in izpostavi skrajno egoistične interese kot najvišjo stopnjo razvoja človeka, požel ogromno kritik iz različnih smeri. Če se zdi njegova filozofija v okviru modernih moralnih sistemov in etike nepredstavljiva in »neokusna«, pa so nekateri teoretiki prepoznali vrednost njegovih kritik. V svojem delu se Stirner sooči s številnimi idejami svojih sodobnikov, tudi z idejami svojih znancev in kolegov. Tako je med drugim kritičen do idej Ludwiga Feuerbacha, Bruna Bauerja, Edgarja Bauerja, Pierre-Josepha Proudhona in Mosesa Hessa. Stirner zajame širok razpon modernih družbenih fenomenov in konceptov, ki jim ne prizanesa. Kot fiksne ideje označi vse od države, lastnine, prostega trga, stranke, svobode tiska, svobode delovanja in svobode na splošno pa do ljubezni. Na splošno Stirner torej zavrne vse ne-lastne ideje, koncepte in vzorce skozi katere se posameznik socializira, jih sprejema ali se mu vsiljujejo na takšen ali drugačen način ter mu vsiljujejo vrednote, ga priklepajo na določene načine življenja, odvrčajo od zasledovanja lastnih interesov in ga silijo v zanikanje samega sebe.

Svoje delo Stirner uvede s tezo, da se je posameznik v zgodovini soočal z vrsto idealov, katerim je podrejal svoje interese in vrednote. Med te ideale sodi dober namen, božji namen, namen človeštva, resnice, svobode, pravice, ljudstva, vladarja, celo uma in še vrsta drugih. Vedno je moral človek služiti namenom, ki so bili onkraj njegovega lastnega interesa, sicer je bil

slabšalno označen kot egoist. V nadaljevanju zato svojo filozofijo povzame skozi arhetip posameznika, ki odraža in se izpopolnjuje v smeri egoističnega viška. Prehod otroštva v mladost se ujame z njegovim razumevanjem prehoda antične družbe v modernost, v kateri je človek obstal, ker se še ni izvil iz okov fiksnih idej. Dobo otroštva Stirner označi kot obdobje realizma, v katerem se posameznik s svetom sooča preko raziskovanja, preizkušanja, odkrivanja vzdržljivosti in lastnosti stvari, ki v tem obdobju predstavljajo vir dominacije. Skozi raziskovanje uma in spoznavanje svoje moči se posameznik v moderni dobi osvobodi vladavine reči in vstopi v obdobje idealizma, ki pa predstavlja še kompletnejšo dominacijo, iz katere le s težavo najde izhod (Stirner 2010, 1–3). Mladost zdaj ogroža notranji gospodar vesti – strah:

Kot je vsakdo v otroštvu moral preseči odpor do zakonitosti sveta, tako je sedaj v vsem, kar predlaga, soočen z ugovorom uma, razuma in njegove lastne vesti. 'To je nerazumno, nekrščansko, nedomoljubno' ipd. nam vpije vest in – nas straši pred tem. Sedaj 'lovimo lastne misli' in sledimo njihovim zapovedim tako, kot smo nekoč sledili starševskim, človeškim zapovedim. Smer našega delovanja je določena z našimi mislimi (ideje, koncepti, vera), tako kot je bila v otroštvu določena z zapovedmi naših staršev (Stirner 2010, 3).

Šele skozi odkritje svoje ujetosti v idejah in delovanju v smeri lastnih, egoističnih interesov po Stirnerjevem mnenju človek odraste (Stirner 2010, 4). Podobo odraščanja posameznika Stirner nato preslika v razvoj družbe in virov podrejanja od antike do modernosti. V antiki je um predstavljal najmočnejše orožje v soočanju s svetom. Kot primer Stirner navede sofistiko. Z nastopom Sokrata, ki v soočenju s sofisti prepozna, da je um sposoben upravičiti tudi nepravico in grozote, se začne razvijati ideja lepe duše in dobrega srca, ta pa naznani novo obdobje duha. Prehod od antike k modernosti tako zaznamuje premik od zunanega sveta in stvari k duhu in idejam (Stirner 2010, 10–14).

Ker so moderne ideje, ki jih problematizira Stirner, pustile velik vpliv v sodobni družbi, v nadaljevanju predstavljam nekatere Stirnerjeve kritične opazke in poudarke, relevantne za pojasnjevanje delovanja subjektov v sodobni družbi.

5.2.3 Modernost in fiksne ideje

Skozi celotno delo Stirner razkriva ideje, ki si podrejajo človeka tako, da jih ti vidijo kot svete, v njih zaupajo in jim (nekritično) sledijo. Ideje oziroma njen duh so tisti, ki posedujejo ljudi in ne obratno. Na ta način ideje zavladajo ljudem tako, da zasedejo njihov um. Stirner zapiše, da

se podrejenost takšnim idejam lahko stopnjuje v fanatizem (Stirner 2010, 40). Svete, nedotakljive stvari po Stirnerju obstajajo samo za neprostovoljnega egoista. Takšen egoist egoista v sebi ponižuje in zatira, zato da bi se z odpovedovanjem svojim težnjam povzdignil. Zato v nebesih in na zemlji išče višja bitja, ki bi jim služil in se zanje žrtvoval. Kakorkoli pa se poskuša disciplinirati, na koncu to počne samo zaradi sebe (Stirner 2010, 32–33). Stirner tako predpostavlja, da dejanje ne more biti neegoistično, dokler zaključki služijo posamezniku.

Sveto, ki se lahko pojavi v številnih oblikah (na primer kot resnica, človeštvo), proizvaja odtujenost, ker v njej vedno leži nekaj skrivnostnega, nerazložljivega, kar človek ne more sprejeti kot svoje. Stirner opozori, da če kot svete oziroma razodete razumemo samo tako imenovane religiozne resnice, ne moremo prepoznati širine koncepta (naj)višjega bitja (Stirner 2010, 33). Pred idejami, ki jih prepoznamo kot svete, ljudje izgubimo občutek moči in vso samozavest. Pa vendar nobena stvar ni sveta sama po sebi, kar pomeni, da jo kot takšno razglasimo ljudje skozi svojo zavest in presojo. Stirner se zaveda ugovorov, ki izhajajo iz skrbi, kaj bi se zgodilo, če sveto ne bi imelo mesta v človekovem umu, če bi bilo vse prepuščeno samovolji in neomejeni subjektivnosti. Zavrne jih z argumentom, da v strahu vedno ostaja prizadevanje za osvoboditev od tega, kar povzroča strah, medtem ko čaščenje predstavlja ravno obratno. Če tisto, česar se bojimo, postane čašчено, se s tem utrjuje oblast, dominacija svetega nad ljudmi (Stirner 2010, 68–69). Ideje, ki izhajajo iz določenih principov in predpostavk in imajo moč podrejanja in kontrole, Stirner imenuje fiksne ideje. Skozi večji del knjige kot ključni fiksni ideji, ki sta se uspeli uveljaviti v njegovem obdobju, izpostavi humanizem in moralo.

5.2.4 Kritika humanizma in morale

Eno bolj znanih Stirnerjevih spoznanj je, da je humanizem človeka osvobodil religiozne odtujitve, a je ustvaril nov ideal, ki je omogočil še večjo dominacijo. Ta novi ideal je človek, ki je predstavljal središče takratne filozofije. Človek je postal novi Bog in tega nasledil kot nov abstraktni ideal. Prav ta filozofija, je po Stirnerjevem mnenju pomagala legitimirati nove oblike odtujitve in zatiranja, skozi idejo humanizma pa je morala dobila nove temelje.

Ludwig Feuerbach svojo humanistično in ateistično pozicijo predstavi v delu *Bistvo krščanstva*. V tem obsežnem razmisleku pojasni način konstrukcije krščanske religije skozi odnos človeka do samega sebe - »božje bitje ni nič drugega kot človeško bitje« (Feuerbach 1982, 92). Ko človek krščanski ideji Boga pripisuje določene lastnosti in ga idealizira, se skozi podrejanje božji volji (ki je konstrukt človeka) tudi sam zveliča. »Tako je človekov cilj le sam v sebi in

skozi Boga« (Feuerbach 1982, 107). Človek skozi idejo Boga kot najvišjo avtoriteto sam sebe zaslužji. Tisto kar po Feuerbachu človeka osvobodi je ljubezen. Človek ima po naravi čut za pravico in moralo, zato se mu ljubezen »vsiljuje kot zakon in resnica« (Feuerbach 1982, 323). Tisto, kar po Feuerbachu človeka naredi človeškega, je ljubezen, zato ljubezen do ljudi prestavi na mesto, ki ga je prej zasedal Bog. S transformacijo predikata v subjekt pa se po Stirnerjeve mnenju krščanstvo skozi humanizem izrazi v še bolj zatiralski obliki. Morala oziroma moralisti vzpostavijo novo hierarhijo v družbi (Stirner 2010, 43).

Ker pa morala ni odvisna od pobožnosti, temveč obstoji tudi brez nje, njen princip ne leži več v svetih zapovedih, temveč v zakonu razuma (Stirner 2010, 5). Ko sta v dobi moderne znanost in racionalnost začeli spodkopavati hegemonijo krščanstva, je morala postala nov arbiter vedenja, nov standard resnice in vrednosti družbenih razmerij. Pričakovano vedenje posameznika v »pokrščanski« dobi je takšno, ki teži k podrejanju ideje »dobrega«. Vse kar je sebično, uporno, egoistično se podredi disciplini ali kako drugače kaznuje (Welsh 2010, 66). Človek »racionalne dobe« tako ni opravil z Bogom, saj ga ta skozi preoblečeno moralo še vedno zadržuje kot ujetnika (Stirner 2010, 40–41).

5.2.5 Kritika liberalizma in moderne države

Posebno pozornost Stirner nameni idejam takratnega časa, ki so izhajale iz ideje svobode. Med temi najobsežnejšo kritiko nameni liberalizmu, ki ga razume kot določeno racionalnost vladanja. Ta poteka skozi vsiljevanje novih identitet, katerih bistvo je vzdrževanje reda, poslušnosti in predanosti moderni državi. Newman Stirnerjevo kritiko liberalizma interpretira kot kritiko načina (samo)podrejanja posameznika prevladujočim moralnim in racionalnim zapovedim. Liberalizem kot racionalnost vladanja, se od prejšnjih oblik oblasti razlikuje v tem, da se prisila, ki je prej potekala v smeri od vrha navzdol, v novi dobi izvršuje na bolj pritajene načine, skozi vzpostavljanje identitetnih norm kot so humanost, enakost, svoboda in družba (Newman 2011a, 194–197).

Stirner ugotavlja, da je liberalizem na dnevni red prinesel nove koncepte, ki jim na videz ni mogoče ugovarjati²¹ in s katerimi si je podredil človeka, v svojem bistvu pa je skrit za sekularno masko še vedno izvajal teološko politiko. V liberalizmu se namesto božanskega pojavi

²¹ Na primer liberalne ideje politične svobode, svobode združevanja, mišljenja, trgovanja in druge, v katerih Stirner prepozna posebno obliko mehanizmov vzdrževanja oblasti, saj se te ideje v najboljšem primeru nanašajo na to, da smo nečesa prosti (Stirner 2010).

človeško, namesto cerkvenega politično in namesto doktrinarnega znanstveno (Stirner 2010, 92). Z nastopom liberalnih idej je bilo, kot opazuje Stirner, vsako egoistično delovanje degradirano na privatno raven. Civilna družba je postala sfera egoistične aktivnosti, tako pa so liberalne ideje človekovo delovanje omejile na specifično raven (Stirner 2012, 97).

Moderno državo je Stirner prepoznal kot abstrakcijo naše lastne (ne)moči. Liberalna država skozi svoje pravne in moralne zakone posameznike prisili v medsebojno odvisnost in sodelovanje, brez katerega ne more obstajati. Njena struktura je zato odvisna od pomanjkanja neodvisnosti posameznika, ker pa posameznika ohranja v tem položaju odvisnosti, iz njega naredi uslužni instrument (Stirner 2010, 218–219). Stirner zapiše: »Države trajajo samo tako dolgo, dokler obstaja vladajoča volja in se vladajoča volja dojema kot enaka lastni volji /.../ Kakšen pomen imajo tvoji zakoni, če jih nihče ne upošteva? Kakšen pomen imajo tvoji ukazi, če jih nihče ne dovoli, da bi mu ukazoval? Država se ne more ogniti zahtevi, da določa posameznikovo voljo, z njo špekulira in računa nanjo. Za državo je nepogrešljivo, da nihče nima svoje volje« (Stirner 2010, 189). Moč države je tako odvisna od našega zavračanja lastne avtonomije in našega prostovoljnega hlapčevstva (Newman 2011b, 5). Stirner pa seveda ne zanika materialnega obstoja države, vendar poudarja, da njena moč sloni na našem zaupanju v njen obstoj, njene institucije, pravila. Kot ugotavlja, država funkcionira ne le skozi teorije družbene pogodbe, moralo in racionalni diskurz, temveč predvsem skozi samo človeško željo. Upor proti državi se mora zato začeti na ravni misli, idej in želje, ki so zmožne seči onkraj paradigme države (Newman 2009, 11). Takšen upor poskuša Stirner misliti skozi idejo lastnosti, ki jo izpelje iz pojma lastnine²².

5.2.6 Svoboda, lastnost in Stirnerjev egoist

²² Stirnerjev odnos do razumevanja lastnine predstavlja pomembno izhodišče njegovega razumevanja svobodnega delovanja posameznika. Četudi pravi, da lahko lastnina, kot jo navadno razumemo v liberalnem kontekstu, postane naš gospodar, če se ji klanjamo kot njeni služabniki, ugotavlja, da problem lastnine ni tako preprost, da bi ga odpravili z idejo, kakršno ponujajo komunisti. Z odpravljanjem osebne lastnine, naj bi komunizem posameznika potisnil v še večjo odvisnost od drugih in od splošnih interesov. Stirner ni niti zagovornik niti nasprotnik privatne lastnine, saj se ta po eni strani predstavlja kot ideal in fiksna ideja, ki ima za posledico odtujenost, po drugi strani pa njena odsotnost posameznika potiska v odvisnost, v kateri ne more zadovoljevati svojih interesov. Specifika Stirnerjevega razumevanja lastnine je v tem, da ta ne vključuje samo materialne posesti, temveč tudi ideje, prepričanja, vrednote in smisle, ki izhajajo iz vsakodnevnega življenja in delovanja. Iz takšnega pojmovanja lastnine Stirner izpelje idejo lastnosti (Stirner 2010).

Svoboda uči samo: Osvobodite se, znebite se vsega nadležnega; ne uči pa, kdo ste vi sami. Znebiti se, znebiti se! doni njeno geslo in vi, ki željno sledite njenemu klicu, se znebite celo samih sebe, 'zanikate same sebe' (Stirner 1986, 38).

Stirner je bil prepričan da običajno razumevanje svobode predstavlja še eno fiksno idejo, ki se predstavlja kot bojni krik različnih političnih ideologij in gibanj. Takšna svoboda se, kot opaža Stirner, vedno sklicuje na nek ideal, ki postane novo gospostvo. »Stremljenje po neki določeni svobodi vedno vključuje namen neke nove vladavine, tako kot revolucija sicer lahko daje svojim zagovornikom vzvišen občutek, da se borijo za svobodo, toda v resnici samo tedaj, če človek stremi k neki določeni svobodi in zato k novemu gospostvu – gospostvu postave« (Stirner 1986, 35). Svoboda v moderni liberalni buržoaziji je tako na primer predstavljal retorično orodje, ki je pomagalo odstraniti monarhijo in aristokracijo, vzpostavilo pa je nove ideale in vzvode represije kot so lastnina in država. Za socialiste in komuniste je svoboda predstavljal odstranitev buržoazije, reappropriacijo lastnine in vsilitev avtoritarnega kolektivističnega režima, za humaniste pa odstavitev boga in religije ter povzdignjenje spekulativne filozofije in znanosti kot arbitra resnice in morale (Welsh 2010, 84).

Kritičen je bil do podeljene svobode, ker je takšna svoboda brez vrednosti; je dovoljenje, ki ga večina ne zna uporabljati. »Nič nimam proti svobodi, toda želim ti več kot svobodo, prostost; ni dovolj, da si se znebil tistega, česar nočeš, imeti bi moral tudi tisto, kar hočeš, moral bi biti ne le 'svobodnik', moral bi biti tudi 'lastnik'« (Stirner 1896, 32). Sprejemanje ponujenih definicij svobode največkrat pomeni pristajanje na tiste definicije svobode, ki utrjujejo nek odtujen ideal, to pristajanje pa se izrazi kot konformizem in samozanikanje. Po njegovem mnenju lahko posameznik resnično svobodo spozna samo skozi lasten boj in trud, zato ima tudi samo toliko svobode, kolikor si je priskrbi. Posledično je Stirner kritičen tudi do ideje emancipacije, ki jo razlikuje od ideje (samo)osvoboditve. Prva namreč lahko predstavlja samo omejeno in neavtentično obliko osvoboditve, ki posamezniku sicer omogoča ugodnejše izhodišče, ne omogoči pa mu, da si sam postavi formo in obseg delovanja. »Tisti, ki so mu svobodo dali, pač ni nič drugega kot osvobojenec, libertin, pes, ki vlačí za seboj še del verige: je nesvoboden človek v obleki svobodnika, kot osel v levji koži« (Stirner 1986, 41). Welsh zapiše, da emancipacija predvideva, da je oseba lahko svobodna, ne da bi si svobodo izbrala, si jo želela ali se zanjo borila. S tem svoboda predstavlja objektivni pogoj brez aktivne subjektivne dimenzije (Welsh 2010, 86).

Kritičen do pristajanja na ozko pojmovanje svobode Stirner razvije alternativen pojem lastnost. Lastnost predstavlja delovanje, v katerem posameznik ideje in objekte s katerimi operira obravnava kot svojo posest. Na ta način lastnost predstavlja uveljavljanje, apropracijo in realizacijo svobode skozi prakso, ustvarjanje, kreacijo, izvijanje iz podrejenosti, ne pa ideal (Welsh 2010, 86). Stirnerju lastnost predstavlja gonilo človeškega delovanja, je ideja spreminjanja in ustvarjanja okoliščin in formacij: »Lastnost je *ustvarila* novo *svobodo*; kajti lastnost je stvariteljica vsega, kot že od nekdaj vidijo v genialnosti (neki določeni lastnosti), ki je vedno originalnost, stvariteljico svetovnozgodovinskih dogodkov« (Stirner 1986, 37). Ker je lastnost značilnost egoizma, je egoizem vir prisvajanja sveta.

Stirner zavrača idejo generičnega bistva človeka ter zagovarja stališče, da je posameznik edini legitimni lastnik svojih idej, misli in vedenja. V egoizmu prepozna vir delovanja, egoističnega posameznika pa prepozna kot kreativen subjekt, ki je zmožen zadovoljiti lastne interese. V svojem delu Stirner govori o dveh oblikah egoistov. Razlikuje med podrejenim, »ogoljufanim«, neprostovoljnim egoistom, ter »svobodnim«, prostovoljnim egoistom, pri čemer so občutki prvega posredovani, drugi pa pusti, da se občutki porodijo sami (Stirner 2010, 58). »Ogoljufani« egoist se skriva za masko moralne, nesebičnosti in altruistične etike. »Vse vaše bitje in žitje je nepriznan, prikrit, skriven in skrit egoizem. Toda ker je egoizem, ki si ga nočete priznati, ker ga sami sebi tajite, torej ni odkrit in priznan, ker je torej nezaveden egoizem, zato ni egoizem, temveč hlapčevstvo, služenje, samozanikanje. Ste egoisti in spet niste, ker zanikate egoizem« (Stirner 1986, 39). Svobodni egoist pa po drugi strani svojo svobodo napravi za svojo moč, za (samo)oblast (Stirner 1986, 41).

Newman Stirnerjev egoizem razume bolj kot pozicijo samo(ob)vladanja, notranje svobode in avtonomije, ker egoist deluje zase, pa je njegova predanost večja, njegovo razmišljanje in delovanje pa odgovorno (Newman 2011b, 11). David Leopold zapiše, da ima Stirnerjev ideal samo(ob)vladanja notranjo in zunanjo dimenzijo. Sam(ob)vladajoči posamezniki se morajo izogibati tako podrejanju volje drugih, kot podrejanju lastnim apetitom in strastem (Leopold 2011, 31). Newman zato ugotavlja, da Stirnerjev egoizem ne glorificira modela posesivnega individualizma ali sebičnosti, ki se pogosto izpostavlja kot značilnost neoliberalnega kapitalizma in kulta potrošništva (Newman 2011b, 7).

5.2.7 Sveti Maks

Na tem mestu ne morem obravnavati vseh kritik Stirnerjeve misli, ki pa niso bile niti redke niti mile. Stirnerjev egoistični model je francoski socialist Moses Hess, označil kot obliko subjektivnega idealizma, ki ignorira realne in materialne okoliščine v življenju posameznikov in tako teorijo obravnava ločeno od prakse, s tem, ko napada abstrakcije drugih, pa ustvarja svoje (Welsh 2010, 17–18). Podobno kritiko sta Stirnerju v Nemški ideologiji namenila Marx in Engels.

V kritiki z naslovom *Sveti Maks* se Marx in Engels lotita prav vsakega poglavja Stirnerjeve knjige posebej. Stirnerju na več mestih pripisujeta lahkovernost, nepoučenost, blamažo in zmoto. Posebej »zgovorna« pa sta pri poglavju, v katerem se Stirner loti kritike »socialnega liberalizma« oziroma komunizma. Medtem ko Stirner temu poglavju nameni le nekaj strani, se Marxov in Engelsov odgovor na Stirnerjeve očitke neproporcionalno raztegne. Svoj zaključni komentar začneta z besedami: »Za filozofe je ena najtežjih nalog sestopiti iz sveta misli v dejanski svet« (Marx in Engels 1971, 309). S tem pa že nakažeta, kje ju pri Stirnerjevi filozofiji najbolj čevelj žuli. Večkrat namreč poudarita, da se Stirner »ne meni za fizično in socialno 'življenje' individua« (Marx in Engels 1971, 111). Ker prav to predstavlja središče njune filozofije, pa sama ne prizanašata Stirnerju, ko zaključita, da so pri Stirnerju »filozofske kategorije zgubile zadnji ostanek odnosa do dejanskosti in s tem zadnji ostanek smisla« (Marx in Engels 1971, 311).

Welsh ugotavlja, da sta Marx in Engels v kritiko vključila veliko izoliranih citatov iz Stirnerjevega »Edinega«, ki služijo posmehovanju Stirnerjeve misli, ne predstavijo pa same Stirnerjeve misli kot take. Njun napad na Stirnerja, kot ga interpretira Welsh, leti predvsem na njegovo neprevzemanje socialistične interpretacije zgodovine in družbe, na nerazumevanje posameznika v njegovem družbenozgodovinskem kontekstu, na nepromoviranje osnovnih elementov idealne komunistične družbe ter na nerazumevanje odvisnosti obstoječih družbenih razmerij od ekonomske baze (Welsh 2010, 22–23).

Vsaj deloma je kritika Stirnerjevega dela, ki leti na domnevno neupoštevanja družbenozgodovinskih okoliščin neupravičena, saj Stirner svojo »analizo« družbenih mehanizmov kontrole izpelje ravno na podlagi refleksije teh okoliščin, četudi drži, da njegova interpretacija izhaja predvsem iz upoštevanja kulturnih, manj pa strukturnih, materialnih oziroma empiričnih vidikov, ki so nujna sestavina vsake kritične analize. Četudi Marx in Engels na široko razgrneta svojo kritiko, njuna interpretacija ne bi smela predstavljati nadomestila za branje Stirnerjevega dela. Kljub številnim upravičenim kritikam, ima Stirnerjeva refleksija

dosti večjo vrednost za premišljanje družbenih razmerij, kot sta ji bila to pripravljena priznati zagovornika komunizma.

Medtem ko Stirner s svojimi idejami ni uspel prepričati svojih bolj kolektivistično usmerjenih kolegov in velikega dela kasnejših teoretikov, pa so bile njegove ideje zaradi številnih stališč priljubljene pri nekaterih (predvsem individualističnih) anarhistih. Neposredno se je nanj skliceval že omenjeni James L. Walker, navdušil pa je tudi Benjamin Tuckerja, ki je leta 1903 prvi izdal angleški prevod Stirnerjeve knjige (Welsh 2010, 120). Na številnih mestih se opazi podobnost nekaterih Stirnerjevih misli s tistimi, ki se kasneje pojavijo pri Nietzscheju, pa tudi pri Foucaultu. Nobenega dvoma ni, da je Stirnerjva misel vplivala tudi na ideje in teorijo mislecev, teoretikov in aktivistov, ki so zavzemali bolj kolektivistična stališča. V nalogi izpostavljam delo skupine, ki je v okviru situacionističnega gibanja prevzela številne Stirnerjeve ideje in jih razvila v teorijo komunističnega egoizma.

5.3 For Ourselves in Pravica do pohlepa

Kolektiv For Ourselves²³ je deloval kot situacionistična skupina na območju ZDA, njegovo delo pa je močno zaznamovala miselna zapuščina Maxa Stirnerja. Njegove ideje se odražajo v tezah, ki jih je kolektiv naslovil z *The Right to Be Greedy: Theses On The Practical Necessity Of Demanding Everything*. Teze, pospremljene s predgovorom Boba Blacka, so bile v obliki knjige izdane leta 1974. Kolektiv v svojem delu koncept egoizma naslavlja skozi pozitivno pojmovanje in ga izprašuje skozi dialektiko komunističnega egoizma, tako pa predlaga, da je temelje komunistične družbe potrebno misliti, ne skozi požrtvovalnost, temveč skozi kvalitativno razširjeno obliko egoizma, ki preseže ozko razumevanje egoizma in vzpostavi skupnost.

For Ourselves v prvih tezah zavzamejo stališče, da je pohlep v svojem polnem pomenu edina možna podlaga komunistične družbe. Kritični so do komunističnih teorij, ki ne prepoznajo vrednosti egoističnega momenta posameznika in sklenejo, da je takšen komunizem lahko le represiven. Represija oziroma potlačitev egoizma namreč nikoli ne more popolnoma uspeti, saj je egoizem bistven del človeške subjektivitete. Represija egoizma lahko zato uspe samo kot destrukcija človeške subjektivitete, saj represija egoizma pomeni, da se ta (po)vrne v obliki hinavščine, na tistih področjih, ki uhajajo nadzoru. Zaradi tega zatiranje egoizma ne more biti

²³ Celotno ime: For Ourselves: Council for Generalized Self-Management.

osnova komunistične družbe, saj se ta ohranja prav skozi pomoč te ideologije, v praksi pa se izrazi kot egoizem državne kapitalistične birokracije (For Ourselves 1974, 9). Avtorji opažajo, da se besedo pohlep običajno povezuje z izolacijo in privatizmom. To je po njihovem mnenju posledica podrejenosti vladavini kapitala, pod katero posameznik zasleduje pohlep na omejen način. Omejeni pohlep je, kot zapišejo avtorji, nekakšen ostanek iz časov naravnega pomanjkanja, izraža pa se skozi hlepenje po moči, dobrinah, spolnih objektih, po denarju in podobno. Naučeni smo, da so to tudi edine stvari, ki si jih je vredno želeti in da so hkrati edine stvari, ki jih je mogoče dobiti. Na takšen način so naše želje torej podrejene nadzoru in krepijo oblast tistih, ki imajo nadzor nad sredstvi (For Ourselves 1974, 10).

Avtorji izpostavijo idejo, da ideologi uporabljajo ideologijo, da bi nas preslepili, da bi dali njihovem egoizmu prednost pred svojim, hkrati pa to počnejo v imenu altruizma, morale in splošnega interesa. Besede kot so sebičnost, pohlep in egoizem, o katerih vlada konsenz, da predstavljajo najgrši obraz modernega privatnega kapitalizma in državne kapitalistične ideologije, avtorji uporabijo na način, da jim pripišejo pozitivno konotacijo. Na ta način želijo pokazati na odvisnost razvoja in narave egoizma v posameznem kontekstu. Prepričani so, da so besede in njihovi pomeni realen del zgodovine in zgodovinskega procesa. S tega vidika pa njihovo preobračanje perspektive egoizma ni zgolj poigravanje z besedo. Prepuščanje uveljavljenih besed »uzurpatorjem« in izmišljanje novih besed, vidijo kot prepuščanje zmage sovražniku. Zato vztrajajo pri uporabi teh besed, da pokažejo na ideologije, ki so v njih ujete (For Ourselves 1974, 11).

V perspektivi komunističnega egoizma je sebičnost tista sebičnost, ki si ničesar ne želi bolj kot drugih jazov. Medtem ko pohlepnega človeka kapitalistične družbe zanima samo denar in določeni deli drugih ljudi (koristi, ki jo lahko dobi preko uslug, spretnosti in produktov), je pohlepen človek komunistične družbe odkril, da si lahko prilasti še vrednejše stvari, ki so v subjektih. Komunistični egoist si želi drugih subjektov kot družbenega bogastva, omejeni egoist kapitalistične družbe pa želi samo nekaj od njih (For Ourselves 1974, 14–15). Kolektiv zato ocenjuje, da je logika menjalne vrednosti in menjalnih razmerij, logika omejenega egoizma, ki je komunistični družbi nasprotna. Privatno lastnino vidijo kot negacijo individualizma in individualne lastnine, saj razlašča posameznike, zato se individualizem kapitalistične družbe lahko realizira samo skozi svojo negacijo in negacijo družbe (For Ourselves 1974, 22). Družbenega individuuma, realiziranega komunističnega človeka, avtorji prepoznajo v posamezniku, ki si prilasti celotno družbo na način, da ta predstavlja njegovo lastnino, njegovo družbeno življenje. Komunistični egoist razume družbo kot ekspanzijo svojega jaza, ki je nujen

za njegovo produkcijo in reprodukcijo. Vsaka vrednost, ki nastaja v tem procesu, zato ostane in se akumulira znotraj razširjenega jaza (For Ourselves 1974, 15–16).

Avtorji razpravo o dialektiki egoizma vpeljejo s tezo, da lahko kot posamezniki obstajamo samo v družbi, da jaz obstaja samo v povezavi z drugimi jazi in da je zato samoprodukcija nujno družbena. Na drugi strani pa družba lahko obstaja samo preko posameznikov, ki jo konstituirajo. Iz tega izpeljejo, da lahko govorimo samo o družbenem posamezniku, katerega individualnost je že družbena struktura. Vsak kolektivizem je zato individualistični kolektivizem (For Ourselves 1975, 18–19). Ker sta individuuum in kolektiv v nujnem vzajemnem razmerju, komunistični egoizem predstavlja njuno sintezo, skupnost egoistov pa zato predstavlja skupnost, ki ne temelji na represiji individualnega in s tem kolektivnega razvoja (For Ourselves 1974, 20–21).

Rezultat preseganja oziroma (samo)transcendence buržoaznega egoizma »privatiziranega« človeka avtorji torej vidijo v komunistični družbi, ki se je vzpostavila skozi zgodovinsko dialektiko egoizma samega, skozi samokritiko. Takšna samorealizacija pa se ne more razviti skozi zatiranje privatnega egoizma, saj ta na ta način ne more spoznati svojih lastnih omejitev. Komunizem predstavlja negacijo omejenega privatnega egoizma s tem, da predstavlja višjo obliko egoizma, ki se izrazi v formaciji jaza, zmožnega samoupravljanja (For Ourselves 1974).

Četudi se na mestih kolektiv sklicuje na Stirnerja, je do njegovih idej tudi kritičen, ker naj ne bi prepoznal družbe kot svojega resničnega jaza. Kritični so tudi do »osamljenega individualizma« Ayn Rand, ki naj bi predstavljal sprejetje in dovršitev odtujitve (For Ourselves 1974, 20). Na številnih točkah se tekst torej bistveno loči od Stirnerjevih idej, kolektiv pa tako teorijo pospremi do drugačnih zaključkov, ki posameznika prepoznajo v okviru komunistične družbe. Razčlenjevanje dialektičnega razmerja med posameznikom in družbo jih pripelje do ugotovitve, da so posameznikove misli in ideje vselej odvisne od družbenih okoliščin.

5.4 Egoizem Ayn Rand

Ayn Rand je političnim teoretikom verjetno najbolj poznana kot filozofinja, ki je skozi teorijo objektivistične etike sredi 20. stoletja poskušala utemeljiti temelje kapitalistične ekonomije in nakazala politične ideje skladne s takšno ekonomijo. Svojo filozofijo je prikazala v vrsti besedil; literarnih in teoretičnih.

V svojem delu *The Virtue of Selfishness* Ayn Rand predstavi temeljna načela svoje filozofije, ki vodijo v zagovor kapitalističnega sistema. Objektivistična etika, ki jo razvija, izhaja iz predpostavke, da mora imeti akter vedno korist od svojih dejanj in da mora vedno delovati za svoje lastne racionalne interese. Ayn Rand takšno etiko izpelje iz zasledovanja človekovega bistva in njegovih naravnih značilnosti. Pravi namreč, da pravica posameznika, da tako ravna, izhaja iz njegove narave in iz funkcioniranja moralnih vrednot v človekovem življenju. To pa ni licenca za prostodušno ravnanje, saj takšna etika ustreza samo kontekstu racionalnih, objektivno predstavljenih in veljavnih moralnih principov, ki predstavljajo pravi interes posameznika. Objektivistična etika torej ni zvedljiva na običajno razumevanje sebičnosti, niti na katerekoli neracionalne emocije, občutke, vzgibe in podobno. Po objektivistični etiki neracionalne želje ne morejo biti kriterij moralne vrednosti, pa naj gre za želje drugih ali pa za lastne želje (Rand 1964, 8).

Pomen etike Ayn Rand vidi v poskusu odgovarjanja na vprašanja o tem, kaj je človekov namen, kaj so cilji, ki jih mora doseči, in katere vrednote so potrebne za njegovo preživetje, zato po njenem mnenju predstavlja metafizično nujnost človeškega preživetja (Rand 1964, 19). Avtorica svojo racionalistično etiko utemeljuje s tezo, da človek ne deluje po mehanizmih, ki bi mu avtomatsko povedali, kako in s pomočjo kakšnih vrednotah naj preživi. Njegovi čuti mu namreč ne povedo, kaj je zanj dobro in kaj slabo, kaj bo njegovo življenje ogrozilo in kaj izboljšalo. Ima pa nekaj drugega, kar ga razlikuje od drugih bitij, to sta njegova svobodna zavest in razum in skozi te mehanizme mora torej odkriti odgovore na vsa ta vprašanja (Rand 1964, 16). Etika, ki jo razvije Randova, torej izhaja iz narave in načina preživetja. Človekov najvišji moralni namen je doseči lastno srečo, sreča pa je dosegljiva samo skozi racionalno delovanje in postavljanje racionalnih ciljev in vrednot. Ker sklepa, da mora človek vse, kar potrebuje, odkriti s svojim umom in proizvesti s svojim trudom, iz tega sledi, da sta temeljni metodi preživetja človeka razmišljanje in produktivno delo (Rand 1964, 19).

Človekovo življenje po objektivistični etiki postane standard vrednosti in etični cilj posameznika. Randova predstavi tri ključne vrednote, ki predstavljajo sredstvo za realizacijo najvišje vrednosti posameznika oziroma njegovega življenja, to so: razum, namen in samospoštovanje. Tem vrednotam pa ustrezajo naslednje vrline: racionalnost, produktivnost in ponos (Rand 1964, 21). V produktivnem delu avtorica prepoznava osrednji namen življenja racionalnega človeka. Produktivno delo naj bi človeku pomagalo razviti njegove najboljše kvalitete, njegovo kreativno zmožnost, ambicioznost, pomagalo naj bi mu tudi pri preoblikovanju sveta, ki odgovarjajo njegovim vrednotam. Racionalnost predstavlja vrlino, ki

predstavlja predpogoj vseh drugih vrlin. Ta vrлина se izraža kot prepoznanje razuma kot edinega sodnika vrednosti, vira znanja in edinega vodila delovanja. Racionalnost hkrati predstavlja predanost realnim pogojem in ciljem ter sprejemanje odgovornosti za svoje odločitve. Vrlina ponosa prepoznava »jaz« kot najvišjo vrednost. Predstavlja ambicioznost, ki teži k doseganju moralne popolnosti preko zavračanja neracionalnosti in doktrin, ki pozivajo k žrtvovanju samega sebe in takšno samouničenje predstavljajo kot moralno vrlino (Rand 1964, 22–23).

Objektivistična etika trdi, da si racionalni interesi ljudi ne nasprotujejo in da do konfliktov ne bi prihajalo, če bi vsi drug z drugim ravnali kot s trgovci. Princip trgovanja po etiki Any Rand predstavlja edini racionalni etični princip za človeška razmerja tako zasebna kot javna, osebna in družbena, duševna in materialna (Rand 1964, 27). Etika družbenemu obstoju pripisuje to vrednost, da človek preko nje lahko dobi znanje, da lahko v družbenem okolju trguje in mu omogoči, da se zaradi delitve dela posveti določenemu področju. Obstoj družbe je torej posamezniku koristen, ker mu omogoča sodelovanje, s katerim lahko doseže znanje, spretnosti in izboljšša produktivnost. Edina korist, ki jo Any Rand vidi v obstoju vlade je v tem, da varuje pravico posameznika do varnosti in življenja, do njegove svobode in lastnine. Brez zadnje po njenem mnenju ni možna nobena druga pravica (Rand 1964, 29).

Racionalistični egoizem Any Rand tako predstavlja temelje kapitalističnemu sistemu, Randova pa tudi sama zapiše, da vsak politični sistem izhaja iz določene teorije etike, objektivistična etika, pa tako predstavlja moralno bazo, ki jo potrebuje politično-ekonomski sistem kapitalizma (Rand 1964, 29). Avtorica je pri tem kritična do splošnega razumevanja kapitalizma, ki naj se v svoji najčistejši obliki, zaradi različne stopnje vladne kontrole, v zgodovini sploh še ni razvil. Kapitalistični sistem vidi kot strukturo, v kateri se pravičnost objektivistične etike lahko najbolje izrazi. To obliko sistema vidi kot najbolj pravično, ker temelji na sistemu socialnega darvinizma, saj omogoča doseganje vrline tistim, ki se znajo postaviti zase in se polastiti pravic. Idealistična vizija Ayn Rand tako ustreza in služi točno določenim strukturam, ki so zvedljive samo na tekmovalne tržne odnose, politično delovanje posameznika pa je bodisi odrinjeno, bodisi podrejeno ekonomskim interesom.

5.5 Nauki »egoističnih« mislecev

Teorije, ki jih izpeljejo Max Stirner, Ayn Rand ter For Ourselves, ob upoštevanju egoizma kot neizogibne oziroma potrebne človeške težnje, dosežejo zelo različne zaključke. Pozicija egoista v teh teorijah lahko prispeva k premišljanju nekaterih mehanizmov podrejanja v sodobni družbi,

številne ideje pa nam lahko pomagajo artikulirati tudi načine soočanja z njimi. Gotovo vsaka od teh teorij trči ob številne ovire, če jo postavimo v materialni, vsakodnevni kontekst. Kar me bo zanimalo v nadaljevanju, pa niso šibke točke teh teorij, vendar tiste ideje teoretikov egoizma, ki lahko pripomorejo k bolj kritičnemu in odgovornemu razmišljanju in delovanju. Večino teh idej vidim v filozofiji Maxa Stirnerja, ki se v številnih točkah sreča z misijo kasnejših teoretikov.

Ayn Rand k vprašanju egoizma pristopa z objektivistično etiko in ga tako vidi kot vrsto vrline, saj posamezniku omogoča zasledovanje svojega bistva, ki je preživetje pod optimalnimi pogoji. Njena teorija se loči tako od Stirnerjeve kot od teorije kolektiva For Ourselves. Četudi Stirner egoistovemu karakterju pripisuje najvišjo kvaliteto, ne moremo preprosto sklepati, da je njegova teorija vrsta etičnega egoizma. Stirner namreč ne zapoveduje, oziroma ne daje navodil, kako bi se morala oseba obnašati, kako bi morala delovati. Morda prav zato njegovo zadnje poglavje, v katerem naslovi vzpon egoista, obsega vsega skupaj slabih pet strani. Stirnerjevo delo moramo razumeti bolj kot refleksijo modernih razmerij, ki so zaznamovana z idejami, z moralo, s kulturo in njihovo utelešenostjo v institucijah. Egoist je v Stirnerjevi teoriji predstavljen kot tisti subjekt, ki prepozna ta razmerja in njihov vpliv na lastno delovanje. Prav ta pozicija pa mu pomaga misliti spreminjanje teh razmerij. Na tej točki, se Stirnerjevo delo izkaže kot relevantno tudi za premišljanje nekaterih sodobnih mehanizmov (samo)podrejanja oziroma vzdrževanja obstoječega stanja. Kolektiv For Ourselves egoizem prepoznava kot neizogibno sestavino vsake družbe oziroma kot neizogibno in za delovanje potrebno lastnost posameznika, zato skozi svojo teorijo prepoznajo pomembnost notranje motivacije in osebnih interesov posameznika pri mišljenju družbe, ki temelji na skupnem interesu in sodelovanju.

Primerjava idej omenjenih avtorjev nam pomaga prepoznati skupno točko teorij, ki k obravnavi egoizma pristopajo na kritičen in ne »moralizatorski« način. Tako teorija Ayn Rand kot teorije Maxa Stirnerja in kolektiva For Ourselves pokažejo, da poskus »brezmoralne« uporabe pojma egoizma, vedno predpostavlja kritičnost do morale. Zavrnitev morale kot vira presojanja ravnanj in delovanja pa posledično vzpostavi novo polje premišljanja razmerij in odnosov. Številna človeška razmerja zato v »brezmoralnem« prostoru potrebujejo nove argumente in novo utemeljitev. Medtem ko teorija delovanja egoističnega subjekta Ayn Rand vodi v zagovor kapitalizma, jo kolektiv For Ourselves pripelje v komunistično družbo. Kje konča Stirnerjev egoist? Stirner ne predvideva revolucionarne preobrata razmerij, nasprotno, spreminjanje svojega položaja vidi v vstajah na mikro-ravni, skozi samoosvobajanje posameznikov. Jasnega odgovora nam seveda ne poda, ker je vsaka pot egoista odvisna od njegovega ravnanja,

delovanja. Ker Stirnerjev egoist ne priznava nobenih zunanjih usmeritev in nasvetov, je čisto mogoče, da pristane v izolaciji, v zaporu ali v norišnici. Lahko pa konča tudi v »zvezi egoistov«²⁴. Njegova usoda je odvisna od njegovih lastnih interesov.

Stirner prepoznava, da se ideje neke družbe producirajo in reproducirajo skozi izobrazbo, politiko in kulturo. Družbene institucije spodbujajo samoodpovedovanje in na ta način skrbijo za podreitev posameznika avtoriteti in družbenemu redu. Na ta način posameznik postane subjekt družbenih razmerij. Na tej točki se približa tistemu, kar bo Althusser kasneje poimenoval ideološki aparati države. Welsh zapiše, da je Stirner prepoznal, da posameznik v socializacijskem procesu izgubi zmožnost kreacije vednosti, saj je zreduciran na vlogo nedejavnega opazujočega objekta (Welsh 2010, 68). Stirner skozi svojo idejo egoističnega delovanja kot načinom destrukcije abstraktnega idealizma poskuša preizprašati prav ta razmerja. Newman zato Stirnerjevo delo med drugim bere kot posthumanistično filozofijo, ki se sooča s specifičnim problemom politične teorije, s »prostovoljnim« podrejanjem moči, ki dominira (Newman 2011a, 189). Na tej točki Stirner načne tista vprašanja, ki jih kasneje nagovori Michel Foucault in sem se jih dotaknila v prvem delu naloge.

Ker v nadaljevanju želim egoizem nagovoriti kot pozicijo kritičnega razmisleka, egoista pa kot politični subjekt, moram na tem mestu izpostaviti še eno od Stirnerjevih pripomb. Stirnerjevo skrajno individualistično stališče se izrazi tudi v njegovem razumevanju upora proti mehanizmu dominacije. Cilj Stirnerjevega egoista ni prevrat in vzpostavljanje novega reda, temveč egoistovo povzdignjenje nad red oziroma njegova opustitev. Egoistov namen zato, kot pravi Stirner, tudi ni političen ali družben, temveč zgolj egoističen. Vsak nov red se namreč lahko obrne proti njemu in ga ponovno zasušnji. Ko Stirner zato razlikuje med revolucijo in vstajo, se izrazi njegova domneva o izogibnosti dominacije in determinacije. Revolucija, kot jo sam vidi, predstavlja spreminjanje pogojev države ali družbe, ki cilja na novo ureditev, in je zato predvsem politično oziroma družbeno dejanje. Na drugi strani pa je neizogibna posledica vstaje sprememba okoliščin, ki se začne s človekovim neodobravanjem samega sebe, iz prebujenja posameznikov. Vstaja nas, kot pravi, vodi k temu, da ne postavljamo več visokih upov na institucije, ki se lahko sesujejo na nas, temveč želimo svoja življenja urejati sami (Stirner 2010, 309). Medtem ko Stirner poskuša biti filozofsko dosleden, se zastavi vprašanje, kakšna svoboda je tista, ki jo lahko doseže Stirnerjev egoist, če ne poseže po spreminjanju

²⁴ Stirner v svojem delu piše o možnosti sodelovanja egoistov v »zvezi egoistov«. To razume kot zvezo, skozi katero lahko egoist lažje uresničuje osebne interese (Stirner 2010).

družbenega in političnega reda. Če se osvobodi navznoter, lahko odkriva nova polja delovanja, vendar pa lahko to delovanje še vedno omejujejo zunanja razmerja. Po drugi strani pa so lahko »vstaje« na individualni ravni že del političnega delovanja in spreminjanja reda, vendar morajo biti za to izpolnjeni določeni pogoji.

6 SKOZI EGOIZEM OD PASIVNEGA DO AKTIVNEGA POLITIČNEGA SUBJEKTA

6.1 Sodobni posameznik kot pasivni politični subjekt

Prvi del naloge je izpostavil nekatere okoliščine in značilnosti družbe, v kateri sodobni individuum zadovoljuje svoje potrebe in interese. Te potrebe in interesi v veliki meri odražajo vrednote, ideje in kulturo družbe, njihovo oblikovanje in zadovoljitev pa sta odvisna tudi od materialnih pogojev, od struktur, ki določajo možnosti posameznikovega delovanja. Antipolitičnost in apolitičnost družbe med drugim izhajata iz predstave o politiki kot izvoru represije. Te predstave dodatno utrjujejo diskurzi, ki se jih pollaščajajo prevladujoče ekonomske strategije. Andreas Schedler ugotavlja, da antipolitični diskurzi predstavljajo »pomemben, včasih tudi hegemonski element ideološkega univerzuma« (Schedler 1997, 107). Po njegovem mnenju ideologije, ki politiko razglašajo kot odvečno ali celo škodljivo, odklanjajo določene, za politiko značilne, premise. »Namesto kolektivnih problemov vidijo ureditev, ki sama sebe regulira, namesto pluralnosti zaznavajo uniformnost, namesto slučajnosti ugotavljajo nujnost in namesto politične moči razglašajo individualno svobodo« (Schedler 1997, 108). Takšen diskurz, ki predstavlja nevarnost za preživetje demokracije, nam je danes zelo poznan.

Protipolitični in protidržavniški diskurz pa ni le sestavina dominantnega neoliberalizma. Chantal Mouffe opozarja, da podobno retoriko uporabljajo prav gibanja, ki naj bi neoliberalizmu nasprotovala (Mouffe 2015). V svojem zagovoru ideje agonističnega pluralizma zapiše, da bi sodobno predstavo o politiki lahko označili za »racionalistično, univerzalistično in individualistično« (Mouffe 1997, 147). Takšna predstava spregleda tisto dimenzijo političnega, ki se nahaja v konstitutivni vlogi nasprotij. Nasprotja v družbenem življenju so namreč tista, ki politično oživljajo. To pa pomeni, da je politično v nevarnosti, ko poskušamo nasprotja v družbi odpraviti (prav tam). Mouffova je skeptična do vizij družbe, ki ne upoštevajo njene antagonistične narave in zato o njej razmišljajo kot o samoregulativni. S tega stališča je kritična tudi do sodobnih tendenc, ki želijo obuditi idejo komunizma. Glavna pomanjkljivost

tega pristopa se po njenem mnenju nahaja »v njegovi nezmožnosti, da bi priznal ključno vlogo tega, čemur pravim 'politično'« (Mouffe 2015, 95). Med gibanji, ki želijo odpraviti hegemonijo neoliberalizma ter idejami, ki to hegemonijo podpirajo, Chantal Mouffe potegne še eno vzporednico. Obe strani se namreč demonizirata državo, v kateri vidita vir omejevanja svobode. Horizontalistična gibanja »povečujejo 'skupno' in mu namenjajo prednost pred trgom, toda njihovo zavračanje 'javnega' in vseh institucij, povezanih z državo, kaže strašljive podobnosti z neoliberalno držo« (Mouffe 2015, 127). Takšne predpostavke po mnenju Mouffove onemogočajo protihegemonskim silam, da bi prepoznale mehanizme, ki bolj kot institucije države določajo sodobna razmerja moči, reducirajo pa tudi možnosti za boj proti tem silam (prav tam).

Kontekst individualizacije, izoliranje posameznika od političnih zadev in postopno odpravljanje političnega predstavlja teren, na katerem se zarisujejo nove sile dominacije, ki postajajo vedno bolj totalne. Hannah Arendt izvore totalitarne vladavine odkriva ravno v izolaciji posameznikov, ki je posledica uničenja oziroma izginjanja politične sfere (Arendt 2003, 571). Četudi so mehanizmi, iz katerih se napaja neoliberalizem, pospešile odmikanje posameznika od političnega, pa Hannah Arendt ugotavlja, da negativen odnos do politike, ki to razume kot gospostvo, temelječe na podrejanju, ukazovanju in uboganju, ni nov pojav. »Skušnja, da bi človeške zadeve stabilizirali z vpeljavo nepolitičnega reda, je tako velika, da je mogoče velik del politične filozofije od Platona dalje predstaviti kot zgodovino poskusov in predlogov, ki se teoretsko in praktično iztečejo v odpravo politike nasploh« (Arendt 1996, 234). Neoliberalna politična socializacija, skozi katero si posamezniki ustvarjajo specifične predstave o političnem in imajo za posledico pasivnost in politično nemoč (Krašovec 2016, 73), tako predstavlja enega od uspešnejših poskusov umikanja pomembnosti političnega delovanja v prid ekonomskega.

Politična socializacija skozi katero si sodobni individuum ustvarja predstave o političnem in na ta način izraža politično kulturo, je zaznamovana s tistimi vidiki, ki politično vidijo kot nepotrebno oziroma odvečno. Apolitični, apatični oziroma politično pasivni individuum, ki je »produkt« takšne socializacije, pa je hkrati tudi depolitiziran. Od političnega ni umaknjen le prostovoljno, temveč tudi prisilno, skozi umikanje možnosti za njegovo participacijo. V takšnih okoliščinah ni zreducirano samo posameznikovo delovanje, temveč so zreducirane tudi njegove možnosti in sposobnosti. Stane Južnič v procesu politične socializacije prepozna njen pomen v zagotavljanju kontinuitete, »kar bi pomenilo nemoteno zgodovinsko reprodukcijo političnega sistema znotraj neke določene politične enote ...« (Južnič 1989, 167). V tem smislu ima

politična socializacija nekakšen učinek konservativnosti, ki pride do izraza predvsem takrat, ko »med posameznikom in družbenim okoljem, ki socializacijsko vpliva« (Južnič 1989, 171) pride do nasprotja. Ta učinek se izrazi kot pritisk pod katerim posameznik ali celotna družbena skupina spozna, »da se po pravilu 'bolj spleča', da se človek ukloni, kakor pa da se upre družbenemu okolju. S tem da se človek strinja, laže uveljavi svoj interes. Vsaj tako je videti /.../ preden posameznik ali širša družbena skupina, ki je družbeno podrejena, ne doume, da gre v socializacijskem pritisku le za nadaljevanje podrejenega položaja« (prav tam). Skozi mehanizme družbenega nadzora, ki ga spravlja v neugoden položaj, je posameznik tako prisiljen sprejeti stališča »večine«. Ker se posameznik v vsakodnevem življenju sooča z dokazi o svoji nemoči, se ga lahko »polasti prepričanje, da je vsako politično delovanje jalovo in potemtakem 'za navadnega človeka' nesmiselno« (Južnič 1989, 173). Posledično se začne oddaljevati od političnih zadev in s tem prispeva k oblikovanju takšnih političnih sistemov, ki ne funkcionirajo na podlagi demokratičnega delovanja. »Depolitizirani posamezniki, če ostanejo v širšem sistemu 'na mestu', s tem da izpolnjujejo svoje, postavimo, delovne dolžnosti, so še zlasti kot nezainteresirana množica vselej dobrodošli, ko politični sistem niti ne računa na kako politično sodelovanje« (prav tam). Ko nam je politika kot družbena dejavnost tuja, pa v njej tudi ne moremo oziroma ne znamo odkriti prostora, v katerem se »aktualno ali potencialno določajo okviri družbenega sožitja in v katerem se tudi uresničuje ena od človeških razsežnosti človeka« (Bibič 1978, 18). Če je posameznikovo delovanje omejeno na tržno oziroma privatno življenje, je s tem oropano »najvišjih možnosti in najbolj človeških sposobnosti« (Arendt v Kuzmanić 1996, 219). Hannah Arendt politiko v prvi vrsti povezuje s svobodo, zato opozarja, da se z izgubljanjem političnega, izgublja tudi prizadevanje za svobodo (prav tam). S tem, ko se oddaljujemo od političnega, dovoljujemo, da pogoje našega življenja in delovanja, okvire naše »svobode« določajo drugi.

Ker so naši interesi v veliki meri povezani z delovanjem na trgu, tudi svobodo povežemo z možnostmi delovanja na tem področju. Tako se ustvari simbioza med prevladujočimi razmerji (ideologijo) ter akterji na trgu. Individuum postane subjekt in objekt obstoječih razmerij. Naše razumevanje svobode je omejeno na negativno svobodo. Po mnenju Callera je takšno razumevanje svobode ena od značilnosti družbe, ki zasleduje mit individualizma. Callero postavi tezo, da se pozitivna svoboda začne s predpostavko, da je človeška dejavnost inherentno družbena in da prava svoboda zahteva več kot odstranitev ovir. Pri pozitivni svobodi je fokus na zagotavljanju virov, ki omogočajo ljudem, da dosežejo ali realizirajo svoj potencial. V

nekem smislu gre pri pozitivni svobodi tako za kreacijo konteksta, ki je potreben za svobodno delovanje (Callero 2009, 31–32).

Prilaščanje svobode je političen akt, zato mora subjekt ponovno izumiti politično. Če se svoboda začne s političnim delovanjem, je potrebno opredeliti tudi polje političnega. Tistemu, kar si običajno predstavljamo pod pojmom političnega, Ranciere označi z drugim izrazom. Zapiše: »Z imenom politika ponavadi poimenujemo celoto procesov, prek katerih potekajo združevanje in privolitev kolektivov, organizacija oblasti, porazdelitev mest in funkcij, sistemi legitimiranja te porazdelitve. Sam predlagam, da damo drugo ime tej porazdelitvi in sistemu tega legitimiranja. Predlagam, da ju poimenujemo *policija*«²⁵ (Ranciere 2005, 43). S poimenovanjem Ranciere želi opozoriti na razliko med praksami, ki obstoječe stanje poskušajo ohraniti in med praksami, ki te ureditve preobračajo. Druge poimenuje politika. Politiko kot dejavnost postavi v antagonistično razmerje do policije. Kot taka, politična dejavnost »premesti telo z mesta, ki mu je bilo določeno, oziroma spremeni namembnost prostora; je dejavnost, ki naredi vidno tisto, kar ne bi smelo biti videno, naredi, da je slišan govor tam, kjer je bil prostor samo za hrup, naredi, da je razumljeno kot govor tisto, kar je bilo slišano zgolj kot hrup« (Ranciere 2005, 45). Politično delovanje je torej tisto, ki skozi svojo izvršitev v političnem prostoru subjekte opolnomoči in tako spremeni obstoječe stanje.

Tako Max Stirner kot Ayn Rand in kolektiv For Ourselves egoizem prepoznavajo kot vir motivacije za delovanje. V nadaljevanju bom egoizem razumela kot pozicijo, s katere je mogoče zavrniti obstoječe stanje, o egoistu pa bom razmišljala kot o subjektu, ki s svojimi interesi povzroči konflikt in odpre polje političnega.

6.2 Egoist in delovanje

Egoist prepozna, da ga v zadovoljevanju interesov omejujejo tako zunanje kot notranje sile. Tam kjer hoče zadovoljiti potrebe, ki so večje od tega, kar mu ponujajo okoliščine, je označen kot domišljav, utopičen ali uporen. Tam kjer hoče zase več, kot se mu ponuja, ga označijo za koristoljubnega, izkoriščevalskega, pokvarjenega, surovega, sebičnega. A samo tam, kjer egoist kljubuje, tam, kjer ne podredi svojih interesov temu, kar se mu vsiljuje kot nujnost, samo tam in samo s konfliktom²⁶ lahko egoist ponovno izumi politiko in poseže v obstoječe stanje.

²⁵ Ranciere poudari, da policije je enači z državnim aparatom (Ranciere 2005, 44).

²⁶ Sama interekacija ni nujno konfliktna; manifestira se lahko tudi kot dogovor.

Preden pa egoist poseže po svetu in ga spremeni tako, da v njem uveljavi svoj interes, se mora najprej polastiti samega sebe. Sam sebi mora postati vladar in izvor moči. To egoist doseže z refleksijo svoje biti, svojih občutkov, potreb, želja, da ugotovi, če so zares njegovi. Če niso njegovi, so zunanji. In če so zunanji, ima nekdo drug moč nad njim, on sam pa to moč utrjuje, ko dovoli, da se ga ti občutki, potrebe in želje pollaščajo. Po Stirnerju je zato ključno, da se egoist osvobodi navznoter. S tem, ko poudarja pomembnost notranje svobode, je Stirner kritičen do nekaterih kolektivističnih idej. Te namreč pogosto predstavljajo in zagovarjajo strategije, ki bi zlomile strukture, nosilce sprememb pa nagovarjajo in motivirajo s »fiksniimi idejami«, z idealizirano podobo prihodnje družbe. Stirner je prepričan, da lahko nova družba, ki jo tvorijo notranje neosvobojeni posamezniki, temelji samo na vnovičnem podrejanju. Kot omenjeno Stirner razlikuje med emancipacijo in osvoboditvijo, kritičen pa je tudi do »podeljene svobode«. Medtem ko emancipacija sicer lahko predstavlja izhodišče za nove politične boje, lahko že dosežena stopnja emancipacija zdrsne, če je ne izprašujemo ter obnavljamo na vsakodnevni ravni. Stirner zapiše, da lahko »s polnimi jadrji pluje samo tista svoboda, ki si jo človek vzame, torej svoboda egoista. Podarjena svoboda pa takoj spusti jadra, kakor hitro pride vihar ali – brezvetrje; vedno ji je potreben rahel ali srednji vetrč« (Stirner 1986, 40).

Egoist se osvobaja skozi razliko, skozi subjektivacijo in dezidentifikacijo. Ranciere zapiše, da je politika »zadeva subjektov ali, rajši, načinov subjektivacije« (Ranciere 2005, 50). Subjektivacija skozi dezidentifikacijo predstavlja iztrganje iz mesta, ki je subjektu prisojeno in proizvede novo »instanco izjavljanja oziroma zmožnost izjavljanja, ki ju ni bilo mogoče identificirati znotraj danega izkustvenega polja« (prav tam). Idejo osvoboditve Stirner razvije s pomočjo ideje lastnosti, ki jo lahko razumemo kot izhodišče premišljanja o procesu subjektivacije. V svojem delu Stirner torej predstavi nov način razmišljanja o subjektu, katerega nič več ne definirajo lastnosti, ki bi odsevale značilnosti širše družbe, temveč ga umešča v polje onkraj fiksnih identitet. Skozi idejo lastnosti poskuša pokazati na alternativne strategije doseganja svobode, skozi ustvarjanje novih okoliščin in kreacijo novih izkušenj, katerih pravila določa posameznik sam. Na ta način Stirner razume svobodo v pozitivnem smislu, ki, kot zapiše Isaiah Berlin, »izhaja iz posameznikove želje, da bi bil sam svoj gospodar« (Berlin 1992, 77). Kot taka je vpeta v odgovor na vprašanje: »Kdo ali kaj je izvir nadzora ali vmešavanja, ki lahko nekomu določi, da počne ali da je raje to kot ono?« (Berlin 1992, 69) ali preprosto »Kdo mi vlada« (Berlin 1992, 77). Stirnerjev egoist želi delovati na podlagi svojih razlogov in ne zaradi zunanjih vzrokov.

Teorija kritičnega realizma nas opomni, da je delovanje posameznika vedno odraz struktur, znotraj katerih se nahaja, in da je relativna in pogojena celo možnost premišljanja o določenih konceptih in pojavih. Charles Taylor, sicer predstavnik hermenevitične teorije, ugotavlja, da lahko o določenih konceptih razmišljamo in jih presojava samo znotraj določenega družbenega okolja in socializacije. »Kako naj bi naslednje generacije lahko odkrile, kaj pomeni biti avtonomni dejavnik, imeti svoj lastni način občutenja, delovanja, izražanja, česar ni mogoče enostavno izpeljati iz veljavnih modelov. To je identiteta, način razumevanja samega sebe, s katero se človek ne rodi. Mora si jo pridobiti« (Taylor 2004, 42). Identiteta, ki omogoči razmišljanje in presojanje določenih pojavov, je vsebovana v kulturi in strukturi družbe. Četudi struktura in kultura bistveno vplivata na vsebino razmišljanja in na možnosti delovanja, pa jih ne determinirata, saj se družbeno okolje spreminja ravno kot posledica delovanja akterjev.

Kot opazita Marx in Engels, Stirner ne namenja veliko pozornosti strukturnim razmerjem oziroma materialnim vidikom, ki določajo posameznikovo mišljenje in delovanje. Ker je njegova filozofija v osnovi idealistična, Stirner idejam v družbi pripisuje (naj)pomembnejšo vlogo v produkciji in reprodukciji družbenih razmerij. Ko egoist preide iz teorije v prakso, se hitro seznanj z razmerji, ki predstavljajo omejitve njegovega delovanja. Takoj ko poseže v svet, se znajde v konfliktu. Ravno konflikt pa prestavlja srečanje, ki lahko odpre polje razprave. Uveljavljanje konkretne svobode je mogoče samo preko vsakokratnega izumljanja političnega, preko vstopanja v konflikt in v polje krivice. O kakršnikoli spremembi pa ni mogoče razmišljati brez nagovarjanja in spreminjanja materialnih struktur oziroma strukturnih razmerij, ki bistveno vplivajo na možnosti delovanja posameznika oziroma družbe. Če Stirnerjeva ideja lastnosti pripelje do notranja osvoboditve, ki je ključni pogoj za prepoznanje mehanizmov dominacije, ki izhajajo iz idej, iz morale oziroma kulture, je potrebno za uveljavitev konkretne svobode delovanja, narediti še dodaten korak. Ko Roy Bhaskar razmišlja o emancipaciji, ugotavlja, da se zatiranim pogosto zdi, da svojo podrejenost precej dobro razumejo, vendar pa večkrat ne prepoznajo systemskega vidika njihovega izkoriščanja. Obstoječi sistem se jim pogosto zdi kot nenamerno izkoriščevalski, kot zgolj »pripadajoča« lastnost sistema, ne pa njena bistvena funkcija. Četudi je kognitivno razsvetljenje oziroma refleksija mehanizmov podrejanja nujen element, pa ni zadosten pogoj emancipacije. Bhaskar kot glavni del emancipacije namreč vidi v spreminjanju razmerij moči in razbijanju družbenih struktur ter grajenju novih, zato pa je potrebno garanje in soočanje s številnimi težavami in konflikti (v Collier 1998, 461).

Posameznikovo odvisnost od družbe in družbenih okoliščin pa v svojih tezah bolj neposredno nagovorijo For Ourselves. Ker se njihov egoist zaveda, da so njegove možnosti delovanja vedno

odvisne od drugih ljudi, od vrednot in prepričanj ter od formalnih in materialnih omejitev, možnosti za širjenje svobode delovanja, vidijo samo skozi (kolektivno) spreminjanje strukturnih pogojev. Egoist se tudi v tem primeru zaveda nujnosti notranje osvoboditve, ker pa ve, da njegovo delovanje ni odvisno samo od njega samega, teži tudi k spreminjanju materialnih okoliščin, ki pogojujejo njegovo svobodo. Kolektiv tako poskuša poudariti vidik »egoističnega« delovanja, ki izhaja iz posameznika, a ni nujno individualistično. Dewey razmišlja, da zanimanje za družbeno celoto, katere del je posameznik, nujno vključuje zanimanje zase. Ko posameznik spozna, da ni izoliran atom, temveč nekaj, kar vedno obstaja v razmerju do drugih, njegova iniciativa, ki izhaja iz njegove presoje razmerij, lahko postane nepogrešljiva z vidika družbe in njenega razvoja (Dewey 1960, 165).

6.3 Egoist kot politični subjekt

Spinoza v *Etiki* v zasledovanju osebne koristi prepozna korist za celotno družbo, če zasledovanje koristi pomeni delovanje pod vodstvom razuma (Spinoza 2004, 285). Na drugem mestu pa Spinoza zapiše, da je pot razuma »zelo težavna, tako da tisti, ki verjamejo, da se lahko množico ali one, ki jih razdvajajo politične zadeve, pripravi do tega, da bi živeli izključno v skladu z zapovedjo razuma, sanjajo o zlatem veku pesnikov ali o kakšni izmišljeni zgodbi« (Spinoza 1997, 43). »Zgodbica« o delovanju pod vodstvom razuma, ki jo moramo sicer brati kot normativno teorijo etike, je Ayn Rand privedla do zagovarjanja kapitalistične ureditve. Iz razuma naj bi, kot pravi Durkheim, izhajala tudi moderna utemeljitev morale. Četudi je razum v razsvetljenstvu dobil privilegirano vlogo, so se misleci že takrat zavedali, da razum ni v naravi ljudi in da zato z njim ne moremo pojasnjevati delovanja ljudi. »Razum je namreč orodje, ki lahko prav tako služi za dobro kakor za zlo« zapiše Todorov (2009, 162). Idejo razuma je mogoče poljubno prilagoditi, da ustreza najrazličnejšim teorijam.

Egoistično delovanje je tako razumno in hkrati ni, odvisno od polja na katerega ga postavimo, odvisno od teorije oziroma pozicije, iz katere ga nagovarjamo. V okvirih sodobne družbe in kulture je egoistično delovanje po eni strani obsojeno kot nemoralno, spet drugi mehanizmi pa egoistično delovanje nenehno spodbujajo. Moralno in materialno si tako po eni strani nasprotujeta, po drugi strani pa ustvarjata simbiozo, katere rezultati so vidni v pojavih kot so moraliziranje, konformizem, cinizem, nekritičnost, reducirana aktivnost in vdaja oziroma pristanek na obstoječa razmerja. Ta moment ujmeta Horkheimer in Adorno: »Protivarnost totalitarne kapitalizma, katerega tehnika zadovoljevanja potreb v svoji popredmeteni in z gospostvom zaznamovani podobi onemogoča zadovoljevanje potreb in žene k iztrebljenju

človeka – ta proti-umnost ima prototip v junaku, ki se žrtvi izogne tako, da se žrtvuje« (Horkheimer in Adorno 2002, 68). Nezmožnost posameznikov, da se uprejo mehanizmu, ki jih podrejajo, se konča s njihovim popolnim sprejetjem skozi »izsiljeno izbiro«. Takšna izbira je »'abracija', odstopanje od normalne izbire, toda 'abracija', ki je hkrati že resnica vsake izbire. Izsiljena izbira namreč pokaže, za kaj gre v izbiri: da ni tisti, ki izbira, nikdar v zunanjem odnosu do obeh opcij, marveč je tako rekoč vpisan v samo izbiro oziroma je njegova izbira naddoločena z mestom, ki ga ima v izbiri« (Šumič-Riha 1996, 37). Tako izbiro sodobnega individuuma določa strah pred ekonomsko nemočjo, ki prevesi tehtnico in premaga egoizem, potreben za konflikt.

Politična teorija se ne more ali pa se vsaj ne bi smela izogniti obravnavanju vloge interesov v premišljanju razmerij političnih moči v družbi. Interesi predstavljajo motivacijo za delovanje, ti pa lahko, glede na število subjektov, ki si za uresničitev teh interesov aktivno prizadevajo, povzročijo tako dominacijo manjšine nad večino, kot tudi kaos, če se za uveljavitev svojih posebnih interesov prizadevajo vsi. Argument, ki izhaja iz predstave o kaotičnih posledicah uveljavljanja posamičnih interesov v političnem prostoru, je tudi argument sodobne ureditve. Ker se obstoječe forme delovanja odražajo oziroma predstavljajo kot splošni interes, se usmerjanje politik vedno bolj koncentrira oziroma oddaljuje od demokratičnega glasovanja. Adolf Bibič zapiše: »V stabilnih družbah, kjer vladajo relativno trdni odnosi med nosilci različnih interesov, tudi razmišljanje o interesih nima tiste razsežnosti in ostrine, kot ju ima v političnih sistemih, ki se v njih veliki interesni agregati začnejo čutiti prikrajšane, se zato prebujati iz omrtvelosti in nasprotovati temeljni strukturi interesov in dejanski družbeni in politično moči njenih nosilcev« (Bibič 1981, 157). Neoliberalni kapitalizem in kapitalistična država se predstavljata kot nekakšen naraven rezultat zgodovinskega procesa, zato se zdi demokratično odločanje na področju urejanja skupnih zadev nepotrebno. Egoist pa začuti svojo prikrajšanost in krivico, zato išče načine, da bi uveljavil svoje želje in interese. Bibič nadaljuje: »Interesi se problematizirajo predvsem v zvezi z občutkom, da so potrebne velike družbene in politične spremembe, da je obstoječa distribucija moči in oblasti krivična in da je nujen radikalen preobrat, ki bi vzpostavil novo interesno strukturo« (prav tam). Pozicija egoista omogoča prepoznati določene mehanizme, ki posameznike namerno ali nenamerno odvrčajo od oblikovanja in zadovoljevanja drugačnih, »nesplošnih« interesov in odvrčajo od političnega delovanja, zato vidim pozicijo egoista tudi kot nagovarjanje vzpostavljanju novih interesnih struktur.

Egoist lahko predstavlja aktiven subjekt ponovnega izumljanja politike, ko prepozna, da lahko svoje interese zadovolji samo preko »konflikta«, preko soočanja in vstopanja na novo polje. Ko depolitizirani individualizirani posameznik zavzame pozicijo egoista, se zave okoliščin, ki ga omejujejo, zave pa se tudi pomena interakcije in sodelovanja. To ne pomeni, da je egoistična pozicija za takšno prepoznanje nujna, vendar pa skrb za lastne interese znatno prispeva k temu, da prepoznamo meje našega delovanja in reflektiramo mehanizme, ki to delovanje omejujejo. Zaobjemanje in refleksija družbene realnosti s pozicije egoista ne izključuje altruizma. Egoist kot politični subjekt ni pozicija utilitarističnega presojanja koristi. Egoist kot politični subjekt tudi ni sebičnež, ki mu ni mar za občutke in čustva drugih. Je pojem in je pozicija posameznikove interakcije s svetom na način, da mu omogoči prepoznanje svoje vloge v kreaciji v družbenih razmerij ter prepoznanje svoje (ne)moči. Egoist tako razume, da moč neke oblasti ne leži (samo) v prisili, temveč izhaja tudi iz njegovega odpovedovanja moči, skozi pristajanje na abstraktne ideje in »nujne« prakse. Zato egoist ne pristaja na splošne definicije svobode, demokracije, skupnega interesa in podobno, temveč jih vedno preizprašuje skozi vsakdanje življenje in išče načine, da mu takšne definicije in izhajajoče prakse ne bi zavladatale, ga podredile. Namesto cinizma in jeze se poslužuje dejanja. Upa si pogledati ne le onkraj splošnih praks, temveč tudi onkraj morale, da odkrije, kaj je na drugi strani. Tako se polašča novih prostorov in dejavnosti, ki (potencialno) oživljajo politično ter spodjedajo mehanizme, ki ga podrejajo.

7 ZAKLJUČEK

Skozi zastavljene teze sem v nalogi h kritiki neoliberalne družbe in procesa depolitizacije, ki prihaja v sodobnih okoliščinah vedno bolj do izraza ter ogroža obstoj demokratičnih institucij, poskušala pristopiti z refleksijo pojma egoizma. V prvem delu sem skozi približanje pojava (obvezne) individualizacije in vzpona neoliberalnega subjekta nagovorila tezo, ki se nanaša na predpostavko o nemoči posameznika, da bi izstopil iz dominantnih družbenih razmerij. Ugotovila sem, da ta nemoč v določeni meri izhaja iz navideznega soglasja glede ustreznosti sodobnih okvirov ter načinov (ekonomskega) delovanja, iz predstave o odvečnosti političnega ter iz praks, ki odgovarjajo tem predstavam. Skozi naslavljanje teze o pogojenosti razumevanja koncepta egoizma v kapitalistični družbi in teze o zaznamovanosti koncepta egoizma z moralnim vrednotenjem, sem posredno in neposredno opozorila na različna razmerja – kulturna in strukturna – ki vzpostavljajo situacije in vplivajo na interese in vrednote, na izbire in

možnosti delovanja posameznika, tako pa tudi na njegov odnos do drugih posameznikov. Na ta način sem pokazala, da obravnava egoizma kot koncepta, ki v različnih kontekstih prevzema različne asociacije, lahko služi kot izhodišče za prepoznavanje in naslavljanje nekaterih mehanizmov, preko katerih se izvršuje reprodukcija obstoječih razmerij moči. H glavni tezi, ki vodi namen naloge in se nanaša na problematizacijo nezmožnosti pasivnega političnega subjekta, da bi obvaroval demokratičnost odločanja o skupnih zadevah, sem pristopila z naslavljanjem teorij, preko katerih sem nakazala možno teoretično podlago za premišljanje o praksah, ki imajo potencial za odpiranje političnega prostora in demokratičnih razprav. Skozi interpretacijo idej teoretikov, ki so v egoizmu prepoznali motiv za kritično soočanje z dominantnimi družbenimi interesi in razmerji, sem ugotovila, da lahko egoizem predstavlja možno pozicijo kritike konformističnega delovanja, s tem pa tudi izhodišče za naslavljanja praks, ki imajo potencial za spreminjanje razmerij v družbi. Skozi idejo egoista kot političnega subjekta sem poskušala nakazati vlogo (namernega in konfliktnega) delovanja posameznika v družbeni morfogenezi, v spreminjanju strukturnih in kulturnih okoliščin, s tem pa tudi v spreminjanju pozicije akterjev.

Depolitizacija v spremstvu individualizacije družbe pušča posledice tako v javnem kot v privatnem življenju posameznikov. Individualizirani posamezniki so v kontekstu sodobnih družbenih procesov in trendov, zaradi družbene nemoči potisnjeni v odvisnost od pogojev, ki jih narekujejo prevladujoča razmerja sil. V okviru omenjenih procesov je na številnih področjih človekovega življenja mogoče zaznati upad skupnostnih praks, nadomeščajo pa jih takšni načini življenja, ki temeljijo na posesivnosti, zavisti in nezaupanju. Vse to vpliva tudi na formo in vsebino interesov posameznikov ter na načine in uspešnost naslavljanja interesov v politični areni. Demokratična družba za svoj obstoj potrebuje politične subjekte, ki so zmožni in pripravljeni predstavljati svoje interese in s svojim delovanjem preprečiti, da bi razmerje sil onemogočilo samo artikulacijo teh interesov.

Tiste sile, ki so bile sposobne oblikovati navidezni konsenz, ki obvladuje sodobna razmerja moči, poskušajo svojo legitimnost ohranjati skozi promocijo ideje svobode. A le malo je vredna tista svoboda, katere meje so enake poskusom delovanja, ki ni zvedljivo na prevladujoče forme. Svoboda mnenja in izražanja je omogočila, da smo do danes slišali že vse. Iz razočaranja nad družbeno situacijo in prepoznavanjem krivičnosti pa vstajajo alternativne paradigme, ki se stalno soočajo z neuspehi; njihove ideje pogosto ne dosežejo niti javnosti, kaj šele odločevalskega establišmenta. A vse mogoče kritike sistema skupaj na (re)produkcijo razmerij v družbi nimajo toliko vpliva kot človeški cinizem in adaptacija. Cinik po eni strani kaže

distanco do situacije, hkrati pa se poskuša čim bolj uspešno prilagoditi obstoječim pogojem. Cinizem ubije akcijo in potrdi uspeh neke ideologije. Zanikanje samega same in svojih interesov v prid pristajanja na zahteve družbenega okolja se tako največkrat razume kot kazanje odraslosti, sprejemanje odgovornosti, kot »prizemljenost«. S takšno držo ni mogoče poseči v ekonomska, politična oziroma družbena razmerja, kot tega ni mogoče narediti z moralizmom. Uspeh je v veliki meri odvisen od števila in politične oziroma družbene moči »egoistov« in vsaj deloma je ta moč odvisna od njih samih, od njihove volje. Ta izhaja iz zavedanja, da obstoječe strukture niso zgodovinska nujnost, temveč so razmerja, odvisna tudi od njegovega pristanka. Egoist kot politični subjekt je zato potreben, da skozi izpraševanje svojih interesov, v razmerju do družbenih interesov, norm, vrednot ter dominantnih idej in razmerij, identificira polja, na katerih se odločajo politični boji; da izprašuje tisto, kar se predstavlja kot skupni interes in pokaže, da ta interes ni nujno tudi resnični interes posameznikov; ali pa da v družbi konstantno ustvarja vsaj tisti vetrc, ki je po Stirnerjevem mnenju potreben, da iz družbe ne zdrsne vsaj že dosežena stopnja svobode.

8 LITERATURA

Althusser, Louis. 2000. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba *cf.

Archer, Margaret S. 1995. *Realist social theory: the morphogenetic approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

--- 1998. Introduction: Realism in the social sciences. V *Critical Realism: Essential Readings*, ur. Margaret Archer, Roy Bhaskar Andrew Collier, Tony Lawson in Alan Norrie, 189–205. London: Routledge.

Arendt, Hannah. 1996. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.

--- 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.

Bauman, Zygmunt. 2008. *The individualized society*. Cambridge: Polity.

Bell, Daniel M. 2016. *Ekonomija želje: krščanstvo in kapitalizem v postmodernem svetu*. Ljubljana: KUD Logos.

Berlin, Isaiah. 1992. Dva koncepta svobode. V *Sodobni liberalizem*, ur. Rudi Rizman, 69–90. Ljubljana: Krt.

Bibič, Adolf. 1978. *Politična znanost, ideologija, politika*. Ljubljana: Komunist.

--- 1981. *Interesi in politika: Od kritike politične države k samoupravnemu pluralizmu*. Ljubljana: Delavska enotnost.

Callero, Peter. 2013. *The Myth of Individualism: How Social Forces Shape Our Lives*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishersm Inc.

Collier, Andrew. 1998. Explanation and emancipation. V *Critical Realism: Essential Readings*, ur. Margaret Archer, Roy Bhaskar Andrew Collier, Tony Lawson in Alan Norrie, 444–472. London: Routledge.

Danermark, Berth, Mats Ekstrom, Liselotte Jakobsen in Jan Ch. Karlsson. 2002. *Explaining Society: Critical realism in the social sciences*. London: Routledge.

Deleuze, Gilles. 2011. *Nietzsche in filozofija*. Ljubljana: Krtina.

Dewey, John. 1960. *Theory of the moral life*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

Divković, Ingrid. 2017. *Vas jebe ego?* Ljubljana: Mladinska knjiga.

Durkheim, Émile. 2014. *Moralna vzgoja: kurz iz sociologije na Sorboni v letu 1902/03*. Ljubljana: Krtina.

Engels, Friedrich. 1844. *Engels to Marx: November 19*. Dostopno prek: https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Engels_Correspondence.pdf (13. avgust 2017).

Feuerbach, Ludwig. 1982. *Bistvo krščanstva*. Ljubljana: Slovenska matica.

For Ourselves. 1974. *The Right To Be Greedy: Theses On The Practical Necessity Of Demanding Everything*. Dostopno prek: <https://theanarchistlibrary.org/library/for-ourselves-the-right-to-be-greedy-theses-on-the-practical-necessity-of-demanding-everything> (15. avgust 2017).

Foucault, Michel. 2004. *Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora*. Ljubljana: Krtina.

--- 2007. *Življenje in prakse svobode: izbrani spisi*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

--- 2015. *Rojstvo biopolitike: kurz na Collège de France: 1978–1979*. Ljubljana: Krtina.

Friedman, Milton. 1992. Odnos med ekonomsko in politično svobodo. V *Sodobni liberalizem*, ur. Rudi Rizman, 147–160. Ljubljana: Krt.

Gauthier, David. 2004. Liberalni individuum. V *Komunitarizem in individualizem*, ur. Shlomo Avineri in Avner de-Shalit, 144–56. Ljubljana: Sophia.

--- 2008. Zakaj kontraktarizem? *Filozofski vestnik* 29 (3): 89–105.

Graham, Gordon. 2011. *Theories of Ethics: An Introduction to Moral Philosophy with a Selection of Classic Readings*. New York: Routledge.

Harvey, David. 2012. *Kratka zgodovina neoliberalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Hills, Alison. 2010. *The Beloved Self: Morality and the Challenge from Egoism*. Oxford: Oxford University Press.

Horkheimer, Max in Theodor W. Adorno. 2002. *Dialektika razsvetljenstva*. Ljubljana: Studia humanitatis.

- Hribar, Tine. 1991. *Uvod v etiko*. Ljubljana: Nova revija.
- Južnič, Stane. 1989. *Politična kultura*. Maribor: Obzorja.
- Koselleck, Reinhart. 1999. *Pretekla prihodnost: prispevki k semantiki zgodovinskih časov*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Krašovec, Primož. 2016. Še enkrat o neoliberalizmu III: Psihoafektivni učinki neliberalizma in neoliberalna subjektivnost. *Andragoška spoznanja* 22 (2): 67–79.
- Kuzmanič, Tonči. 1996. *Ustvarjanje antipolitike: elementi genealogije družboslovja*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Kymlicka, Will. 2005. *Sodobna politična filozofija: uvod*. Ljubljana: Krtina.
- Leopold, David. 2011. A Solitary Life. V *Max Stirner*, ur. Saul Newman, 21–41. Hampshire: Palgrave Macmillan. Dostopno prek: Palgrave.
- 2015. Max Stirner. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 17. september. Dostopno prek: <https://plato.stanford.edu/entries/max-stirner/> (13. avgust 2017).
- Luckmann, Thomas. 1997. *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Lukes, Steven. 2006. *Individualism*. Colchester: ECPR Press.
- Lukšič, Andrej A. 2009. Konec demokracije? *Teorija in praksa* 45 (5): 537–558.
- Lukšič, Igor. 1994. *Liberalizem vs. korporativizem*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- 2004. Novodobni komunitarizem. V *Komunitarizem in individualizem*, ur. Shlomo Avineri in Avner de-Shalit, 219–231. Ljubljana: Sophia.
- MacIntyre, Alasdair. 1993. *Kratka zgodovina etike*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Mandeville, Bernard. 1993. Basen o čebelah ali Zebne pregrehe, javne korist (izbor). *Problemi-Eseji* 31 (1–2): 167–190.

Marx, Karl in Friedrich Engels. 1971. Nemška ideologija. V *Karl Marx in Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: II. zvezek*, ur. Božidar Debenjak, 5–352. Ljubljana: Cankarjeva založba.

McGuigan, Jim. 2016. *Neoliberalna kultura*. Maribor: Aristej.

Mill, John Stuart. 2003. *Utilitarizem; in O svobodi*. Ljubljana: Krtina.

Mouffé, Chantal. 1997. Za agonistični pluralizem. V *Kaj je politika?: kompedij sodobnih teorij politike*, ur. Adolf Bibič, 146–154. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

--- 2015. *Agonistika: misliti svet politično*. Ljubljana: Maska.

Narveson, Jan. 1998. Egoism and altruism. V *Encyclopedia of Applied Ethics. Volume 2: E – I*, ur. Ruth Chadwick, 15–20. San Diego: Academic Press.

Newman, Saul. 2009. War on the State: Stirner and Deleuze's Anarchism. *The Anarchist Library*, 18. februar. Dostopno prek: <https://theanarchistlibrary.org/library/saul-newman-war-on-the-state-stirner-and-deleuze-s-anarchism.pdf> (15. avgust 2017).

--- 2011a. Stirner's Ethics of Voluntary Inservitude. V *Max Stirner*, ur. Saul Newman, 189–209. Hampshire: Palgrave Macmillan. Dostopno prek: Palgrave.

--- 2011b. Introduction: Re-encountering Stirner's Ghosts. V *Max Stirner*, ur. Saul Newman, 1–18. Hampshire: Palgrave Macmillan. Dostopno prek: Palgrave.

Nietzsche, Friedrich. 1988. *H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica.

--- 1991. *Volja do moči*. Ljubljana: Slovenska matica.

Omladič, Luka. 2008. Sofisti in politična pravičnost: 'Zakoni so dani zavoljo oči, kaj smejo videti'. *Časopis za kritiko znanosti* 36 (233): 38–46.

Online Etymology Dictionary. 2017. Dostopno prek: <http://www.etymonline.com/index.php> (18. avgust 2017).

Östenberg, Jan. 1988. *Self and Others: A Study of Ethical Egoism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Oxford Living Dictionary. 2017. Dostopno prek: <https://en.oxforddictionaries.com/> (18. avgust 2017).

Pikalo, Jernej, Blaž Ilc in Marinko Banjac. 2011. *Meje globaliziranega sveta*. Ljubljana: Sophia.

Porpora, Douglas V. 2013. Morphogenesis and Social Change. V *Social Morphogenesis*, ur. Margaret S. Archer, 27–37. Dordrecht: Springer Science & Business Media. Dostopno prek: Springer Link.

Ranciere, Jacques. 2005. *Nerazumevanje: politika in filozofija*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Rand, Ayn. 1964. *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*. New York: Signet.

Replogle, Henry. 2012. Biographical Sketch of James L. Walker. V *A Bible Not Borrowed from the Neighbors*, ur. Kevin I. Slaughter, 91–101. Baltimore: Underworld Amusements.

Rizman, Rudi. 1986. Oris razvoja anarhistične družbene misli. V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman, XXI–LXXV. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS, Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 1992. Intelektualni temelji liberalizma. V *Sodobni liberalizem*, ur. Rudi Rizman, 15–33. Ljubljana: Krt.

Robinson, John Beverly. 2005. *Egoism*. Dostopno prek: <https://theanarchistlibrary.org/library/john-beverley-robinson-egoism> (15. avgust 2017).

Rogers, Kelly, ur. 1997. *Self-interest: an antology of philosophical perspectives*. New York: Routledge.

Rutar, Tibor. 2016. *Sodobni zagovor historičnega materializma: sociologija, zgodovina, filozofija*. Ljubljana: Sophia.

Salecl, Renata. 1993. *Zakaj ubogamo oblast?: nadzorovanje, ideologija in ideološke fantazme*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Schedler, Andreas. 1997. Antipolitika: konec in kolonizacija javne sfere. V *Kaj je politika?: kompedij sodobnih teorij politike*, ur. Adolf Bibič, 107–111. Ljubljana. Znanstveno in publicistično središče.

Schmitt, Carl. 1994. *Tri razprave*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.

Simmel, Georg. 1993. *Temeljna vprašanja sociologije. Individuum in družba*. Ljubljana: Škuc: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Smith, Adam. 2010. *Bogastvo narodov: raziskava o naravi in vzrokih bogastva narodov*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Spinoza, Baruch de. 1997. *Dve razpravi*. Ljubljana: Analecta.

--- 2004. *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Spruk, Jure in Igor Lukšič. 2017. Thomas Hobbes: od krščanskega korporativizma k individualizmu. *Teorija in praksa* 54 (3–4): 458–476.

Sruk, Vlado. 1999. *Leksikon morale in etike*. 1999. Maribor: Ekonomsko-poslovna fakulteta.

Stirner, Max. 1986. Edini in njegova lastnina. V *Antologija anarhizma*, ur. Rudi Rizman, 29–69. Ljubljana: Univerzitetna konferenca ZSMS, Knjižnica revolucionarne teorije.

--- 2009. The False Principle of Our Education. *The Anarchist Library*, 12. februar. Dostopno prek: <https://theanarchistlibrary.org/library/max-stirner-the-false-principle-of-our-education> (13. avgust 2017).

--- 2010. *The Ego and Its Own*. Gloucester: Dodo Press.

Šumič-Riha, Jelica. 1996. *Totemske maske demokracije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Tännsjö, Torbjörn. 2013. *Understanding Ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Taylor, Charles. 2004. Atomizem. V *Komunitarizem in individualizem*, ur. Shlomo Avineri in Avner de-Shalit, 28–48. Ljubljana: Sophia.

Tocqueville, Alexis de. 1996. *Demokracija v Ameriki II*. Ljubljana: Krt.

Todorov, Tzvetan. 2009. *Duh razsvetljenstva*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Vodovnik, Žiga. 2010. *Anarhija vsakdanjega življenja: zapiski o anarhizmu in njegovih pozabljenih pritokih*. Ljubljana: Sophia.

Walker, James. 2012. The Philosophy of Egoism. V *A Bible Not Borrowed from the Neighbors*, ur. Kevin I. Slaughter, 10–90. Baltimore: Underworld Amusements.

Welsh, John F. 2010. *Max Stirner's Dialectical Egoism: A New Interpretation*. Lanham: Lexington Books.