



RETHINKING REVOLUTIONS

MARKING 100 YEARS SINCE THE OCTOBER REVOLUTION

EDITORIAL

- 9 **Andrej Kurnik and Nina Kozinc:** On the Other Side: Sparkling Tendencies for Better Future

RETHINKING REVOLUTIONARY PRACTICES AND IDEAS

- 21 **Darij Zadnikar:** Revolution: From Etatism towards the Production of New Social Relations
- 38 **Lev Krefc:** Three Ruptures of Anton Pannekoek
- 59 **Marko Hočevnar:** Communism as the Affirmation of the Practice of Democracy
- 73 **Jana Rošker:** The Impact of the Anarchist Movement on the Ideas of the Chinese Communist Revolution and Chinese Socialism
- 89 **Anže Dolinar:** State, Market, and Critical Theory
- 105 **Lea Kuhar:** "The Whole is the Untrue": The Riddle of Revolution
- 116 **Katja Kolšek:** The Heritage of the Great Proletarian Cultural Revolution or "the China in our Heads"
- 132 **Irena Šumi:** From Survivance to Indigenuity: Native American Scholars on a Sustainable Human Future / [in English]
- 155 **Janet Biehl:** Bookchin, Öcalan, and the Dialectic of Democracy
- 168 **Marta Gregorčič and Manca Marolt:** The Necessity of the Epistemological Break and Post-Abysal Thinking. Modern Ukraine through the Concepts of Boaventura de Sousa Santos
- 191 **Lana Zdravković:** The Politicization of Life: On the Meaning of Revolution Today
- 205 **Dan Chodorkoff:** Towards a Reconstructive Anthropology

REVOLUTIONARY BECOMINGS

- 219 **Sandra Bašić Hrvatinić and Asja Hrvatinić:** Media (Counter-)Revolutions
- 239 **Marta Gregorčič:** The Woman Behind the Myth. An Outline of Contemporary Struggles Against Global Corporate Plundering
- 269 **Andrej Kurnik:** The Legacy of the October Revolution from a Latin-American Perspective. An Interview with Raúl Zibechi
- 281 **Eleanor Finley:** Epistemologies of Freedom Revisited. An Interview with Cihad Hami / [in English]
- 290 **Jaša Veselinovič and Žan Zupan:** Syriza and October: The Periphery and Supranational Leftist Integration
- 304 **Dejan Turk:** Italy in the Revolutionary 60s and 70s
- 316 **Gal Kirn:** Yugoslavian Revolution through Three Partisan Ruptures

MISLIMO REVOLUCIJE

OB 100-LETNICI OKTOBRSE REVOLUCIJE

UVODNIK

- 9 **Andrej Kurnik in Nina Kozinc:** Na drugi strani: iskreče težnje po boljši prihodnosti

PREMISLEKI REVOLUCIONARNIH PRAKS IN IDEJ

- 21 **Darj Zadnikar:** Revolucija: od etatizma do produkcije novih družbenih odnosov
- 38 **Lev Kreft:** Trije razkoli Antona Pannekoeka
- 59 **Marko Hočevnar:** Komunizem kot afirmacija prakse demokracije
- 73 **Jana Rošker:** Vpliv anarhističnih idej na komunistično revolucijo in kitajski socializem
- 89 **Anže Dolinar:** Država, trg in kritična teorija
- 105 **Lea Kuhar:** »Celota je neresnično«: uganka revolucije
- 116 **Katja Kolšek:** Dediščina kulturne revolucije ali »Kitajska v naših glavah«
- 132 **Irena Šumi:** Od preživitve do in(di)genioznosti: ameriški staroselski teoretiki o zdržni človeški prihodnosti / [v angleščini]
- 155 **Janet Biehl:** Bookchin, Öcalan in dialektika demokracije
- 168 **Marta Gregorčič in Manca Marolt:** Nujnost epistemološkega zloma in nadprepadnega mišljenja. Sodobnost Ukrajine s koncepti Boaventure de Sousa Santosa
- 191 **Lana Zdravković:** Politizacija življenja: o pomenu revolucije danes
- 205 **Dan Chodorkoff:** Na poti k rekonstruktivni antropologiji

REVOLUCIONARNA POSTAJANJA

- 219 **Sandra Bašić Hrvat in Asja Hrvat:** Medijske (kontra)revolucije
- 239 **Marta Gregorčič:** Ženska, ki stoji za mitom. Izris sodobnih zoperstavljanj globalnemu plenjenju
- 269 **Andrej Kurnik:** Zapuščina oktobrske revolucije iz latinskoameriške perspektive. Intervju z Raúlom Zibechijem
- 281 **Eleanor Finley:** Revidirani pogled na epistemologije svobode. Intervju s Cihadom Hamijem / [v angleščini]
- 290 **Jaša Veselinovič in Žan Zupan:** Siriza in oktober: periferija in nadnacionalno povezovanje leveice
- 304 **Dejan Turk:** Italija v revolucionarnih šestdesetih in sedemdesetih letih
- 316 **Gal Kirn:** Jugoslovanska revolucija skozi tri partizanske prelome

ACCOUNTS

- 337 **Matej Šurc:** "I'm Proud that I was on Right Side during the Occupation!" An Interview with Partisan [Zdenka Habicht](#), a Fighter from the Partisan Brigade Gubec during WWII
- 352 **Medard Kržišnik:** An Unknown Fighter for Justice and Truth. A Conversation with Silvester Furlan, a Revolutionary and Spanish Civil War Fighter
- 370 **Subscription**

PRIČEVANJI

- 337 **Matej Šurc:** »Ponosna sem, da sem bila med okupacijo na pravi strani!« Pogovor s partizanko, borko Gubčeve brigade, Zdenko Habicht
- 352 **Medard Kržišnik:** Zamolčani borec za pravico in resnico. Pogovor z revolucionarjem in španskim borcem Silvestrom Furlanom
- 370 **Naročanje**



UVODNIK

Na drugi strani: iskreče težnje po boljši prihodnosti

Kar potrebujemo, je težka industrija, traktorji in navdušene množice.

Iz filma Rdeči boogie ali Kaj ti je deklica (1982)

Stote obletnice oktobrske revolucije se v Časopisu za kritiko znanosti ne spominjamo iz nostalgичnih vzgibov, temveč zato, da odpremo prostor za ponovni kritični premislek te metode revolucionarne družbene preobrazbe kot tiste odločilne referenčne točke, ki je bistveno zaznamovala večino progresivnih bojev 20. stoletja in je s polomom socializmov v Evropi postala anatemizirana. Zaradi zadnjega je težnja te številke (ki ni prvenstvena), da se refleksija o tradicijah revolucionarnih in osvobodilnih bojev iztrga iz rok kapitalističnega revanšizma in se začne zbirati gradivo za ponovno in še bolj celovito »avtobiografsko« pisanje. Nadejamo se, da bo premišljanje o oktobrski revoluciji z zgodovinsko distanco odstrlo tudi nove poglede na potenciale in omejitve sodobnih in aktualnih emancipatornih in osvobodilnih politik in da bo skupaj s ponovnim premislekom hipoteze revolucije odprlo nove politične horizonte. Vseeno nas v tem zvezku ne zanima toliko oktobrska revolucija kot predmet proučevanja, kot utemeljitev suverene oblasti in vzpostavitev režima. Ta perspektiva je z ukrotitvijo mnogoterih revolucionarnih isker, ki jih je sprožil oktober 1917, drugačne vizije, potenciale in procese preganjala in zatrla. Nas pa zanimajo ravno ti procesi, zato tokrat poskušamo revolucije misliti skozi »obrobna«, zamolčana, prezrta, potlačena, zatrta, a nič manj konstituirajoča izhodišča, s tem pa želimo odpreti tudi razpravo o političnih bojih, zoperstavljanjih in horizontih sedanjosti ter navsezadnje, in zakaj

ne, o možnostih današnjega radikalnega preloma.

Nedvomno je oktobrska revolucija radikalno spremenila Rusijo in svet. Kar ni uspelo šibki lokalni buržoaziji, je dosegla z vrtoglavo hitrostjo. Hitra modernizacija, industrializacija, urbanizacija in akumulacija so v nekaj desetletjih nadoknadile, kar so razumeli kot zgodovinski razvojni zaostanek. Ta razvojni skok je omogočil polno vključitev obsežnih svetovnih območij v svetovni kapitalistični sistem. Vključitev, ki je bila paradoksalno formalizirana z razpadom Sovjetske zveze, z implozijo sestrskih socialističnih režimov in reformiranjem nekaterih režimov, ki so nastali v revolucijah, navdihnjenih s sovjetsko izkušnjo. Področja, ki so bila radikalno preoblikovana v obdobju socialistične modernizacije, bi danes zagotovo imela drugačno vlogo v globaliziranem kapitalističnem svetu. A vendar v revoluciji in socialistični izkušnji ni šlo zgolj za obliko prvobitne kapitalistične akumulacije, za uveljavitev prvenstva meznega (in s tem kapitalističnega) družbenega razmerja. Da bi bila akumulacija in s tem modernizacija v imenu revne večine mogoča, je bilo treba mobilizirati družbene sile z obljubo o emancipaciji na vseh ravneh družbenega življenja. Deleuze je tako v enem od intervjujev dejal, da je treba razlikovati med rezultati revolucije, ki so bili zatiralska država, stalinizem, liberticid na eni strani, na drugi pa revolucionarno postajanje (Deleuze, 1990). Oktobrska in nasploh socialistična revolucija je tako po svoje paradoksalen proces, ki je sprostil ogromne emancipatorne energije, obenem pa tudi monstrozne aparate državnega zatiranja.

Zato se mora obravnava dediščine oktobrske in nasploh socialističnih revolucij osrediniti na manifestacije revolucionarne želje, na vseprisotno strujanje emancipacije in osvobajanja in na manifestacije kontrarevolucije v revoluciji in proti njej. Vsaka socialistična revolucija je imela svoj termidor, svoje manifestacije državnega terorja proti ekspanzivnim procesom emancipacije in osvobajanja. Razpustitev ustavodajne skupščine (januarja 1918), s katero so boljševiki monopolizirali revolucijo, krvav obračun z upornimi mornarji v Kronštatu (leta 1921), istega leta uničenje anarhističnega (mahnovističnega) Svobodnega ozemlja v današnji vzhodni Ukrajini, kjer so v praksi udeležili ideje Petra Kropotkina in Francisca Ferrera, uvedba Nove ekonomske politike (NEP) med letoma 1921 in 1928, ki vpelje elemente kapitalističnega gospodarstva, stalinizem, gulag, krvavi obračun z anarhisti v Barceloni maja 1937, Dachauski procesi, Goli otok, restavracija patriarhalnih družbenih odnosov itd.; vse to je v dvajsetem stoletju predstavljalo trd oreh za revolucionarje in revolucionarke, ki so želeli črpati iz revolucionarne

paradigme oktobrske socialistične revolucije in se izogniti ponovnemu vstajenju zatiralskih pošasti državnega socializma. Dediščina oktobrske revolucije so tako tudi raznolika revolucionarna gibanja, ki so v dvajsetem stoletju začela z učbenikom socialistične revolucionarne paradigme in se v soočenju z družbeno realnostjo in sledeč antiavtoritarnim načelom radikalno spremenila. Ta gibanja, pa naj gre za gibanja delavske in družbene avtonomije ali za gibanja leta 68, so še danes veliki vir navdiha.

In ne nazadnje, dediščina oktobrske revolucije je zapisana v zgodovino prostora, v katerem živimo. Pomembno je, da prepoznavamo, obravnavamo in ocenjujemo izkušnjo antifašizma, osvobodilnega in revolucionarnega boja, naracij, védenja, občutke povezanosti, tovarištva in ponosa, ki so se rodili v samoniklem osvobodilnem upor in revoluciji v Sloveniji in nekdanji Jugoslaviji med drugo svetovno vojno. Te vidike znanja se v izobraževanju in vse bolj tudi znanstvenem proučevanju potiska bodisi na margino, na območje reciklaže zgodovine, kjer se zmanjšujeta njena vrednost in pomen, ali celo na polje neobstoječega. Gre za enega v množici – a za lokalni kontekst izjemno pomembnega – zgodovinskih, sodobnih in aktualnih poskusov graditve alternative gospodarstvu kapitalizma povsod po svetu.

Oktobrska revolucija je prav tako radikalno spremenila zahodni kapitalistični svet oziroma svet buržoaznih demokracij. Države blaginje in keynesianizma ne bi bilo brez grožnje, da se bo oktobrska socialistična revolucija ponovila v kateri od zahodnih držav. Da bi to preprečili, je bilo treba integrirati antagonistični delavski razred in njegovo konfliktnost spremeniti v sam motor kapitalističnega razvoja. Deficitarna poraba in posledična socialna integracija delavstva, razne oblike socialnega dogovarjanja in vključevanja organiziranega delavstva v procese odločanja, vse to je bil v veliki meri odziv na oktober. Šele diskreditacija socializma, ki je imel v Sovjetski zvezi in drugih vzhodnoevropskih državah državnega socializma zares neprivlačno izložbeno podobo, ter vznik revolucionarnih gibanj v državi blaginje in proti njej sta pripeljala do ponovnega izganjanja dela iz konstitucije, skratka do neoliberalizma. Seveda so tudi ti procesi globoko ambivalentni. Čeprav je država blaginje po eni strani prinesla množicam dotlej še nevideno blaginjo in socialno varnost, jih je obenem pasivizirala in jim odvzela revolucionaren naboj. Ko danes ugotavljamo, da postaja del delavske množice politično konservativen in podpira desne populistične agende, ne moremo mimo tega, da je ta konservativnost deloma rezultat socialne države, ki ni pomirjala družbenih antagonizmov z enakostno redistri-

bucijo bogastva, ampak z zaostrovanjem mehanizmov izkoriščanja drugih delov sveta.

Globalno dominantna družboslovna znanost, ki je, vključno s kritično teorijo, kot oblika vednosti kanonizirana v akademskih institucijah, izhaja in se je razvijala od sredine 17. stoletja vse do sredine 20. stoletja pretežno na podlagi stvarnosti v petih državah zahodnega sveta (Nemčija, Francija, Italija, Združeno kraljestvo, ZDA). A realnosti življenj in izkušenj tega sveta so tako rekoč neizmerno raznolike in danes, ko kapitalistični sistem preti uničiti planet, se zdi, da je ta vednost, tudi njen kritični del, pri soočanju s finančnimi, gospodarskimi in ekološkimi krizami izčrpana, da je v marsikaterem pogledu obtičala v kotu; omogoča sicer analizo, a nima več relevantnih odgovorov na globalno naraščajočo neenakost in okoljsko opustošenje, na katera z zategnjenim nasmeškom zviška gledajo pretkani trgovci in poslovneži, ki so zavzeli razne vloge v vladovanju sveta. Evrocentrični pogled je naravo izločil iz družbe in pojmuje dobesedno vsak njen segment kot vir, objekt, ki naj se brezmejno izkorišča, dejansko pa brezkompromisno pleni: od rek in hribovij do genoma živih bitij. Toda, kot rečeno, vzporedno z njim obstajajo drugi in drugačni koncepti narave in vedenj o njej, ki pa so bili z vzponom kapitalizma in kolonializma potisnjeni na drugo stran prepadne črte, utišani, s čimer so postali neobstoječi. Prepadna črta je premična in je ni mogoče teritorialno determinirati – vijugasto se premika tako v metropoli kot na periferiji (Santos, 2014). Pri tem je pomembno poudariti, da dominantna vednost ni monolitna, a v asimetričnih družbah, v katerih živimo, vedno obstajajo še drugačna merila in branja, množica kozmovizij, simboličnih univerzumov, tisočletnih znanj, drugačnih pogledov na življenje in razumevanj narave.

In ravno tisti deli sveta, nekdanje kolonije, prostori, ki jih je radikalno predrugačil negativ evropskega razsvetljenstva in racionalizma, danes morda najradikalneje testirajo domet in omejitve socialistične revolucionarne paradigme in ji s tem v času zatona zahodne hegemonije in vznika stoletja utišanih drugih kozmovizij tudi omogočajo aktualnost v globaliziranem svetu. Namreč, v novih družbenih in političnih gibanjih, ki se soočajo z nezadostnostjo procesov dekolonizacije, ki so v veliki meri sloneli na dediščinah zahodnih emancipatornih misli, kot je primer številnih gibanj v Latinski Ameriki in kamor lahko umestimo tudi Rožavo, se prepričujejo sami temeljni filozofski gradniki socialistične revolucionarne paradigme. Tako zavračajo filozofijo zgodovine, ki predpostavlja linearnost časa in njegov telos s pripadajočimi idejami o stopnjah

razvoja in hierarhijami med različno razvitimi. Zapatistična revolucija v Mehiki je morda paradigmatski primer nove postmoderne in postkolonialne kontekstualizacije in lokalizacije revolucije. Paradigmo socialistične revolucije očisti modernih primesi, kot so državna suverenost, nacija, ideja razvoja, emancipacija z individualizacijo, nujnost totalnega razvitja kapitalističnega razmerja, ki je mezdno razmerje. Ko člani zapatistične Dobre vlade pravijo, da se borijo proti kapitalizmu z revščino, poudarjajo, da za emancipacijo ne potrebujemo purgatorija meznega dela, da so skupnosti baza nastajanja drugačne družbe solidarnosti, dopolnjevanja in vzajemnosti.

Namreč, v nasprotju z do skrajnosti prignanim individualizmom neoliberalnega tipa je lahko prav skupnost tista, ki ponuja osnovo za opolnomočenje posameznika, ker je to potencialno prostor temeljne človečnosti, primarnih odnosov in osebnih vezi, poleg tega pa fizičnega in mentalnega preživetja, življenja, dela, razprave, kreativnosti, ljubezni in tudi upora. In iz uporne skupnosti vzniknejo močni, svobodni in avtonomni posamezniki ter posameznice, ker se v njej vedno znova najde prostor za utopijo, v kateri si posamezniki in posameznice vzamejo nazaj temeljne prvine človečnosti, kot je dostojanstvo, pridobijo ali rehabilitirajo vednosti in subjektiviteto. Seveda ne moremo mimo tega, da je skupnost kot temelj osvobodilnih projektov zelo ambivalentna. In revolucionarni komunitarizem lahko obstaja le tam, kjer je pojmovanje skupnosti prosto obsedenosti z velikimi ločnicami, ki je še kako vpisana v same temelje moderne metafizike, ki je, kot trdi De Castro (2009), izvor kolonializma. Skupnost, ki ima zunanje meje, ki je obsedena s pripadnostjo, ki se vzpostavlja z izključevanjem in s homogenizacijo, nima transformacijskega potenciala. Za slednjega je potrebno drugačno pojmovanje in drugačno izkušanje biti v skupnem. Takšno, ki razume mejo kot notranjo in razlike kot predpogoj za občevanje in vzajemno spreminjanje. Sredobežna skupnost kot afiniteta, sklepnik med nasprotji, mreža s konstitutivnimi deli, ki so odprti, nenehno vibrirajoči, spreminjajoči se, ki vzpostavljajo nove in nove povezave. In seveda je revolucionarna skupnost mogoča le, kolikor ni antropocentrična, kolikor je skupnost vseh bitij, vključno z ljudmi. Nobeno presenečenje ni, da se revolucionarni komunitarizem razvija v svetovih, ki jim je hegemonška moderna metafizika odrekala zmožnost mišljenja.

V času velikih geopolitičnih premikov, ko nastajajo novi centri kapitalističnega razvoja zunaj kulturnega miljeja Webrove protestantske etike in se uveljavljajo subalterizirane kozmovizije, je morda

najbolj intrigantno spremljati, kako se genealogije lokalnih osvobodilnih bojev dopolnjujejo z genealogijami socialističnih bojev. Seveda navduševanje nad revolucionarnimi praksami v drugih delih sveta ne pomeni, da mislimo, da je govoriti o revolucionarnih praksah v današnji Evropi brezpredmetno. Učenje od praks drugje nam omogoči izostriti čutila za infrarevolucionarno v tukajšnjih lokalnih, a diskreditiranih revolucionarnih tradicijah ter nastavkih za revolucionarne prakse v protislovjih tukajšnjih lokalnih artikulacij kapitalističnega razmerja. Pri tem je treba upoštevati, da revolucionarne spremembe danes niso mogoče brez prevetritve dominantnega znanstvenega kanona, učenja in vključitve tukaj zgolj nakazane kognitivne diverzitete sveta.

In ko govorimo o revolucijah v Evropi, ne moremo mimo vloge žensk v njih, in ko odpiramo to polje, moramo uporabiti množinsko obliko revolucije. V vseh prevratih in uporih doslej so bile ženske nevidni stebri obetajočih se sprememb: borke, aktivistke, kuharice, zdravnice, strateginje, negovalke, teoretičarke, operativke. Giljotina in, kot je povedala v intervjuju v tej številki partizanka Zdenka Habicht, »strelji ne izbirajo spola«. Vseeno ženske še (vse manj potrpežljivo) čakajo, kdaj bo prišlo na vrsto »tisto« žensko vprašanje, kajti obet izpolnitve emancipatornih teženj žensk doslej nikoli ni bil prav dolgoživ: upori in revolucije so za hip odprli razpoke, ki so omogočile prelom s starim sistemom podrejanja, a ga je po konsolidaciji razmer vedno znova nalomila vrnitev patriarhata v eni od njegovih številnih manifestacij. Če se omejimo samo na nekatere družbene prelome v Evropi in s tem samo na eno plast t. i. »belih« feminizmov srednjega razreda v času, ko ponovno z žarkom upanja in z zanimanjem spremljamo boj žensk v Rožavi na severu Sirije, naj spomnimo na Olympe de Gouges in *Deklaracije o pravicah žensk in državljank* (1791) v francoski revoluciji; seveda ne moremo zaobiti ženskih ikon revolucije: Rose Luxemburg, Emme Goldman, Klare Zetkin itd.; pa radikalne reforme Aleksandre Kolontaj ob svitu zmage oktobrske revolucije; sto tisoč partizank (petindvajset tisoč jih je padlo) v jugoslovanskem NOB; in na najprodnornejši politični slogan študentskih revoltov konec 60. in v začetku 70. let prejšnjega stoletja, »osebno je politično«, ki pokaže na političnost intimne sfere in na spolno zaznamovanost politične sfere.

Nič tako novega bi tudi lahko rekli ob navedenem sloganu, kajti vsaka resnično radikalna družbena sprememba ali gibanje mora in tudi je prevpraševalo intimne odnose. Radikalni boji in revolucije so dogodki in procesi, ki že sami po sebi sprožajo eksplozijo kreativnosti, čustev in strasti. Danes se malo ve o erupciji, ki jo je

sprostila oktobrska revolucija v Rusiji, katere inherentni del je bila tudi seksualna emancipacija. Posebej izrazita je bila na začetku 20. let, ko je bila oktobrska revolucija še v »odprti situaciji«. Takrat sta bili ljubezen in seksualnost tudi v partijski vrhuški mlade Sovjetske zveze pomembni temi političnih disputov in danes nezamisljivih eksperimentov (tudi do skrajnosti vulgarnih patriarhalnih odlokov v nekaj ruskih mestih, v katerih so razglasili nacionalizacijo teles žensk, starih od 17 do 30 let); golota na mestnih ulicah je kazala tudi na polet nudističnega gibanja. Gre za to, da je t. i. svobodna ljubezen, ki je ne gre enačiti s seksualno revolucijo v 60. letih, postala del politike nove sovjetske države v 20. letih. Takrat so ukinili zakonsko prepoved ločitve, legalizirali splav, uvedli brezplačne vrtce in hrano za otroke, v evropskem delu Sovjetske zveze pa že decembra 1917 dekriminalizirali homoseksualnost. Toda eksperimentiranje s seksualnostjo, ko so za hip mislili, da lahko »seksualno vprašanje« »rešujejo« od zgoraj z dekreti in da je užitek pozitivna in transformativna revolucionarna sila, seveda še zdaleč ni prineslo ženskam seksualne avtonomije. Tudi še za današnji čas radikalne reforme na področju »ženskega vprašanja« žensk niso osvobodile reproduktivnega dela, predvsem pa niso odpravile njihove revščine ter brezposelnosti, zaradi česar je postala ekonomska neodvisnost za ženske še bolj oddaljen sen, poleg tega se spolno nasilje nad njimi ni zmanjšalo; ne nazadnje je zaradi strašnega pomanjkanja cvetela v revoluciji ilegalizirana prostitucija. Ena v vrsti tragedij revolucije v Sovjetski zvezi je bilo prepričanje, da lahko revolucija staro (buržoazno) moralo preseže kratko malo s pravno tehnokratskim načinom razrušitve starih moralnih zapovedi. Končalo se je z ugotovitvijo, da je užitek nevarna sirena, ki odvrta ljudi od kolektivnih naporov in vodi nazaj v buržoazno družbo in kapitalistični sistem: stalinizem je začel v 30. letih uvajati seksualno puritanstvo (ponovna kriminalizacija homoseksualnosti, splava itd.) – prevzel ga je, ne pozabimo, tudi jugoslovanski NOB. Prevladujoče razprave zamolčujejo ta vidik oktobrske revolucije ter »seksualno revolucijo« in »svobodno ljubezen« bolj kot ne povezujejo s študentskim gibanjem konec 60. let. In če preidemo k temu gibanju, je treba opozoriti na še eno danes manj znano, a ključno besedno zvezo, ki je bila skupna oktobrski revoluciji in študentskim revoltom v 60. in 70. letih: transformacija oz. revolucioniranje vsakdanjika. Najbolj radikalne manifestacije tega so bile v Evropi komune, ki so nastajale od konca 19. stoletja do konca 20. let prejšnjega stoletja kot skupnostni model, usmerjen v spremembo in reformiranje življenja na ravni vsakdanjika, ponovno pa so začele nastajati v času študentskih revoltov

in po njem. Pri zadnjih gre za pomembne poskuse radikalnih in pretežno politično motiviranih predrugačenj vsakdanjega življenja, ki s svojo diverzitetno močno presegajo stereotipe »fenomena mladine, eskapizma, drog, kaosa in promiskuitete«. Vedeti moramo, da so komune v zahodnih družbah zbudile silovito nelagodje – ne samo med večinsko populacijo, temveč tudi med revolucionarno tovarišijo –, ker so prevpraševale in ukinjale dve jedrni prvini zahodne civilizacije: zasebno lastnino in družino. Povrh tega je ta avtentična radikalna volja v nasprotju s splošnim prepričanjem vztrajala (razen razvpitih primerov, npr. zahodnoberlinske Kommune 1) in ponekod vztraja še danes. V tem kontekstu je treba pripomniti, da je na ravni vpeljevanja »novega reda« v vsakdanjik spodletelo tako jakobincem kot sovjetski in kitajski revoluciji. Komune so bile laboratoriji, osnovani na prepričanju o egalitarnosti vseh v skupnosti, iznajdevale, razvijale in živele so raznolike nove življenjske in delovne forme: od stanovanjskih skupnosti, projektov, komun in samoupravnih proizvodnih zadrug. V njih so se v realnosti vsakdanjika preizkušali temeljni vidiki radikalnih idej: skupnostna ekonomija, ki je vsem članom in članicam omogočala enak dostop do skupnih virov; različne oblike in stopnje skupne lastnine; samoorganiziranje, participacija in samoupravljanje; upor, antiavtoritarnost, horizontalnost, konsenzualno odločanje; kroženje pri opravljanju reproduktivnega dela itd. Jasno je, da so (bile) notranje dinamike v teh skupnostih naporne, veliko je bilo zablod, nenehnega iskanja ravnotežja, ponavljajočega se izpiranja usedlin patriarhata, ki so trdovratno zasušene zlasti v medosebnih in intimnih odnosih v vsakdanjkih, in preizkušanja različnih možnosti sožitja. Tovrstne skupnostne oblike življenja v Evropi danes (še) niso preteklost, jih je pa bistveno manj kot ob prelomu tisočletja in seveda desetletja pred tem. Vsekakor puščajo bogato zakladnico izkušenj in vedenja tudi na področjih ekologije, duhovnosti in ohranjanja tradicionalnih strokovnih veščin in znanja. Te, samo nakazane topike nas na koncu napotujejo k vprašanju, ali so ljubezen, seksualnost in vsakdanjik na agendi aktualnih progresivnih bojev in gibanj, in če so, kakšni so ti premisleki in prakse.

Upamo, da bo pričujoča številka *Časopisa za kritiko znanosti* prispevala k oživitvi razprav o revolucionarni politiki. Takšna razprava se nam zdi nujna tudi zato, ker lahko okrepi senzibilnost za konstelacije, razmerja sil, kar omogoči radikalno odločitev, zlom obstoječega, *kairos*. Revolucija brez radikalne odločitve, brez radikalnega preloma z obstoječim, ni mogoča. Zaradi zgodovinske obremenitve stalinizma se radikalna politična misel in prakse osre-

dinjajo predvsem na etične dimenzije. Številna gibanja so v svoje prakse vgradila varovalke pred avtoritarnimi odkloni. A obenem so nekako zapostavila vprašanja geopolitičnih konstelacij in protislovij ter s tem vprašanje trenutka preloma, destituiranja obstoječe oblasti in vprašanje konstituirajoče oblasti. Lekcija finančne krize in kriz v evrskem območju je bila boleča, a nedvoumna. Reforme na način novega *new deala* ne bo. Grožnje socialistične revolucije ni več. Kar dobivamo, je kapitalistična revolucija razlaščenja množic od zgoraj navzdol in soodzvanjanje ter vzajemna krepitev liberalnega globalizma in desnih populizmov, protekcionizmov in nacionalizmov, ki vztrajno raztapljajo prostor za drugo mišljenje in politiko. Hipoteza revolucije, osvobodjena prisilnega jopiča moderne buržoazne znanosti države in kapitala, ki je bila mnogo predolgo slepi potnik emancipatornih in osvobodilnih iskanj, lahko pomaga, da ponovno osvobodimo prostore za *alter* misel in prakso. In takrat bomo ponovno naskakovali nebo.

Literatura

- DELEUZE, GILLES (1990): *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DE CASTRO, EDUARDO VIVEIROS (2009): *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- KOLLEKTIV KOMMUNEBUCH (1996): *Alltag zwischen Widerstand, Anpassung und gelebter Utopie*. Göttingen: Verlag die Werkstatt.
- SOUSA SANTOS, BOAVENTURA (2014): *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. Boulder in London: Paradigm Publishers.



**PREMISLEKI
REVOLUCIONARNIH
PRAKS
IN IDEJ**

Revolucija: od etatizma do produkcije novih družbenih odnosov

Abstract

Revolution: From Etatism towards the Production of New Social Relations

The predominant colonization of concepts that were used by the radical left to understand its own projects is a result of the contradictory take-over of repressive mechanisms that were supposed to have been abolished. The semantic emptying of the term "revolution" enables arbitrary usage of the word, which then loses its radical meaning. This state of affairs is a consequence of the etatistic Thermidor after the October Revolution. The collapse of etatistic socialism at the end of the 20th century opens the possibility and need for a rethinking of the revolution, wherein the political revolution does not suppress the social one. Contemporary social subjects and their motives are multiplied, social struggles become localized, and the terrain of emancipation shifts from emphatic abolishment of the way of production towards a fight against power. These struggles, accompanied with possible disintegrations of the state, enable the rebuilding of solidarity and a recuperation of the community. The social production of Western protest and rebellious communities, and especially the non-statist democracies in the Third World, are now reaffirming the idea of revolution with new practices.

Keywords: etatism, revolution, anarcho-communism, non-statist democracy, panic of elites

Darij Zadnikar is a lecturer at the Faculty of Education, University of Ljubljana, former editor of the Journal for the Critique of Science, activist, and author of numerous articles on political philosophy. (darij.zadnikar@gmail.com)

Povzetek

Prevladujoča kolonizacija pojmov, ki jih je nekoč radikalna leвица uporabljala za razumevanje svojih projektov, je posledica protislovnega revolucionarnega prevzema mehanizmov represije, ki naj bi se jih premagalo. Semantična izpraznitev pojma revolucija, ki omogoča poljubno rabo besede, ki izgubi svoj prevratniški pomen, je posledica etatističnega termidorja, ki je sledil oktobrski revoluciji. Zlom etatističnega koncepta socializma razpre možnost in potrebo po premisleku revolucije, kjer se socialna revolucija ne odriva v imenu politične. Zato se družbeni akterji v svoji motivaciji pluralizirajo, družbeni boji lokalizirajo, teren emancipacije pa se premakne od emfatične odprave produkcijskega načina k boju proti oblasti. Ta boj, podprt z mogočimi okoliščinami razkroja države, omogoča graditev solidarnosti in rekuperacijo skupnosti. Družbena produkcija zahodnih protestnih skupnosti v uporu, zlasti pa nedržavne demokracije v tretjem svetu, tako z novimi praksami vnovič afirmirajo idejo revolucije.

Ključne besede: etatizem, revolucija, anarhokomunizem, nedržavna demokracija, panika elit

Darij Zadnikar je predavatelj na Pedagoški fakulteti Univerze v Ljubljani, dolgoletni urednik Časopisa za kritiko znanosti, aktivist in avtor številnih člankov iz politične filozofije. (darij.zadnikar@gmail.com)

*Nemški socialisti verjamejo,
da mora biti politična revolucija
pred socialno revolucijo.
To je usodna napaka.
Mihail Bakunin*

Politična semantika

Ko se je naša raba jezika izmaknila generični določitvi in se utirila v mehanizme kulturne reprodukcije, so najbrž tudi besede izgubile svoj izvorni pomen in svoj smisel dobile znotraj fluidnih premen čedalje bolj kompleksnih družbenih razmerij. Besede so lahko prazne, njihovo vsebino pa določa igra vsakokratnih vlog. Ljudje se lahko pogovarjajo in prepričljivo uporabljajo besede, katerih pomena ne poznajo, a jih znajo umestiti v pravi kontekst. Vzemimo za primer samo besedi »nasilje« in »vzgoja«. O teh dveh temah se lahko tehtno pogovarjamo, četudi se sam pomen besed vztrajno izmika. Problem je epistemološke narave v tem smislu, da nam zgolj določen položaj in njemu ustrezen koncept omogočata vzdržno semantično rekonstrukcijo, medtem ko epistemološka slepa pega pelje zgolj k strukturnemu konformizmu, ki se zunaj gole rabe besed ne meni za družbeno motivirane pomenne, ki jih določajo kulture, spoli, razredi itn.

Zato je razumljivo tudi povpraševanje po besedah, ki so pomensko izpraznjene in votle. Njihova zloraba temelji na našem nagnjenju, da kognitivno odsotnost zapolnimo z emotivnim nabojem. Ponavljajoča se raba takšnih besed v razmerah emocionalne indukcije, ki jo omogoča zlasti nakopičenje množic, ki sledijo enemu viru sporočanja, ne da bi jih spodbujala vzajemna komunikacija, je temelj *manipulacije*. Smiselna interakcija, ki je temelj delovanja, se nadomesti s ponavljajočimi se gestami in tiki, ki koagulirajo v ritualne prakse institucij in hierarhij. Če zahteva iskanje pomena kognitivno in komunikativno prizadevanje, pa produkcija besed, ki nimajo vsebine in so zato zgolj fraze, omogoča nenaporno prepuščanje, ki tvori navajenosti in samoumevnosti, kjer ni težko najti ideološke motivacije. Če pa ideologija na »porabnike« deluje nezavedno, to še ne pomeni, da jo povsem načrtno in na veliko ne proizvajajo tisti, ki imajo moč (sredstva) razširjanja, tako kot to prepričljivo pokaže Noam Chomsky (Herman in Chomsky, 2002). Semantična raven jezika je torej tudi raven družbeno-političnega boja. To je tisti element, ki ga je Wittgenstein (1976: 55) prezrl, ko je v *Traktatu* nejasnost, za katero boleha govornica, pripisal filozofiji. Nejasnost in zmeda sta zelo dobrodošli pri tvorjenju ideoloških spak.

Premene nekega pojma

V tem smislu je prav pojem *revolucije* nazoren primer. Pozna latinščina nam je dala besedo *revolutio* iz *revolvere*, ki je pomenila »zavrteti nazaj«. Izvirni pomen je prišel v sporno okolje šele pri Kopernikovem obratu, kjer je označil kroženje Zemlje okoli Sonca. Samo po sebi to kroženje nima zveze z idejo o praviloma nasilnem, družbenem preobratu, ki zruši oblast in jo zamenja z nekim drugim, po namenu svobodnejšim političnim sistemom. Vsekakor pa kaže ta pomenski preskok ne zgolj na cerkveno in oblastno, temveč na splošno frustracijo nad novoveškimi idejami, ki se niso skladale z ljudsko percepcijo in intuicijo – in so jih torej imenovali za *revolucionarne*. Postopki inkvizicije so bili v skladu s cerkvenimi dogmami, a tudi z navadnimi evidencami vsakega, ki se je čez dan ozrl na nebo, kjer se je sonce »premikalo«¹ proti zahodu. Podobno se je pozneje tudi slovenski kmet upiral Napoleonovim vojakom, ki so ga hoteli osvoboditi fevdalne tlake in narediti za državljana, enakopravnega župniku ali posestniku. A »evidence«¹ v glavah teh kmetov so bile konstruirane prek oblastniške nadmoči, torej načrtneje, kot je bilo to občasno pogledovanje k soncu. Premagovanje teh »evidenc«, ki nas vrača h Koperniku ali pa vodi k politični osvoboditvi, pripomore k novemu oblikovanju pojma revolucije, ki pa je – povsem protislovno – drugačno od neskončnega vračanja na isto točko. Francoska revolucija, ki je praviloma paradigmatška za revolucijo sploh, pomeni družbeno-politični kopernikanski obrat, podoben Kantovemu v sočasni filozofiji. Kopernikova rušitev evidenc, njegovo »prekucništvo«¹ je tisto, ki odtlej premaga etimološki pomen revolucije, ki označuje konservativno vračanje k isti točki.

Ker pa buržoazna politična revolucija, ki je odprla pot industrijski revoluciji in na splošno kapitalistični družbeni revoluciji, ne temelji na človeški emancipaciji, temveč na razkroju občestva na izolirane individuumne, ki svobodno tekmujejo drug proti drugemu za poslovno ali pa zgolj golo preživetje, je tudi opredelitev revolucije, ki se je opirala na francosko izkušnjo, postala problematična. Kapitalizem – kot je pokazal Marx vse od *Manifesta* do *Kapitala* – lahko preživi le tako, da permanentno *revolucionira* vse svoje družbene in produkcijske predpostavke, razen lastnega temelja, ki ga tvori *blagovna forma* in mu danes bolj lahkotno pravimo »profitna logika«. Zato ni nenavadno, da v času sodobne znanstveno-tehnološke revolucije konservativci delajo svojo neokonservativno »revolucijo«, ekonomski ideologi snujejo neoliberalno »revolucijo«, rezultat kakšne bolj pritlehne rabe pa so razne »marketinške revolucije« in podobno. V takšnih okoliščinah terminološke zmede, ne glede na zlom etatističnega socializma, je obhajanje stoletnice oktobrske revolucije precejšnji izziv.

¹ Pleteršnik je nemški »Revolutionär«¹ prevedel kot »prekucnik«.

Iskanje pomena

Frakciji delavskega gibanja prve internacionale, anarhistična in socialdemokratska, in pozneje v drugi internacionali levi in desni socialdemokrati so uporabljali pojem revolucije v kontrastu do taktiziranja »reformistov«, ki so odpravo kapitalističnega reda odrinili v nedoločno prihodnost in se zadovoljili s pragmatično družbeno evolucijo in postopnimi popravki sistema. Te politične opcije, praviloma kolonialistično slepe za »periferijo«, so v drugi polovici 19. stoletja, ki jo je zaznamoval izjemen vzpon kapitalizma v Evropi in ZDA, prezrle (in prezirale) množico partikularnih uporov, katerih primarni cilj je bila takojšnja in emfatična odprava kapitalizma. Uspeh kapitalizma in razvoj nacionalne države je zaslepil ne le reformistični del socialdemokracije Eduarda Bernsteina, ampak tudi »marksistično pravoverni« del socialdemokracije Karla Kautskega, ki ga je volilni uspeh stranke čedalje bolj pehal v politično pragmatiko. Pariška komuna pomladi leta 1871 se je zdela čedalje bolj oddaljen in osamljen eksces zgodovine. Na to dominantno in evrocentrično linijo politične levice mehiška revolucija 1910–1920 ni imela velikega vpliva. Tam je imel vodilno vlogo kmečki proletariat staroselskih ljudstev in anarhokomunizem zlasti Ricarda Floresa Magóna in Emiliana Zapate. Industrijsko delavstvo je bilo obrobno in neštevilno. Ta evropski levici tuja posebnost glede na predvidevanja revolucionarnih teoretikov 19. stoletja se je ohranila vse do današnjih dni, še zlasti po zapatistični vstaji januarja 1994. Ohranil pa se je tudi pokroviteljski in podcenjujoč pogled levice v metropolah na »irelevantne posebnosti obrobja«.

Na prenovljeno revolucionarno evropsko levico in prelom z reformistično, pa tudi ortodokсно socialdemokracijo je vplival najprej zlom socialdemokracije ob izbruhu prve svetovne vojne. Ta se je z nekaj izjemami, kot so bili »revizionist« Eduard Bernstein in »ortodokсни marksist« Karl Kautsky ali pa srbska socialdemokracija, vdala nacionalizmu in militarističnemu patriotizmu, ki sta potisnila delavstvo v medsebojno pobijanje za imperialistične cilje velikega kapitala.² Zato so Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg, pa tudi starejša socialdemokrata Klara Zetkin in Franz Mehring med vojno, leta 1916, ustanovili Spartakovo skupino (*Spartakusgruppe*), ki se je v novembrski revoluciji 1918 preimenovala v Spartakovo zvezo (*Spartakusbund*), januarja 1919 pa v Nemško komunistično partijo. Skladno z idejami Rose Luxemburg in nekaterih drugih na socialdemokratski levici vnovič začenjajo zagovarjati revolucionarno pot nemškega delavskega gibanja, kar pelje k novembrski vstaji oz. nemški revoluciji svetov (*Räterepublik*) leta 1918. Pravzaprav velja obrnjeno: delavske vstaje neodvisnih sindikatov in protivojne mobilizacije, skratka samoorganizirane revolucionarne oblike boja, so bile tiste, ki so bile po prepričanju Rose Luxemburg ključno vodilo organiziranemu revolucionarnemu subjektu oz. Spartakovi zvezi, ne pa nekakšno togo preverjanje teoretske sklad-

² Anarhisti s svojim konsekventnim zavračanjem države in nacionalizma s tem niso imeli težav, je pa bil to še en razlog za zatiranje in marginalizacijo tako z leve kot z desne.

nosti z Marxovo avtoriteto. Gre za priznavanje dialektike med spontanostjo in organiziranostjo, kar je pripomoglo h kritičnim pomislekom proti ravnanju boljše-
vikov v ruski revoluciji (Luxemburg, 1977). Ne glede na kritične pripombe pa sta
oktobrska revolucija v Rusiji in oblast sovjetov (svetov) spodbudila revolucionarno
vrenje po svetu. Izvirno je bila ruska revolucija laboratorij družbene invencije in
umetniških avantgard ter oddaljena od poznejše nasilne etatistične pacifikacije
revolucionarnih pobud. Bila. Ideja o gibanju kot revolucionarni substanci je zato v
času Stalina in vsega poznejšega kominternskega komunističnega gibanja spravila
delo Rose Luxemburg na seznam prepovedane literature. Veliko pozneje, v času
revolucionarnih gibanj leta 1968, je znova (tudi v Jugoslaviji) vzplamtela razprava
o vlogi spontanih gibanj v revolucionarnih procesih, s tem pa tudi zanimanje za
njene ideje. Birokratski socializem, ki je tedaj dominiral po svetu, je označevala
pretirana želja po nadzoru in sistemski regulaciji družbe. Tudi Edvard Kardelj se je,
četudi v imenu socializma, ki je po modelu, pa tudi glede svoboščin precej odstopal
od bloka, ki mu je načelovala Sovjetska zveza, ostro obrnil proti »anarholiberaliz-
mu« spontanih gibanj, ki so na Zahodu in pri nas nastajala po maju 1968. Herbert
Marcuse (1970) je bil eden redkih pripadnikov zahodnega marksizma in frank-
furtske kritične teorije družbe, ki je v nastajajočih družbenih gibanjih in njihovi
spontanosti videl revolucionarni nadomestek za pomeščanjeno delavstvo. »Divje«
stavke industrijskega delavstva v Italiji so bile sočasna druga zgodba, ki je vodila k
operaizmu, ki ni bil daleč od revolucionarnega duha Rose Luxemburg.

Onkraj termidorja birokratov

Čeprav so se kominternska preganjanja anarhistov in drugih bolj neavtoritarno
organiziranih gibanj sklicevala na Marxove teoretske spore z anarhisti, tu ni
šlo za pravi razlog. Odločilna je bila omenjena težnja po nadzoru in sistemski
(planski) organizaciji družbe, ki je natančno zamejevala pojem revolucije. Ne
glede na poenostavljene poglede na oblast in revolucijo, ki so jih imeli nekateri
anarhisti ob prelomu iz devetnajstega v dvajseto stoletje, ko so menili, da
bodo z individualnim terorjem in atentati na monarhe in posameznike sprožili
revolucionarne spremembe, je treba priznati, da je k dolgotrajni osamitvi in
potlačitvi anarhistov in njim podobnih gibanj pripomogla zlasti *aktivna represija*
z *leve*, praviloma komunistične strani, in ne zgolj desne, ki je branila kapitalistični
sistem. Pa vendar sta ta marginalizacija in osamitev šli proti koncu po revolu-
cionarnem letu 1968.³ Pomemben razlog je postopen zaton vzhodnega bloka in
marksistično-leninističnih strank, a še pomembnejše je, da je osvobojena množica

³ Tega leta ne zaznamujejo zgolj vrhunec gibanja za državljanske pravice v ZDA, globalno naspro-
tovanje vietnamski vojni, majska revolucija v Parizu in na splošno študentski upori in generacijska
protikultura, temveč tudi praška pomlad, ki se je uprla stalinističnemu modelu socializma.

potencialno revolucionarnih in ustvarjalnih moči pritegnila neavtoritarna tradicija izkušenj in teorij anarhizma. Socialistične in postkolonialistične alternative iz tretjega sveta so se križale s kontrakulturnim gibanjem na Zahodu, mirovništvom, feminizmom, antirasizmom itn.

Petdeset let med letoma 1918 in 1968 je nekakšen termidor, ki ga je po eni strani sprožilo spoznanje, da svetovne revolucije ne bo, po drugi strani pa birokratska protirevolucija, ki je v Sovjetski zvezi in v kominternskem gibanju poskušala spraviti družbene akterje pod nadzor in jim vcepiti en sam ideološki model socializma in razumevanja zgodovine sploh. Zmaga »revolucije« v eni sami državi, ki je poleg tega bila, v nasprotju s teoretskimi pričakovanji, ena gospodarsko najbolj nerazvitih in zaostalih držav, je pomenila, da proletariata kot revolucionarnega subjekta tam ni, oziroma, da je številčno šibek, kar bi bilo treba nadomestiti s krepitvijo države in vloge togo hierarhično organizirane komunistične partije. Revolucionarni subjekt ni razred v boju, ampak to postane politična stranka, ki »pravilno« izraža njegove ideje. Posledično je to pripeljalo k avtoritarni organizaciji družbe, k Stalinovi diktaturi in preganjanju vseh mogočih »odklonov«. Opravičevanje termidorja, češ da sta bila potrebna pospešena industrializacija in samoodpovedovanje na eni strani in da sta grozili vojaška intervencija in restavracija na drugi, je zgolj ena plat resnice, ki je opravičevala birokratsko protirevolucijo. Tisto, kar je zatrla revolucijo in jo spremenilo v strogo nadzorovan etatistični razvojni proces, ki so ga dopolnjevale ritualne manifestacije izkazovanja zvestobe, je bil odnos vodstva boljševikov (Lenina in Trockega) do množice avtentičnih revolucionarnih gibanj in uporov na levici, od mornarjev v Kronštatu do mahnovistov, od delavske opozicije Aleksandre Kollontaj do zadnjih uporov anarhistov proti boljševikom v letu 1922. Fetišizem strankarskega avantgardizma in etatizem sta boljševikom preprečila kakršenkoli dialog in kompromis zlasti z anarhokomunističnimi idejami, ki so zagovarjale decentraliziran avtonomizem. Shema se je ponovila v Španiji oziroma Kataloniji: komunisti so pod vplivom Stalinove doktrine ostro nasprotovali temu, da je vojna proti fašistični Francovi intervenciji hkrati socialna revolucija, kar so zagovarjali in uresničevali anarhisti. Republiko pod pritiskom zunanje in notranje intervencije so komunisti zlahka spravili v model in recepturo ruske revolucije, kar je v pretežno anarhistični Barceloni maja 1937 privedlo do krvavega zatrtja revolucije. Da vojne razmere omogočajo zgolj etatistični avtoritarni vojni komunizem, kjer je treba odložiti socialno revolucijo za neke boljše razmere, je bila doktrina, zaradi katere je bil Stalin silno nezadovoljen tudi, ko so Titovi partizani in Komunistična partija Jugoslavije narodnoosvobodilni boj povezali s socialno revolucijo. Ta spor je tlel vse do odkritega razkola med Titom in Stalinom leta 1948 in poznejše uveljavitve delavskih svetov (1952) in delavskega samoupravljanja. Razvoj sistema socialističnega samoupravljanja⁴ bi lahko pomenil renesanso ideje socialne revolucije, če ne

⁴ Delavsko in komunalno samoupravljanje je danes tabu bodisi zaradi restavracije kapitalizma po razpadu Jugoslavije bodisi zaradi povezav z avtoritarnim nadzorom, ali zaradi sodobnega nezaupa-

bi bilo nezaupanja v »spontanost«, ki bi prestopala kulturniške meje in prešla v politično sfero, tako da je tudi ta družbeni eksperiment ostal pod strogim nadzorom oligarhije Zveze komunistov.

Diktat vrednostne forme

Protikolonializem je pogosto kazal na neustreznost toge recepture marksizma-leninizma. Poleg tega se je prenašanje modela nacionalne države in gospodarskega razvoja v pravkar osvobojene kolonije pokazalo praviloma za pogubno, ker je vzpostavljalo elite (in diktature), ki so bile dojemljive za neokolonialistično korupcijo. Pojem revolucije, ki se je vzpostavil po oktobrski revoluciji, je bil ne glede na velike dosežke, ki jih je omogočila v družbeno-ekonomskem razvoju, pa tudi ljudski mobilizaciji in žrtvah, ki jih je zahtevala zmaga nad nacifašizmom, čedalje bolj izpraznjen in ritualiziran.⁵ Odsotnost spontane revolucionarne pobude, ki bi izhajala iz realnih (»partikularnih«) življenjskih okoliščin, in sposobnost oblikovanja pluralnih avtonomnih alternativ, je zamenjala toga avtoritarna hierarhija, ki se je osredinjala na kult osebnosti in sploh na privilegirani sloj partijskih aparatčikov, ki so se oklicali za revolucionarno avantgardo, ki »uresničuje zakonitosti Zgodovine«.

Posledica emfatičnega pristopa k revoluciji kot sistemskemu preurejanju družbe, kjer sta bila poglavitni vzor pospešena industrializacija in model industrijske kulture, je bilo potiskanje revolucionarne »mikropolitike« ob rob na račun *velike zgodbe* (Zadnikar, 2009). Velika zgodba etatističnih preobrazb je bila posledica površnega sprejemanja Marxove teorije o *vrednostni formi* kot temeljnega določila kapitalizma. Blagovna razmerja izpostavijo denar kot blago, katerega uporabna vrednost sovpaše z menjalno vrednostjo, oziroma je njegova kvaliteta v kvantitativni določljivosti vseh drugih blag. Ker pa kapitalizem temelji na konkurenčnem prerivanju blag ter permanentni primerljivosti in evalvaciji, ki vzpostavi fluidni hierarhični sistem med seboj sovražnih posameznikov, je edini ustrezeni kriterij njihove umeščenosti na lestvici družbene (ne)moči prav denar kot univerzalni blagovni fetiš. Tu ne gre več za togo stanovsko umeščenost po rojstvu ali meritokraciji, kot v klasičnem evropskem fevdalizmu ali v stari Kitajski. Vsakršna horizontalna pripadnost in solidarnost v takšnih razmerah neusmiljene konkurence na vertikali (ne) uspeha ni samoumevna, ampak se vzpostavlja šele s politično aktivnostjo, ki mora premagati surov tekmovalni individualizem, ki ga narekuje vzpostavljena tržna vertikala. Primer: delavstvo kot razred (*za sebe*) ni avtomatično neka sociološka

nja na levi do idej o osvoboditvi dela, ki jih zamenja politika boja proti delu. Zdi se, da so teoretski potenciali in izkušnje samoupravljanja šli v nič.

⁵ Ni nenavadno, da je katolicizem v tovrstnem komunizmu videl glavnega tekmeca prav zaradi formalne skladnosti z izpraznjenostjo ideje in ritualiziranim hierarhičnim obnašanjem.

kategorija (*na sebi*), temveč je rezultat emancipacijskih bojev, kjer motiv solidarnosti premaga individualno izoliranost. Zoperstavljanje neusmiljeni konkurenci ljudi na trgu delovne sile, proces vzpostavljanja horizontalne solidarnosti, je hkrati razredni boj.

Na ta proces lahko gledamo abstraktno, torej emfatično in shematsko, ali pa biopolitično. Birokratsko, od zgoraj navzdol, ali antiavtoritarno, od spodaj navzgor, kjer revolucija ne pomeni boja za državno oblast in administrativno upravljanje družbe (Holloway, 2002). Poskusi ukinjanja določujoče vrednostne forme, na primer z vpeljavo državnega planskega gospodarstva ali pa celo skozi ukinitve denarja kot blaga vseh blag, se izkažejo kot nefunkcionalni.⁶ Določene uspehe je imelo zgolj »mešano gospodarstvo«, pa naj gre za liberalni socializem, kot je to bil tudi v Jugoslaviji, ali pa socialno državo blaginje, ki je do nastopa neoliberalizma dominirala na Zahodu. Odprava vrednostne forme v imenu transcendence Zgodovine s strani avantgarde, ki razume in uresničuje to »nujnost«, vzpostavi pri nasprotnikih varljivo domnevo, da je med tržnim gospodarstvom in demokracijo nujna zveza.⁷

Univerzalni kriterij gospodarske uspešnosti, ki ga narekuje neoliberalna ideologija, obsedena s fantazmo o nevidni roki trga, ki »pravično« škartira ne zgolj slabo blago, ampak tudi nesposobne posameznike, generacije mladih, ljudstva itn., ima uničujoče učinke, čeprav ne zdrži ne teoretskega ne empirično-zgodovinskega preizkusa. Rastoča odtujenost v metropolah in razkroj skupnostnih oblik sobivanja, komercializacija življenja, globalno in lokalno uničevanje življenjskega okolja, permanentna vojna in teror, medijsko poneumljanje itn., so posledica politične paradigme, ki socializira bremena zato, da bi dobiček ostal edini kriterij družbenega uspeha in razvoja.⁸ A dobiček je po definiciji izcedek družbenega dela, ki se pretaka k vladajočemu razredu. Seveda je tudi ta sloj vključen v vertikalo medsebojnega konkurenčnega prerivanja. Solidarnost elit na zgornjem delu vertikale pa ni zagotovljena le prek ideoloških mehanizmov tvorjenja konsenza, utrjena je tudi s sistemskimi mehanizmi države in njenih aparatov. Paradoksalno se prav najhujši neoliberalni kritiki državne intervence v reprodukcijo kapitala zlahka poslužujejo državnih represivnih vzvodov pri zatiranju uporniških disonanc. Zveza je jasna, ko spoznamo, da kapital ni le kup denarja, temveč oblika družbenega gospostva, način podrejanja in izkoriščanja. »Gospodarska svoboda« je v tem smislu svoboda zatiranja.

⁶ Če so v univerzalnem blagu oziroma denarju vsebovana razmerja gospostva, potem moramo v trenutku, ko ukinejo denar, moč, ki je dana predmetu in postvarela, vrniti osebam, kar se lahko – spomnimo se Rdečih Kmerov – izkaže za pogubno.

⁷ Slovenski osamosvojitelji so zato demokracijo pogojevali s privatizacijo družbene lastnine in skupnega. Če bi se ozrli po svetu, bi videli, da v avtoritarnih režimih brez demokracije tržno gospodarstvo še kako dobro uspeva.

⁸ Zato jim je poglavitno merilo politične presoje in merski standard za uspešnost še vedno bruto družbeni proizvod, ne pa celotna kakovost življenja.

Od diktature proletariata k diktaturi nad proletariatom

Vrednostna forma je revolucionarni motor kapitalizma. Brez trajnega revolucioniranja svoje materialne in socialne podlage ta oblika gospostva ne more obstajati. Tudi zaradi zakona padajoče stopnje dobička. Del tega potiskanja stroja je tudi razredni boj, kot so to v sedemdesetih pokazali operaisti, že pred tem pa tudi Marx in Engels v *Komunističnem manifestu* pravita, da kapitalizem ustvarja lastnega grobarja. Prav zaradi hitrih sprememb lastnih produkcijskih in socialnih podlag pa se ta grobar tudi hitro spreminja, kar je velika težava, ko se ena frakcija proletariata s svojimi izkušnjami organizacije in odpora vred prelevi v nekaj povsem drugega.⁹ Kje je potem mesto revolucije, če je revolucija podlaga kapitalizma? Če hočemo odgovoriti na to vprašanje, se moramo najprej odreči modelu francoske revolucije. V Franciji je politično oblast in nove institucije v obliki moderne države kot centraliziranega administrativnega sistema absolutizem od 17. stoletja naprej koncentriral v roke aristokracije in klera. Vzporedni svet meščanstva – brezpravna, a produktivna družbena osnova – si je zadal nalogo zasesti to mesto oblasti in prilagoditi njeno funkcijo svojim predpostavkam (lastnini, pravni enakosti, varnosti, oblikovanju nacije, oziroma enotnega trga itn.). Potek francoske revolucije je v bistvu zgodovina različnih koalicij in internih bojev med sloji, ki so sestavljali občansko družbo in si zastavili cilj preureditve družbe s pomočjo avtoritarnega državnega ustroja. Od junijske vstaje v Parizu leta 1832 naprej, ko proletariati prvič oblikuje jasne lastne interese, pa do *Komunističnega manifesta* se je utrdila zahteva po odpravi tega represivnega aparata, le da ni bilo vse tako preprosto. Ker imajo vladajoče frakcije buržoazije v svojih rokah to orodje, jim ga je treba v revolucionarni vstaji vsaj začasno izmakniti iz rok in obrniti proti njim. To je ideja diktature proletariata, ki jo je krepila izkušnja pokola pariške komune leta 1871 in se je po oktobrski revoluciji iztekla v model vojnega komunizma in poznejše birokratizacije, kjer je država postala neogibno in trajno orodje in ne le neki začasen in minljiv pojav. Emancipacijska družbena osnova se je tako institucionalizirala in celo militarizirala. Po Leninovi *Državi in revoluciji* se je ustalil model, ki deklarativno sicer ni zanikal potrebe po odpravi države oziroma diktature proletariata (v resnici pa partijske birokracije), je pa ta dialektika šla vedno v škodo samoniklih pobud, smrt države pa se je odpravila v nedoločljivo prihodnost. Eden od načinov, kako so ohranjali monopol državne regulacije, je bil poskus emfatične preobrazbe delovanja kapitalizma prek odprave vrednostne forme (prepoved zasebne iniciative,

⁹ Tako se ob informatizaciji družbe lahko sprašujemo, kakšno vlogo ima »kognitariat«. V razmerah fleksibilizacije dela smo si izmislili termin »prekarijat«. Ker pa pri proletariatu ne gre za sociološko opredelitev, tako kot pri »industrijskem delavstvu«, temveč za strukturno mesto v reprodukciji kapitala, je potem najbolj smiselno termin razumeti militantno, skozi organizacijo odpora temu procesu v sferi dela (kar ne izključuje spola, kulture itn.).

plansko gospodarstvo).¹⁰ Ti ukrepi, ki naj bi osvobodili družbene akterje in lajšali življenje, so v resnici pripomogli h krizi, ki je postajala opravičilo državne represije proti prizadetemu prebivalstvu. »Diktatura proletariata« je postala diktatura nad proletariatom.

Zgodovina tega modela revolucije nedvomno pokaže, da emancipacija družbe prek krovnega represivnega aparata preprosto ni mogoča. Pri tem ne gre zgolj za represijo, ampak tudi za pasivizacijo populacije in njene revolucionarne samoiniciativnosti, tako da se ljudi spreminja le v objekt (in porabnike) administrativnih intervencij. Ta *proces objektivizacije* je komplementaren tistemu, ki ga kapitalizem opravi s konkurenčno individualizacijo in potrošništvom. Ne glede na to, da se je »na obrobju«, v tretjem svetu, v procesu dekolonizacije rodilo kar nekaj avtentičnih idej, ki so korigirale sovjetski model in izhajale iz specifične lastnih razmer, so vsa ta gibanja praviloma naseljena na točki avantgarde, ki je zavzemala državno oblast, da bi od tam prekrojila družbo.

Radostni pogrebniiki

Mesto avtentične revolucije je po vseh teh tragičnih izkušnjah in propadu etatiističnega modela zunaj države, v spopadu z oblastjo v širšem pomenu, v transformaciji oblasti.¹¹ Pomembne so izkušnje šestdesetih in sedemdesetih let dvajsetega stoletja na Zahodu, kjer se je dogajala kontrakturna revolucija, četudi je del leveice – pod vplivom maoizma in guevarizma še vedno ujet v model avantgardizma – zablodil v neproduktivno mestno gverilo (RAF v Nemčiji, Rdeče brigade v Italiji). Pogovor med Michelom Foucaultom in Gillesom Deleuzom (2006), ki sta ga imela leta 1972 o razmerju med razrednim bojem in drugimi boji (ženske, homoseksualci, zaporniki) ter razmerjem med teorijo, prakso in oblastjo, odpre za današnji čas ključna vprašanja, ki zmorejo rehabilitirati pojem revolucije, ki sta ga izpraznila potapljaljoči se socialistični etatizem ter vzpon neokonservativne in neoliberalne »revolucije«.

Prva Deleuzova ugotovitev je, da reprezentacija ne obstaja več. Ni potrebe po intelektualni eliti, ki bi bila zunaj in nad gibanjem: »Kdo govori in deluje? Gre vedno za množstvo, celo znotraj osebe, ki govori in deluje.« Foucault mu pritrdi, da intelektualci ni več tisti, ki govori nekemu, ki mora šele spregledati. Intelektualni avantgardizem, ki pelje v paternalizem (stranke, države), ni potreben, takšni intelektualci

¹⁰ Boljševiki seveda niso zganjali zgolj represije in so dosegali znaten napredek na različnih področjih, od vključevanja žensk v različne družbene in politične ravni, do nacionalne emancipacije s federalno ureditvijo Sovjetske zveze, a vedno na strogo nadziran etatiistični način, ki je nadziral samoiniciativo in onemogočal dejansko avtonomijo. Pospešena industrializacija ter razvoj znanosti in tehnike so v nekem obdobju celo prekašali tisto na Zahodu, a za ceno nezaupanja, nadzora in zatiranja izobražencev.

¹¹ Najkrajše povedano: v transformaciji nadmoči v moč za (*potentio*).

so odveč, teorija ne osvetljuje razmer, ampak sama postaja praksa, ki je lokalna in regionalna, netotalizirajoča, njen cilj pa je spodkopavanje obstoječe oblasti.¹² Deleuze pritrди, da je oblast tista, ki je danes totalizirajoča, medtem ko je teorija instrument multiplikacije. Samoreprezentacija, celo »marginalnega« problema, zato pretrese vse. Treba pa je vedeti, da smo ta »vsi« konstrukt procesa oblastne totalizacije, biopolitike – natančneje, biooblasti – ki sega od statistik do vzgojnih institucij in kulturne industrije.

... oblast emfatično razvije totalni ali globalni pogled. To pomeni, vse sedanje oblike represije (rasistična represija migrantskih delavcev, represija v tovarnah, v izobraževalnem sistemu in na splošno represija mladine) se zlahka totalizirajo s stališča oblasti. (ibid.)

Zato vrsta intelektualnih poklicev, od učiteljev do psihiatrov, prevzema vlogo, ki jo je pred tem imela policija. Deleuze vidi v lokaliziranih odporih smiselno nasprotovanje tej globalni politiki oblasti. Ti novi decentralizirani odpori pa bi se morali mrežiti, kar je bila tedaj težava, ki jo danes v veliki meri premaguje medmrežje.¹³ Foucaultov teoretski oris sodobne neosrediščene oblasti premakne mesto revolucionarnega upora na lokalno raven – zasedba državne oblasti od koder bi se navzdol preurejala družba tako, kot si je to zamislila intelektualna elita, je jalova in obsojena na neuspeh. Dejanske utopije so lokalne in realne: od okoljskih vprašanj do izobraževalnih alternativ, od rekonceptualizacije zdravja, vloge telesa in seksualnosti, od svobode gibanja do osmišljanja dela in prostega časa. Ti boji, ki se navadno sprožajo okoli določenega vira oblasti, ne povzročajo zgolj odporov, ampak so produktivni in ustvarjajo alternativne svetove, ki so lahko kratkega daha, lahko pa tudi trajnejši.

Pri tem ne gre za nikakršno »post-idejo« o koncu delavskega razreda in razrednega boja, temveč za prestrukturiranje linearnega koncepta, kjer je bila v ospredju emancipacija v sferi (zlasti) materialne produkcije, produkcija družbenih odnosov pa ji je bila podrejena. Foucault je tu jasen:

... takoj ko se borimo proti eksploataciji, proletarijat ne samo, da vodi boj, ampak tudi definira njegove cilje, metode in mesta ter sredstva konfrontacije. Pridružiti se proletariatu pomeni sprejeti njegove pozicije, ideologijo in motive za boj. To pomeni totalno identifikacijo. Če pa je boj usmerjen proti oblasti, potem vsi tisti, v katerih škodo se izvaja oblast, vsi, ki jo imajo za neznosno,

¹² Upoštevati moramo Foucaultovo pojmovanje oblasti, ki nikakor ne pomeni točke vladanja, temveč bolj mrežo gospostva, katere neločljiv del smo.

¹³ Zato je boj za svoboden in nevtralen splet danes ključnega pomena, po drugi strani pa je razumljiva težnja oblastniškega nadzora nad prostim pretokom informacij, fetišizem intelektualne lastnine, favoriziranje centraliziranih tehnologij in preganjanje hektivistov.

lahko začnejo boj na svojem terenu in na podlagi njim lastne dejavnosti (ali pasivnosti). Z udejstvovanjem in bojem, ki zadeva njihove lastne interese, katerega cilje jasno razumejo in katerega metode lahko določijo zgolj oni sami, vstopajo v revolucionarni proces. (ibid.)

Seveda so ta gibanja revolucionarna, če:

so radikalna, nekompromisna in nereformistična, če zavračajo vsak poskus vzpostavljanja nove dispozicije iste oblasti, ki v najboljšem primeru le zamenja gospodarje. (ibid.)

Takšen pristop, ki teren boja iz linearnega historicizma premakne v empirično multitudo odporov, rešuje tudi temeljno zagato, v katero se ujame revolucionarni boj za državno oblast, in sicer: kaj s kapitalistično ekonomijo, kako transformirati njeno »racionalnost« v korist družbe? Prav na tej točki so se zlomile revolucije 20. stoletja, ko so od zgoraj administrirale gospodarstvo in domnevale, da se bodo tako zlahka izognile določujoči sili vrednostne forme. Te pa se ne da odpraviti z dekretom, ne da bi to imelo katastrofalne posledice pri preskrbi prebivalstva. Dalj od poskusov mešanega gospodarstva, vse od sovjetske Nove ekonomske politike (NEP) do jugoslovanskega samoupravljanja, kar je sicer imelo določene uspehe, pa vendarle ni šlo. Tudi ni moglo iti! Sfera materialne produkcije je sfera nujnosti, sfera svobode je onkraj te, tam, kjer človeško delo (*labour*) prehaja v delovanje (*activity*). Potrebna je produkcija svobodne societete in za zdaj je ta najučinkovitejša na terenu multiture družbenih bojev. Kapitalizma kot oblike družbenega gospodstva pač ni mogoče odpraviti z dekretom, v njegovem jedru bi se morala razviti nova družbenost, alternativni svetovi, ki potem kot svobodne asociacije prevzamejo funkcije, ki so se pred tem izvajale kot oblike avtoritarne eksploatacije. Družbeni boji pa ne bi smeli biti zgolj protestniško nasprotovanje, ki – hoteli to ali ne – vendarle nagovarja gospodujočo oblast, temveč manifestacija neavtoritarnih in ekološko vzdržnih načinov sobivanja. Zadeva ni niti utopistična niti zapletena, saj se dogaja povsod okoli nas, pri čedalje bolj množičnih lokalnih in parcialnih projektih, ki so bolj ali manj vmreženi v globalni odpor. Ozaveščanje o podnebnih spremembah zahteva spremembe paradigmatičnih razmer, nasprotovanje patriarhatu spremembe v medsebojnih odnosih in njihovih institucionalizacijah, prav tako pri problematiki LGBTQ, svobodi gibanja, antirasizmu itn. Kontrakturna gibanja razžirajo vseprisotno profitno estetiko. Oblikujejo se koncepti zdravja in pogledi na telo, kjer se osvobajamo od gospodstva »strokovnjakov«, farmacevtske industrije, industrijske produkcije in predelave hrane, neetičnega odnosa do ne-človeških bitij itn. Rušenje trdnjav in mej, rezanje rezalnih žic in solidarnost z migranti, povezano z nasprotovanjem imperialističnim vojnem, ki milijone ljudi spreminjajo v begunce, je danes ključna sfera politične konfrontacije, antifašizma, a tudi mesto ustvarjanja nove družbenosti.

Pri tej spontani produkciji multitudine, ki rojeva alternativne odnose znotraj obstoječega sveta, se ne moremo ogniti vprašanju 1. nasilja, ki ga čedalje bolj sproža oblast¹⁴ in 2. konstitucije dosežkov nove družbenosti.

Panika elit

Nasilje oblasti proti ljudem sproži bolj ali manj upravičena *panika elit*, ki se od začetka moderne opira na Hobbesovo fikcijo, da naravno stanje – odsotnost države in represivne oblasti – pelje k uničujočemu boju vseh proti vsem. Brezvladje se enači s kaosom in ljudem je to vcepljeno do te mere, da pojem kaosa zamenjujejo z anarhijo oziroma z neavtoritarnim brezvladjem. Vse lepo in prav, če ne bi imeli vrste zgodovinsko-empiričnih primerov, ki kažejo ravno nasprotno. A tudi v Hobbesovem opisu »naravnega stanja« zlahka razberemo svet liberalne tržne ekonomije. Človek je človeku volk, le da ne v stanju odsotnosti države in represivne oblasti, ampak tedaj, ko je individualiziran, oropan skupnostne solidarnosti in reduciran na status posestnika tržno tekmujočega blaga. Pri tem ni tragično, da imaš v posesti delnice, podjetje ali zemljišča in stavbe, ampak zgolj svoje telesne, umske in afektivne sposobnosti, ki jih moraš prodati, da bi preživel. Tak sistem pa varuje prav država z represivnimi in ideološkimi aparati. V tem je bistvo sistemskega nasilja. In kaj nam kažejo empirični primeri tam, kjer, vsaj za nekaj časa, ni takšnega sistema in države?

Ameriška raziskovalka in pisateljica Rebecca Solnit v knjigi *A Paradise Built in Hell* (2010) raziskuje vrsto katastrofalnih nesreč, ravnanja prizadetih in reakcije oblasti. Osredinja se na potres in požar v San Franciscu leta 1905, na uničujočo eksplozijo ladje, ki je prevažala razstrelivo in je leta 1917 uničila kanadski Halifax, na potres v Ciudad de México leta 1985, na New York neposredno po 11. septembru 2001 in na orkan Katrina, ki je leta 2005 uničil New Orleans. Ti in še množica drugih primerov pokažejo na določen »nehobbesovski« vzorec: ljudje se v takšnih razmerah takoj samoorganizirajo in zgradijo neverjetne solidarnostne skupnosti samopomoči, improvizacije in preživetvene sposobnosti. Ne glede na materialno uničenje in osebne tragedije ljudje najdejo oporo predvsem drug v drugem, najbolj preprosti ljudje, ki sami pri sebi niso kaj takega pričakovali, postanejo junaki, ki rešujejo življenja, ali pa organizatorji, vodje in koordinatorji v razmerah, kjer državne institucije pogosto odpovedo, ker niso sposobne svojih papirnatih »načrtov« prilagoditi razmeram na terenu. Najbolj presunljivo je, da zgodovinski viri in

¹⁴ Razvite zahodne države, ki so se hvalile z visoko ravnijo varovanja človekovih pravic, so v zadnjem desetletju prešle od simbolnega nasilja in ideološke interpelacije k družbi nadzora in militarizaciji (zasebne varnostne družbe, zapori, usmerjena socialna omrežja ...) ter čedalje hujši represiji. Podobe nasilnega obračuna s staroselskimi zaščitniki vode v Standing Rocku ali s protestniki *Black Lives Matter* postajajo pravilo, kjer je videti, kako se iz varstva pravnega reda izključujejo ne zgolj »teroristi«, temveč vedno večji deli populacij.

sodobna pričevanja močno prizadetih posameznikov pričajo o občutkih sreče, ki jim je v času stiske in trpljenja zagotavljalo skupnostno delovanje. Ker je šlo praviloma za urbana središča, kjer je življenje odtujeno, ljudje pa izolirani, je katastrofa razbila to »normalo« in vsaj začasno omogočila življenje, ki ga je človeštvo poznalo večino časa svojega obstoja vse do »nedavnega«. Avtorica prepričljivo pokaže, da je katastrofa tista, ki pripelje do tega, da vidimo, da je »normalnost« našega sodobnega življenja dejanska katastrofa in kjer potres, požar ali poplava vsaj za kratek čas realizirajo utopične prakse solidarnosti. Zadeva seveda variira od primera do primera, saj obstajajo tudi primeri ustreznega ukrepanja državnih institucij,¹⁵ a avtorica se osredinja na njej bližnje okolje, kjer je oblast praviloma skorumpirana in nesposobna. Prav zato zazna tudi drugi del vzorca katastrofe, ko solidarnostni samoorganizaciji ljudi v razmerah, ko »države« ni, sledi *panična reakcija oblasti in medijev*, ki začnejo razširjati hobbesovski diskurz o tem, kako je ljudstvo podivjalo v plesu nasilja in plenjenja, umorov, posilstev, ropanja itn. Ta diskurz neredko sproži militaristično in nasilno intervencijo proti žrtvam katastrofe, ki jih ta diskurz vztrajno kriminalizira. Gre za *paniko elit*, katere nasilne intervencije so dokumentirane na primeru San Francisca 1905, ko je paranoični vojaški poveljnik vzpostavil režim, v katerem je vojska brez razloga usmrtila nekaj sto ljudi. Poseben primer je tudi orkan Katrina, ko so mediji (tudi pri nas) takoj poročali o množičnih pobojih, posilstvih in plenjenju tolpe. Ker naj bi te tolpe sestavljali mladi moški večinskega temnopoltega prebivalstva, je zato razvidna rasistična podlaga tega diskurza. Namesto organizirane pomoči je bila v New Orleans poslana policija, nacionalna garda, vojska, z belskega obrobja pa so po mestu krožile skupine milic, ki so lovile in celo ubijale črnce. Ko ljudje vdirajo v trgovine, da bi prišli do pitne vode, hrane in nujnih higienskih pripomočkov, ker jim to ni zagotovljeno na organiziran način, potem temu seveda ne moremo reči »plenjenje«. ¹⁶ Vsa ta panika elit, vse zgodbe o množičnih umorih in posilstvih so se pozneje pokazali za lažne, a v globalni zavesti, ki so jo širili CNN in drugi mediji, je ostala prva Hobbesova »resnica«. Prava resnica je, da je nasilje predvsem posledica panike elit, kar se dogaja tudi ob množičnih protestih, ob katerih se poroča zgolj o razbitih izložbah, bankomatih in avtomobilih, o simbolnem nasilju dela protestnikov. Tega navadno sproži nesimbolni napad policije na manifestante z bojnimi strupi, palicami, vodnimi topovi in arbitrarnimi aretacijami, ki jim sledijo sodne farse, vključno z nikoli sankcioniranimi policijskimi

¹⁵ Orkani na Kubi prav zato nimajo tako tragičnih posledic in tudi pri nas je civilna zaščita ob naravnih nesrečah v podporo samoorganizaciji lokalnih skupnosti.

¹⁶ To ne pomeni, da v razmerah katastrof ni primerov oportunističnega kriminala, dejstvo pa je, da ga je manj kot v »normalnih« razmerah. Poročila o tem, da so v New Orleansu, ki je bil nekaj metrov pod vodo, brez elektrike, hrane in v grozljivih higienskih razmerah, ljudje plenili televizijske aparate in drugo elektronsko blago, so milo rečeno groteskna, saj ljudje, ki nimajo ne hrane, ne pijače, ne zdravil in so izmučeni od neurja, poplav in vročine, ne mislijo na to, kako bodo gledali športne prenose ali telenovele.

in paramilitarističnimi uboji.¹⁷ To drugo nasilje in poročanje o njem imata nedvomno namen zastraševanja in »normalizacije« populacije.

Redefinicija revolucije skozi prakso multitudine

Zgornji ekskurz o katastrofalnih nesrečah, samoorganizaciji ljudi in paniki elit nam pomaga razumeti, zakaj so se revolucije sprožile prav v vojnih razmerah in zakaj so vojaki, ljudske milice ali gverilci imeli pomembno vlogo. Ne gre zgolj za to, da so te revolucije morale z orožjem premagati kontrarevolucionarne sile reakcije, temveč tudi za to, da vojna, še zlasti če ni zmagovalna, razkroji strukturo države in zaupanje v njene institucije. Pariška komuna je zrasla iz poraza v francosko-pruski vojni, oktobrska revolucija iz uporov vojakov na fronti in lačnega ljudstva v zaledju, revolucija v Kataloniji med špansko državljansko vojno, revolucija v Jugoslaviji med narodnoosvobodilnim bojem, kitajska revolucija v vojni proti japonski okupaciji, zapatistična vstaja na terenu petstoletnega genocida staroselcev, tretji svet je poln primerov antikolonialnih vstaj, danes smo priča revoluciji v Rožavi, ki jo je sprožila intervencija Zahoda in džihadistov ter državljanska vojna v Siriji. Etatisti so te revolucije vedno interpretirali za nazaj, kot rezultat njihove načrtno zarote, kot strategijo in revolucionarno izpeljavo, ki so ji načelovali genialni voditelji pri izvrševanju volje Zgodovine. Pri tem so morali zatrete vse mogoče odklone v lastnih revolucionarnih vrstah, ki bi lahko ogrozili enotnost v boju z reakcijo. Vendar, ali ni mogoče o zadevi razmišljati tudi drugače? Je vojna katastrofa sprožila le stisko ljudi in njihov obupni spopad z oblastno hierarhijo, ali pa se ta nadoblast na določeni stopnji vojne razkroji in so ljudje prisiljeni, da oblikujejo alternativne metode preživetja, ki osvobodijo sposobnost utopičnega zamišljanja? Ne gre zgolj za ogorčenje kot negativno moč revolucije, temveč tudi za pozitivno prakso socialne produkcije, za rekuperacijo skupnosti in dejansko nedržavno (*stateless*) demokracijo. Prav zato ob revolucionarnih vrenjih beležimo množico idej, skupin, frakcij, eksperimentov, ki jih pozneje ne zatre le zunanja kontrarevolucija, temveč ena od dominantnih frakcij, ki meni, da mora proces emancipacije počakati na primernejše zgodovinske okoliščine, medtem pa bodo oni prevzeli vzvode državne oblasti, ki jo bodo odpravili, ko bodo razmere to dopuščale (tj. nikoli).

Tako se ohranita tudi temeljna liberalna politična koncepta, ki bi ju morali z revolucijo premagati – suverenost in reprezentacija. Argumentacija etatističnega avantgardizma, ki ga je gojilo zlasti komunistično gibanje, ki je izšlo iz sovjetskega vzora (od marksizma-leninizma, stalinizma, pa tudi trockizma, do maoizma in še vrste drugih -izmov), je bila, da demokratična pluralna in spontana pobuda ter decentralizirana samoorganizacija slabita možnosti zmage nad nasprotniki, kar

¹⁷ Smrt Carla Giulianija v Genovi julija 2001 je samo en primer. Žal jih je po svetu na tisoče.

zahteva centralizirano in vojaško disciplinirano delovanje. Argument je seveda deloma na mestu, ni pa nujno, da drži v vsakem primeru, medtem ko drži, da je takšna organizacija v vsakem primeru zatrla revolucijo. Primeri, ko elite, ki jih žene koncept avantgardistične reprezentacije, poskušajo ugrabiti množično revolucionarno gibanje multitudine in ga instrumentalizirati v skladu s svojimi ideološkimi izhodišči, niso zgolj stvar preteklosti; zasledili smo jih udeleženci svetovnih in evropskih socialnih forumov, ali pa ob vzponu in zatrtju komune v mehiški Oaxaci leta 2006.¹⁸

Ne glede na sodobno produktivnost spontanega gibanja, množičnost heterogenih subjektivnosti v globalnem odporu, na vztrajne vznike vstaj kljub represiji in vrstam porazov, pa se vendarle postavlja vprašanje *konstitucije* (Hardt in Negri, 2017). Če odpor noče postati zgolj performans občasnih vdorov iz podzemlja identitetnih skupin, nekakšen subkulturni festival, ki v najboljšem primeru skupaj z drugimi reformističnimi skupinami dosega zgolj sindikalistične compromise, potem je treba vzpostaviti vzporeden svet trajnejših odprtih institucij in prostore neposredne demokracije. V tem smislu ideje vodenja, institucionalizacije in reprezentacije niso enake liberalnim ali komunističnim, kjer gre v enem primeru (liberalnem) za marketinško podprt izbor všečnih posameznikov, za katere ne prevzemaš odgovornosti, v drugem (komunističnem) pa kandidate za delegate pred tem skrbno preberejo partijske elite, ki demokracije ne potrebujejo, ker jih je izbrala Zgodovina. Gre vendarle za nedržavno demokracijo, ki ima svoje teoretike na primer v Murrayu Bookchinu (2015), politična praksa pa sega od družbenih uporov in vstaj staroselskih in drugih družbenih gibanj Latinske Amerike (mehiški zapatisti, kmetje brez zemlje v Braziliji, brezposelni delavci v Argentini itn.) do demokratičnega komunalizma Abdullaha Öcalana in boja Kurdov, zlasti v sirski Rožavi (Dirik, 2016).¹⁹ Katastrofe na robu razvitega sveta tam odpirajo več možnosti za rekupe-racijo skupnosti in produkcijo novih družbenosti. Zdi se, da je prihodnost Zahoda v tem pogledu prepuščena pobudi in vzorom na oni strani epistemološkega brezna (de Sousa Santos, 2014). Mogoče bi bilo tudi za rusko revolucijo bolje, da se Lenin ne bi vrnil iz Švice in da bi tedaj slišali še kakšen glas iz Karelije ali Tuve, tako pa je bila dosežek te revolucije predvsem na Zahodu navdahnjena industrializacija kot temelj kapitalističnega razvoja. Tudi Rusija, Kitajska, Indija in Južna Afrika, če na njih gledamo le kot na države, so danes predvsem primeri »uspeha neoliberalne revolucije« in ne socializma. Nekaj drugega je, če pogledamo v podzemlje njihovega družbenega tkiva.

¹⁸ V obeh primerih so bile dejavne zlasti trockistične stranke in intelektualci, ki še vedno poskušajo preigravati »izkušnje« in modele ruske revolucije.

¹⁹ Četudi je v ospredju svetovnega medijskega poročanja njihov boj proti sunitskemu klerofašizmu, radikalni feminizem, komunalna organizacija družbe, zadružništvo in ekologija pa ostanejo praviloma zamolčani. Do izraza pride kvečjemu stara praksa produkcije kolonialističnega orientalizma, kjer skrivnostne plesalke iz Tisoč in ene noči zamenjajo estetizirane podobe bork YPJ, njihove ideje in žrtve pa ostanejo zamolčane.

Ob stoletnici oktobrske revolucije lahko samo ugotovimo, da ji je sledil termidor, ki je zatrl vsakršen poskus ustvarjalne družbene produkcije, kjer moramo danes ta pojem praktično in teoretsko redefinirati in iztrgati večnemu vračanju k isti točki (*revolutio*). Tu pa ni ne načrta ne jasno definiranega institucionaliziranega cilja, lahko le po zapatistično hodimo sprašujoči (*preguntando caminamos*) in:

Šele ko bodo prevladujoče tematike, percepcije in pogledi na svet v nekem zgodovinskem obdobju začeli izgubljati vsebino in pomene, ko bo družba preplavljena z novimi pogledi, idejami in pojavi, ko bodo emancipacijske prakse bruhale slo po življenju, bo vsakdo zaznal, da obračamo list, da ustvarjamo drugačno družbo. (Gregorčič, 2011: 291)

Literatura

- BAKUNIN, MIHAIL (2006): *A Critique of the German Social Democratic Program 1870*. Dostopno na: <http://libcom.org/library/a-critique-of-the-german-social-democratic-program-bakunin> (1. junij 2017).
- BOOKCHIN, MURRAY (2015): *The Next Revolution. Popular Assemblies and the Promise of Direct Democracy*. London in New York: Verso.
- DELEUZE, GILLES IN MICHEL FOUCAULT (2006): *Intellectuals and Power: A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze*. Dostopno na: <https://libcom.org/library/intellectuals-power-a-conversation-between-michel-foucault-and-gilles-deleuze> (1. junij 2017).
- DIRIK, DILAR (2016): Building Democracy without the State. *Roar Magazine* 1(Spring): 32–41.
- GREGORČIČ, MARTA (2011): *Potencia. Samoživost revolucionarnih bojev*. Ljubljana: Založba *cf.
- HERMAN, EDWARD S. IN NOAM CHOMSKY (2002): *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon Books.
- HOLLOWAY, JOHN (2002): *Spreminjamo svet brez boja za oblast*. Ljubljana: Študentska založba.
- LUXEMBURG, ROSA (1977): Množična stavka, partija in sindikati. V *Izbrani spisi*, A. Bibič (ur.), 307–397. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARCUSE, HERBERT (1970): *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.
- SOLNIT, REBECCA (2010): *A Paradise Built in Hell: The Extraordinary Communities that Arise in Disaster*. London: Penguin Books.
- SOUSA SANTOS, BOAVENTURA (2014): *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder in London: Paradigm Publishers.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (1976): *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- ZADNIKAR, DARIJ (2009): Adorno and Post-Vanguardism. V *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism*, J. Holloway, F. Matamoros in S. Tischler (ur.), 79–94. London: Pluto Press.

Trije razkoli Antona Pannekoeka

Abstract

Three Ruptures of Anton Pannekoek

The purpose of the research was to study Anton Pannekoek's activity and his writings as a source of information on his movement throughout the history of the revolutionary movement and Marxist theory. In this paper, this movement is reduced to three schisms: between revisionism and orthodoxy, between reformism and revolution, and between state communism and council communism. Here, we left out the first schism between anarchism and Marx(ism) because anarchists were the first to be excluded and therefore not discussed thoroughly by Pannekoek. The last schism, occurring between state communism and council communism, is the invisible residue of the division between Western and Eastern Marxism which originates in the conflict concerning the strategy and tactics within the Communist International (1920–1922) which resulted in Lenin's strategic and tactical line as established in *'Left-Wing' Communism: An Infantile Disorder* against all those who were opposing parliamentary and trade-unionist strategy as the only communist revolutionary engagement. Pannekoek was fighting against Lenin's solution throughout his later theoretical and activist life. This point of view reached its theoretical peak in his books *Lenin as Philosopher* (1938) and *Workers' Councils* (1941–1947). Finally, when he got in touch with the Socialism or Barbarity group of Cornelius Castoriadis and Claude Lefort in 1953, he explained himself to the new generation of revolutionaries and Marxist theoreticians in his correspondence with Castoriadis. The conflict and its schismatic consequences are far from over. In our epoch, characterized from different points of view as a transition to post-capitalism, it emerges again, this time on a global scale.

Keywords: Pannekoek, Western Marxism, schisms of the workers' movement, workers' councils, critique of Soviet revolution

Lev Kreft is a full professor of Aesthetics and Philosophy of Sport at the University of Ljubljana. (lev.kreft@guest.arnes.si)

Povzetek

Članek proučuje dejavnost in besedila Antona Pannekoeka kot vir informacij o njegovem gibanju skozi zgodovino revolucionarnega gibanja in marksistično teorijo. V tem besedilu je njegovo gibanje omejeno na tri razkole: med revizionizmom in ortodoksijo, med reformizmom in revolucijo ter med državnim komunizmom in komunizmom svetov. Tu smo izpustili prvi razkol med anarhizmom in Marx(iz)mom, ker so bili anarhisti izključeni kot prvi in o tem Pannekoek ni kaj veliko razpravljal. Zadnji razkol med državnim komunizmom in komunizmom svetov je nevidni ostanek delitve na zahodni in vzhodni marksizem, ki izvira iz spora o strateški in taktični usmeritvi v komunistični internacionali (1920–1922), ko je bil izid podan v delu »Levičarstvo« *otročka bolezen komunizma* proti vsem tistim, ki so nasprotovali parlamentarni in sindikalni strategiji kot edinemu komunističnemu revolucionarnemu delovanju. Pannekoek se je bojeval proti tej Leninovi rešitvi skozi vse nadaljnje teoretsko in aktivistično življenje. Najvišjo točko razumevanja s svojega vidika je dosegel v knjigah *Lenin kot filozof* (1938) in *Delavski sveti* (1941–1947). Ko je na koncu leta 1953 prišel v stik s skupino Corneliusa Casoriadisa in Claude Leforta Socializem ali barbarstvo, je pojasnil svoje poglede novi generaciji revolucionarjev in marksističnih teoretikov v dopisovanju s Castoriadisom. Spor in razkolniške posledice še zdaleč niso minili. V današnjem času, z različnih koncev označenem kot prehod v postkapitalizem, prihaja znova na dan, tokrat na svetovni ravni.

Ključne besede: Pannekoek, zahodni marksizem, razkoli delavskega gibanja, delavski sveti, kritika sovjetske revolucije

Lev Kreft je redni profesor za estetiko in filozofijo športa na Univerzi v Ljubljani. (lev.kreft@guest.arnes.si)

Uvod

Ni nam mar, da bi popravljali krivico, ki se je zgodila Pannekoeku. To brezpredmetno početje je motiv za panoptično pisanje alternativne zgodovine kot zgodbe, ki se konča v pravljici: dobri zmagajo vsaj v pravljici, zmagovalci v hiši realnosti pa se čudežno spremenijo v poražence v hiši resnice. Pač pa nas zanima, ali to opozorilo v podobi Pannekoeka ne nakazuje, da je treba o prekinitvi zveze med marksistično teorijo in revolucionarno prakso in razlikovanje med vzhodnim in zahodnim marksizmom razmisliti znova in drugače.

Izraza »zahodni« in »vzhodni« marksizem bomo uporabljali zato, ker sta povezana z modelom Perryja Andersona (1977) o prvi, vzhodni in politično aktivistični marksistični generaciji, in drugi, zahodni in akademsko intelektualni marksistični generaciji. Kot bo razvidno pozneje, je Anton Pannekoek eden tistih, ki se ne prilegajo taki shemi, seveda pa to ni edina njena napaka. Pomembnejša je tista, ki je ni zagrešil Perry Anderson sam. Ko je krilatica o zahodnem marksizmu, ki je bolj akademski, predvsem pa filozofski in humanističen in povezan z mladim Marxom, postala splošno uporabljana oznaka, je njeno nasprotje namesto oznake za izvor prve generacije marksistov postala oznaka za – »vzhodni« dogmatski marksizem, s tem pa je tudi »zahodni« marksizem dobil drugačen pomen kot pri Andersonu. Pri njem je intelektualizacija, akademizacija in filozofikacija marksizma znak krize marksizma, ki jo bo morebiti tako ali drugače razrešil v prihodnosti (knjiga je prvič izšla 1976. leta) (Anderson, 1977).

Če danes kaj očitamo Andersonovi zamisli, je to, da sploh ne obravnava marksistov iz vzhodne Evrope (razen Lukácsa), zlasti s poljske in češke humanistično-marksistične scene, in je gluha za obstoj *praxisove* marksistične skupine v Jugoslaviji. Komično je pri tem dejstvo, da so prav ti marksisti iz socialistične polovice Evrope najbolj ustrezali vsebini Andersonovega poimenovanja, in to zato, ker so bili vsi po vrsti kritiki vladajoče marksistične ideologije s pozicij humanističnega marksizma, in so delovali »akademsko«, dokler jim je bilo to sploh dovoljeno. Niso se prilegali v shemo ali jih ni hotel preveč omenjati, da jim ne bi škodil z oznako zahodnosti? Nedvomno dejstvo pa je, da je Andersonovo delo povsem slepo za živahno vrenje marksističnih pogledov, teorij in ideologij v preostalem, neevropskem svetu. Za kako raznoliko in pomembno teoretsko dogajanje je šlo v t. i. »tretjem svetu« že tedaj, pričajo cavtatska srečanja za okroglo mizo iz istega obdobja, kot je Andersonovo delo, in seveda objave besedil iz Cavtata v periodični reviji *Marksizam u svetu*. Cavtatska okrogla miza je bila sicer nekakšen uradni nadomestek za prepovedano in ukinjeno korčulansko poletno šolo, zato nekateri (po Andersonovo) »zahodni« marksisti, ki so prej prihajali na Korčulo, v Cavtat niso hoteli priti. Pomen teh okroglih miz pa je kljub temu daleč presegel ideološko legitimacijsko vlogo, ki jim jo je namenila Zveza komunistov. Ne okrogle mize ne revije pa ne bi bilo brez Miše Nikolića, tedaj zanesljivo najbolj razgledanega poznavalca svetovne mreže marksizma.

Toda preden podrobneje predstavimo Pannekoekovo aktivistično pot in

teoretsko delo, se na kratko ustavimo prav pri zgodovinopisju v Sloveniji. To je temeljito obravnavalo razcepe in razkole v socialni demokraciji z začetka dvajsetega stoletja, začenši z Dušanom Kermavnerjem, ki se je po izpustitvi iz zapora leta 1949 posvetil zgodovini slovenskega delavskega gibanja in njegovih razcepov.¹ Marjan Britovšek je objavil za celo serijo del o revolucionarnem idejnem preobratu med prvo svetovno vojno in po njej, še posebej pa o premenljivih političnih tokovih po oktobrski revoluciji z bojem za Leninovo dediščino in izoblikovanjem stalinizma vred.² Njegova metoda je bila pozitivno historična, torej vztrajanje pri zgodovinskem diskurzu, ki je povsem vezan na vire, ki trditve in podmene bodisi ovržejo bodisi potrdijo. Ker je obravnaval tisto sporno območje spopadov, ki je imelo svoj prostor tudi v jedru ideološkega spopada med Sovjetsko zvezo in Jugoslavijo, je imel prav s pridobivanjem (neoporečnih) virov velike težave, ki jih je znal mojstrsko prevladati. V njegovih knjigah pa Pannekoek nima kake posebne vloge, da bi se lahko nanje navezal ali skliceval. Osrednja oseba je Lenin in poglobitveni motiv ohranitev Lenina kot tistega, ki je imel, če ne vedno, pa v glavnem in v najpomembnejšem, prav. Središčna ideološka točka je torej ravno boj za Leninovo dediščino, pri čemer je tisti, ki je potekal po Leninovi smrti, podlaga za boj med sovjetsko in jugoslovansko komunistično interpretacijo leninizma. Ker v tem besedilu predstavljamo Pannekoekovo kritiko Lenina in leninizma skozi Pannekoekove oči, ne da bi se pri tem opredeljevali za eno od strani, v oceni Lenina nismo mogli slediti Britovšku. Druga značilna poteza Britovškovih zgodovinskih študij pa je vnos zarez med Lenina in Stalina oziroma leninizem in stalinizem, ki dokazuje, da med enim in drugim ni niti zgodovinske kontinuitete niti ideološke sorodnosti. Za tak pogled seveda obstaja dovolj argumentov, vendar nas v tem besedilu zanimajo Pannekoekovi argumenti za drugačno pozicijo.

Sodobni poznavalec razcepa v mednarodnem socializmu med letoma 1914 in 1923 (kar je tudi naslov njegove disertacije in knjige (1994)) Avgust Lešnik se posveča alternativni »reforma ali revolucija« v času od izbruha prve svetovne vojne in katastrofe socialdemokratske internacionale do konca revolucionarnega vala v Nemčiji in nove, postrevolucionarne politike v Sovjetski zvezi. V tem delu je Pannekoek kar nekajkrat omenjen predvsem kot pripadnik tistega »levičarstva«,

¹ Glej Dušan Kermavner (1960): *Slovenska publicistika in prva ruska revolucija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije; Dušan Kermavner (1963): *Začetki slovenske socialne demokracije v desetletju 1884-1894*. Ljubljana: Cankarjeva založba; Dušan Kermavner (1960): *Slovenska publicistika in prva ruska revolucija*. Ljubljana: Cankarjeva založba; pa tudi druge knjige in članke.

² Glej Marjan Britovšek (1969): *Revolucionarni idejni preobrat med prvo svetovno vojno: Lenin in boju za tretjo internacionalo*. Ljubljana: Cankarjeva založba; Marjan Britovšek (1976): *Boj za Leninovo dediščino*. Ljubljana: Mladinska knjiga; Marjan Britovšek (1978): *Delavsko gibanje in oblikovanje znanstvenega socializma*. Ljubljana: Zavod Socialistične republike Slovenije za šolstvo; Marjan Britovšek (1979): *Leninov boj za revolucionarno marksistično stranko in njegova vizija socializma*. Ljubljana: Zavod Socialistične republike Slovenije za šolstvo; Marjan Britovšek (1980): *Carizem, revolucija, stalinizem: družbeni razvoj v Rusiji in perspektive socializma*. Ljubljana: Cankarjeva založba; Marjan Britovšek (1984): *Stalinov termidor*. Ljubljana: Cankarjeva založba; pa tudi druge knjige in članke.

ki ga Lenin kritizira v delu »Levičarstvo« *otročka bolezen komunizma* (1948). Edina neposredna navedba iz Pannekoekovega članka je ocenjena kot potreba po organiziranju na novi podlagi po zlomu stare internacionale leta 1914, ni pa ta nova osnova konkretnije opredeljena (Lešnik, 1994: 104). Pozneje pride do kratke opredelitve, a le v obliki citata iz kritike anarhosindikalizma v besedilih drugih zgodovinarjev (Lešnik, 1994: 213). Oznaka »anarhosindikalizem« za Pannekoeka in njegovo skupino, ki se je zavzemala za *komunizem svetov* (sovjetov), pa je sporna, če ne naravnost zmotna, in po eni strani kot ideološka ocena izhaja že iz Leninovega obračuna z nasprotniki v komunistični internacionali, po drugi strani pa kot od Lenina privzeta jugoslovanska ideologija, ki je morala braniti protislovno samoopredelitev za »socialistično samoupravljanje pod vodilno vlogo Zveze komunistov« in je zato zelo kritično zavračala komunizem svetov z uporabo oznake anarhosindikalizem. Zato ob koncu dela Lešnik ugotavlja razcep, ki je pustil za sabo tri ideologije in struje – levo, sredinsko in desno (ibid.: 338).

V tej taksonomiji za Pannekoeka in njegove sploh ni prostora, podobno kot pri Andersonu, kar potrjuje, da po letu 1923 za komunizem svetov v ideološkem in institucionalnem prostoru socializma-komunizma sploh ni bilo prostora. Bilo je odpisano in stigmatizirano, zelo hitro pa tudi pozabljeno. Ta popolna izključitev, ki se opira tudi na formulo absolutnega zavračanja anarhizma in na sprejemanje Leninove pozicije iz brošure o levičarstvu, je simptom, o katerem pa tridelna podoba levica/sredina/desnica ne more spregovoriti. In prav v tem je tisti manko, ki ga skuša pričujoče besedilo nadomestiti z uvodom v študij Pannekoekovih del in pogledov na situacije in gibanja mednarodnega socializma (namesto leninistične perspektive, ki že tako ali tako dominira). Omenjeni simptom pa je tudi razlog za sodobno aktualnost Pannekoeka: razsežnosti spora med revizionizmom in ortodoksijo, med reformo in revolucijo ter med spontanostjo in organizacijo so dobile v sodobnosti nove, pa vendarle hkrati tako prepoznavno stare poteze, da se je vredno do sodobnih razcepov sprehoditi iz časa pred nekaj več kot sto let. Morda to ponovljeno potovanje v zgodovino delavskega gibanja prinese nič-več-delavskim internacionalno-globalnim gibanjem sodobnosti kak simptomatični spominek s poti.

Življenjepis

Antonie oz. Anton Pannekoek se je rodil leta 1873 v Vaassenu na Nizozemskem. Že zgodaj ga je privlačila astronomija – članek o spremenljivosti Severnice je objavil, še preden se je vpisal na študij matematike in fizike v Leidenu, pozneje pa se je ukvarjal z razporeditvijo zvezd v naši galaksiji Rimski cesti in s tem na Nizozemskem uvedel astrofiziko kot samostojno vedo. Nekaj let po končanem študiju se je zaposlil v leidenskem observatoriju, kjer je dokončal tudi doktorsko disertacijo. Napetosti med lastnim novim pristopom k astronomiji in

tradicionalnimi pogledi predhodnikov je dodal še škandalozni presežek, ko ga je branje *Enakosti* Edwarda Bellamyja (2007) navdušilo za socializem, še posebej pa za študij Marxa, Engelsa in Dietzgena. Zagrozili so mu, da ga bodo odpustili, ker je od besed takoj prešel k dejanjem in vodil komite za podporo stavki. Da bi se izognil takim pritiskom, pa tudi zaradi naveličanosti nad dolgočasnim observatorijskim delom, ki so mu ga namenili, je odšel v Berlin, kjer je predaval na šoli, ki so jo imeli v rokah socialni demokrati. Tu je zaradi svojega radikalnega levičarstva prišel navzkriž tako z vladnimi krogi kot s sindikati. Izbruh prve svetovne vojne je dočakal na Nizozemskem in se v Berlin ni mogel vrniti. Sprva je delal kot učitelj, od leta 1916 pa je bil v Leidenu zasebni docent. Leta 1918 se je prebil do položaja namestnika direktorja leidenskega observatorija. Njegovemu imenovanju so nasprotovali nizozemski vladni krogi, a amsterdamski mestni svet ga je kljub temu zaposlil na amsterdamski univerzi, kjer je leta 1932 postal redni profesor, pa tudi direktor astronomskega observatorija, ki še zdaj nosi njegovo ime. Od leta 1925 je bil član Kraljeve akademije znanosti in umetnosti, razen z distribucijo zvezd in strukturo galaksij pa se je ukvarjal tudi z vprašanji narave in evolucije zvezd. Nekajkrat se je z ekspedicijami podal daleč po svetu, da bi opazoval sončne mrke – leta 1926, denimo, je bil na Javi v Indoneziji. Ukvarjal se je tudi z zgodovino astronomije, še zlasti med drugo svetovno vojno, ko kaj dosti drugega ni mogel študirati ali pisati; njegova knjiga s tem naslovom je še danes pomembna referenca. Po njem je dobil ime krater na Luni, pa tudi asteroid 2378 se imenuje Pannekoek.

Vzporedno z imenitno astronomsko kariero je bil udeležen v vseh velikih spopadih delavskega gibanja v ključnem obdobju od spora o revizionizmu, ki se je razplamtel na prehodu iz 19. v 20. stoletje, do nastajanja novih levičarskih gibanj na začetku šestdesetih let prejšnjega stoletja. Njegovi pogledi so se razvijali predvsem v teh spopadih, sredi delavskega gibanja, v katerem je pripadal radikalni levici v drugi internacionali, pa zimmerwaldski levici med prvo svetovno vojno, in prvemu valu kritikov ruske revolucije skupaj z Roso Luksemburg in Karlom Korschem po njej. Na začetku aktivistične poti je pripadal nizozemski socialno demokratični zvezi Domele Niewenhuisa, ki je ne glede na nestrinjanje z njimi nasprotovala izključitvi anarhistov iz druge internacionale. Vendar je treba že tu, pri prvih oznakah, ostati previden. V vsej zgodovini delavskega gibanja, še posebej v njegovih mednarodnih organizacijah in zvezah, in v vsej zgodovini marksizma nastopa cela vrsta oznak, ki imajo bodisi pravoverni bodisi zaničevalni pomen, pač glede na to, kdo jih komu namenja. Dejstvo pa je, da je bil Pannekoek vedno nekje na robu, večkrat izključen bodisi sam bodisi kot aktivist skupine z roba, in da je končno ostal povezan le z maloštevilnim krogom »komunistov svetov«. Ne glede na to pa je bil vse do izteka prve svetovne vojne med najvidnejšimi aktivisti socialne demokracije in se je njegova in tudi njegovih tovarišev pot na rob zares začela po letih 1920–1922, ko je dosegla vrh in točko preloma razprava o revolucionarni strategiji in taktiki. Prav ta proces nas ob predstavitvi Pannekoeka aktivista in marksističnega teoretika tudi najbolj zanima.

Za kaj je šlo, kje in kdaj se je zgodil razpad, katerega izid so bila na eni strani

socialnodemokratična gibanja in stranke, na drugi strani komunistična gibanja in stranke, skozi to razpoko pa so padli v položaj teorije brez prakse in prakse brez teorije vsi, ki niso mogli pripadati ne eni ne drugi strani, med njimi tudi Anton Pannekoek, ki je po tem razcepu skušal v naslednjih štiridesetih letih misliti ta razcep? Razcepu se bomo približali v treh korakih, pri katerih je imel tudi Pannekoek kaj povedati.

Prvi korak je spopad o revizionizmu ali kontinuiteti revolucionarne teorije in prakse. Drugi korak je spopad o reformi ali revoluciji. Tretji korak je spopad o vlogi Partije in Države v revolucionarnem procesu. Gre torej hkrati za zgodovinske korake, ki so si sledili iz obdobja pred prvo svetovno vojno v čas neposredno po njej, v čas torej, ko je revolucija hkrati zmagala (v Rusiji) in bila poražena (na Zahodu), in obenem za tri korake, ki se ponavljajo v najrazličnejših oblikah in v različnih obdobjih gibanj in organizacij za odpravo kapitalizma v obliki njihovih dilem, razpotij in tudi razpadov:

- Katero izročilo iz prtljage tradicije, zlasti iz Karla Marxa, je treba vzeti za vodilo, če sploh kaj?
- Ali bodo kapitalizmu prišle do živega reforme, pa tudi spremembe, ki jih bo rojeval sam po sebi, ali ga je treba zgrabiti z množičnim uporom?
- Ali je prevrat mogoče izvesti le z obvladovanjem in usmerjanjem množic s strani elitne vodstvene skupine – Partije in ustvariti novi red z uporabo državnega aparata, tudi če ga nameravamo potem vreči stran, ali pa je revolucija socialni proces, ki sam iz sebe, iz akcije množic izumlja samega sebe?

Prvi razkol – revizionizem

Spopadov o revizionizmu je bilo v zgodovini marksizma kar nekaj, saj je »revizionist« postala splošno uporabna oznaka za različne vrste izdajstev prave usmeritve delavskega gibanja in za različne vrste ohlapnejših in nepravovernih razmerij do Marxovega dela, razumljenega v smislu teoretske opore, ki podpira vsaj tri vogale slehernega poznejšega mišljenja strategije gibanja. Vendar je najbolj znan primer Eduard Bernstein (1850–1932), ker je postal simbolna ideološka točka in nalepka, ki na delavski levici ustreza Efialtovi podobi. Za to je gotovo več razlogov, poglobitna pa sta dva. Bernstein, prvič, ni zbudil viharja odpora, ki traja do danes, ker je označil posamične znanstvene resnice in napovedi Karla Marxa za preživele. Res je zanimal nekaj znanstvenih trditev in ugotovitev, poleg tega je dregnil v tiste momente Marxa in marksizma, ki so bili najbolj nabiti z odrešenjskim verovanjem: prišel bo čas, in ta čas ni daleč, ko se bo kapitalizem začel razkrajati, proletarci pa bodo dvignili upor, odpravili kapitalizem in s socializmom odrešili vse človeštvo. Bernstein pa je trdil, da kapitalizem ni družben red, ki bi z lastnimi protislovji pokopaval sebe in človeštvo, ampak ureditev, ki bo še dolgo zdržala in morebiti tudi obstala. Najbolje je, da ga delavstvo kar se da izboljša v svoj prid in v prid vseh ljudi, in na koncu te poti se bo kapitalizem sam od sebe in s pomočjo konkretnih

izboljšav, ki so vredne neskončno več kot sleherni vzvišeni zadnji smoter, brez revolucionarnega nasilja in pučističnih osvajanj državne oblasti prelevil v socializem. Drugi razlog, da je Bernstein postal marksistični Tugomer, je v pomenu, ki ga je tako za centriste kot za levo strujo imelo zasedanje točke ortodoksije – pravičnega in zato avtoritativnega tolmača Marxovih želja in navodil. Ortodoksija in radikalna levica sta bila v spopadu z Bernsteinom zaveznika, vendar iz vsebinsko različnih in v bistvu nezdružljivih razlogov, obe pa sta težili k poziciji pravoverja.

Pannekoek je padel v te in druge frakcijske boje še ves zelen, saj je takrat, ko je izšla najpomembnejša Bernsteinova revizija *Predpostavke socializma* (Bernstein, 1899), šele pristopil k holandski Socialnodemokratski delavski stranki (SDAP), pri tem pa na lokalnih volitvah isto leto še vedno nastopal kot aktivist liberalcev. Njegova pot v socialno demokracijo je bila nekaj posebnega. Ko je bil še v liberalnih krogih, se je začel zanimati za ideje, s katerimi bi bilo mogoče izboljšati svet (med njimi je seveda obvezno nastopal Lev Nikolajevič Tolstoj), in ko jih je že prebral cel kup, še vedno nepotešen v želji najti recept za izboljšanje družbe, mu je prišel v roke roman *Enakost* Edwarda Bellamyja.³

Leiden ni bil idealni kraj za začetek, ker je tudi sam šele vstopal v gibanje. Prav leta 1899 je začela izhajati levičarska teoretična revija *De Nieuwe Tijd* (z naslovom seveda sledi *Die Neue Zeit*), ki jo je urejal maloštevilen intelektualni krožek članov SDAP. Jasno je, da je bil Pannekoek, ki je hitro dokazal, kako sposoben je misliti marksistično in filozofsko, hitro povabljen zraven. V letniku 1901 je v treh nadaljevanjih objavil kar zahtevno študijo *Kantova filozofija in marksizem*, v kateri ob pojasnjevanju Dietzgenovega dialektičnega materializma in Heglovega razvoja dialektične metode (kjer ima Hegla pravzaprav za filozofa konservativne restavracije) v središče postavi kritiko neokantovstva, kolikor se ta skuša v socialni demokraciji postaviti na mesto marksizma oziroma mu vsaj predstavljati filozofsko močnejšo alternativo. Soočenje med Bernsteinom in centristično socialdemokratsko ortodoksijo je bilo v Bernsteinovem delu predstavljeno kot razrešitev nasprotja med Marxovim grobim materialističnim pozitivizmom in Kantovo oz. neokantovsko etiko. Pannekoek se upre taki interpretaciji. Prvič zato, ker v Marxu ni našel materialistične verzije scientističnega pozitivizma, ampak v prakso

³ *Enakost* (Bellamy, 1879) je nadaljevanje *Pogleda nazaj* (Bellamy, 1887), ki je verjetno najpopularnejši in najvplivnejši utopični roman vseh časov. Povzročil je nastanek gibanja za uresničenje ureditve, ki jo je Bellamy predstavil v podobi Bostona iz leta 2000, in povezovanje tega gibanja v stranko nacionalistov, ki je bila v ZDA nekaj časa kar uspešna zlasti v agrarnih okoljih. Njen nacionalizem pa ne pomeni tega, kar bi pomenil danes, ampak zahtevo po nacionalizaciji velikih podjetij in korporacij. *Enakost* je manj romaneskna kot njen predhodnik, dogaja pa se v istem Bostonu, le da je tako rekoč v celoti namenjena prikazu, kako je ta družba brez zasebne lastnine organizirana, kakšno je v njej posameznikovo življenje, in kako je do revolucionarne spremembe sploh prišlo – jasno, po skorajda povsem mirni poti, s sklicevanjem na razumnost predlaganih sprememb in na krščansko pravičnost, kakršno bi morala imeti sleherna družbena ureditev. Ta traktat v obliki romana je Pannekoeka spodbudil k študiju Marxa in marksizma (ni bil edini te vrste, tudi ameriški socialist-sindikalist Daniel De Leon je od Bellamyja skočil k Marxu) in k prestopu iz liberalne v socialnodemokratsko stranko, v kateri so bili v večini prav tovrstni intelektualci in ne mezdni delavci.

obrnjeno zgodovinsko materialistično znanost, in našel jo je med drugim tudi zato, ker je kot astronom pripadal novi generaciji znanstvenikov in znanstvenic, ki v znanosti niso videli metode, ki vodi k absolutnim spoznanjem, ampak način izdelave teoretičnih modelov, ki so vedno zgolj delni vidiki resnice in realnosti. Ta marksizem, nasproten pozitivizmu, je Pannekoeka vodil tudi k zanikanju Engelsovega troedinega dialektičnega *digesta* – povzetka (prehod iz kvantitete v kvaliteto, enotnost nasprotij in negacija negacije), pozneje pa še h kritiki Leninovega *Materializma in empiriokriticizma* (Pannekoek, 1938). Drugi Pannekoekov upor po Bernsteinovi interpretaciji najprej prikima, da predlog etičnega socializma sicer pravilno ugotovi, da revolucionarna praksa ne more brez etosa, brez idej in brez idealov, vendar zmotno konstruira socialistično etiko kot nekaj absolutnega, kar prihaja iz *Santa Casa* neokantovske etike, od koder jo je mogoče uporabiti v modernosti – dejansko pa je etika revolucionarne prakse drža, ki nastaja iz konfliktov modernosti kot takih in se v razrednih spopadih hkrati formira in afirmira.

Drugi razkol – reformizem

Pannekoek se je po vstopu v stranko in potem, ko je postal tudi član uredništva *De Nieuwe Tijd*, sprva res držal ob strani in se ni vključeval v frakcijske boje, ki so potekali v SDAP, vendar ne dolgo. Ko je v te spopade vstopil, je bil tako kot vsa redakcija revije bojevnik revolucionarne levice. Vprašanja socialistične strategije so bila bolj platonične narave vse do velikega stavkovnega vala na Nizozemskem v letih 1903–1904 in prve ruske revolucije leta 1905. V obeh primerih so se prvi izbrjeni uspehi prevesili v poraz. V obeh primerih, pri čemer je drugi seveda deloval širše in v celotni socialni demokraciji, sta se reformistični in revolucionarni tabor že dovolj jasno izoblikovala. Reformisti so videli v množični stavki sicer eno od sredstev razrednega boja, vendar le ob jasnem strankinem vodstvu in v zrelih situacijah. Vodilna skupina nizozemske SDAP je razloge za poraz iskala v udeležbi anarhosindikalistov, ki so hoteli preveč in delovali bolj radikalno kot socialna demokracija, pa tudi bolj radikalno, kot je bila večina delavstva pripravljena. Revolucionarna levica pa je postavljala gibanje pred stranko in množično stavko razumela kot politično in ne zgolj kot sindikalno stavko. Poraz jim je pomenil le eno plat izida, ker je bila po njihovem mnenju pridobljena izkušnja razrednega boja, ki je delavstvo popeljala od zgolj sindikalnih zahtev do nujnih političnih, pomembnejša in dragocenejša od poraza. Iz spopada, ki v socialni demokraciji ni več pojenjal vse tja do razpada internacionale, veje od samega začetka, ko se je prvič v frakcijske boje navdušeno spustil tudi Pannekoek, razlika med na eni strani reformistično strategijo, ki je stavila na volilne rezultate in parlamentarne dosežke, medtem ko je v splošni in politični stavki videla le pomožno sredstvo, ki se ga kaže posluževati po pameti; in na drugi med revolucionarno strategijo, ki vidi parlamentarno delovanje kot taktično stališče, ker je računala, da nobena parlamentarna

večina nikdar ne bo mogla brez resnega odpora preprosto izglasovati socializma.

Pannekoekovo stališče na strani revolucionarne frakcije, ki mu je poverila tudi zastopanje teh pogledov na kongresu SDAP, je bilo tudi specifično obarvano, in ta posebnost ga je spremljala tudi pozneje. Vztrajal je pri pomenu množične stavke, do katere pride zaradi solidarnosti vsega delavstva s tistimi, ki so zaradi svojega stavkovnega gibanja na udaru; pri pomenu splošne stavke, do katere prav lahko pride zaradi takih zaostritev (na Nizozemskem končno ni uspela, ker se del delavcev ni odzval); pri pomenu preraščanja množične in splošne stavke v politično stavko, ki nima več samo sindikalnih ciljev, ampak se spreminja v neposredno revolucionarno gibanje, ki ima zavesten cilj spremembe celotnega družbenega reda. Pri tem vztrajanju pa je bil (drugače tudi kot njegovi revolucionarni levičarski zavezniki v socialni demokraciji) vseskozi prepričan tudi, da imajo v procesih razrednega boja pobudo na svoji strani delavci sami in ne stranke ali sindikati: organiziranost in cilje, predvsem pa pripravljenost na spopad morajo izraziti delavci; stranke in sindikati so lahko le sredstva nadaljnjega toka. Od ruske revolucije 1905 naprej je odločno dokazoval, da ne stranke, ki so strukturirane kot skupine, usmerjene v parlamentarni boj, ne sindikati, ki so usmerjeni v boj za mezde, za skrajšanje delovnega časa in druge izboljšave v pogojih mezdnega dela, niso revolucionarne organizacije. Revolucionarna organizacija je lahko le samoorganizacija delavstva v delavske svete, ki vzamejo organizacijo proizvodnje v lastne roke in s tem ukinejo zasebno lastnino proizvodnih sredstev.

Tako kot sprva zaradi spopada z revizionizmom ni bilo vidno, kako globoko se reformisti razlikujejo od revolucionarjev, tudi sprva ni bilo vidno, kako zelo se Pannekoek razlikuje od Lenina, Rose Luksemburg in drugih pripadnikov in pripadnic revolucionarne leve v socialni demokraciji, vendar je bila razlika že tu, še preden je postala očitna. V frakcijskih bojih se ljudje premeščajo iz skupine v skupino, ne da bi spreminjali specifične poglede in stališča, ker se središče spora seli z ene teme na drugo, kot jih narekuje spreminjanje razmer. Skupina *De Nieuwe Tijd* je šla v odprt politični spopad z vodstvom SDAP in bila na kongresu v Utrechtu 1906 do tal poražena. Ne glede na to, da so se v nekaj letih iz romantičnih odreševalcev človeštva preobrazili v marksistične revolucionarje, so doživeli razcep z glavnim tokom gibanja, ki jih je označil za intelektualne sanjače, ki nimajo pravega stika z delavskim razredom, saj vsi prihajajo iz meščanskih družin in krogov elitne kulture⁴, poleg tega pa dajejo prednost teoretiziranju pred praktičnimi cilji. Če je bilo to na zloben način do neke mere res, pa je res tudi, da je z blokado njihovega

⁴ Hermann Gorter in Henriette Roland Holst nista bila le meščanskega rodu, ampak predvsem najvidnejša predstavnika modernističnega vala in generacije holandske umetnosti na prelomu 19. v 20. stoletje. Vsaj v ozvezdju nizozemske kulture sta tako sijoča kot Pannekoek v astrofiziki. Njihovi politični pogledi, ki so šli skupaj od leve v socialni demokraciji druge internacionale do radikalnega levičarstva, zaradi katerega so se bili prisiljeni odstraniti iz tretje internacionale, so izrazito vidni tudi v njihovih umetniških oz. naravoslovno-znanstvenih delih, čemur pa tu seveda ne moremo nameniti sicer potrebne dodatne pozornosti.

strankarskega angažiranja, ki je sledila kongresnemu porazu, SDAP postala ne glede na število čisto delavskega članstva – reformna malomeščanska stranka, ki se je omejila na parlamentarno strategijo.

Pannekoek ni zapustil Nizozemske zato, ker so mu zaradi njegove politične dejavnosti grozili z odpovedjo službe, ampak zato, ker na Nizozemskem ni več mogel biti politično dejaven, delo v astronomskem observatoriju z nenehnim vpisovanjem podatkov pa vedno bolj dolgočasno. Zatekel se je k nemški socialni demokraciji, najmogočnejši delavski stranki evropske celine, po kateri so ure ravnali v celotnem socialdemokratskem gibanju. Prehod, vključno s kar dobro plačano službo učitelja na partijski šoli, mu je uredil Karl Kautsky. A poučevanje v Berlinu mu je kmalu preprečila policija, ki je njemu in Rudolfu Hilferdingu prepovedala delo v izobraževanju, ker nista bila nemška državljana. Pannekoeka je nadomestila Rosa Luksemburg.⁵ Odtlej je kar nekaj časa živel od začasnih in pogodbenih naročil, predavateljskih (prekrižaril je dovršen del Nemčije) ali časopisnih. Marksistični komentariji aktualnih dogajanj so ga proslavili in ga povzdignili v pomembno intelektualno osebnost nemške socialnodemokratske scene.

V nizozemskih partijskih združenjih pa je ostal aktiven. A tako kot je bil tarča levice vodja SDAP Pieter Jelles Troelstra, je bil zgled levice – Karl Kautsky. V spopadu o partijski taktiki, v katerem je Troelstra še naprej zastopal zmerno in predvsem sindikalno in parlamentarno politiko, ki le v izjemnih situacijah krene po poti množične, splošne ali politične stavke, je vloga levičarskega glasila z *De Nieuwe Tijd* leta 1907 prešla na *De Tribune*. Pannekoek je seveda sodeloval. Troelstra se je pritožil pri Kautskem, kaj počenja njegov varovanec in učenec, in Kautsky je spisal kritiko Pannekoekovega zagovarjanja revolucionarne strategije.

Očita mu, da je padel pod vpliv anarhističnega odnosa do države. Prav zaradi te polemike je postajala čedalje bolj vidna razlika med revolucionarno strategijo (Pannekoek) in reformistično strategijo (Kautsky) do te mere, da jo je Lenin uporabil tudi v *Državi in revoluciji* (Lenin, 1917). Pannekoekova strategija je bila sinteza Marxove analize pariške komune in izkušenj prve ruske revolucije, ki napoveduje novo krizno in s tem tudi potencialno revolucionarno obdobje. V revolucionarnem času proletariat preide v neposredno akcijo upora in se iz manjših stavk in političnih demonstracij (na primer za univerzalno volilno pravico) – ko mu druga, kapitalistična stran stopa vedno bolj organizirano nasproti z uporabo vseh ekonomskih in državnih sredstev tja do odkritega nasilja – uči, da je treba spremeniti temeljno oblastno strukturo izvajanja družbene moči. Samoorganizacija proletariata v delavske svete v tem procesu postaja zavestna alternativa državnemu aparatu, ki odkrito in brez sprenevedanj o demokraciji in ustavnih omejitvah nastopa proti delavstvu. Sklep, do katerega pridejo množice, je, da morajo pri osvajanju oblasti, ki jo je treba iztrgati iz rok vladajočega razreda, to oblast, strnjeno v državnem

⁵ Rosa Luksemburg se je fiktivno poročila z Gustavom Lubeckom, da bi pridobila pravico do stalnega bivališča v Nemčiji.

aparatu v celoti, ne le »osvojiti«, bodisi z volitvami bodisi z revolucionarnim nasiljem, ampak odpraviti in nadomestiti s svojo lastno organizacijo – z delavskimi sveti. Med sredstvi je tudi splošna oziroma politična stavka, ko delavci prevzamejo podjetja v svoje upravljanje in osvojijo državno oblast tako, da jo politično demonstirajo. Pri tem Pannekoek posebej vztraja, da je naloga prav delavskih svetov prevzem proizvodnih sredstev v lastno upravljanje, ker se le tako lahko ukine zasebna lastnina. Tej nalogi sledi alternativna organizacija družbe, ki sestoji iz povezanosti delavskih svetov v način skupnostnega odločanja, ki ne gradi piramidalne hierarhije – državnega birokratskega aparata upravljanja, ampak sistem samoupravnega odločanja delavskega razreda.

Kautsky, ki temu torej reče anarhizem, razkrije karte reformizma: država je bolj ali manj nevtralen plen, ki ga je treba predvsem osvojiti in uporabiti v dobro delavske večine. Revolucija sicer ni izključena, vendar je le sredstvo za doseganje reform, ki pa pomenijo v svojem jedru – parlamentarni prevzem oblasti s strani socialnodemokratske stranke. Kar je Pannekoeku strateški smoter, je pri Kautskem zgolj taktično sredstvo. Revolucionarna situacija Pannekoeku sporoča, da je doba parlamentarnih spopadov prišla do konca, ker je delavski razred začel postavljati radikalne zahteve, ki presegaajo parlamentarno demokracijo, pa tudi zgolj sindikalno orientirane cilje. Lenin je imel pri svoji obravnavi konflikta med Pannekoekom in Kautskim v rokah Pannekoekovo razpravo *Množična akcija in revolucija*, ki je nastajala leta 1911 in izšla leta 1912 v *Die Neue Zeit* (Pannekoek, 1912a).

Medtem se je spopad o strategiji in taktiki revolucije in/ali parlamentarnih bojev razžarel tudi v Nemčiji. Pannekoekovi članki iz leta 1912, na katere se sklicuje Lenin, so nastali že v tej razširjeni debati v nemških in evropskih krogih druge internacionale. Globoka nestrinjanja med marksisti, ki so se prej skupaj bojevali proti Bernsteinu, so se začela leta 1910 v razpravi med Karlom Kautskim in Roso Luksemburg o množični stavki. Prav Rosa Luksemburg je pozvala Pannekoeka, ki je imel s Kautskim že polemične izkušnje, naj se vključi v spopad na njeni strani. Pannekoek je medtem v Bremnu dobil mesto učitelja, ki so ga skupaj razpisali sindikati in lokalna socialna demokracija. V službo je bil sprejet z referendumskim glasovanjem vseh članov sindikata in stranke. Štiri leta, od leta 1910 do izbruha prve svetovne vojne, se je med bremenskiimi proletarci počutil kot riba v vodi. Prvič in tudi zadnjič v življenju je bil intelektualec – delavec med delavci, vključen v revolucionarno vrenje, v kovanje strateških in taktičnih načrtov za prevzem podjetij in za prevzem politične oblasti v roke delavskih svetov, prvič in zadnjič je živel revolucionarni proces, za katerega se je izrekel v teoriji. V razpravi *Marksistična teorija in revolucionarna taktika* (1912b) je pojasnil, da je treba pred vstopom v spopad treh socialdemokratskih politik zgodovinsko materialistično razumeti, da je razkol naraven in nujen, ker je razvoj kapitalizma sprožil množično delovanje delavskega razreda, s tem pa se zastavlja tudi vprašanje socialne revolucije. Do tega vprašanja se opredeljujejo tri sprte struje. Revizionizem ni radikalen, temveč se omejuje na parlamentarno in sindikalno taktiko uvajanja reform za izboljšanje položaja

delavskega razreda v kapitalizmu, socializem pa pričakuje kot izid take evolucije – revolucij ni na njegovem obzorju, vsaj zaželene ne. Preostaneta dve radikalni taktiki. Radikalizem, ki mu pripada tudi Pannekoek, trdi, da je revolucionarna taktika nujna, ker se je revolucionarni proces že začel; Kautsky in jedro stranke pa razume revolucijo kot neki dogodek, ki ga čakamo pripravljeni – nekje v nedoločeni prihodnosti. Odnos Kautskega do revolucije je pasiven, odnos do delavskih množic negotov in sumničav, češ da so neorganizirane množice strahotno nepredvidljive.

Tako kot so bili vsi presenečeni ob izbruhu prve svetovne vojne, so bili vsi presenečeni tudi, da je kljub vsem predhodnim kolektivnim zaklinjanjem in priseganjem socialna demokracija z redkimi izjemami vsepovsod in tudi v svojem najmočnejšem nemškem stebru glasovala za vojno in ne proti njej. Toda tako kot je bilo presenečenje lažno v prvem primeru, tudi v drugem primeru ni moglo biti presenečenje. Na koncu članka *Razredni boj in nacija* iz istega leta Pannekoek zatrdi, da lahko tudi pri socialdemokratih bruhne na dan nacionalni oportunistem in bomo prisiljeni izbirati med nacionalnimi in proletarskimi interesi: »In ko pride odločilni trenutek, ko bodo morali izbrati med nacionalnimi in proletarskimi interesi, bo notranja šibkost tega delavskega gibanja postala vidna ...« (Pannekoek, 1912c) Vojna proti vojni, h kateri se je vsa druga internacionala zavezala s serijo manifestov in izglasovanih stališč, bi morala biti »začetek procesa revolucije, ki vodi iz kapitalizma v socializem« (Pannekoek, 1913).

Tretji razkol - komunizem med Vzhodom in Zahodom

Prvo svetovno vojno je Pannekoek ocenil kot dvojno katastrofo: kot vojno za interese kapitalističnega imperializma in kot propad socialne demokracije. Postavil se je na stran zimmerwaldske levice in se pridružil skupinam, ki so pričakovale iztek vojne kot najprimernejši trenutek za revolucijo. Ta leвица se je po ruski revoluciji organizirala v tretji, komunistični internacionali. Toda že od začetka ni bila enovita in enotna in je šla zelo hitro, že do leta 1922, skozi globoka strateška in taktična razhajanja, pa tudi skozi čistko, po kateri je bil Pannekoek skupaj z drugimi radikalnimi somišljeniki izločen tako iz socialne demokracije kot iz komunističnega gibanja.

Tega, kar naj bi sledilo kot teoretična opora v revolucionarni situaciji, ni mogoče več, je trdil Pannekoek, iztisniti niti iz Marxa in marksistične tradicije, niti iz dotedanjih izkušenj parlamentarnih in sindikalnih bojev (Pannekoek, 1917b). Edino, kar preostane, je biti nenehno v razrednem boju za trenutne interese proletariata, ker iz teh konfliktov, ki se iztečejo tako v delne poraze kot v delne zmage, teoretični vpogled šele lahko nastane. Temeljna podlaga je v delavskih svetih, ki so organizacijska oblika moči proletariata. Temu se že v članku *Po koncu vojne* (Pannekoek, 1917a) pridružuje trditev, da mora radikalno gibanje svetov nastopiti proti držav-

nemu socializmu, ki je lahko v povojni ureditvi zgolj način ohranjanja kapitalizma – imperializma. Delavski sveti niso na svetu zato, da bi po kratki revolucionarni vstaji, tako kot v Nemčiji leta 1918, predali moč in oblast v roke državi, socialni demokraciji in njenemu parlamentarizmu. Socializem ni zgolj nacionalizacija industrije – poddržavljenje zasebne lastnine. Socializem je moč proletariata in da bi proletariat imel moč, mora odpraviti izkoriščanje ter na novo organizirati celoten ekonomski sistem. Odprava izkoriščanja pomeni konfiskacijo kapitala kot pravice do razpolaganja s presežno vrednostjo. Diktatura proletariata – to so delavski sveti, ki odločajo neodvisno in namesto odvisnosti od države in strank, pa naj gre za socialnodemokratske ali za komunistične stranke, gradijo svoj organizem soodvisnosti po načelu delegatskega odločanja, ki ne proizvaja trajnih političnih elit in se ne oklepa hierarhičnega razmerja kot hrbtenice, pri kateri gredo povelja od zgoraj, iz možganov družbe, navzdol med delavske množice. Je že res, meni Pannekoek, da bo treba razlastitev razpolaganja s presežno vrednostjo opraviti tudi s pravnim dejanjem, toda tega pravnega dejanja ne bo, ali pa ne bo imelo dejanske moči, če moč ne bo v rokah delavcev samih. Prav zato, ker je temeljni kamen revolucije moč proletariata, je ta preobrat videti utopičen. Moč kapitalizma – imperializma na Zahodu je (drugače od Rusije, kjer je še šibka) tolikšna, da delavci ne verjamejo, da bi ga lahko premagali, in podlegajo njegovemu ideološkemu vplivu.

Ti pogledi se v povojnem času razvijajo in krepijo vse do programskega besedila *Svetovna revolucija in komunistična taktika* (Pannekoek, 1920), s katerim se je Pannekoek na viden in izrecen način pridružil ostalim naslovnikom Leninovega »Levičarstva« *otroške bolezni komunizma*. Iz besedila in razprav na drugem (1920) in tretjem (1921) kongresu komunistične internacionale, kot tudi iz predhodnih besedil in poznejših odzivov »levičarjev« *na Leninovo kritiko je razvidno, da je šlo za spor o tem, ali je izkušnja ruske revolucije tista, ki ji je treba na Zahodu slediti. Pri tem se je poudarek te izkušnje že v prvih letih, od leta 1919, ko je bil prvi kongres,⁶ do leta 1921, pomembno spreminjal, tako kot se je spreminjala domača ruska in širša evropska situacija. Tisto, o čemer so si bili v tem kratkem obdobju enotni še vedno vsi zbrani v komunistični internacionali, je bila ugotovitev, da je kapitalizem zabredel v globoko krizo in mu grozi celo kolaps, kar pomeni, da je revolucija na dnevnem redu. Gledano skozi Pannekoekove študije strategije in taktike povojnega revolucionarnega gibanja (in tudi skozi besedila drugih teoretikov v nizozemskem in nemškem komunističnem »levičarstvu«*) pa tisto, kar je Lenin postavil v ospredje in mu je bil nato vse do danes pripisan značaj »levičarstva«, sploh ni bila splošna karakteristika tega pozneje iz internacionale odpadlega ali izključenega kroga.**

Pannekoek je bil naravnost na nasprotnem bregu. Ne le, da se ni zavzemal za enkratno revolucionarno dejanje, s katerim bi osvojili državno oblast in od tod

⁶ Na njem je bilo komajda kaj veljavnih delegatov in delegatk, tako da je v nasprotju z dejstvi sam sebe oklical za kongres.

spreminjali kapitalizem v socializem, ampak je temu neposredno nasprotoval. Revolucionarni proces, ki se začel, bo dolg in spremenljiv, je rekel, nikakor pa ne bo kakšna vstaja, s katero bi zasedli državne ustanove in uporabili moč državnih mehanizmov za uvajanje socializma. Točka, na kateri je prišlo do razhajanja med Leninom in revolucionarnimi komunisti z Zahoda, je prav vprašanje o vlogi države, parlamenta, politične stranke in sindikatov v dolgem revolucionarnem procesu. Država v razvitih imperialističnih deželah Zahoda ni take vrste, da bi se je bilo mogoče preprosto polastiti in uporabiti, ker je že do konca kapitalistična in ne caristično avtoritarna, poleg tega pa socializma ni mogoče uvajati od zgoraj, ko bi bil glavni mehanizem revolucije nujno hierarhično urejen birokratski aparat. Parlamentarna demokracija je v Rusijo vsaj po malem prišla šele s februarsko revolucijo, in najpogosteje onemogočena ali trdo cenzurirana javnost je dajala nastopom v Dumi, kadar so bili mogoči, poseben javni pomen. Na Zahodu pa je parlamentarni oportunitizem socialnih demokratov pred vojno, med njo in po vojni povzročil odpor do parlamentarnih taktik, še zlasti do takšnih, ki bi od komunistov zahtevale, da se prikupijo socialnim demokratom, da bi dobili svoj vidni in slišni nastop v parlamentu.

Pannekoek ni nehal dokazovati, da za vstop v parlament ni nikakršnih nujnih revolucionarnih razlogov, in pri tem je vztrajal tudi pozneje, ko ni šlo več za neposredno revolucionarno situacijo, kakršna je bila po prvi svetovni vojni: tisto, kar je treba početi, je ustanavljanje delavskih svetov, ker so le-ti zarodek bodoče moči delavskega razreda, medtem ko parlamentarna zastopanost sproža pasivizacijo množic in korumpiranje elit. Glede politične stranke komunisti že po prvotni defniciji niso stranka med strankami, poleg tega tudi iz sodobnih okoliščin sledi, da je naloga najbolj zavednih, najpogumnejših in najradikalnejših skupin organiziranje z namenom razsvetljevanja množic oziroma kot bi danes rekli – njihovo opolnomočenje, ki pa ne more potekati kot razmerje med razsvetljeno elito in pokroviteljske vednosti potrebno množico. Sploh ne gre za preprost transfer vednosti, ampak za dosledno in metodično sklepanje pred konfliktom, v akciji in po zmagi ali porazu. Za tako sklepanje, ki je teoretsko, ni že izdelanega znanja in ni že habilitiranih učiteljev ali učiteljic. Mišljenje mora biti mišljenje gibanja in v gibanju. Podobno kot za stranke velja tudi za sindikalne organizacije, še zlasti pa je Pannekoeka motilo, da »delitev dela« med stranko in sindikati povzroča, da so sindikati postali apolitični in da se omejujejo na t. i. sindikalne zadeve, torej na mezdo, delovni čas in splošne pogoje delovnega procesa. Z njegovega vidika je namreč prav konflikt v proizvodnem okolju najbolj političen konflikt in tudi najbolj nabit s potencialnim revolucionarnim nabojem, med drugim tudi tistim, ki odpravi partijsko in sindikalno birokracijo in vzame stvari v lastne roke.

Državni kapitalizem in buržoazni materializem

Spopad pogledov glede razlik med položajem v zahodni Evropi, še zlasti v Nemčiji, in položajem v sovjetski Rusiji, je pripravilo teren za vse, kar je Pannekoek pozneje napisal o sovjetski revoluciji in Sovjetski zvezi: ne gre za socialistično revolucijo, ampak za buržoazno revolucijo v posebnih zaostalih pogojih, in ne gre za socialistično državo, ampak za državo državnega socializma, kar ni nič drugega kot posebna oblika državnega kapitalizma. Na kratko povedano: v Sovjetski zvezi se je izkoriščanje delavstva na podlagi zasebne lastnine proizvodjalnih sredstev prelevilo v izkoriščanje delavstva na podlagi državne lastnine proizvodjalnih sredstev, ki ga izvaja novi vladajoči razred – birokracija. To ni ubesedeno kot očitek, ampak kot neizogibna realnost ruskih okoliščin, zato Pannekoek ne v 20. letih ne pozneje ne očita takega stanja Leninovim subjektivnim nagnjenjem ali pozneje Stalinovi subjektivni naklonjenosti totalitarizmu in samovladju. Zato tudi nerazumevanja drugačnosti zahodne situacije ne pripisuje teoretičnim in strateškim omejitvam osebne analitične sposobnosti, ampak ruskemu objektivnemu pogledu, ki je dajal prednost zavarovanju lastne revolucije, še zlasti potem, ko je bila na Zahodu revolucija poražena (med drugim tudi zaradi zgrešenih navodil in usmeritev tretje internacionale). V spisu *Svetovna revolucija in komunistična taktika* iz leta 1920 v zaključnem pripisu pravi: »Zdaj nam je jasno, zakaj taktiko tretje internacionale, ki jo je določil kongres, da bi jo na enak način uveljavil v vseh kapitalističnih državah in jo upravljal iz središča, določajo ne le potrebe komunistične agitacije v teh državah, ampak tudi politične potrebe sovjetske Rusije.« (Pannekoek, 1920)

Leta 1938 je objavil delo *Lenin kot filozof: Kritične opombe k političnim temeljem leninizma* (Pannekoek, 1938), ki je rezultat poznega branja *Materializma in empiriokriticizma: Kritične opazke o neki reakcionarni filozofiji*. To Leninovo ključno filozofsko delo je v ruščini sicer res izšlo že leta 1909, vendar je bil prvi angleški prevod na voljo šele od leta 1927 in je bil za zahodne marksiste pravo odkritje. V Sovjetski zvezi in tudi v globalnem komunističnem šolstvu je delo dobilo status neizogibnega učbenika marksizma-leninizma na univerzitetni stopnji, medtem ko je bil Stalinov kompendij *O dialektičnem in zgodovinskem materializmu iz Zgodovine vsezvezne komunistične partije (boljševikov): Kratki kurs* iz leta 1938 (VKPb, 1946: 104–130) poenostavljeni dodatek in komentar za množični pouk.

Pannekoek se je lotil leninizma s protislovji: iz boljševiške revolucije je nastal državni kapitalizem z novim vladajočim razredom, marksizem naj bi bil miselni temelj te tvorbe, medtem pa se delavstvo po svetu upira kominterni. Kako to pojasniti? Treba bo sestopiti k filozofskim osnovam tistega, kar se tu imenuje marksizem. Filozofska osnova za razumevanje je podana v Leninovem *Materializmu in empiriokriticizmu*, ki je nastal proti vdoru Machovih filozofskih idej v Rusijo in v socialdemokratske, tudi boljševiške vrste – zlasti pri Bogdanovu in Lunačarskem. Brez analize tega besedila ni mogoče razumeti nastanka partijskega komunizma, pa tudi tretje internacionale ne, podobno kot ni mogoče Marxa razumeti brez

nemške klasične filozofije.

Za začetek je treba soočiti marksistični zgodovinsko-materialistični odnos do religije z meščanskim materialističnim odnosom. Medtem ko se zgodovinski materializem začenja tam, kjer se kritika religije konča, in se osredinja na kritiko sveta, ki potrebuje religijo, se meščanski materializem zaletava v religijo, ki jo zmore doumeti le kot napačno zavest tistih, ki si ne znajo razložiti naravnih pojavov: »Naravoslovje je duhovni temelj kapitalizma.« (Pannekoek, 1938)

Pannekoekov favorit za razumevanje razlike med naravoslovnim meščanskim materializmom in dialektično-zgodovinskim materializmom ostaja Joseph Dietzgen, še posebej zato, ker pojasnjuje razliko med svetom pojavov in znanstveno podobo sveta. Kot primer navaja barvni svet pojavov, ki je realni svet, v katerem bivamo, medtem ko je znanstvena podoba sveta, ki barve pojasnjuje z valovanji, slika, ki jo je človeški duh skonstruiral iz pojavov. Realnost in resnica nimata enakega pomena. S takim pristopom je Pannekoek seveda daleč od Leninovega materialističnega monizma, katerega poglavitni sovražnik, ki ga venomer napada, je religija, in ki nikakor ne more sprejeti, da bi bila resnica konstrukcija na ramenih realnosti. Zato Macha in Avenarius, katerih teoriji imata sicer številne slabosti, kritizira tam, kjer se odmikata od naravoslovnega materializma in kjer znata razlikovati med realnostjo in resnico, ob tem pa celo vrsto stvari bodisi ne razume bodisi namenoma napačno interpretira, da bi le potolkel nevarni virus, ki se mu je naselil v lastni partiji.

Toda to ni kakšna osebna Leninova nagnjenost ali slepota, ampak načelo, v katerem se kaže poglavitni problem, ki ga je morala Rusija razrešiti in ga je Lenin vseskozi poudarjal: treba je odpraviti rusko zaostalost za razvitim Zahodom. Ruski marksizem je sicer od najzgodnejšega začetka zastavljal vprašanje, ali je mogoče iz ruske zaostalosti skočiti naravnost v komunizem, ne da bi se vmes mučili še s kapitalizmom, vendar je od tega skoka v prihodnost dejansko lahko nastal le – državni kapitalizem. Leninizem, ki je bil spojina buržoaznega materializma in marksistične doktrine družbenega razvoja z nekaj dialektične terminologije, je postal uradna državna filozofija, pa tudi obvezni marksizem tretje internacionale. Religija, ki jo je skušal odpraviti leninizem, je najmanj pomembna od vseh sodobnih ideologij, medtem ko sta tisti, ki najbolj zajedata v proletarsko zavest, ideologija države in ideologija nacije. Leninova filozofija je na ravni razsvetljenstva, s tem pa po eni strani daleč od sodobnega stanja znanosti, ki je že zdavnaj prestopila meje galilejsko-newtonske podobe sveta, po drugi strani pa tudi daleč od aktualnih protislovij in nalog delavskega gibanja in proletarske revolucije.

Pannekoeku se s kritiko Leninove in leninistične filozofije pridružuje Karl Korsch, ki je istega leta objavil *Leninovo filozofijo* (Korsch, 1938) in se prav v tridesetih letih zblížal s krogom komunizma svetov.⁷

⁷ V krogu *Mednarodne korespondence svetov* (1934–1943), ki je bila teoretično glasilo Stranke združenega delavstva (*United Workers Party*), so objavljali Paul Mattick, Karl Korsch, Anton Pannekoek, Daniel Guérin, Otto Rühle, Victor Serge in drugi.

Dopisna šola komunizma

Pannekoek je do konca vztrajal pri tem, da je kapitalizem v globoki krizi ne glede na upad revolucionarnega zanosa, ne glede na parlamentarni oportunistem delavskih strank, in ne glede na tragično vlogo Sovjetske zveze kot neproletarske diktature. Na Zahodu t. i. subjektivne sile proletariata niso kos nalogi, da bi to krizo kapitalizma preobrnilo za podlago revolucionarni akciji. Njegovi spisi po drugi svetovni vojni torej poudarjajo, da je delavskemu razredu spodletelo (Pannekoek, 1946), za nove generacije in pogoje v teh besedilih povzema celotno platformo delavskih svetov (Pannekoek, 1941/1947) in poudarja razlikovanje med javno in skupno lastnino (Pannekoek, 1947). Vključil se je tudi v gibanje znanstvenikov za mir in proti jedrski oborožitvi (Pannekoek, 1948).

Njegovo najpomembnejše delo iz tega časa je gotovo knjiga *Delavski sveti* (Pannekoek, 1941/1947), v kateri je povzel in pojasnil vse svoje ključne poglede na proletarsko revolucijo, rusko revolucijo, delavske svete, vlogo stranke, nacizem in fašizem, in povojno obdobje. Vendar je sam ugotovil, da je ostala neopažena (Pannekoek in Castoriadis, b. d.). Toda najpomembnejši stik z novimi levičarskimi gibanji je vzpostavil v letih 1953 in 1954 s skupino Socializem ali barbarstvo v dopisovanju s Croneliusom Castoriadisom. Skupina je nastala z izstopom iz trockistične Mednarodne komunistične stranke, ki je leta 1944 nastala s povezovanjem več trockističnih skupin. Razlog za izstop skupine Socializem ali barbarstvo je bil, da je skupina Sovjetsko zvezo z njenimi sateliti definirala kot državni kapitalizem, v katerem vlada nov birokratski razred, medtem ko je bila trockistična definicija, da gre za degeneracijo diktature proletariata. Pri tem prehodu od trockizma k teoriji novega razreda je imela pomembno vlogo tudi Đilasova knjiga *Novi razred: analiza komunističnega sistema* (1957). Ta premik je šel nujno z roko v roki s komunizmom svetov namesto komunizma državno in partijsko vodene hierarhije, in s tem v območje, na katerem je Pannekoek deloval že desetletja. Tudi razvojna pot skupine je bila ponovitev že odigranega: od stranke-skupine do intelektualnega kroga, vmes pa vrsta razkolov in prelomov, kot na primer leta 1963, ko je Castoriadis oblikoval povsem teoretično-intelektualni krožek, uporniki okrog Jean-Françoisa Lyotarda pa so hoteli ostati v političnem delovanju. Claude Lefort je odšel že leta 1958.

S Pannekoekom jih je povezal Cajo Brendel, nizozemski komunist svetov in pripadnik skupine Spartacus od leta 1952. Ta nizozemska vzporednica Socializmu ali barbarstvu je imela v razvoju od trockizma h komunizmu svetov nekaj let prednosti pred francoskimi kolegi, s katerimi so hitro našli stične točke. Predlog Castoriadis, naj se francoski tovariši povežejo s Pannekoekom kot nedvomnim veteranom razrednega boja in uglednim komunistom svetov, predvsem pa teoretsko močnim marksistom, ki ima za seboj petdeset let strateških in teoretičnih razprav, je bil povsem logičen, še zlasti zato, ker se je prav Castoriadis čedalje bolj nagibal k stališču, da je najpomembnejša vloga organizacije, da proizvaja teorijo

kot vpogled v sodobne boje in v odtujitvene okoliščine delavskega razreda, in se oddaljeval od neposrednega vpletanja v politično sfero. Tako je letih v 1953 in 1954 prišlo do dopisovanja; del dopisovanja je izšel v *Socializmu in barbarstvu*, del pa je bil objavljen pozneje (Pannekoek in Castoriadis, 1953/1954).

Najprej je Castoriadis poslal Pannekoeku dotedanjih 11 številk revije, Pannekoek pa je z veseljem pojasnil, da so si v osnovnih pogledih zelo blizu, saj Castoriadisova skupina tako kot komunisti svetov trdijo, da mora biti osvoboditev delavskega razreda delo delavskega razreda samega in da se ta osvoboditev začneja v nastankom svetov, ki prevzamejo podjetja v upravljanje in vzpostavijo alternativni način upravljanja celotne družbe, ki odpravi državo in njene aparate. Je pa Pannekoek takoj lociral dve ključni razhajnji: glede narave ruske revolucije in glede vloge partije v bodočih revolucionarnih vrenjih. Kar se tiče ruske revolucije, jo je Pannekoek štel za buržoazno, podobno vsem predhodnim, v katerih je prav tako množica kmetov in delavstva igrala pomembno vlogo, na koncu pa je prinesla zmago nekomu drugemu – v primeru ruske revolucije je bila to birokracija kot nov razred. Castoriadis se je strinjal, da gre za birokracijo kot nov razred, in to ne le v Sovjetski zvezi in njenih podrejenih državah Vzhodne Evrope, ampak tudi v zahodnem kapitalizmu. Vendar je bila zanj ruska revolucija tudi proletarska revolucija, saj sicer ne bi mogli nastati delavski sveti – bila je poražena proletarska revolucija, a zato nič manj proletarska. Glede partije pa je Pannekoek nasprotnik sleherne organizacije, ki bi hotela imeti vlogo usmerjevalca revolucionarnih množic in bi se za to vnaprej pripravljala, v izbruhu pa zasedla vodilno mesto. Povsem zaupa v spontanost, če temu tako rečemo, ki bo v konkretnih izbruhih odpora privedla do tega, da se bodo sredi konfliktov in kriznih situacij pojavili tudi ljudje – osebnosti, ki bodo znali bolj kot zdravo pamet ali zvijačni um širiti pogum in odločnost, ter poglobljati atmosfero, ki jo je Pannekoek izkusil v nemški revoluciji: množico navdihujeta medsebojna povezanost usode in skupno odločanje o ravnanju v kriznih, nevarnih in izzivalnih okoliščinah, tako da povsod, kjer gre za revolucionarni proces, nastajajo jedra revolucionarnega občutja, pa tudi strategije in taktike, kakršnih nobena vnaprejšnja receptura, gojena v kakšni partiji, ne more ne predvideti ne nadomestiti. Castoriadis je bil tu odločno na nasprotnem bregu, češ, kaj pa naj potem počnemo? Na sceni so poleg nas že močnejši drugi, na primer socialisti/ socialni demokrati in komunisti, ki bodo v svetih takoj začeli medsebojni spopad in hkrati skupaj zagotovili, da mi, majhne levičarske skupine, nikdar ne dobimo besede. Če se ne bomo organizirali kot organizacija, ki si prizadeva dobiti vsaj toliko moči, da si lahko pribori besedo in glas, ne bomo nikdar mogli niti začeti razsvetljevati in poučevati delavcev. »Ne delovati s stranko zato, da ne bi postal birokrat, je absurdno, kot je absurdno prenehati misliti iz strahu, da bi se motil.« (Pannekoek in Castoriadis, 1953/1954) Pannekoek mu je odgovoril, da se avantgarda lahko rodi le iz gibanja samega, ne pa iz stranke, ki že od prej čaka gibanje, da bi ga »prevzela« in mu sedla v sedlo. Poleg tega pa dodaja še eno pomembno misel: zdaj je kapitalizem na obeh straneh železne zavese že tako močan, da se

mu komajda kdo upira, pri čemer je njegova moč tako v vojaški sili in grožnji z nasiljem kot v privlačnosti odtujitvenega ugodja; hkrati pa je po njegovem mnenju potreba po rušenju večja, kot je bila kdaj prej, ker se njegovi negativni učinki kopičijo. Ta navidezna brezizhodnost kapitalizma, ki je hkrati neuničljiv in uničuje vse pod seboj, kliče po drugačnem videnju revolucije, kot je čisto proletarsko: upor bo moral biti množičen in ne zgolj razreden – delavski.

Namesto sklepa

Razmerje med Vzhodom in Zahodom, iz katerega Perry Anderson (1977) izpelje koncept zahodnega marksizma, je nastalo iz razhajanj o strategiji in taktiki revolucionarnega gibanja po prvi svetovni vojni. Čim pa pogledamo natančneje, na primer skozi optiko, ki jo daje na vpogled Pannekoekov primer, vidimo povsem drugačno podobo. V procesu od začetkov druge internacionale so se izoblikovale štiri različne strategije (liberalna, kominternska, komunistična in anarhistična). Liberalna – v odnosu do dediščine Karla Marxa bodisi neortodoksna (Bernstein) ali ortodoksna (Kautsky) – se drži parlamentarnega in sindikalnega delovanja. Kominternska se drži svojih 21 tez, med katerimi sta strateško bistveni podreditev ruski poveljniški vlogi nad celoto in poudarjanje vodilne in vladajoče vloge komunistične partije tudi v odnosu do proletariata. Komunistična izhaja iz delavskih svetov kot vira moči delavskega razreda v revoluciji, ki naj se ne bi podredili nobeni drugi sili ali instituciji, pa naj gre za stranko, sindikat ali državo. Razmontiranje državne prisilne moči je ob prevzemu vodenja podjetij v lastne roke celo prvi naslednji revolucionarni ukrep. Anarhistična strategija je postala zaradi prepovedi in čistk prva neodvisna in pomeni izvirni razkol, ki ga tu nismo obravnavali. Razlika med komunistično in anarhistično strategijo se je potem, ko so se izoblikovale še preostale shizme, bistveno zmanjšala, čeprav razlike niso povsem izginile. Pojasnjevati razlike v marksistični teoriji in revolucionarni taktiki z razmerjem med Vzhodom in Zahodom, je približno toliko veljavno kot pojasnjevanje odnosa med anarhizmom in marksizmom z razmerjem med evropskim Jugom in Severom.

Ruska revolucija je bila toliko proletarska, kolikor je bilo mogoče, in tudi zdajšnji ali bodoči revolucionarni tokovi bodo podobno »nečisti«. Ne glede na Pannekoekovo razlago, ki se opira na zaostalost Rusije in prevlado kmečkega stanu nad delavstvom, so revolucionarna gibanja »nečista« ali pa jih ni. Procesi čiščenja in »jedinonačalija«, ki jim je bil Pannekoek tako priča kot žrtev, uničujejo prav tisto, za kar Pannekoeku s Castoriadisom vred gre: da se razlike srečajo v revolucionarni situaciji sami, v atmosferi upora in množičnega nezadovoljstva, zato so se v takem podnebjju prisiljene soočiti in sprejeti skupno presojo upornih množic. A do tega lahko pride le, če so sposobne ostati skupaj vsaj toliko, da se vse pojavijo pred tem istim, svojim »parlamentom«. Pred tem ljudskim in delavskim upornim parlamentom delavskih svetov so se v letih 1918–1921 tudi pojavili, in še

preden so bile revolucije v Nemčiji, na Madžarskem in drugje poražene z uporabo državnega nasilja, sovjetska pa zmagovita, so se prav delavski sveti in njihovi odposlanci in odposlanke odločili predati moč in silo v roke Državi in Partiji. Tisti, ki se temu niso pokorili, so s tem postali dvakratni poraženci: poraženi so bili kot akterji revolucije, ki se je predala, in kot zagovorniki komunizma delavskih svetov.

Vsaj glede nečesa je imel Pannekoek nedvomno prav: kar odloča, je revolucionarna praksa sama. In ta še ni odločila. Če se ne bo odločila za komunizem združenega človeštva, bo barbarstvo globalnega kapitala zmagalo, od človeštva pa bo ostalo bore malo.

Literatura

- ANDERSON, PERRY (1977): *Considerations on Western Marxism*. London: NLB.
- BELLAMY, EDWARD (1887): *Looking Backward: 2000–1887*. Dostopno na: http://www.sfu.ca/~poitras/bellamy_looking-backward_1898.pdf (21. marec 2017).
- BELLAMY, EDWARD (1897): *Equality*. Dostopno na: <http://www.gutenberg.org/files/7303/7303-h/7303-h.htm> (20. marec 2017).
- BERNSTEIN, EDUARD (1899): *Die Vorassetzungen des Socialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Dostopno na: <https://archive.org/details/dievoraussetzung00bern> (18. marec 2017).
- ĐILAS, MILOVAN (2014): *Novi razred: analiza komunističnega sistema*. Ljubljana: Inštitut Nove revije, Zavod za humanistiko.
- KORSCH, KARL (1938): *Lenin as Philosopher*. Dostopno na: <https://www.marxists.org/archive/korsch/1938/lenin-philosophy.htm> (10. marec 2017).
- LENIN, VLADIMIR ILJIČ (1956): *Materializem in empiriokriticizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- LENIN, VLADIMIR ILJIČ (1958): *Država in revolucija – marksistični nauk o državi in naloge proletariata v revoluciji*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- PANNEKOEK, ANTON (1912a): *Massenaktion und Revolution*. Dostopno na: <https://www.marxist.org/deutsch/archiv/pannekoek/1912/xx/massenaktion/htm> (21. februar 2017).
- PANNEKOEK, ANTON (1912b): *Marxist Theory and Revolutionary Tactics*. Dostopno na: <https://www.marxist.org/archive/pannekoek/1912/tactics.htm> (21. februar 2017).
- PANNEKOEK, ANTON (1912c): *Class Struggle and Nation*. Dostopno na: <https://www.marxist.org/archove/pannekoek/1912/nation.htm> (21. februar 2017).
- PANNEKOEK, ANTON (1913): *War against War*. Dostopno na: <https://www.marxist.org/archive/pannekoek/1913/02/waw.htm> (21. februar 2017).
- PANNEKOEK, ANTON (1917a): *After the War Ends*. Dostopno na: <https://www.marxist.org/archive/pannekoek/1917/after-war-ends.htm> (21. februar 2017).
- PANNEKOEK, ANTON (1917b): *The Third International*. Dostopno na: <https://www.marxist.org/archive/pannekoek/1917/thirdinter.htm> (21. februar 2017).

- PANNEKOEK, ANTON (1920): *World Revolution and Communist Tactics*. Dostopno na: <https://www.marxist.org/archive/pannekoe/tactics/index.htm> (17. februar 2017).
- PANNEKOEK, ANTON (1938): *Lenin as Philosopher*. Dostopno na: <https://www.marxist.org/archive/pannekoe/1938/lenin/index.htm> (14. februar 2017).
- PANNEKOEK, ANTON (1946): *The Failure of the Working Class*. Dostopno na: <https://www.marxist.org/archive/pannekoe/1946/failure-working-class.htm> (20. februar 2017).
- PANNEKOEK, ANTON (1941/1947): *Workers Councils*. Dostopno na: <https://www.marxist.org/archive/pannekoe/1947/workers-councils.htm> (21. februar 2017).
- PANNEKOEK, ANTON (1948): *Revolt of the Scientists*. Dostopno na: <https://www.marxist.org/archive/pannekoe/1948/revolt.htm> (28. februar 2017).
- PANNEKOEK, ANTON IN CORNELIUS CASTORIADIS (B. D.): *PISMA 1953/1954*. Dostopno na: <https://www.viewpointmag.com/2011/10/25/letter-1-pannekoe-to-castoriadis/>; <https://www.viewpointmag.com/2011/10/25/letter-2-castoriadis-to-pannekoe/>; <https://www.viewpointmag.com/2011/10/25/letter-3-pannekoe-to-castoriadis/>; <https://www.viewpointmag.com/2013/08/06/further-letters-between-cornelius-castoriadis-and-anton-pannekoe/> (12. februar 2017).
- ZGODOVINA VKP(B) (1946). Ljubljana: Cankarjeva založba.

Komunizem kot afirmacija prakse demokracije

Abstract

Communism as the Affirmation of the Practice of Democracy

The article will attempt to affirm the emancipatory political practice which can be found in Marx's work in the form of communist practice, and the practice of democracy in the context of radical politics. The radical and emancipatory practice of communism can only be understood in the context of the affirmation of the process of democratization, which we can find in Marx's work in the form of the dictatorship of the proletariat and which is actually the opposite of any dictatorship, and democracy as political practice, which is made possible by the practice of communism. We will show that communism, the process of democratization and the practice of democracy are not contradictory; on the contrary, the processes of democratization and radical democracy as the practice of inclusion are complementary to communism. The goal of communism is the abolition (*Aufhebung*) of the existing order, encompassing the abolition of capitalist relations, the abolition of private appropriation as well as the opening of space for the emergence of a new man and an opportunity for the practice of democracy. This means that the process of the democratization of society (dictatorship of the proletariat) and the practice of democracy are linked to the revolutionary and emancipatory practice of communism.

Keywords: communism, democracy, dictatorship of the proletariat, practice

Marko Hočevar is a PhD candidate and a researcher at the Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana. (markohocevar@hotmail.com)

Povzetek

V pričujočem članku bomo v kontekstu radikalne politike poskušali afirmirati emancipatorno politično prakso, ki jo pri Marxu najdemo v obliki komunistične prakse, in prakso demokracije. Radikalno in emancipatorno prakso komunizma lahko razumemo le v kontekstu afirmacije procesa demokratizacije, ki ga pri Marxu najdemo v obliki diktature proletariata in ki dejansko pomeni nasprotje vsakršne diktature, in demokracije kot politične prakse, ki jo omogoča komunistična praksa. Pokazali bomo, da se komunizem, proces demokratizacije in praksa demokracije ne izključujejo, temveč ravno nasprotno – proces demokratizacije in radikalna demokracija kot praksa vključevanja sta komplementarni s komunizmom. Smoter komunizma je odprava (*Aufhebung*) obstoječega stanja, odprava kapitalističnih odnosov in odprava zasebnega prilaščanja, poleg tega pa tudi odpiranje prostora za kreacijo novega človeka in ustvarjanje možnosti za prakso demokracije. To pomeni, da sta proces demokratizacije družbe (diktatura proletariata) in praksa demokracije vezana na revolucionarno in emancipatorno prakso komunizma.

Ključne besede: komunizem, demokracija, diktatura proletariata, praksa

Marko Hočevar je doktorski študent in mladi raziskovalec na Fakulteti za družbene vede, Univerza v Ljubljani. (markohocevar@hotmail.com)

Uvod

Poraz v hladni vojni je pomenil zgolj še eno v vrsti delegitimacij radikalne demokracije in politike ter komunizma, ki naj bi bil že v sami osnovi antidemokratski. Tako je komunizem tudi danes v (neo)liberalnem *mainstreamu* razumljen predvsem kot družbena formacija, ki je percipirana kot antidemokratska. Hkrati pa je liberalna meščanska demokracija, ki je odrinila prakso demokracije iz vsakdanjega življenja in uvedla politično reprezentacijo kot temelj moderne politike, postala hegemonna oblika demokracije. Vendar nam poglobljeno branje Marxovih del (ne pa nujno tudi marksističnih avtorjev) daje možnost, da drugače razumemo komunizem in demokracijo, posledično pa tudi razmerje med komunizmom in demokracijo.

Cilj naše analize bo, izhajajoč iz Marxa, umestitev komunizma in prakse demokracije v kontekst emancipacije posameznika in družbe, saj je Marx razumel komunizem v tesni povezavi z diktaturo proletariata, ki pa jo moramo razumeti kot proces demokratizacije družbe, in prakso demokracije. S pomočjo »racionalne dialektike« (Marx, 2012: 22) in primerjalne metode bomo poskušali premisliti emancipatorni potencial komunizma kot prakso, ki odpravlja obstoječe stanje in kapitalistične odnose ter odpira prostor za demokratično kreacijo nove družbene formacije in prakso demokracije. Po uvodu bomo analizirali, kako Marx razume komunizem, s tem pa tudi povezavo med komunizmom, revolucionarno prakso in Revolucijo. V tretjem delu bomo najprej analizirali Marxovo razumevanje diktature proletariata kot procesa demokratizacije, po tem pa tudi možnost demokracije na ravni prakse. V tem delu se bomo ozrli tudi k Jacquesu Rancièreju in njegovemu razumevanju demokracije. Sklepni del bo namenjen argumentiranju tesne povezave med komunizmom in prakso demokracije.

Komunizem, revolucionarna praksa in Revolucija

Analizo komunizma kot afirmacijo prakse demokracije moramo začeti pri sami opredelitvi, kaj je komunizem. Kljub različnim razlagam, tudi nasprotujočim si, se bomo tukaj držali Marxove (in Engelsove) opredelitve komunizma, saj je Marx v zgodnjih delih¹ veliko pisal o komunizmu kot specifični politični (in revolucionarni)

¹ Althusser (1971a: 24) je poskušal začrtati epistemološki rez v Marxovih spisih in tako razdelil njegova dela na različna obdobja: dela mladega Marxa (1840–1844); prelomno leto 1845; dela zorenja (1845–1857) in dela zrelega Marxa (1857–1883). Althusser pozneje v predgovoru prve knjige *Kapitala*, ki jo je napisal leta 1969, zaostri periodizacijo Marxovih del in premakne »letnico« epistemološkega reza ter vztraja, da sta edini deli, ki segata onkraj Heglovega vpliva na Marxa, *Kritika Gothskega programa* in *Beležke o Učbeniku politične ekonomije Adolpha Wagnerja (Randglossen zu Adolph Wagners »Lehrbuch der politischen Ökonomie«)*, vse drugo pa je »kontaminirano« s Heglom (glej Althusser, 1971b: 93–94). Naša analiza ne bo izhajala iz Althusserja, temveč bomo kombinirali različna Marxova dela, ki po Althusserju spadajo v različna obdobja. Za kritiko delitve Marxa na »mladega« in tistega »pravega« »marksističnega« Marxa glej Ceroni (1976: 37–42).

praksi, ki ima za smoter odpravo (*Aufhebung*) obstoječega stanja, odpravo zasebne lastnine in odpravo odtujitve.

V *Pariških rokopisih 1844*, kjer Marx v zelo heglovskem tonu razpravlja o komunizmu, najdemo dokaj natančno obrazložitev, kaj Marx razume pod pojmom »komunizem«. Marx govori o komunizmu kot o »resničnem razpletu spora med človekom in naravo ter človekom, resničen razpad spora med existenco in bistvom /.../ Komunizem je rešena uganka zgodovine in ve, da je ta rešitev.« (Marx, 1979a: 332–333) Če naredimo korak naprej, vidimo, da Marx vztraja, da je komunizem »negacija negacije«, kajti komunizem je negacija zasebne lastnine, ki pa je negacija samega človeškega bistva. Smoter komunizma je odprava zasebne lastnine in zasebnega prilaščanja, torej odprava kapitalističnih odnosov izkoriščanja in dominacije. Zato vidi Marx v komunizmu »nujni moment človeške emancipacije« (Marx, 1979a: 345).

V *Nemški ideologiji* sta Marx in Engels še bolj eksplicitna, ko nanese na vprašanje komunizma: »Komunizem za nas ni stanje, ki naj bo vzpostavljeno, *ideal*, po katerem naj se ima ravnati dejanskost. S komunizmom poimenujemo *dejansko* gibanje, ki odpravlja zdajšnje stanje. Pogoji tega gibanja se podajajo iz zdaj obstoječih predpostavk.« (Marx in Engels, 1979a: 41) Takšno formulacijo pa moramo brati skupaj s stavkom iz *Pariških rokopisov 1844*: »Komunizem je /.../ zatorej dejanski, za bližnji zgodovinski razvoj nujni moment človeške emancipacije in ponovne pridobitve. Komunizem je nujna oblika in energični princip bližnje prihodnosti, toda komunizem kot tak ni cilj človeškega razvoja – oblika človeške družbe.« (Marx, 1979a: 345) Kot vidimo, Marx razume komunizem kot (politično) prakso in gibanje, ki odpravlja kapitalistične odnose, in ne kot neko komunistično hipotezo (ali Idejo), kot jo najdemo pri Badiouju² (2008: 114).

Komunizem oziroma komunistično prakso pri Marxu lahko razumemo le v tesni navezavi na politično delovanje, torej v povezavi z revolucionarno prakso in Revolucijo. V *Tezah o Feuerbachu* Marx zapiše: »Sovpadanje spreminjanja okoliščin in človeške dejavnosti ali samospreminjanje je mogoče dojeti in racionalno razumeti le kot revolucionarno prakso.« (Marx, 2008: 21) V *Tezah o Feuerbachu* ne najdemo omembe komunizma ali razrednega boja (kot specifično političnega boja), temveč je govor o revolucionarni praksi. Pri revolucionarni praksi je jasno, da gre za politizacijo bojev. Po Balibarju (2002: 28–29) lahko sklepamo, da gre tam, kjer Marx piše o revolucionarni praksi, predvsem za poskus političnega in družbenega prevrata. To pa je nekaj, kar je bistveno tudi za komunizem, komunistično prakso in komunistično gibanje. Revolucionarna praksa je pri Marxu razumljena kot samosprememba ljudi in sprememba okoliščin, zato jo je treba razumeti kot pot h kreaciji novega človeka oziroma k temu, kar Marx imenuje generično bitje

² Badioujevega zanimanja za komunizem ne moremo zavreči v celoti, saj je komunistična praksa, ki jo najdemo pri Marxu, dokaj blizu Badioujevi opredelitvi »komunističnega tipa politike«, saj je le-ta utemeljena v »imanentni aktivnosti« (glej Badiou, 2013: 7).

(*Gattungswesen*) (Fischer in Marek, 1973: 85), kar pa je, kot bomo videli v nadaljevanju, tudi smoter komunizma (glej Marx, 1979a: 332). Iz zgornjih opredelitev komunizma in revolucionarne prakse vidimo, da ti dve kategoriji v dobri meri sovpadata. Zato ni napačno dojeti komunizem (tudi) kot revolucionarno prakso, o kateri Marx govori v *Tezah o Feuerbachu*.

Marx pa govori tudi o Revoluciji kot o enkratnem Dogodku, prelomu. Revolucija kot enkratni prelom je posledica komunistične prakse oziroma revolucionarnega udejstvovanja proletariata in konkretnih zgodovinskih okoliščin. Bistveno je, da mora Revolucija radikalno spremeniti eksistenčne pogoje bivanja človeka in družbe (McLellan, 1975: 65), a jo je hkrati nujno razumeti v kontekstu daljše revolucionarne dejavnosti, ki pa je vezana na komunizem. Bistvo Revolucije, enkratnega dogodka, ni v Dogodku samem, temveč v revolucionarnem procesu, saj je Revolucija le eden izmed korakov k odpravi kapitalistične eksploatacije in je kot takšna hkrati tudi produkt in posledica samospremembe človeka (glej Petrovič, 1979) oziroma postajanja človeka zase. Kot pravi Petrovič (1979: 158), je treba revolucionarni proces, ki pripelje do Revolucije, razumeti ne samo kot odpravo političnih, ekonomskih in družbenih struktur, temveč tudi in predvsem kot proces in možnost nastajanja novega, humaniziranega človeka, ki pa ni le produkt sprememb v strukturah, ampak je tudi sam agent teh sprememb.

V tem kontekstu Marx govori tudi o komunistični revoluciji: »Komunistična revolucija je najradikalnejši prelom s podedovanimi lastninskimi razmerji ...« (Marx in Engels, 1979b: 611) V *Komunističnem manifestu* najdemo tudi »grožnjo« vladajoči eliti, ki jo pomeni komunistična revolucija: »Vladajoči razredi naj le trepetajo pred komunistično revolucijo.« (Marx in Engels, 1979b: 629) Vendar, kar je bistveno, Marx v *Manifestu* govori o Revoluciji, ki je demokratična, kajti Revolucija prinaša odpravo odnosov dominacije in kapitalističnega izkoriščanja (Kamenka, 1977: 123). Revolucija kot enkratni prelom je lahko nasilna ali pa tudi ne; ključno je, da mora biti Revolucija demokratična (Hook, 1976: 87) oziroma mora pripomoči k demokratizaciji družbe.

Komunistična (revolucionarna) praksa in Revolucija sta pri Marxu vezani na proletariata, vendar je treba pri tem nujno razlikovati med razredom na sebi in razredom zase. Razred na sebi je »objektivna« kategorija, ker gre za strukturno pozicijo v razrednem boju oziroma je to »razred nasproti kapitalu« (Marx, 1979b: 538). Eden od momentov, ki omogoča, da do ujemanja med razredom na sebi in razredom zase pride, je boj, kontinuirana komunistična revolucionarna praksa in sprememba na ravni zavesti. Ko se razvije zavest, postane proletariata razred zase: »Tako je ta množica že razred nasproti kapitalu, toda še ne za samo sebe. V boju, ki smo ga označili le v nekaterih fazah, se ta množica združi in se konstituira kot razred za samega sebe. Interesi, ki jih brani, postanejo razredni interesi.« (Marx, 1979b: 538) Torej je proletariata še le kot razred zase vezan na komunistično revolucionarno prakso in Revolucijo, kajti le tako je mogoča emancipacija družbe in odprava kapitalističnih odnosov (Basso, 1981: 145).

Čeprav je komunizem kot praksa in gibanje vezan na specifičen razred –

proletariat z razredno zavestjo –, pa cilj oziroma smoter komunizma pri Marxu ni vezan na en razred, temveč na emancipacijo posameznika in družbe kot celote: »[k]omunizem kot pozitivna odprava privatne lastnine kot človeške samoodtujitve in zato kot dejansko prisvajanje človeškega bistva po človeku in za človeka; zategadelj kot popoln, zavestno in znotraj vsega bogastva dozrajšjega razvoja nastali povratak človeka zase kot družbenega, tj. človeškega človeka.« (Marx, 1979a: 332) Komunistična revolucionarna praksa, posledično torej tudi Revolucija, odpira možnost, da s tem, ko proletariat postane razred zase in odpravi kapitalizem ter ukine vse razrede in tudi samega sebe kot poseben razred, človek postane zase, postane totaliteta. Bistvo človeka³ pa je, da v okoliščinah, ki so mu dane, sam ustvarja lastne življenjske razmere, lastno naravo in da povečuje lastne moči, s tem pa tudi spreminja obstoječe okoliščine in strukture (Marx, 1974: 17; Hampsher-Monk, 2011: 513).

Iz dosedanje analize vidimo, da je komunizem pri Marxu razumljen kot politično gibanje in praksa, tudi revolucionarna praksa, ki je usmerjena v odpravo obstoječega stanja, odpravo kapitalističnih odnosov, ni pa ideologija⁴ ali neka utopična, idealna predstava o ureditvi družbe. Komunizem, ker je povezan z revolucionarno prakso in Revolucijo, ni ideal, temveč je prej »uničenje obstoječega stanja« (Bosteels, 2010: 65–66). Pri komunizmu gre za revolucionarno prakso, za imanentno-politično odpravo kapitalističnih odnosov dominacije, ki omogočajo izkoriščanje, za odpiranje možnosti za nastajanje nove družbe in novega človeka (Petrović, 1979: 161), hkrati pa komunizem kot gibanje in praksa tlakuje pot za demokratizacijo družbe in prakso demokracije.

Diktatura proletariata in demokracija

Če komunizem ni neka vnaprej zamišljena družbena formacija, temveč predvsem revolucionarna praksa odpravljanja kapitalističnih odnosov, kapitalističnega načina produkcije in zasebne lastnine, potem se zastavlja vprašanje, kaj nastane kot posledica komunistične (revolucionarne) prakse in Revolucije. V Marxovi teoriji je posledica komunistične prakse najprej »vzpostavitev« diktature proletariata, ki pa je po svojem bistvu ravno negacija vsakršne diktature in izraža demokratičen princip Marxove misli. Diktaturo proletariata je treba nujno razumeti kot proces demokratizacije; potem pa sledi oblikovanje demokratične družbene formacije (nikakor ne formalne ali liberalne predstavniške ureditve), ki bo demokratična in bo omogočala »bivanje demokracije« oziroma prakso demokracije.

³ Marx lucidno zapiše: »Religija je fantastično udejanjenje človeškega bistva, ker človeško bistvo nima nobene prave dejanskosti.« (Marx, 1979c: 192)

⁴ Sploh pa ne v Marxovem pomenu, saj ta pravi, da se zaradi ideologije ljudje in razmerja »prikazujejo kot v *cameri obscuri* postavljeni na glavo« (Marx in Engels, 1979a: 25).

Najprej je treba razumeti, da za Marxa meščanska demokracija ni niti zadostna niti zares »demokratska«. Zanj je meščanska demokracija zgolj formalna oziroma demokracija, ki temelji na političnem predstavnstvu, zato je nezadostna, saj ne omogoča emancipacije posameznika in družbe,⁵ ker je utemeljena v dveh dualizmih. Prvič, gre za delitev na civilno družbo in politično državo, kar pa naj bi jamčilo nevtralnost države. Vendar kljub tej delitvi ostaja država zavezana interesom vladajočega razreda.⁶ Marx je opazil, da postopoma poteka »proces identifikacije med civilno družbo in državo, kolikor vidi v lastnini in denarju tisto odločilno silo, ki prodira skozi tančico čistega citoyenstva in uporablja politično državo kot sfero splošnega interesa za svoje partikularne smotre« (Bibič, 1984: 332). Torej ne gre za nikakršno nevtralnost politične države, saj ta temelji na kapitalističnem načinu proizvodnje. Zato je Marx nasprotoval predstavnstvu, ki je temelj liberalne demokracije, saj je civilna družba »dejanska politična družba. /.../ V tem stanju povsem izgine pomen zakonodajne oblasti kot *reprezentativne* oblasti.« (Marx, 1979č: 132; glej tudi Bibič, 1984: 300; Draper, 1974: 102–103)

Drugič, liberalna demokracija, katere osnova je delitev na civilno družbo in politično državo, (re)producira (politično) odtujitev posameznika, saj jo utemeljuje še en dualizem – posameznika deli na človeka in državljana (glej Marx, 1979d: 179; tudi Marx, 1979č: 97; Debenjak, 1974: 46–47; Bibič, 1984: 318–333). »Ločitev občanske družbe in politične države se nujno pojavlja kot ločitev političnega državljana, državljana države, od občanske družbe, od njegove dejanske, empirične dejanskosti.« (Marx, 1979č: 97) Temelj civilne družbe je človek, ki se je z buržoazno revolucijo politično emancipiral. Vendar takšen človek ni generično bitje, temveč »egoistični človek – pripadnik civilne družbe je postal s tem tudi 'baza' politične države« (Bibič, 1984: 329).

Delitev posameznika na človeka in državljana, ki izhaja iz delitve na civilno družbo in politično državo, je za Marxa predvsem izraz samoodtujitve človeka (McLellan, 1975: 62). Zato Marx tovrstne predpostavke kritizira, saj je takšna »demokracija« zelo omejena in ne omogoča družbene in politične emancipacije, temveč zgolj politično emancipacijo, hkrati pa je že v osnovi utemeljena v ohranjanju razmerij moči in kapitalističnih odnosov dominacije: »Človek, kakršen je kot član občanske družbe, nepolitični človek, pa se nujno kaže kot naravni človek. /.../ Sebični človek je pasiven, zgolj najdeni rezultat razpadle družbe, predmet neposredne gotovosti, torej naravni predmet.« (Marx, 1979d: 179) Izhajajoč iz takšne kritike je Marx razvil drugačno razumevanje procesa demokratizacije in tudi demokracije, ki pa sta vezana na komunizem in komunistično prakso.

⁵ Hkrati pa ne smemo pozabiti, da je liberalni ideal o predstavnški demokraciji od 18. stoletja naprej zgolj republikanski nadomestek za prakso demokracije (več glej v Vodovnik, 2015: 52).

⁶ Za različna razumevanja države pri Marxu primerjaj: Marx in Engels, 1979a: 95, 219–227; Marx in Engels, 1979b: 591; Marx, 1974; Marx, 1979č: 57–134. Za analizo Marxovega razumevanja države glej Jessop, 1982: 1–31.

Diktatura proletariata kot proces demokratizacije

Marx naredi za kritike nepredstavljivo potezo, ko med procesom demokratizacije in »revolucionarno diktaturo proletariata« (skoraj) postavi enačaj. Marx v (spornem) odstavku *Kritike Gothskega programa* zapiše tole: »Med kapitalistično in komunistično družbo je obdobje, v katerem se prva revolucionarno preobraža v drugo. Temu ustreza tudi politično prehodno obdobje, katerega država ne more biti nič drugega kakor revolucionarna diktatura proletariata.«⁷ (Marx, 1979e: 504) Kot vidimo, Marx v eni sapi govori o revoluciji in o diktaturi proletariata. Če se hkrati ozremo na drugo mesto, pa Marx in Engels zapišeta: »Že prej smo videli, da je prvi korak v delavski revoluciji povzdig proletariata v vladajoči razred, izbojevanje demokracije.« (Marx in Engels, 1979b: 611) Ali imamo torej opraviti s kakšno napako oziroma nedoslednostjo?

Nikakor ne, kajti Marx nikoli in nikjer ni zagovarjal diktature ali diktatorjev (Barany, 1997: 2–4). Za Marxa (in Engelsa) je »zmaga« proletariata v razrednem boju predpogoj demokracije, ker je zmaga proletariata kot razreda povezana s težnjo po odpravi vseh razredov (glej Mikecin, 1968: 40) in demokratizacijo družbe onkraj političnega predstavništva. Marx je že v *Razrednih bojih v Franciji* uporabil izraz »diktatura proletariata« in poudaril, da je treba razumeti »razredno diktaturo proletariata kot nujno prehodno stopnjo k uničenju razrednih razlik sploh« (Marx, 1979f: 138). Ključno je, da diktatura proletariata pomeni »odpravo vseh razredov« (*Aufhebung aller Klassen*) (Marx, 1963: 508) in je torej v samem bistvu ravno negacija vsakršne diktature. Hkrati je osvojitve oblasti proletariata, »diktatura proletariata«, razreda, ki bo odpravil vse razrede in razredno družbo na splošno (glej Marx, 1979f: 138), šele predpogoj za demokracijo na ravni prakse, saj v razredni družbi, po Marxu, »prava« demokracija ni mogoča. Če je zmaga proletariata najprej izenačena z demokracijo, pozneje pa je v *Kritiki Gothskega programa* osvojitve oblasti proletariata enaka diktaturi proletariata, je jasno, da moramo diktaturo proletariata pri Marxu razumeti kot demokracijo, oziroma, povedano bolj pravilno, kot proces demokratizacije družbe, saj je, kot smo videli, diktatura proletariata hkrati prvi korak k odpravi razredov in posledično tudi prvi korak k praksi demokracije.

Po drugi strani pa je izjemno pomembno dodati, da diktatura proletariata ni abstraktna politična država oziroma ni politična forma kapitalistične formacije v rokah proletariata, temveč je proces odprave vseh razredov in tudi delitve na civilno družbo in politično državo. Marx namreč nikoli ni razmišljal o novi družbeni formaciji kot zgolj o demokratični »državi«, saj je komunistična praksa usmerjena proti abstraktni politični državi. Torej, komunistična praksa in proces demokratiza-

⁷ Po vsej verjetnosti je Marx navdih za takšno besedno zvezo našel pri blankistih. Marx je poskušal s tem izrazom (diktatura proletariata) narediti distinkcijo med razredno diktaturo in konceptom diktature, ki jo najdemo pri blankistih (glej Draper, 1987: 13–14; 25).

cije vodita (tudi) k odpravi politične forme kapitalistične formacije.⁸ Vendar ne gre za biologistično ali mehanicistično pojmovanje tega procesa, kot ga je mogoče najti pri Engelsu na mestu, kjer govori o tem, da država odmre: »Država se ne odpravlja, država odmre,« (Engels, 1979: 630) – »*der Staat wird nicht 'abgeschafft', er stirbt ab*« (Engels, 1987: 224) – temveč za dialektično razumevanje procesa odpravljanja države. Pri Marxu država ne odmre, temveč je odpravljena: »*Abschaffung des Staates*.« (Marx in Engels, 1960: 288; glej tudi Avineri, 1968: 202–203)

Koncept diktature proletariata⁹ govori o radikalni spremembi razmerij moči, o spremembi odnosov v sferi produkcije in o odpravi razredov ter demokratizaciji družbe, kar pa je mogoče doseči s komunistično prakso. Diktaturo proletariata je treba razumeti kot »prehodno obdobje«, kot proces demokratizacije družbe, ki je posledica komunizma in Revolucije, hkrati pa je utemeljena v radikalni demokratični praksi – gre za odpravo razredov in tudi za odpravo civilne družbe in politične države, s tem pa se odpira možnost za kreacijo nove družbene formacije in njene nove politične forme.

Demokracija kot praksa onkraj političnega predstavništva

Kljub kritiki meščanske demokracije in poimenovanju procesa demokratizacije kot »diktature proletariata« lahko Marxa in njegovo politično teorijo in filozofijo razumemo samo skozi prizmo demokratizacije družbe, saj je Marx bil »radikalni demokrat« (Gilbert, 1999: 174). Iz Marxove *Kritike Heglovega državnega prava* jasno izhaja, da je bil zavezan demokraciji (glej Marx, 1979č: 71–75). Marx je kritiziral Hegla, ki je poveličeval ustavno monarhijo in njegovo razumevanje suverenosti (glej Bibič, 1984: 305; Krancberg, 1982: 25–27; Springborg, 1984: 539–540), saj »Hegel izhaja iz države in naredi človeka za subjektivizirano državo« (Marx, 1979č: 72). Ključno je, da je v monarhiji ljudstvo »subsumirano pod enega načinov svojega bivanja, politično ustavo, v demokraciji se kaže *ustava sama* le kot *ena* opredelitev, in sicer samoopredelitev ljudstva« (Marx, 1979č: 71).

Demokracija je za Marxa bistvo politike¹⁰ in politične konstitucije (Marx, 1979č: 72; glej tudi Springborg, 1984: 538), in sicer jo opredeli kot »genus, rod vseh poli-

⁸ Kot pravi tudi Rancière (2001: 4), demokracija ni politični režim. Hkrati pa demokracija ni utemeljena v nobeni institucionalni formi (glej Rancière, 2014: 97).

⁹ Za Marxa in Engelsa je pariška komuna oblika diktature proletariata, kjer pa seveda ni šlo za nikakršno diktaturo: »*Seht euch die Pariser Kommune an, Das war die Diktatur des Proletariats*.« (»Poglejte pariško komuno. To je bila diktatura proletariata.«) (Engels, 1977: 199; glej tudi Marx, 1979g)

¹⁰ To je nekaj, kar trdi tudi Rancière (2001), pri čemer Rancière razlikuje med politikom in policijo (glej Rancière, 2005: 44–57).

tičnih ureditev« (Bibič, 1984: 305). Marx pravi, da je demokracija tako forma kot tudi vsebina (glej Marx, 1979č: 71). »Bistvena skladnost med esenco in eksistenco pomeni ravno to, da je v demokraciji socializirani človek izhodišče in vir celotnega družbenega sožitja.« (Bibič, 1984: 330) Demokracija je »posebna oblika bivanja ljudstva« (Marx, 1979č: 73), kot tudi »bistvo vsakršne državne ustave, socializirani človek« (ibid.: 72). Drugačen je tudi odnos med posameznikom in zakonom, saj je »zakon zavoljo človeka« in ne nasprotno (ibid.).

Marx (ibid.: 71) tudi zapiše, da je demokracija »rešena *uganka* vseh ustav«. ¹¹ Vendar, »prava« demokracija je več kot zgolj skupek pravnih norm in procedur. Za Marxa demokracija omogoča, »da je ustava vedno popeljana nazaj v svojo dejansko osnovo, v dejanskega človeka, v dejansko ljudstvo ne samo po sebi, glede bistva, ampak glede eksistence, dejanskosti, ter postavljena kot njegovo lastno delo« (ibid.). Marx najboljše zaobjame bistvo demokracije, ko pravi, da je demokracija, ki bo mogoča šele v novi družbeni formaciji, praksa, »človeško bivanje« (ibid.: 72). Povedano z Rancièrjem (2014: 97), demokracija je vedno odvisna izključno od vsakokratne manifestacije v praksi. Gre za to, da je v demokraciji, ki je razumljena kot praksa, »formalni princip hkrati materialni princip. Demokracija je zatorej šele resnična enotnost občega in posebnega« (Marx, 1979č: 72). ¹²

Marxovo zavezanost demokraciji oziroma praksi demokracije lahko podkrepimo tudi z njegovimi opisi bodoče družbene formacije, ki jo Marx imenuje »komunistična družba«, ki pa je ne smemo razumeti kot točno določeno obliko družbene in politične ureditve, temveč prej kot neko družbeno formacijo, ki nastane kot posledica revolucionarne prakse komunizma in Revolucije ter procesa demokratizacije, ki ga Marx imenuje tudi diktatura proletariata. Tako v *Kritiki Gothskega programa* lahko beremo:

V neki višji fazi komunistične družbe, ko izgine zasužnjujoče podrejanje posameznikov delitvi dela in s tem tudi nasprotje med umskim in telesnim delom, ko delo ni več le sredstvo za življenje, temveč je samo postalo prva življenjska potreba; ko se z vsestranskim razvojem posameznikov povečajo tudi njihove produktivne sile in ko vsi viri kolektivnega bogastva obilneje pritekajo ... (Marx, 1979e: 493) ¹³

¹¹ Marx zelo podobno obravnava demokracijo v *Kritiki Heglovega državnega prava* in komunizem nekaj let pozneje v *Pariških rokopisih 1844*, pri obeh pa nemalokrat uporablja tudi enako heglovsko terminologijo (glej Marx, 1979a: 245–398; 1979č: 57–134; glej tudi Springborg, 1984: 538–539).

¹² Vsekakor je nujno omeniti, da demokracija ne more biti nikakršna oblast – lahko je princip življenja, lahko je moč (ne oblast) ljudstva, saj demokracija pomeni moč, potencial (*kratos*) ljudstva (*dêmos*) (glej Vodovnik, 2015: 52).

¹³ Lenin (1972: 83–92) razume dve fazi komunistične družbe kot socializem in komunizem. Vendar je težava v tem, da, izhajajoč iz Marxovih opredelitev komunizma, ne moremo govoriti o komunizmu kot o specifični družbeni formaciji, kot to stori Lenin. Če že moramo izhajati iz te dihotomije, višje in nižje faze komunistične družbe, potem je bolj smiselno govoriti o nižji fazi kot o procesu

V *Nemški ideologiji* najdemo še en, podrobnejši opis komunistične družbe:

./.../ medtem ko v komunistični družbi, kjer ni, da bi vsakdo imel izključni krog dejavnosti, marveč se lahko izobrazi v vsaki poljubni panogi, uravnava družba občo produkcijo in mi ravno s tem omogoča, da danes delam to, jutri ono, da zjutraj lovim, popoldne ribarim, zvečer redim živino – in po jedi kritiziram –, kot mi pač prija, ne da bi kdaj postal lovec, ribič, pastir – ali kritik. (Marx in Engels, 1979a: 40)

V teh dveh zapisih lahko zelo jasno zasledimo Marxovo zavezanost demokraciji. Ne gre za točno določeno družbeno formacijo, temveč je zgolj podan neki okvir, ki izraža demokratičnost in avtonomijo družbe in posameznikov. Pri komunistični družbi oziroma družbi, ki nastane v kontekstu komunistične revolucionarne prakse in Revolucije, gre za družbeno in politično emancipacijo posameznika in družbe ter za izpolnitev človeških moči in potencialov, kar je v skladu z radikalno demokracijo, ki jo najdemo pri Marxu. Bistveno je, da nova družbena formacija omogoča »bivanje demokracije« oziroma demokracijo na ravni prakse.

Delitev na civilno družbo in politično državo pa je pri Marxu lahko odpravljena prek komunistične revolucionarne prakse (in Revolucije). To je pot k demokratizaciji družbe (»diktatura proletariata«) in do demokracije na ravni prakse. Demokracija kot praksa, kot urejanje »skupnostnega življenja« (glej Bibič, 1984: 308), je za Marxa princip, ki sega onkraj dualizma meščanskega sveta (civilna družba in politična država) (glej *ibid.*: 307–308). Čeprav torej Marx omenja demokracijo (tudi) kot ustavo, je resnica demokracije vendarle vedno v praksi.

Sklep

Pri Marxu lahko razumemo proces demokratizacije in prakso demokracije le skozi kritiko kapitalističnega načina proizvodnje, kapitalističnih odnosov in delitve na civilno družbo in politično državo, ki je temelj politične odtujitve posameznika. Marx se zavzema za opolnomočenje in za sodelovanje posameznikov v procesu odločanja, kar pa je mogoče le, če se odpravi delitev na civilno družbo in politično državo (Mostov, 1989: 198). Kot pravi Bibič (1984: 309), je demokracija kot praksa urejanja odnosov med ljudmi pri Marxu najbolj povezana z odpravo dualizma med civilno družbo in politično državo, saj je to pogoj za demokracijo. Demokracija oziroma »prava demokracija« pomeni pri Marxu

demokratizacije (diktatura proletariata) in o višji fazi kot o novi družbeni formaciji, kjer pride do »bivanja demokracije«, kot pravi Marx.

družbeno skupnost, v kateri je odpravljen dualizem med civilno družbo in državo, v kateri je premagano nasprotje med javnim političnim monopolom in med zasebnimi monopoli v civilni družbi /.../ med obliko in vsebino skupnostnega življenja, med človekom kot predmetnim bitjem in človekom kot bistveno socialnim bitjem. (Bibič, 1984: 315)

Zato, pravi Marx, v novi družbeni formaciji ne bo več abstraktne države, ki bi dominirala nad ljudstvom, da torej v »resnični demokraciji *politična država izginja*« (Marx, 1979c: 73), saj izginja skupaj s civilno družbo, ker se odpravlja celotna formacija in tudi pogoji tega dualizma. Gre za odpravo kapitalistične formacije in tudi politične forme kapitalistične formacije: »[v] demokraciji pa država ne more gospodovati kot 'abstraktna' država, ker v njej ustava ni nič drugega kot vsebina *določenega delovanja ljudstva*.« (Bibič, 1984: 307)

Marx v komunistični praksi, ki pripelje do Revolucije, in procesu demokratizacije družbe (ki jo poimenuje diktatura proletariata) vidi možnost, da se odpravi delitev na civilno družbo in politično državo ter s tem tudi odpravi delitev na človeka in državljana, ki omogoča perpetuiranje obstoječega stanja (glej Marx, 1979d: 178–179; McLellan, 1975: 62). Osnova za odpravo takšne dihotomije in njenih pogojev ter afirmacijo prakse demokracije je pri Marxu ravno komunistična revolucionarna praksa, saj je osnova za Revolucijo, za proces demokratizacije (diktaturo proletariata).

Komunizem kot praksa – s tem ko odpravlja kapitalistične odnose in delitev na civilno družbo in politično državo – odpira prostor za demokratizacijo družbe in afirmira demokracijo kot prakso. Nova družbena formacija, ki se vzpostavi kot posledica komunistične revolucionarne prakse (in tudi Revolucije), ter skozi proces demokratizacije (diktatura proletariata) temelji na demokratičnem principu – ta nova družba zagotavlja, da je »svoboden razvoj slehernega pogoj za svoboden razvoj vseh« (Marx in Engels, 1979b: 613). Pri demokraciji gre za prakso, ki je mogoča le v sklopu odprave odnosov kapitalistične dominacije, kar pa je pri Marxu vezano na komunistično prakso. Izhajajoč iz tega lahko trdimo, da sta komunizem in demokracija komplementarna – še več, komunizem pri Marxu omogoča demokracijo oziroma komunizem kot revolucionarna praksa pomeni afirmacijo demokracije. Zato je pri Marxu jasno, da je komunizem osnova za kakršnokoli razpravo o demokraciji – brez komunizma demokracija kot praksa, kot »človeško bivanje« ni mogoča.

Literatura

- ALTHUSSER, LOUIS (1971a): *Za Marxa*. Beograd: Nolit.
- ALTHUSSER, LOUIS (1971b): *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York, London: Monthly Review Press.
- AVINERI, SHLOMO (1968): *The Social and Political Thought of Karl Marx*. London, New York: Cambridge University Press.
- BADIOU, ALAIN (2008): *Ime česa je Sarkozy?* Ljubljana: Sophia.
- BADIOU, ALAIN (2013): The Communist Idea and the Question of Terror. V *The Idea of Communism. Volume 2*, S. Žižek (ur.), 1–11. London, New York: Verso.
- BALIBAR, ÉTIENNE (2002): *Marxova filozofija*. Ljubljana: Krtina.
- BARANY, ZOLTAN (1997): The 'Volatile' Marxian Concept of the Dictatorship of the Proletariat. *Studies in East European Thought* 49(1): 1–21.
- BASSO, LELIO (1981): *Socijalizam i revolucija*. Zagreb: Globus.
- BIBIČ, ADOLF (1984): *Zasebnništvo in skupnost: civilna družba in politična država pri Heglu in Marxu*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- BOSTEELS, BRUNO (2010): The Leftist Hypothesis: Communism in The Age of Terror. V *The Idea of Communism*, C. Douzinas in S. Žižek (ur.), 33–66. London, New York: Verso.
- CERONI, UMBERTO (1976): *Politička teorija i socijalizam*. Zagreb: Školska knjiga.
- DEBENJAK, BOŽIDAR (1974): *V alternativni: marksistične študije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- DRAPER, HALL (1974): Marx on Democratic Forms of Government. *The Socialist Register* 11: 101–124.
- DRAPER, HALL (1987): *The 'Dictatorship of the Proletariat' from Marx to Lenin*. New York: Monthly Review Press.
- ENGELS, FRIEDRICH (1977): Einleitung [zu Karl Marx' 'Bürgerkrieg in Frankreich' (Ausgabe 1891)]. V *Karl Marx – Friedrich Engels, Werke, Band 22*, 188–199. Berlin: Dietz Verlag.
- ENGELS, FRIEDRICH (1979): Razvoj socializma od utopije do znanosti. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: IV zvezek*, B. Zihel (ur.), 547–636. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- ENGELS, FRIEDRICH (1987): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. V *Karl Marx – Friedrich Engels, Werke, Band 19*, 177–228. Berlin: Dietz Verlag.
- GILBERT, ALAN (1999): Political Philosophy: Marx and Radical Democracy. V *The Cambridge Companion to Marx*, T. Carver (ur.), 168–195. Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- HAMPsher-MONK, IAN (2011): *A History of Modern Political Thought. Major Political Thinkers from Hobbes to Marx*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.
- HOOK, SYDNEY (1976): *Revolution, Reform, and Social Justice: Studies in the Theory and Practice of Marxism*. Oxford: Basil Blackwell.
- JESSOP, BOB (1982): *The Capitalist State: Marxist Theories and Methods*. Oxford: Martin

- Robertson.
- KAMENKA, EUGENE (1977): Marxism and Ethics – A Reconsideration. V *Varieties of Marxism*, S. Avineri (ur.), 119–146. The Hague: Martinus Nijhoff.
- KRANCBERG, SIGMUND (1982): Karl Marx and Democracy. *Studies in Soviet Thought* 24(1): 23–35.
- LENIN, VLADIMIR ILIČ (1972): *Država in revolucija: Marksistični nauk o državi in naloge proletariata v revoluciji*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, KARL (1960): Karl Marx/Friedrich Engels. Rezensionen aus der 'Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue'. Viertes Heft, April 1850. V *Karl Marx – Friedrich Engels, Werke, Band 7*, 201–333. Berlin: Dietz Verlag.
- MARX, KARL (1963): Marx an Joseph Weydemeyer in New York. 5. März 1852. V *Karl Marx – Friedrich Engels, Werke, Band 28*, 503–509. Berlin: Dietz Verlag.
- MARX, KARL (1974): *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta*. Ljubljana: Komunist.
- MARX, KARL (1979a): Kritika nacionalne ekonomije (Pariški rokopisi 1844). V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: II. zvezek*, B. Debenjak (ur.), 245–398. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, KARL (1979b): Beda filozofije. Odgovor na »Filozofijo bede« g. Proudhona. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: II. zvezek*, B. Debenjak (ur.), 395–540. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, KARL (1979c): Prispevek h kritiki Heglove pravne filozofije: Uvod. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: I. zvezek*, B. Debenjak (ur.), 191–208. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, KARL (1979č): Kritika Heglovega državnega prava (§§ 261–313) [Izbor]. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: I. zvezek*, B. Debenjak (ur.), 57–134. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, KARL (1979d): Prispevek k židovskemu vprašanju. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: I. zvezek*, B. Debenjak (ur.), 149–188. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, KARL (1979e): Kritika Gothskega programa. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: IV. zvezek*, B. Zihel (ur.), 479–509. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, KARL (1979f): Razredni boji v Franciji 1848–1850. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: III. zvezek*, B. Zihel (ur.), 7–162. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, KARL (1979g): Državlјanska vojna v Franciji. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: IV. zvezek*, B. Zihel (ur.), 233–334. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, KARL (2008): Teze o Feuerbachu: Zapis v Marxovi beležnici iz let 1844–1847. V *O spremembi sveta: pomen Marxovih Tez o Feuerbach*, B. Debenjak (ur.), 18–25. Ljubljana: Sophia.
- MARX, KARL (2012): *Kapital: Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek*. Ljubljana: Sophia.
- MARX, KARL IN FRIEDRICH ENGELS (1979a): Nemška ideologija. Kritika najnovejše nemške filozofije v njenih reprezentantih Feuerbachu, B. Bauerju in Stirnerju, in nemškega socializma v njegovih prerokih (izbor). V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: II. zvezek*, B. Debenjak (ur.), 5–352. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- MARX, KARL IN FRIEDRICH ENGELS (1979b): Manifest komunistične stranke (Komunistični manifest). V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela v petih zvezkih: II. zvezek*, B. Debenjak (ur.), 567–631. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- McLELLAN, DAVID (1975): *Karl Marx*. New York: Viking Press.
- MOSTOV, JULIE (1989): Karl Marx as Democratic Theorist. *Polity* 22(2): 195–212.
- PETROVIĆ, GAJO (1979): The Philosophical Concept of Revolution. V *Praxis – Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*, M. Marković in G. Petrović (ur.), 151–164. Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Company.
- RANCIÈRE, JACQUES (2001): Ten Theses on Politics. *Theory & Event* 5: 3.
- RANCIÈRE, JACQUES (2004): Politics and Aesthetics: An Interview. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 9(3): 3–9.
- RANCIÈRE, JACQUES (2005): *Nerazumevanje: politika in filozofija*. Ljubljana: Založba ZRC.
- RANCIÈRE, JACQUES (2014): *Hatred of Democracy*. London: Bloomsbury, Continuum.
- SPRINGBORG, PATRICIA (1984): Karl Marx on Democracy, Participation, Voting, and Equality. *Political Theory* 12(4): 537–556.
- VODOVNIK, ŽIGA (2015): *Demokracija kot glagol*. Ljubljana: Krtina.

Vpliv anarhističnih gibanj in idej na kitajsko komunistično revolucijo in kitajski socializem

Abstract

The Impact of the Anarchist Movement on the Ideas of the Chinese Communist Revolution and Chinese Socialism

The paper opens with an introduction of the Chinese anarchist movement, which emerged at the dawn of the 20th century and spanned three different anarchist groups. The author presents its historical development and points to the reasons for its impact upon the formation of the Chinese communist movement in the first half of the 20th century. She analyzes the main causes for the movement's later gradual weakening and its subsequent collapse, which took place parallel to the establishment and increasingly wide influence of the Communist Party of China. The article also presents the main reasons for the immense impact of anarchist theories upon the Chinese socialist revolution and shows that anarchist ideational systems, which were widely spread among Chinese students in the beginning of the 20th century, contained a huge number of notions, ideas and concepts that later formed the central elements of Chinese communism. In this context, the author points to the fact that the majority of Western revolutionary theories were first translated into Chinese in the scope of the Chinese anarchist movement. In doing so, the author exposes the notions, ideas and concepts that have later become famous as 'specifically Chinese' elements of Chinese communism.

Keywords: Chinese anarchism, ideological foundations of socialism, revolutionary theory, discursive translations

Jana Rošker is a full professor of Sinology at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. (jana.rosker@ff.uni-lj.si)

Povzetek

Članek najprej predstavi kitajsko anarhistično gibanje, ki je nastalo na pragu 20. stoletja in je delovalo v okviru treh različnih anarhističnih skupin. Predstavi njegov zgodovinski razvoj in pokaže, zakaj je imelo tako velik vpliv na oblikovanje kitajskega komunističnega gibanja v prvi polovici 20. stoletja. Avtorica analizira razloge za krhanje kitajskega anarhizma in za njegov posledični propad, do katerega je prišlo v zgodnjih dvajsetih letih prejšnjega stoletja, torej vzporedno z ustanovitvijo in z vse vplivnejšim delovanjem Komunistične partije Kitajske. Predstavi tudi osrednje vzroke za izjemno obsežen vpliv anarhističnih teorij na kitajsko socialistično revolucijo in opozori, da so anarhistični idejni sistemi, ki so bili med kitajskimi študentkami in študenti prvih dveh desetletij 20. stoletja izjemno razširjeni, vsebovali veliko pojmov, idej in konceptov, ki so pozneje bili bistveni elementi kitajskega komunizma. V tej luči avtorica obrazloži tudi dejstvo, da je večina osrednjih konceptov zahodnih revolucionarnih teorij bilo na Kitajskem prvič prevedeno prav v okviru aktivnosti anarhističnih izobražencev. Članek posebej poudarja tiste pojme, ideje in koncepte, ki so pozneje postali znani kot »specifično kitajski« elementi sodobnega kitajskega socializma.

Gljučne besede: kitajski anarhizem, idejne osnove socializma, revolucionarna teorija, diskurzivni prevodi

Jana Rošker je redna profesorica sinologije na Oddelku za azijske študije FF UL. (jana.rosker@ff.uni-lj.si)

Uvod: predstavitev in kratka zgodovina

Leto 1911 je pomenilo prelomnico v kitajski zgodovini, saj je revolucija Xinhai dokončno premagala dve tisočletji trajajočo cesarsko oblast in je monarhično ureditev nadomestila s parlamentarno republiko, torej z državnim sistemom, uvoženim iz »naprednih« zahodnih držav.

Obdobje zatona zadnje dinastije in čas prve kitajske republike (1912–1949) lahko danes že vrednotimo v zgodovinskem kontekstu. Pri njem je šlo v glavnem za fazo nacionalne konsolidacije in za iskanje novih poti, ki naj bi državi pomagale iz vseobsegajoče družbene in gospodarske krize, v kateri se je znašla v zadnjih letih mandžurske dinastije Qing. To obdobje je bilo opredeljeno z vakuumom politične moči, katerega posledice so se kazale v nenehnih bojih za oblast v sferi družbe in ekonomije. Položaj v notranjosti države je spominjal na državljansko vojno, so ga pa še dodatno bremenili nenehni boji posamičnih lokalnih vojaških oblastnikov. Zunanjepolitično je Kitajska tonila v čedalje globljo odvisnost od Japonske in zahodnih sil. A po drugi strani je prav to obdobje na Kitajskem tudi epoha intelektualne dinamike ter politično in družbeno pogojenih prizadevanj za vzpostavitev novega, drugačnega sistema (Franke in Steiger, 1978: 1131). Četudi prvi revoluciji nikakor ni uspelo bistveno spremeniti tradicionalnih družbenih struktur in prevladujočih ideologij, niti odstraniti oziroma vsaj zmanjšati odvisnosti Kitajske od tujine, lahko vendarle trdimo, da je ustvarila določene ideološke in politične pogoje, ki so olajšali oziroma sploh omogočili velike spremembe, ki so se zgodile v bližnji prihodnosti in so se že kazale na obzorju.

Že na samem začetku tega obdobja so se med mlajšim izobraženstvom – v glavnem med študentkami in študenti – oblikovale prve anarhistične celice. Tako kot moderna kriza je bila tudi moderna anarhistična miselnost na Kitajsko uvožena z zahoda oziroma z vzhoda – namreč z Japonske, ki je bila v tistem času nekakšna posrednica idej med Evropo in Kitajsko. Prva anarhistična celica, ki so jo ustanovili kitajski študenti in študentke, se je pod imenom *Združenje nove dobe*¹ oblikovala leta 1907 v Parizu in tako rekoč sočasno še druga, *Družba za debate o socializmu*² v Tokiu. Pod vplivom idej, ki so jih prinašali domov člani in članice teh dveh skupin v eksilu, je bila na Kitajskem leto dni po meščanski revoluciji, torej leta 1912, rojena še tretja, najvplivnejša skupina, imenovana *Študijsko združenje petelinjega krika v somraku*³.

Pariški anarhisti in anarhistke so v svojih teorijah sledili Kropotkinu in so se torej zavzemali za anarhizem, uresničen na podlagi znanosti in tehnološkega napredka. Njihove kolegice in kolegi iz Tokia so bili v glavnem privrženci Tolstojeve,

1 新世紀社

2 講習社

3 晦鸣学社

predmoderne različice svobodnega brezvladja (Dirlik in Krebs, 1981: 119). Medtem ko je bila »pariška« skupina precej ikonoklastično usmerjena in se je zavzemala za popolno odpravo kitajske tradicije, v kateri njeni člani in članice niso videli niti trohice dobrega ali uporabnega, je bila »tokijska« skupina zainteresirana tudi za raziskovanje lastnih anarhističnih tradicij in idej, ki so vzniknile v njenem okviru. Zato bi na prvi pogled lahko presodili, da je slednja skupina nedvomno zanimivejša od prve, saj je z oživiljanjem lastne anarhistične tradicije v idejno zakladnico anarhizma vnašala nove in inovativne vidike. Kljub vsemu pa tudi pomena pariške skupine nikakor ne smemo podcenjevati. Prvič, ta skupina je imela daleč največji vpliv na oblikovanje anarhističnih gibanj in organizacij v sami Kitajski, drugič pa je postavila temelje za teoretsko sintezo evro-ameriških in kitajskih tradicij. Tako se je ravno na podlagi povezave njene ikonoklastične, pozahodene in racionalizirane naravnosti ter njene želje po približanju progresivnih zahodnih političnih teorij kitajskemu izobraženstvu vzpostavila idejna osnova, na kateri so pozneje kitajski marksisti in marksistke lahko zgradili svoj ideološki aparat.

Kot je bilo že omenjeno, pa je anarhistična miselnost kmalu zajela tudi notranjost Kitajske. Osrednja osebnost, pomemben aktivist in teoretik tega gibanja je bil Liu Shifu ali Shifu, privrženec anarhokomunizma, ki je bil še najbližje Kropotkinovemu modelu (Chan in Wong, 1979: 18). Tako se je že na pragu drugega desetletja 20. stoletja med levičarskim kitajskim izobraženstvom sprožil pravi val ustanavljanja anarhističnih celic, ki so bile aktivne na področju propagande in širjenja idej brezvladja ter revolucionarne miselnosti, izdajanja prevodov revolucionarne literature in vrste anarhističnih časopisov.

Od druge polovice leta 1919 pa do leta 1920 je na Kitajskem izhajala prava poplava časopisov in revij, bodisi takšnih, katerih izrecni cilj je bil izključno širjenje anarhistične miselnosti, bodisi takšnih, ki so bile vsaj v svojih težnjah anarhistično usmerjene. Po nepopolnih statistikah naj bi na Kitajskem takrat izhajalo več kot 70 tovrstnih anarhističnih publikacij.⁴ (Zhongguo xiandai sixiang shi, 1982: 46)

Po drugi strani so bili člani in članice teh skupin aktivni tudi na področju »propagande dejanj«, kar pomeni pri načrtovanju in (večinoma spodletelem) izvajanju atentatov na izstopajoče osebnosti konservativne in reakcionarne politike in ekonomije, v katerih so videli simbole zatiralnega in nepravilnega sistema, ki je sodobno Kitajsko privedel v kaos in bedo.

Kitajska vlada teh prevratniških aktivnosti seveda ni gledala križem rok. Njen prvi cilj je bil eliminiranje anarhističnih aktivnosti študentk in študentov v tujini, saj so vodilni organi kitajske države seveda takoj sprevideli, da sta bili pariška in

⁴ 从一九一九年下半年到一九二〇年，以宣传无政府主义为宗旨或侧重于宣传无政府主义的刊物大量出现，据不完全统计，五四时期出的宣传无政府主义的书刊约有七十多种。

tokijska celica jedrni intelektualni in idejni fundament, iz katerega se je revolucionarni vpliv sploh razširil tudi na Kitajsko. Prek diplomatskih zvez na Japonskem je najprej (že leta 1909) dosegla prepoved obeh kitajskih anarhističnih revij, ki sta izhajali v Tokiu, namreč *Revije nebeške pravičnosti*⁵ in *Revije uravnoveženosti*⁶. Tudi aktivnosti pariške skupine je vlada nenehno nadzorovala s prisotnostjo inšpektorjev, plačanih vohunov in provokatorjev (Rošker, 1988: 153).

Hkrati s tem je prišlo do konflikta med vodilnima članoma celice, Liu Shipeijem⁷ in Zhang Binglinom⁸. Slednji se je kmalu zatem popolnoma odvrnil od anarhističnih idej in se po svoji vrnitvi na Kitajsko leta 2013 pridružil komunističnemu gibanju. Liu Shipei in njegova žena, radikalna feministična aktivistka He Zhen⁹, sta se že prej popolnoma nepričakovano vrnila na Kitajsko, kjer naj bi nekaj časa delovala kot policijska vohuna. Kmalu zatem se je za He Zhen izgubila vsaka sled, Liu pa je nastopil službo pri konservativnem mandžurskem uradniku Duan Fangu¹⁰. Po padcu monarhije se je angažiral za ponovno vzpostavitev cesarstva pod vodstvom avtokratskega generala Yuan Shikaija¹¹. Zgodovinske okoliščine tega preobrata so ostale nejasne; Robert Scalapino in George T. Yu navajata (1961: 33), da naj bi bila He Zhen vpletena v spodleteli atentat in aretirana, Liu pa naj bi prek svojih političnih zvez na Kitajskem dosegel, da so jo izpustili pod pogojem, da bosta oba delala za mandžursko vlado. Edini vplivni kitajski anarhist, ki je še ostal na Japonskem, namreč Zhang Ji¹², se je kmalu zatem preselil v Francijo, kjer se je pridružil pariški skupini. Ta je bila takrat, tj. v času revolucije Xinhai (1911–1912), v polnem razcvetu. Zhang je skupaj z vodilnim teoretikom, Wu Zhihujem¹³, in drugimi člani te skupine ustanovil *Družbo za delovni študij v Franciji*¹⁴, katere cilj je bil čim večjemu številu študentov in študentk omogočiti študij v Franciji – in jih s tem seveda izpostaviti plodnim vplivom anarhističnih teorij in praks. Sprva so imeli pri tem precejšnji uspeh, saj so pridobili celo finančno podporo nove vlade oziroma takratnega

5 Tian yi bao 天义报

6 Heng bao 衡报

7 刘师培

8 章炳麟

9 何震

10 端方

11 袁世凯

12 张继

13 吴稚晖

14 留法俭学会

ministra za vzgojo in izobraževanje, naprednega akademika Cai Yuanpeija¹⁵; medtem se je namreč leta 1911 na Kitajskem zgodila meščanska revolucija Xinhai in s tem je nastopil konec ultrakonservativne mandžurske monarhije.

V Pekingju so anarhisti in anarhistke v ta namen organizirali pripravljalne tečaje, v okviru katerih so poskušali anarhistične ideale prenašati v prakso. V tovrstnih šolah ni bilo uradnih funkcij, člani in članice so glede na potrebe izvolili nekaj delavk in delavcev, ki so prevzemali določene naloge. Šolnine ni bilo, stroške učnih gradiv pa so krili udeleženci in udeleženke skupaj, vsak po svojih močeh. Osrednje načelo delovanja tovrstnih skupin je bila vzajemna pomoč in člani ter članice so se poskušali čim bolj držati smernic »aktivnega«, tj. praktično udejanjenega anarhizma (Scalapino in Yu, 1961: 46). Med člani in članicami tovrstnih anarhističnih skupin je bilo najti marsikatero osebo, ki je pozneje prišla v vrh marksističnih gibanj in Komunistične partije Kitajske. Tako sta tovrstne pripravljalne šole obiskovala tudi Mao Zedong¹⁶ in Liu Shaoqi¹⁷, četudi konec koncev nobeden od njiju ni odpotoval na študij v Francijo (Rošker, 2016: 155). A zaradi gospodarske krize v Franciji in ker je medtem na Kitajskem oblast znova prevzelo reakcionarno krilo radikalne desnice pod vodstvom Yuan Shikaija, je to nadobudno gibanje, ki naj bi mladini pokazalo, kako je mogoče plodno in ustvarjalno povezati teorijo in prakso, klavrno propadlo. Njen konec je po eni strani sicer še povečal radikalizacijo študirajoče mladine, po drugi pa je povzročil, da se je mlado izobraženstvo začelo čedalje bolj odvrnati od anarhističnih idej v korist marksistično-leninističnih teorij. Vsekakor je konec Družbe za delovni študij v Franciji hkrati pomenil tudi konec aktivnosti in vpliva pariške anarhistične skupine *Združenje sveta*.

Po letu 1920 so se tudi člani in članice številnih anarhističnih skupin in organizacij, ki so že dobro desetletje delovale tudi na Kitajskem, začeli v čedalje večjem številu priključevati marksističnim gibanjem.

Komunizem se je vse jasneje prikazoval kot val prihodnosti za vse kitajske radikalce, tako za tiste, ki so delovali doma, kot tudi za one, ki so bili aktivni v tujini. Postal je pravi nasprotnik anarhizma in tovrstne debate v naprednih krogih so dosegle pravi *crescendo*. (Scalapino in Yu, 1961: 44)

Ta ideološki preobrat, ki se je začel nakazovati že od leta 1918 naprej, se je torej najjasneje pokazal v dvajsetih letih. To je bilo po eni strani zagotovo posledica tragičnega konca anarhističnega gibanja, ki je propagiralo povezavo teorije in prakse v okviru študija ob delu, po drugi pa so v tem času anarhistična gibanja začela propadati tudi v mednarodnih centrih Evrope, Amerike in Japonske. Vsekakor je

15 蔡元培

16 毛泽东

17 刘少奇

vpliv komunistov in komunistk na Kitajskem začel strmo naraščati že po koncu oktobrske revolucije.

Spor s Komunistično partijo in odnos do Narodne stranke (*Guomin dang*¹⁸)

Konflikt med anarhističnimi in komunističnimi idejami se je izrazil v znani in odmevni debati med Chen Duxijujem¹⁹, ki je spadal k vodilnim marksističnim ideologom tistega časa, ter Qu Shengbaijem²⁰, ki je zastopal anarhistične ideje. Četudi iz te burne javne razprave ni izšel noben nedvoumni zmagovalec ali poraženec, pa je v njej vendarle treba videti pomemben mejnik v zgodovini kitajskega anarhističnega gibanja, kajti v poznejših obdobjih anarhizem nikoli več ni igral osrednje vloge nosilne ideje, v kateri bi se izrazila vsa hrepenenja, vse iluzije in vsi ideali »novih kitajskih izobražencev in izobraženk«.

Vsekakor se ta razprava pogosto navaja kot nekakšen simbolni izraz splošnega odmika kitajskih anarhistov in anarhistk od anarhističnih idej. V tem smislu je mejnik, ki zakoličuje dejanski začetek marksistično-leninističnih ideologij v njihovi vlogi gonilne sile kitajskih revolucionarnih teorij poznejših obdobj. Zato se polemika »Chen Duxiu vs. Qu Shengbai« v uradnem zgodovinopisju Ljudske republike pogosto interpretira kot nekakšna uradna zmaga komunistične ideologije nad anarhistično miselnostjo na Kitajskem.

Ta javna kritika je veliko pripomogla k splošnemu vpogledu v potrebo po diktaturi proletariata. Med drugim je tako omogočila tudi samo ustanovitev Komunistične partije Kitajske in uresničenje njenih resničnih načel. Razgalila je vse razlike med marksizmom in anarhizmom in pomeni zmago znanstvenega socializma nad malomeščanskim. Hkrati je povzročila velike spremembe v samorazumevanju kitajskih izobražencev in izobraženk. Brez tega soočenja bi bilo na Kitajskem nemogoče ustanoviti resnično proletarsko stranko.²¹ (Huang, 2014: 49)

Po drugi strani ne moremo mimo dejstva, da se je večina tistih anarhistov in anarhistk kitajske moderne, ki so propad anarhističnega gibanja v svoji državi še

18 国民党

19 陈独秀

20 区声白

21 通过批判，捍卫了无产阶级专政的思想，指明了中国应该建立共产主义政党的道理，使马克思主义和无政府主义区别开来。这次批判是科学社会主义对小资产阶级社会主义的胜利，同时体现了共产主义知识分子的自我改造。没有这场斗争，在中国建立无产阶级政党是不可能的。

doživeli, priključila Narodni stranki ali jo je vsaj podpirala, četudi so bile anarhistične ideje v marsikaterem pogledu popolnoma nezdržljive z ideologijami te stranke. Kar lepo število nekdanjih anarhistov je svoje politične kariere končalo celo v njenem skrajno desnem krilu. Povprečnemu bralcu in navadni bralki evro-ameriških kulturnih krogov se mora zdeti tak preobrat nekaj nezaslišanega, predvsem pa nekaj, kar je navzkriž z vsakršnim zdravim razumom. Ta navidezna paradoksalnost se nanaša na preobrat, ki naj bi osebe, predane »radikalni progresivnosti«, kar na lepem spremenil v goreče pripadnike »konservativnih« ali celo »reakcionarnih« ideologij. Vendar nekoliko bolj natančen in medkulturno bolj ozaveščen pogled na ta pojav kaj hitro pokaže, da so bile takšne težnje zasnovane na notranji logiki, v kateri zahodne kategorije levičarstva in desničarstva v smislu fiksno določenega političnega prepričanja izgubijo svoj dejanski pomen.

Eden pomembnih razlogov za tovrstne odločitve je zgodovinske narave, saj je veliko pionirk in pionirjev anarhističnega gibanja izšlo iz vrst Sun Yat-senove²² Revolucionarne zveze²³, ki se je borila za poraz monarhije in ustanovitev prve republike. Poleg tega so bili kitajski anarhisti in anarhistke po konfliktu med Narodno stranko in Komunistično partijo leta 1927 postavljeni pred odločitev glede tega, s kom bodo naprej sodelovali. Ker v tem času enotna akcijska osnova anarhističnega gibanja ni več obstajala, je bila ta odločitev zanje življenjskega pomena, kajti odsotnost vsakršnega zavezništva bi zanje pomenila politično smrt. Zato se je večina anarhističnih skupin in organizacij, ki so v tistem času še obstajale, odločila za sodelovanje s prvo. Konec koncev nikakor ni bilo naključje, da je anarhistično gibanje doživelo svoj največji (in verjetno odločilen) poraz prav v sporu s komunisti. Glavno krilo Narodne stranke pa je bilo liberalno usmerjeno in zato je bilo bolj »strpno« ter odprto do različnih drugih miselnih tokov. Veliko anarhistk in anarhistov je v tem sodelovanju seveda kljub vsemu videlo predvsem »manjše zlo«; vprašanja o tem, do kolikšne mere lahko samo »tolerirana« možnost organizacij srečanj, objavljanja člankov in drugih oblik propagiranja anarhističnih idej še odtehta »duhovno korupcijo«, so bile v tem času na dnevnem redu burnih razprav v večini anarhističnih skupin (Rošker, 1988: 169).

Vendar pa ideoloških brezen med Narodno stranko in anarhističnimi organizacijami nikoli ni bilo mogoče povsem prebroditi (Scalapino in Yu, 1961: 22), četudi je Sun Yar-sen sam priznaval, da se lahko identificira s celo paletto gibanj, ki imajo socialistične cilje, in četudi so vodilni anarhisti in anarhistke večinoma načelno sprejemali Sunovo ideologijo »tristopenjske demokratizacije«²⁴. Po Scalapinu in Yu (ibid.) je šlo pri tej zvezi »bolj za poroko iz udobja in prijateljstva kot iz logike«, saj

22 Sun Zhongshan, 孫中山, soustanovitelj in osrednji idejni ter politični vodja Narodne stranke ter prvi predsednik Republike Kitajske.

23 同盟会

24 三民主义

nam, če si ogledamo teoretska ozadja obeh strani, kaj hitro postane jasno, da »v ideološkem oziroma idejnem pogledu ne more biti nikakršnega kompromisa med Sunovim enopartijskim tutorstvom in anarhistično svobodo, niti med njegovim konceptom centralizirane oblasti in njihovim konceptom svobodne federacije« (ibid.).

Četudi so si bile anarhistične in komunistične ideje precej bliže, je bilo razmerje med kitajskimi anarhistkami in komunisti še precej bolj zapleteno. Po ustanovitvi Komunistične partije leta 1921 so morali anarhisti s komunistkami tekmovati za prevlado v množičnih gibanjih, pri čemer so imeli čedalje manj uspeha. Čeprav so oboji v enaki meri verjeli v družbeno revolucijo, pa je ta za slednje pomenila osnovo ali začetek popolnoma nove politike, in ne zgolj nadomestila zanjo (Dirlik in Krebs, 1981: 148). Anarhistke, katerih osnovna filozofija je prevpraševala vse oblike političnega organiziranja, se v učinkovitosti koordinacije aktivnosti seveda niso mogle meriti s komunisti, ki so se poleg tega bolj zavedali realnosti družbene oblasti. A četudi so anarhisti po poznih dvajsetih letih v največji meri izginili s političnega prizorišča Kitajske, je njihova vizija ostala živa. Kontroverze in spori o naravi socializma, ki so jih anarhisti in anarhistke zanetili v aktivističnih krogih, so še dolgo zatem ostajali predmet političnih razprav.

Vse struje socializma je družila podobna vizija boja za družbo enakovrednosti in enakopravnosti. A medtem ko so anarhisti verjeli, da je treba tej viziji slediti neprekinjeno in imanentno, so socialne demokratke z levega krila Narodne stranke zagovarjale tezo, po kateri je za njeno udejanjenje treba počakati na čas, v katerem bosta družba in človeštvo zanjo bolj pripravljena. Prva podmena je vodila k revoluciji, druga pa ne.

Čeprav se je kitajski anarhizem v svojem poznejšem razvoju – torej v obdobju po koncu pariške in tokijske skupine, ko je v glavnem temeljil na celicah, skupinah in organizacijah v sami Kitajski – čedalje bolj jasno nagibal h Kropotkinovi verziji anarho-komunizma, ga je tudi od ideologij in teorij Komunistične partije ločila ostra meja. Članice Komunistične stranke so bile seveda pripadnice teorije državnega socializma, kar je pomenilo, da so zagovarjale tezo, po kateri se po socialistični družbeni revoluciji država za neko določeno obdobje okrepi in v obliki diktature proletariata brani prestrukturirane produkcijske pogoje tako dolgo, dokler ni družba zrela za brezrazredno, komunistično družbo. Kitajski anarhisti in anarhokomunistke so bili seveda načeloma proti tovrstnim tezam in so že dobra tri desetletja pred ustanovitvijo L. R. Kitajske (Shifu, 1912: 8) poudarjali, da je takšna politika zgrešena, ker nujno vodi do konca svobode in enakopravnosti vseh ljudi. Seveda so kitajske anarhistke zagovarjale tudi marksizem, vendar so Marxu očitale, da je večino svojih kolektivističnih idej prevzel od Bakunina. Četudi so priznavale, da je marksizem znanstveni socializem, so bile po drugi strani vendarle prepričane, da je Kropotkin postavil revolucionarno teorijo na trdnjše in še bolj znanstvene temelje, saj je gradil na načelu vzajemne pomoči, ki naj bi bila bolj v skladu z evolucijo in človeško naravo. Liu Shifu je izrecno poudarjal, da se

»socializem nanaša na ekonomijo, anarhizem pa na politiko« (Shifu, 1927: 15); pri tem je poudarjal, da naj bi se državni socialisti (tj. članice komunističnega gibanja) v svojem boju za ekonomsko pravičnost preveč enostransko osredinjali zgolj na sfero ekonomije, medtem ko je anarhistkam šlo tudi za revolucioniranje same politike v smislu radikalnega prestrukturiranja produkcijskih in reprodukcijskih (in ne nujno zgolj razrednih) odnosov. Četudi so bile po anarhistični definiciji torej vse anarhistke nujno tudi socialistke, to v nasprotni smeri ni držalo. Tako imenovani komunisti oziroma državni socialisti, denimo, so bili prav tako socialisti, a hkrati niso bili anarhisti, saj niso bili uperjeni proti državi in vladi.

Podobno kot njihov predhodnik in vzornik Kropotkin so tudi kitajske anarhistke tega obdobja v glavnem pozabile, da je anarhistična teorija družbe pravzaprav veliko dolgovala marksizmu oziroma njegovi analizi razredov in kapitalizma (Dirlik in Krebs, 1981: 143). Anarhistični prispevek k tej teoriji je mogoče najti predvsem v vztrajnem poudarjanju potrebe po prepoznavanju avtonomne moči institucij, ki so manifestacija in artikulacija (zlasti državne) avtoritete. Marx je državo – vsaj takoj po socialistični revoluciji – še vedno dojemal kot pomemben del strukture družbenih interesov. Verjel je, da naj bi se po socialistični reorganizaciji družbe tudi država sama od sebe nujno transformirala in počasi izumrla, saj v končni fazi graditve komunistične družbe ne bi bilo več nikakršne potrebe po njej. Anarhisti pa so opozarjali, da ima država (podobno kot vse druge avtoritarne institucije, kot npr. družina) svoje lastno življenje, ki ni odvisno od narave družbenih razmerij. Zato so večino svojih prizadevanj usmerili v odpravo avtoritarnih institucij, ki so jih poskušali nadomestiti z volonterskimi združenji (ibid.). Po drugi strani pa v anarhističnih družbenih teorijah najdemo zelo malo inovacij, ki bi dejansko presegle teoretske iztočnice samega marksizma.

Razlogi za prevlado marksistično-leninistične ideologije in razvoj po letu 1920

Četudi ne moremo trditi, da je z zmagovitim pohodom marksistično-leninističnih ideologij vpliv anarhizma v t. i. naprednih krogih popolnoma zamrl, pa vendarle ne moremo mimo dejstva, da je anarhistično gibanje začeni že s smrtjo Liu Shifuja (1915), predvsem pa po začetku eksplozivne širitve ortodoksnih komunističnih ideologij, postopoma izgubljalo svojo (množično) bazo. A tudi v dvajsetih letih so po vsej državi še naprej nastajala nova in nova anarhistična združenja, delovni krožki in založbe (Scalapino in Yu, 1961: 26), vendar ti podmladki niso imeli več kakšnega posebnega vpliva na nadaljnji razvoj kitajskih revolucionarnih gibanj. Kitajski anarhisti in anarhistke so bili razkropljeni in slabo koordinirani; ker so odklanjali statične in formalne strukture povezovanja, niso mogli učinkovito sodelovati in so zato v glavnem ostajali omejeni na lokalne prostore. Za stagnacijo teh skupin pa ni kriva samo slaba organizacija. Kitajska družba naj bi – zaradi svoje

specifične tradicije, ki naj ne bi poznala individualizma, niti vloge avtonomnega subjekta – v veliki meri še vedno potrebovala vodstvo avtoritete (Dirlik, 1991: 201). To stališče so začeli prevzemati tudi najradikalnejši krogi revolucionark.

Kitajskemu izobraženstvu se je zdela teorija avtoritarnega vodstva dokaj samoumevna. Poznali so jo iz svoje politike, kulture in iz narave družbenih odnosov. Seveda so bile tovrstne teorije lepo sprejete v vseh t. i. družbah zapoznelega razvoja v 20. stoletju. Pri tem gre za edino teorijo, ki je bila zmožna prebiti bariere med najrazličnejšimi ideološkimi linijami, od skrajne levice pa vse do skrajne desnice. Seveda pa je jasno, da je leninizem ponudil precej več kot teorijo avtoritarnega vodstva. Predstavljal je tudi koncept neizogibnega napredka, optimistično filozofijo, ki je zaostalim družbam obljubljala, da bodo tudi same prešle skozi iste faze razvoja kot napredni zahod. (Scalapino in Yu, 1961: 59)

Pri tem je bilo pomembno tudi dejstvo, da se je bil medtem leninizem spravil z nacionalizmom. Pod praporjem »patriotizma« je tudi v naprednih komunističnih krogih postal dostojen. Močan antinacionalističen element, ki ga vsebujejo anarhistični politični koncepti, je bil v dvajsetih in tridesetih letih namreč dodaten razlog za čedalje močnejše težnje izključevanja anarhistk in anarhistov iz naprednih revolucionarnih krogov. V tem kontekstu moramo priznati, da »nobeno politično gibanje v moderni Aziji ni uspelo, če se ni moglo ali znalo opreti na nacionalizem« (Scalapino in Yu, 1961: 59–60).

Večina razlogov za upad anarhistične miselnosti je bila racionalne narave. Že med prej omenjeno polemiko med Chen Duxijem in Qu Shengbajem v dvajsetih letih se je jasno pokazal tudi razkol med idealizmom zadnjega in pragmatizmom prvega. Anarhistični pacifizem, ki se je vseskozi zavzemal za demilitarizacijo družbe, je moral prej ali slej kloniti pred (vsekakor realističnimi) strahovi, povezanimi z nestabilnim političnim položajem v državi. Obstajala je namreč nevarnost pučizma in nasilniške reakcije generalov, ki so imeli za seboj vojsko, s katero bi lahko v enem samem zamahu uničili vse pridobitve revolucije iz leta 1911/1912 in pahnili državo nazaj v neznosno bedo, iz katere se je komaj izkopala. Večina socialistk je bila prepričana, da bo zato tudi po revoluciji treba položaj nadzorovati s pomočjo orožja in vojske. Prav poudarjanje tovrstnih vidikov je na Kitajskem v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja pripomoglo k še hitrejši širitvi leninistične ideologije.

Tiste anarhistične celice, ki so še ostale, pa so bile še precej aktivne. Četudi so bile med seboj slabo povezane in še zdaleč ne tako vplivne kot v preteklosti, je mogoče v njihovih publikacijah opazovati kontinuiran teoretski razvoj, ki so ga zakoličile konkretne teme, te so se kot rdeča nit vlekla skozi vse anarhistične teorije in prakse tedanjega časa. Pri tem je šlo predvsem za naslednje tematske sklope:

- konflikti s komunistično partijo;
- čedalje pomembnejša vloga proletariata;

- odnos z narodno stranko;
- novi val komun, temelječih na samooskrbi.

Pri zadnjem sklopu je šlo za ponovno oživljanje daoističnih elementov in idiličnih predstav, povezanih z življenjem v »svobodnih vaških skupnostih«. Zagovornice in zagovorniki tovrstnih programov so izhajali iz predpostavke, po kateri je v kitajski agrarni družbi anarhizem mogoče udejanjiti samo na podlagi vaških skupnosti, kajti »mehanizirano mesto je karakteristična oblika bivanja zahodne civilizacije, medtem ko naravi bližja vas veliko bolje ustreza jedru kitajske kulture« (Scalapino in Yu, 1961: 61).

Poleg tega so se anarhistke v svojih publikacijah zelo veliko ukvarjale tudi z vprašanji o vlogi zahodne znanosti, umetnosti in filozofije, ki so jih razpirale na drugačne, nove načine. Na novo so obravnavale odnos med anarhizmom in kulturo ter iskale nove poti za njuno plodno združevanje.

Leto 1936 je na Kitajsko prineslo novo fazo preporoda anarhističnega gibanja. Vzrok je bilo predvsem navdušenje, ki so ga v krogih sodobnih izobraženkov povzročili dogodki v španski državljanski vojni (Rošker, 2016: 187). V Šanghaju, kjer je medtem vzniknilo kar nekaj novih anarhističnih celic, je prišlo tudi do demonstracij v podporo japonskim delavcem, ki so v tistem času organizirali val obsežnih stavk. Medtem se je skupina 25 kitajskih anarhistk in anarhistov v Hongkongu vkrcala na ladjo z nameri, pridružiti se španskim borcem; vendar jih v Marseillu niso pustili z ladje in so jih namesto v Španijo poslali nazaj v Azijo, v Anam. Tam so mimogrede ustanovili še prvo vietnamsko anarhistično organizacijo, nato pa se je za njimi izgubila vsakršna sled.

Preostale anarhistke in anarhisti so se v tem obdobju čedalje bolj osredinjali na sindikalno delo; anarhosindikalizem²⁵ je pomagal pri organizaciji vrste stavk v različnih industrijskih mestih širom Kitajske, zlasti na jugu države s središčem v Kantonu (Zhongguo wuzhengfuzhuyi, 1981: 507–521). Četudi je v poznejših letih gibanje znova zamrlo in je životarilo samo še v okviru posamičnih »tajnih združb« (Rošker, 1988: 167), pa je njihovo delovanje mogoče zasledovati še vse do sredine štiridesetih let.

Vplivi in prispevki

Ne glede na počasen razkroj sprva zelo nadebudnega gibanja kitajskih anarhistov in anarhistk in ne glede na vse konflikte, ki so močno razmajali odnos med članicami Komunistične partije in anarhističnimi aktivisti, pa »dolguje kitajski komunizem anarhističnemu gibanju veliko, kajti vse osnovne ideje, na podlagi katerih je vzniknilo kitajsko komunistično gibanje, so bile plodovi anarhistov« (Scalapino in

²⁵ 无政府主义工会运动

Yu, 1961: 61). Pri tem je šlo po eni strani v glavnem za teoretsko obdelavo in praktične implementacije naslednjih vidikov, ki so večinoma spadali k idejni »prtljagi« zahodne modernizacije in njenih teorij razsvetljenja:

- Antitradicionalizem, upor proti zastarelemu in nepravičnemu družbenemu redu, boj za enakopravnost spolov in za osvoboditev žensk, odklanjanje tradicionalnih družinskih struktur in vseh mogočih oblik praznoverja, ter odklanjanje tradicionalnih hierarhičnih struktur znotraj gospodarstva, politike in uprave.
- Vera v razum, napredek ter v (zahodno) znanost in tehnologijo.
- Prepričanje o tem, da spada destrukcija k primarnim potrebam družbenega razvoja. To se je nanašalo predvsem na vse »zastarele« elemente kitajske družbe, ki naj bi jih bilo treba med množično revolucijo radikalno odstraniti, kajti šele na takšni podlagi naj bi bilo mogoče začeti graditi novo družbo in uresničevati nove vrednote.

V anarhizmu pa je bilo mogoče najti tudi celo vrsto puritanizmov,²⁶ ki »zaznamujejo vsa resnično revolucionarna gibanja« (Scalapino in Yu, 1961: 60). Pri tem je šlo za neko »novo«, a zelo strogo moralnost, ki so jo delno prevzeli tudi komunisti. »Celotno gibanje študiranja ob delu, ki je bilo na Kitajskem v šestdesetih letih tako zelo popularno, so kot prvi uresničili anarhisti.« (ibid.) Pri tem je pomembno vedeti, da kitajski anarhisti in anarhistke niso bili samo most med zahodnimi anarhosocialističnimi teorijami in naprednim kitajskim izobraženstvom. Njihov prispevek je bil veliko pomembnejši, saj so s svojo teoretsko ustvarjalnostjo opozorili na precej elementov, ki so pozneje postali bistveni del tistega, čemur pravimo »specifika kitajskega socializma«. Tako na primer He Zhen in njen mož Li Shipai spadata k prvim izobražencem, ki so prepoznali odločilno vlogo kmetstva kot osrednjega stebra kitajske socialistične revolucije. To je bila ideja, ki jo je Mao Zedong pozneje branil pred ortodoksno linijo Komunistične partije Kitajske in ki je konec koncev v ideološkem pogledu prevladala. V svojem članku *Primerjava nacionalistične in anarhistične revolucije*²⁷, ki je bil septembra 1907 objavljen v *Reviji nebeške pravičnosti*, je anarhistični par med drugim zapisal:

Razumeti moramo, kako je mogoče tradicionalne kitajske navade uporabiti v sodobni politiki. Očistiti jih je treba prejšnjega vraževerja in vdanosti v usodo ter ljudi odvaditi njihove tradicionalne ubogljivosti in ponižnosti. Če se bodo ljudje spremenili in se začeli upirati proti izkoriščevalcem, če se bodo kmetje uprli veleposestnikom, potem bomo z lahkoto vrgli to skorumpirano vlado in njene gnile oblastnike.²⁸ (Zhongguo xiandai sixiang shi, 1982: 55)

26 Sem sodita, denimo, prepoved uživanja mesa, prepoved uporabe lastnega priimka itd.

27 论种族革命与无政府革命的得失

28 倘利用中国之政俗，而革其信礼信命之心，举昔日之服从在上之人者，易而反在上之人，为农者 其

Predvsem predstavnice tokijske skupine in člani tistih struj v anarhističnih skupinah na Kitajskem, ki so poskušali najti in znova osmisлити oziroma revitalizirati določene anarhistične ideje, koncepte in družbene modele svoje lastne tradicije, so pri tem izdelali veliko inovativnih rekonceptualizacij anarhističnih idej kitajske antike, ki so pomenili obogatitev vzhodnoazijske libertarne teorije. Te rekonceptualizacije so v glavnem temeljile na daoističnih (in deloma chan-budističnih) teorijah, ki so kritizirale nasilje države in kulture nad svobodo in integriteto človeške osebnosti ter pojav odtujenosti, ki nastane zaradi vpetosti v nepravilne produkcijske odnose. Zelo pomembno vlogo so tukaj prevzele tudi anarhistične raziskave interpretacijske struje konfucijanstva, imenovane Gongyang²⁹. Vsa ta gradiva so vsebovala veliko družbeno naprednih in egalitarnih elementov, ki so jih v kontekstu socializma kot prvi odkrili in revitalizirali anarhistični izobraženci.

Zato ni naključje, da najdemo v teoriji kitajskih anarhistk in komunistov veliko skupnih konceptov in pojmov. Pri tem ne gre zgolj za elemente utopičnih predstav o idealni družbi, temveč tudi za številna stališča o tem, kako bi se bilo v stvarnosti mogoče približati tovrstnim družbenim modelom. Prav tako ni naključje, da je bila večina poznejših vodij Komunistične partije Kitajske v svojih mladih letih pod močnim vplivom anarhističnih idej. Kot smo že omenili, je bil – podobno kot večina takratne napredne mladine – tudi Mao Zedong v mladih letih privrženec anarhizma. Več let po ustanovitvi LRK je v pismu svojemu prijatelju med drugim zapisal: »Prebral sem veliko anarhističnih brošur, ki so name naredile velik vtis. Takrat sem zastopal veliko anarhističnih idej.«³⁰ (Zhongguo wuzhengfuzhuyi, 1982: 279)

Če pomislimo, da je bil Mao eden prvih teoretikov kitajskega komunizma, ki so postavili temelje poznejše Deng Xiaopingove³¹ ideje o »socializmu s kitajskimi posebnostmi«, potem nam postane povezava med kitajskim anarhizmom zgodnjega dvajsetega stoletja in specifičnimi posebnostmi vseh poznejših voditeljev LRK veliko bolj jasna. Poleg prej omenjene teoretske utemeljitve vodilne vloge kmetov (namesto proletariata) v kitajski revoluciji spada k tovrstnim anarhističnim rekonceptualizacijam še vrsta pojmov in idej, ki so večinoma zakoreninjeni v kitajski filozofski tradiciji.

Tako so teoretičarke kitajskega anarhizma (predvsem tiste iz vrst pariške skupine) prve poudarile pomen *enotnosti teorije in prakse*³², kakršno je zastopal Wang

田主，则政府之颠覆，君主之废灭，直易如反掌耳。

29 公羊

30 我读过一些关于无政府主义的小册子，很受影响，我也赞同许多无政府主义的主张。

31 邓小平

32 知行合一

Yangming,³³ osrednji predstavnik neokonfucijanske *Šole zavesti*³⁴ iz dinastije Ming (1368–1644). V epistemološkem pomenu je pomemben tudi pojem *iskanja resnice v dejstvih*³⁵, ki spada k idejni dediščini dinastije Han (221–206 pr. n. št.) in so ga kot prvi znova oživili člani pariške skupine (Zhongguo wuzhengfuzhuyi, 1982: 201). Ta pojem je pozneje prevzel Mao Zedong in ga kot slogan pogosto uporabil v svoji politični retoriki, pod vlado Deng Xiaopinga pa je postal eden osrednjih elementov »socializma s kitajskimi posebnostmi«³⁶. Podobno velja še za vrsto drugih antičnih konceptov egalitarnosti in pacifizma, h kakršnim spadata denimo ideal *Velike enotnosti*³⁷ ali paradigma *Vse pod nebom je skupno*³⁸. Kitajski anarhisti so bili prvi, ki so poskušali vse tovrstne tradicionalne pojme in idejne sisteme oživiti, posodobiti in jih reinterpretirati na način, ki bi omogočal njihovo ustvarjalno uporabo v kontekstih sodobnega socializma (ibid.).

Kljub množici tovrstnih povezav pa je vprašanje vpliva kitajskega anarhizma na kitajski komunizem vendarle treba obravnavati z določeno mero previdnosti in nekoliko bolj diferencirano. Pri številnih elementih, ki so obema političnima gibanjema skupni, gre namreč za pojave, katerih izvora ne smemo iskati v nekem jasno izraženem teoretskem konceptu, temveč so prej zakoreninjeni v splošnejših kontekstih, ki izhajajo iz specifičnega kitajskega razumevanja resničnosti. Ravno zaradi problematičnih odnosov z Zahodom in zaradi nujnosti soočanja mladih kitajskih izobražencev z zahodno miselnostjo, pa tudi zaradi praktičnih posledic tovrstnega soočanja, je bilo namreč oživljanje idejne tradicije precej pogost pojav. Izobraženci vseh usmeritev in prepričanj so poskušali v lastni tradiciji najti elemente, katerih ponovna oživitev bi najlažje omogočila prehod k razumevanju tujih idej. In dejstvo, da se je najvplivnejša faza modernega kitajskega anarhističnega gibanja razvila precej pred zmago ideologij marksizma in leninizma, ter z njim povezano dejstvo, da so kitajski komunistični teoretiki zaradi tega časovnega zamika določene koncepte neposredno prevzeli iz kitajskih anarhističnih teorij, seveda še ni dovolj za to, da bi lahko sklepali, da obstajajo v kitajskem komunističnem gibanju nekakšni

33 王阳明

34 心学

35 实事求是

36 »Iskati resnico v dejstvih« je fraza, ki izvira iz dinastije Han (206 pr. n. št.–220 n. št.) in se prvič pojavi v progresivnem kontekstu kritike konfucijanskega zgodovinoписja in prevlade konservativnih in reakcionarnih ideologij. Medtem ko je bil v času maoizma zgolj parola, ki naj bi v ljudeh zbudila asociacije z »znanstvenostjo« in »materialistično« orientacijo celotnega diskurza, je slogan pod Dengovo vlado pridobil še veliko krepkejše konotacije; z njim so pripadniki njegove politične linije želeli pokazati, da je zdaj minil čas praznih in neresničnih dogem, političnega vrednotenja ljudi in njihovih življenj ter vsesplošne ideologizacije stvarnosti: odslej naj bi štel samo tisto, kar je dejansko in otipljivo – torej trg in njegove zakonitosti, delovna sila, materialni razvoj in dobiček.

37 大同

38 天下为公

»anarhistični elementi«, na kar namreč namiguje veliko zahodnih sinoloških virov, ki se ukvarjajo s kitajskim anarhizmom (glej npr. Scalapino in Yu; Franke in Steiger; Chan in Wong).

Tovrsten diferencirani vpogled v politične procese, ki so kitajsko levičarsko teorijo na pragu 20. stoletja privedli do zrele stopnje, nam vsekakor lahko razjasni zgodovinska ozadja, iz katerih je vzniknila kitajska socialistična revolucija. In prav na podlagi tovrstnega, bolj reflektiranega in diferenciranega vpogleda v nedrje novejših kitajske zgodovine, se bomo lažje dokopali do razumevanja odnosov in relacij, ki so povezovali različne progresivne struje in gibanja iz prve polovice 20. stoletja. Na podlagi takšnega razumevanja lahko bolje razumemo tudi dejansko vlogo in resnični pomen kitajskega anarhističnega gibanja, njegove inovativnosti in njegovih dragocenih prispevkov k uveljavitvi kulturnih posebnosti kitajskega socializma (Rošker, 1988: 230). Konec koncev so bile anarhistke tiste, ki so v svojih publikacijah poskrbele za prve prevode, analize in interpretacije zahodnih revolucionarnih teorij in jih sistematično predstavile kitajski javnosti. A morda je eden največjih prispevkov kitajskega anarhističnega gibanja iskati prav v njegovem nenehnem ohranjanju spomina na pomen človeške integritete in svobode, brez katere se revolucija vselej znova prelevi v pošast, ki žre svoje lastne mladiče.

Literatura

- CHAN, PIK-CHONG IN AGNES WONG (1979): *Liu Shifu (1884–1915): A Chinese Anarchist and the Radicalization of Chinese Thought*. Berkeley, Ph.D.
- DIRLIK, ARIF (1991): *Anarchism in the Chinese Revolution*. Berkeley, CA: University of California Press.
- DIRLIK, ARIF (2012): Anarchism in Early Twentieth Century China: A Contemporary Perspective. *Journal of Modern Chinese History* 6(2): 131–146.
- DIRLIK, ARIF IN EDWARD S. KREBS (1981): Socialism and Anarchism in Early Republican China. *Modern China* 7(2): 117–151.
- FRANKE, WOLFGANG IN BRUNHILD STEIGER (1978): *China Handbuch*. Düsseldorf: Verlagsgruppe Bertelsmann GmbH, Universitätsverlag.
- HUANG JINFENG 黄金凤 (2014): Zao qi Zhongguo yu wuzhengfuzhuyizhe guanxizhi yanjiu – yi Zhongguo shehuizhuyi qingnian tuande chuangjian wei zhongxin 早期中国共产主义者与无政府主义者关系之研究 - 以中国社会主义青年团的创建与改组为中心 (Študija odnosov med zgodnjimi komunisti in anarhisti skozi optiko ustanavljanja in spreminjanja Združenja kitajske socialistične mladine). *Zhong gong dang shi yanjiu* 2014(6): 42–53.
- ROŠKER, JANA (1988): *Staatstheorien und anarchistisches Gedankengut in China um die Jahrhundertwende*. Dissertation zur Erlangung des Dokortitels, Universität Wien, Institut für Sinologie, Geisteswissenschaftliche Fakultät. Dunaj: Universität Wien.
- ROŠKER, JANA S. (2016): *Anarchismus in China an der Schwelle des 20. Jahrhundert. Eine*

- vergleichende Studie zu Staatstheorie und anarchistisches Gedankengut in China und in Europa.* Saarbrücken: Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften.
- SCALAPINO, ROBERT IN GEORGE T. YU (1961): *The Chinese Anarchist Movement.* Berkeley: Centre of Chinese Studies, University of California.
- SHIFU 师复(LIU SIFU刘师复) (1912): *Annaqizhuyi taolun ji* 安那其主義討論集 (Zbirka debat o anarhizmu). Guangzhou: Mingsheng she.
- SHIFU 师复(LIU SIFU刘师复) (1927): *Shifu wencun* (Shifujeva dela). Guangzhou: Gexin shuju.
- ZHONGGUO WUZHENGFUZHUYI ZILIAO XUANBIEN 中国无政府主义资料选本 (*IZBRANI MATERIALI O KITAJSKEM ANARHIZMU*) (1982): 2 zvezka. Zhongguo Renmin daxue zhenggongdangshi xi; xiandai zhengzhi sixiang shi yanjiu shi (ur.). Beijing: Renmin daxue chuban she.
- ZHONGGUO XIANDAI SHI (1919-1949) 中国现代史 (*NOVEJŠA KITAJSKA ZGODOVINA*) (1983): 2 zvezka. Inštitut za pedagogiko, Beijing (ur.). Beijing: Beijing Shifan daxue chuban she.
- ZHONGGUO XIANDAI SIXIANG SHI ZILIAO JIANBIAN 中国现代思想史资料简编 (*ZBIRKA MATERIALA IZ MODERNE KITAJSKE ZGODOVINE*) (1982): 2 zvezka. Cai Shangsi in Li Huaxing (ur.). Hangzhou: Zhe jiang renmin chuban she, Hangzhou.

Država, trg in kritična teorija

Abstract

State, Market, and Critical Theory

In *Imperialism in the Twenty-First Century*, John Smith concludes that "There are two possible outcomes: either humanity resumes the transition to socialism inaugurated by the Russian revolution one century ago, or it will descend into barbarism." Smith, like many others, assumes that the October revolution is part of an ongoing socialist project. Such assumptions often evoke two types of responses in critical theory. The first is that the revolution was a necessary event that was overrun by the bureaucratic reaction. The second claims that Lenin's project was flawed from the very beginning. A Leninist fixation on the state is commonly invoked and is in theory often expanded into Horkheimer's 'primacy of politics'. I will follow the second path and attempt to avoid the common leftist critique of the state by replacing the state through critique. I will thus attempt to read the 1917 event through a double criticism. The first will focus on Lenin's text *State and Revolution* and will try to show that we should focus on markets and revolution. The second will approach a text that has seemingly nothing to do with the Russian revolution, Horkheimer's *Traditional and Critical Theory*. I will show that critical theory failed to meet its own condition, and that a radical new approach to a knowing subject as such is necessary. In my analysis, the market will take the place of this subject. I will be exploring the implications of this thesis for critical theory and emancipatory movements. If the 20th century belonged to the state, the 21st will, even if through the state, belong to the market.

Keywords: state, markets, subjectivity, Lenin, Horkheimer, imperialism

Anže Dolinar is a PhD student of philosophy at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. (dolinaranze@gmail.com)

Povzetek

John Smith v svoji knjigi *Imperializem v 21. stoletju* povzema: »Obstajata dva izida: ali človeštvo nadaljuje tranzicijo v socializem, ki se je začela z rusko revolucijo pred enim stoletjem, ali pa bo zdrsnilo v barbarstvo.« Smith, tako kot mnogi meni, da je oktobrska revolucija sestavni del socialističnega projekta. Tovrstna mnenja v kritični misli pogosto porajajo dva odziva. Prvi pravi, da je bila revolucija sicer na mestu, a jo je povozila birokratska reakcija. Druga smer pravi, da je bilo nekaj v osnovi narobe že s samim Leninovim projektom. Tu se pogosto omenjena leninistična fiksacija na državo, ki se v teoriji razširja v Horkheimerjevo »primarnost politike«. Sam bom sledil tej smeri in se hkrati skušal izogniti običajni levičarski kritiki države tako, da bom pojem države skozi kritiko nadomestil. V besedilu bom tako skušal dogodek 1917 brati skozi dvojno kritiko. Prva se bo nanašala na Leninovo besedilo *Država in revolucija* in bo skušala pokazati, zakaj je treba govoriti predvsem o trgu in revoluciji. Pokazal bom, zakaj se je odnos med državo in trgom nujno podcenjeval. Druga kritika se bo nanašala na besedilo, ki z rusko revolucijo na prvi pogled ni povezano. Gre za Horkheimerjevo *Tradicionalno in kritično teorijo*. Pokazal bom, da kritična teorija ni zadostila lastnemu pogoju, da je potreben radikalen, ponovni premislek o spoznavnem subjektu kot takem. Na mesto tega subjekta bom, sledeč Mirowskemu, postavil sam trg. Zanimale me bodo implikacije vpeljave te teze za kritično teorijo in za emancipatorna gibanja. Medtem ko je 20. stoletje pripadlo državi, bo 21., četudi skozi državo, pripadlo trgu.

Gljučne besede: država, trgi, subjektivnost, Lenin, Horkheimer, imperializem

Anže Dolinar je doktorski študent filozofije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. (dolinaranze@gmail.com)

Uvod

Razmerje med državo in kapitalom v kapitalizmu je zapleteno. Splošni zakoni gibanja kapitala omogočajo, da se politična država s težavami akumulacije kapitala sooča na različne načine. Država in trg sta v kapitalizmu neločljivo povezana, zato bo država vedno intervencionistična, četudi se bodo oblike intervencije razlikovale (Hirsch, 2014: 15–16).¹ Moč države je moč sil, ki delujejo v državi in skozi državo (Bonefeld, 2014: 148). Kapitalistična država torej obstaja v stanju relativne avtonomije, kar pomeni, da je nujen, ne pa tudi zadosten pogoj za akumulacijo kapitala.² Relativno avtonomen položaj države se je v teoretski praksi pogosto izkazal za absolutno zmedo. Tako je na eni strani absolutni ekonomski redukcionizem državo eliminiral kot realnega zgodovinskega akterja,³ na drugi pa so teorije, ki so državo favorizirale kot zgodovinskega akterja, šle predaleč in prestopile mejo »relativne avtonomije«. Ta druga skrajnost je vzpostavila logiko primata političnega v družbi.

Namen članka je na primeru V. I. Lenina in Maxa Horkheimerja eksplicirati določeno teoretsko in praktično zagato, ki prežema kritično misel 21. stoletja. Pokazati bom skušal, da iz Leninove teorije države in imperializma izhaja specifična logika primata političnega. Logika je pri Leninu prisotna tako v teoretskem kot v praktičnem pogledu, kar pomeni, da je bil socialistični projekt, ki je skušal izhajati iz Marxa, zgrajen na napačnih predpostavkah. Podobno kritiko bom usmeril proti frankfurtski šoli kritične teorije, ki ji sicer ne bom očital temeljnega nerazumevanja Marxa, temveč bom kritiziral premajhen poudarek in ignoriranje ekonomske logike, kar je rezultiralo v fokusu na politiko in kulturo. Skozi to dvojno kritiko bom skušal razumeti neuspeh levih, naprednih projektov v 20. stoletju, tako v teoretskem kot v praktičnem pogledu. Vse to ima posledice pri emancipacijskih projektih 21. stoletja, ki se trenutno, tako v teoriji kot praksi, nahajajo v slepi ulici. Vrnitev primata kritiki politične ekonomije bom vzpostavil kot nujen, ne pa tudi zadosten pogoj za izhod iz omenjene slepe ulice. To pomeni prepoznanje tako razlogov za neuspeh kritike v 20. stoletju kot tudi omejitev, ki jih marksistična različica te kritike vsebuje. Tako bom zavoljo jasnosti in poskusa preloma čisto na koncu kot relevanten politični subjekt postavil trg. Tu se bom skliceval na nekatere teoretske

¹ Ernest Mandel prepoznava tri temeljne funkcije kapitalistične države: 1. zagotavljanje splošnih pogojev proizvodnje, ki jih zasebniki ne morejo zagotoviti; 2. zatreti vsakršno grožnjo prevladujočemu proizvodnemu modelu (vojska, policija, sodstvo); 3. integracija vladajočega razreda, s čimer se ohranja ideologija (Mandel, 1981: 381–405).

² Na tem mestu velja dodati, da je treba kapitalistično državo razumeti kot posebno obliko družbenih odnosov (Hirsch, 2014: 8) in ne preprosto kot nacionalno državo. To, da gre za nacionalno državo, ni nujen pogoj za obstoj kapitalistične državne tvorbe.

³ Del tega procesa je nedvomno razprava o izpeljavi države (*Staatsableitung*) iz 70. let 20. stoletja. V njej se je državna forma poizkušala izpeljati podobno, kot je pravno formo izpeljal Evgenij Pašukanis. Razprava je bila nujna in produktivna, a je hkrati pustila odprta vprašanja glede možnosti razrednega boja, predvsem zato, ker je odprava državne forme mogoča prav toliko kot odprava blagovne forme.

inovacije, ki jih je v zadnjem času predlagal Philip Mirowski. Neoliberalni projekt bom orisal kot ontološko reakcijo tako na krizo ekonomske znanosti kot na praktični neuspeh levih in desnih političnih projektov. V njegov temelj pa bom postavil privilegiran družbeni subjekt 21. stoletja – trg. V kritiki se bom močno opiral na Christoph Henninga, ki je obširno kritiziral primat političnega v marksizmu, a se obenem ni lotil razrešitve dileme, ki jo odpiram.

Iz Leninove dediščine

On the eve of the 1917 Revolution, Alexander Grin wrote, "And the future seems to have stopped standing in its proper place." Now, a hundred years later, the future is, once again, not where it ought to be. Our time comes to us secondhand.
(Alexievich, 2016: 25)

Oktobrska revolucija v Rusiji je dogodek, ki je po sto letih še vedno izjemno zahteven predmet preiskave. Sam se bom osredinil na to, kako je bil Marxov nauk sprejet v Rusiji, natančneje pri Leninu in v leninizmu. Moja teza je, da je Leninov nauk tako praktično kot teoretsko vzpostavil primat političnega nad ekonomskim. Ključna primarna vira za to interpretacijo bosta Leninovi besedili *Država in revolucija* iz leta 1917 in *Imperializem kot najvišja faza kapitalizma* iz leta 1916.

Najprej velja poudariti, da je bil Lenin pravzaprav edini, ki je razmišljal o ustanovitvi lastne stranke – Rosa Luksemburg, denimo, tega ni storila (Henning, 2014: 79). Prva demarkacijska linija med nemškimi socialdemokrati in boljševiki je tako sposobnost avtonomnega delovanja. Boljševiki so si jo zagotovili s strateško uporabo protivojne agitacije. Nemški socialdemokrati in Kautsky pa so pravi trenutek za prevzem oblasti odlagali in se tako prepustili obči družbeni dinamiki (Henning, 2014: 81). To je tudi prva točka, kjer lahko boljševikom »očitamo« nekakšno mehko zagovarjanje avtonomije političnega. Prvi poudarek se tako dotika organizacijskega modela, ki temelji na partiji kot organu, ki predstavlja celoten razred. Leninov model stranke ne predvideva množične demokratične stranke delavcev, temveč elitno združbo posameznikov, ki te delavce predstavlja. Marxov⁴ demokratični

⁴ Henning sicer Marxov koncept politične organizacije, ki bi bila zmožna emancipirati delavstvo, povzema v petih točkah:

- Novo družbo vodi telo, ki nosi zakonodajno in izvršno oblast ter izhaja iz splošne volilne pravice.
- Odpravijo se opresivna moč centralne vlade, vojska in birokracija.
- Politični policiji se odvzamejo politične funkcije.
- Voljeni uradniki in delavci v administraciji prejemajo plačo, ki ne presega delavskih mezd.

koncept stranke se pod Leninom transformira v aristokratsko opolnomočenje proletariata, s Stalinom pa postane monolitna diktatura (Henning, 2014: 87). Za Marxa, po drugi strani, popolna avtonomija političnega v kapitalizmu preprosto ne obstaja. Ekonomska baza tvori substanco kapitalističnega reda in spremembe v politični formi nimajo bistvenega učinka na to. Ta ugotovitev je z leninizmom bodisi pozabljena bodisi porinjena v ozadje. Politična taktika se spremeni v dolgoročno politično strategijo, ta pa postane prevladujoč moment, ki zapusti temeljno kritiko ekonomske realnosti. S stalinizmom ta, morda celo začasna, strateška postavka postane tautologija v avtoritarnem političnem redu. Zanimivo je, da tovrstno marksistično kritiko avtonomije političnega danes sprejemajo celo konservativne sile. Politika ne vpliva več na družbeno realnost, politika je postala zabavljaštvo, populizem itd. Lenin je po drugi strani predvideval, da bo sprememba v politični formi preprosto vzročno učinkovala na materialno ekonomsko bazo (Henning, 2014: 93). Kot notranjepolitična zadeva se je to Leninovo stališče odražalo kot ločitev partije od delavstva. Boljševiška taktika je bila odpraviti kapitalizem politično in ga šele v drugem koraku eliminirati tudi ekonomsko. Pomenljiv je zapis Komisije Centralnega komiteja iz leta 1934:

Oktobra 1917 je delavski razred izbrisal kapitalizem politično, s tem da je ustanovil svojo lastno politično diktaturo ... Zdaj je poglobljena naloga zgraditi nov socialistični ekonomski sistem širom dežele in razsuti kapitalizem ekonomsko. (v Henning, 2014: 94)

Logika za boljševiško strategijo je več kot jasna in izkušnje tako 20. kot 21. stoletja (npr. Venezuela) kažejo, da je ta logika resno pomanjkljiva in da hkrati nikakor ne izhaja iz Marxa. Razlogov, da se je tovrstne projekte pogosto legitimiralo z Marxom, je seveda več, med njimi pa je treba poudariti globoko nestrinjanje glede tega, kdo – če sploh kdo – je politični subjekt zgodovine. Kot bom skušal pokazati, to ni osrednje vprašanje zgolj za interpretacijo zgodovine, temveč tudi za presek s pat pozicijo, v kateri so se znašla sodobna napredna gibanja.⁵

Kot ugotavlja Henning, je prav zaprt organizacijski model leninistične partije zadal še dodatne udarce že tako šibki teoretski kritiki (Henning, 2014: 95). Marksistična teorija se je posledično uporabila kot sredstvo integracije v vladajočo ideologijo. Hkrati pa okosteneli dialektični materializem ni imel nikakršne zveze z vodenjem dejanske politike (Henning, 2014: 100). Četudi je torej Sovjetska zveza v

-
- Uradnike lahko v vsakem trenutku odpokličejo tisti, ki so jih volili. Preprečiti je treba razvoj nove birokracije ali novega družbenega razreda (Henning, 2014: 90).

Gre za izpeljavo Marxovih tez iz *Državlanske vojne v Franciji* (1950).

⁵ Poskusov iskanja »novega subjekta« je bilo seveda že nešteto. Od proletariata, do delavskega razreda, drhali, partije in multitudine. Zdi se, kot da so se z vsemi poskusi hoteli elegantno izogniti nekaterim dejstvom, ki izhajajo iz avtonomne dinamike celotnega procesa kapitalistične proizvodnje.

resnici pretrgala z Marxom, je ohranjala prepričanje, da je Marxov nauk v resnici realizirala. Samoprevaro se je nekritično prevzelo tudi na Zahodu (Henning, 2014: 101). Za mojo poanto pa je ključno, da se Leninova pozicija do politike prevaja v vrsto političnih in praktičnih pozicij, ki jih je levica privzela tako v 20. kot v 21. stoletju. Henning omenja stalinizem in maoizem ter Horkheimerjev primat političnega, do katerega še pridem (Henning, 2014: 104).

Primat političnega je torej tista demarkacijska črta, ki Marxa loči od Lenina. Pretiran poudarek na državi, tako v teoretskem kot političnem pogledu, je pomenil enačenje socialističnega projekta s statizmom. Leninistični poudarek na državi je temeljil na premisi, da lahko razrednemu boju v sferi političnega sledi razredni boj v ekonomski sferi. Prav na tej točki pa danes zasledimo zanimiv in relevanten obrat. Neoliberalizem kot logika družbene dominacije namreč pripelje državo nazaj kot relevantnega akterja, ki zdaj zagotavlja delovanje svobodnega kapitalističnega trga. Povratek države, ki prek subvencij, pravnih regulacij in gospodarskih spodbud zagotavlja delovanje svobodnega trga po načelu konkurence, pomeni dvoje: prvič, da logike primata političnega ne moremo preprosto odpisati, in drugič, da med državo in trgom obstaja bistven odnos, ki ne dopušča, da bi levo politično strategijo omejili na zgolj eno ali zgolj drugo sfero.⁶ Prav zato bom skušal ob koncu neoliberalizem redefinirati kot ontološko reakcijo na notranjo krizo kapitalizma.

Če se za trenutek še vrnem k Leninu, je treba dodati, da je sam Lenin seveda poznal Marxovo kritiko države in je tudi menil, da mora biti v revolucionarnem obdobju država demokratična na nov način (Lenin, 1949: 203). Težava je v tem, da se je Marxovo razlikovanje med državo in civilno družbo pri Leninu nekako izgubilo oziroma zameglilo (Henning, 2014: 106–107). Ker je razlika zamegljena, se kot rešitev ponuja »prava« demokracija, ki pa ostaja stvar politike. Kot ugotavlja Henning, se odnos primarnosti pri Leninu obrne, kar zanj ni bilo problematično, saj že v osnovi ni ločeval med političnim, ekonomskim in družbenim (Henning, 2014: 107). Lenin tako zapiše:

Kajti, ko se bodo vsi naučili voditi in ko bodo v resnici samostojno vodili družbeno proizvodnjo, ko bodo samostojno vodili evidenco in kontrolo nad delomrznosti ... In takrat se bodo na stežaj odprla vrata za prehod od prve faze komunistične družbe k njeni višji fazi, hkrati s tem pa se bo tudi začela doba, v kateri bo država popolnoma odmrta. (Lenin, 1949: 268)

Z roko v roki s favoriziranjem političnega gre dodatna premisa, ki jo sprejme Lenin. Ta se nanaša na kvalitativno novo fazo kapitalizma in teorijo imperializma.

⁶ Pojav stranke-gibanja je nekakšen poskus presejanja tega problematičnega odnosa, a je, kot je očitno iz primera Sirize, neuspešen. Težava je prav v tem, da v trenutku umestitve tovrstne stranke znotraj parlamentarne politične forme sama ta forma od stranke zahteva delovanje, ki je pogojeno z zahtevami kapitalističnega trga.

Marxov *Kapital* z Leninom postane empirično delo, ki ni več sposobno adekvatno opisati sodobnega kapitalizma (Henning, 2014: 108). Gre za periodizacijo kapitalizma, kjer se dodobra pretrga z Marxom in njegovim razumevanjem abstraktnih zakonov gibanja kapitala.⁷ Tudi pri teoriji imperializma kot kvalitativno novega stadija naletimo na medle in zmotne premise. Tako že na samem začetku besedila *Imperializem kot najvišji stadij kapitalizma* beremo, da je »to pretvarjanje konkurence v monopol [je] eden najpomembnejših pojavov – če ne najpomembnejši – v ekonomiki najnovejšega kapitalizma« (Lenin, 1949: 414).

Na tej točki Henning Lenina ostro kritizira in mu očita, da povsem favorizira monopol (Henning, 2014: 108). Tudi če Lenina beremo malo manj ostro kot Henning, pa lahko v besedilu vseeno opazimo manjšo težavo. Lenin se na neki ravni zaveda, da sta tako konkurenca kot monopol ključna sestavna dela kapitalističnega produkcijskega procesa, vendar njunega odnosa ne preišče zadostno. Preprosto predvideva, da gre za stopenjsko dinamiko.⁸ Tako naprej trdi, da je: »Ekonomsko osnovna v tem procesu [je] zamena kapitalistične svobodne konkurence s kapitalističnimi monopoli.« (Lenin, 1949: 489) Lenin nato piše, da je monopol direktno nasprotje svobodne konkurence, ki obstaja nad njo in poleg nje. A tudi to ni zadostna opredelitev problematičnega odnosa. Monopol in konkurenca sta dve plati istega kovanca. Marx tako pravi, da zakon konkurence »uravnava splošno profitno mero in z njo določene tako imenovane produkcijske cene« (Marx, *Kapital* 3: 43). Konkurenca je torej ključna za kapitalistično proizvodnjo.

Leninova teorija imperializma izvira iz Rudolfa Hilferdinga in njegove teorije finančnega kapitalizma. Pri Hilferdingu je skozi finančni kapital zabrisan specifičen značaj kapitala (Henning, 2014: 110). Finančni kapital pomeni koncentracijo politične in ekonomske moči. Zdaj se kot osnova analize utrdi prepričanje, da se v konkurenčnem odnosu znajdejo države, iz česar sledi, da mora prav k prevzemu države težiti tudi proletariat.⁹ Teorija imperializma predvideva novo obliko dominacije (politično), s tem pa je dokončno odrezana temeljna Marxova kritika kapitalizma, ki oblastno razmerje locira v avtonomni dinamiki kapitala in predvideva globljo strukturo družbene reprodukcije. Vpliv leninizma v marksistični teoriji je bil in ostaja enormen, zato ni čudno, da so vse omenjene predpostavke ostale prisotne v levi politični teoriji.

Leninu sem torej očital favoriziranje političnega tako v teoriji kot praksi. Ključna poanta na tem mestu naj bo Leninovo nezadostno razumevanje odnosa med državo in družbo. Gre za težavo, ki tako v teoriji kot praksi vztraja do danes.

⁷ Kot ugotavlja Henning, je Lenin celo postavil datum, ko naj bi kapitalizem postal drugačen. In sicer z začetkom 20. stoletja (Henning, 2014: 108).

⁸ Navsezadnje na to namiguje že naslov besedila – »zadnji stadij«.

⁹ Dodati velja, da lahko v luči duha časa zlahka razumemo, zakaj je Lenin sprejel tovrstne premise. Prva svetovna vojna in dejstvo, da so boljševiki prav z agitacijo h koncu vojne prišli na oblast, sta tu pomembna dejavnika.

Podobno zablodo, kot sem jo skušal orisati pri Leninu, bom zdaj orisal še pri Maxu Horkheimerju.

Kritika kritične teorije družbe

K brezupnemu stanju spada, da tudi najiskrenejši reformator, ki se v obrabljenem jeziku poteguje za obnovo, s prevzemanjem utečenega aparata kategorij in za njim stoječe slabe filozofije krepí moč obstoječega, ki bi jo hotel zlomiti.

(Horkheimer in Adorno, 2006: 12)

Kot bom pokazal, je treba tudi samemu Horkheimerju pripisati vsaj delno prevzemanje utečenega aparata kategorij in slabe filozofije. Na tem mestu moj namen ni zapopasti zgodovine in recepcije teorij, ki so izšle iz frankfurtske šole (*Institut für Sozialforschung*). Kljub temu velja omeniti, da se je inštitut v svojih zgodnjih letih in predvsem pod prvim direktorjem Carlom Grünbergom močno osredinjal prav na empirične analize delavskega gibanja in socializma (Henning, 2014: 336). Grünberg je že v svojem uvodnem nagovoru pojasnil, da bo inštitut zavezan marksistični znanstveni metodologiji. Šele v poznejših letih in pod vodstvom drugih direktorjev¹⁰ se inštitut usmeri od empiričnih analiz k bolj splošni teoriji družbe in filozofskim temam. Obrat k filozofiji nastane predvsem pod vodstvom Horkheimerja in njegovega kroga. Zanimivo je, da obrat stran od Marxa nastane prav na podlagi poskusa filozofske vpeljave Marxa v vrsto drugih disciplin (psihologija, glasba, literarne študije).

Kot je v Leninovem primeru politična intervencija pripomogla k popačenju Marxovega nauka, tako se pri frankfurtski šoli to zgodi prek filozofije. Vpeljava marksističnih kategorij na področje kulturnih fenomenov je pomenila, da se je specifičen, določen pomen teh kategorij izgubil oziroma zameglil (Henning, 2014: 338). Kritična teorija je zapadla v analize moralnih patologij vsakdanjega življenja in filozofski kulturni kriticizem (Henning, 2014: 198, 339). Kot ugotavlja Henning, je cilj inštituta postal boj proti različnim oblikam podreditve, kjer so člani inštituta kot vodilo sprejeli nekakšno vitalistično filozofijo. Ker sam vitalizem ni imel jasno definiranega nasprotnika, se mu najprimernejši zdi prav monopolni kapitalizem (Henning, 2014: 339).

Odklon od ekonomske kritike kapitalizma tako zlahka nastane predvsem zato, ker se večina članov inštituta preprosto ni ukvarjala ali spoznala na ekonomijo. Eden redkih sposobnih ekonomistov na inštitutu je bil Henryk Grossmann, a vodilno vlogo pri interpretaciji ekonomije je kljub temu in predvsem zaradi dob-

¹⁰ Na splošno je vloga direktorja določala usmeritev inštituta.

rega osebnega odnosa s Horkheimerjem imel Friedrich Pollock. Pri Pollocku se tudi najjasneje pokaže povezava z Leninom, ki sem jo skušal osvetliti s pomočjo Christoha Henninga. Pollock namreč v ekonomski teoriji sledi Rudolfu Hilferdingu in ne Grossmannu (Henning, 2014: 342). Na podlagi Hilferdingove teorije predvideva, da lahko državna organizacija eliminira oziroma pomiri anarhijo trga.¹¹ Pollock tako optimistično napove novo fazo kapitalizma:

Vsi osnovni pojmi in institucije kapitalizma so spremenili svojo funkcijo. Vmešavanje države v strukturo starega ekonomskega reda je ... transformiralo monopolni kapitalizem v državni kapitalizem. (Pollock, 1941: 445)

Ker je država zdaj sposobna premagati anarhijo trga, Pollock predvideva dolgoročno stabilnost ekonomskega reda (Henning, 2014: 343). Anarhijo trga premaguje država, ki pa je lahko bodisi nacistična bodisi boljševiška. To pomeni, da je treba bistveno razliko locirati nekje drugje – kot primerna se izkaže etika. Nekritično privzemanje omenjene ekonomske teorije v frankfurtski šoli potrjujejo celo njeni biografi. Tako, nedvomno, najslavnejši med njimi, Martin Jay, piše:

Levi heglovci so pisali o Nemčiji, ki je komajda začela čutiti posledice kapitalistične modernizacije. Do časa frankfurtske šole je zahodni kapitalizem, katerega eden največjih predstavnikov je bila prav Nemčija, stopil v kvalitativno novo fazo, v kateri so dominantno vlogo igrali rastoči monopoli in vse bolj prisotno vpletanje države v ekonomijo. (Jay, 1974: 81–82)

Smer, ki ji nekritično sledi frankfurtska šola, je zdaj jasna. Pot vodi nazaj do Lenina in Hilferdinga. Če smo Leninu očitali nerazumevanje odnosa med državo in civilno družbo in favoriziranje političnega, lahko ta očitek prenesemo tudi na dediščino frankfurtske šole. V Leninovem primeru je bila posledica problematična politična strategija, v primeru frankfurtske šole pa odmik v filozofsko in kulturno kritiko kapitalistične družbe. V obeh primerih se skuša iti z Marxom prek Marxa, s čimer se zamegli temeljni anarhični značaj kapitalističnega sistema, hkrati pa tudi zapusti Marxovo kritiko politične ekonomije.

V odnosu do Marxa je temeljna napaka storjena prav na točki razumevanja družbenega subjekta. Če je država sposobna premagati anarhijo trga, to pomeni, da ima nadrejeni odnos do kapitalistične ekonomije. Marxova kritika zakonov gibanja kapitala pa skuša pokazati, da se oblastni odnos razvije prav skozi genezo vrednosti, ki nima političnega, ampak striktno ekonomski značaj. Zablode, tako Lenina kot članov frankfurtske šole, je jasno treba brati v kontekstu časa. S tega vidika je razumljivo stališče tako enih kot drugih, kar pa še ne pomeni, da tega ne

¹¹ Na primeru nacionalsocializma.

smemo problematizirati. Kar učita ti dve zablodi, ni zgolj teoretska napaka levice v 20. stoletju, ampak predvsem to, da nosi očitne omejitve tudi Marxov nauk, ki v tem primeru ne ponuja niti politične niti ekonomske rešitve. Tako je dodatno razumljivo, da so poskusi iskanja rešitev propadli. Današnje, sodobne kritike kapitalizma, ponovno nosijo seme tega propada. Tako skuša akceleratoristično gibanje zagato razrešiti preprosto s pospešitvijo procesa zgodovinske nujnosti, torej dejstva, da obstaja avtonomno gibanje kapitalistične ekonomije. A bolj ko se nujnost predstavlja kot vrlina, manj nujna se zdi. Teorije digitalnega, platformnega ali informacijskega kapitalizma podobno vsiljujejo privzemanje neke kvalitativno nove logike kapitalizma, kjer lahko pogosto prepoznamo simptome leninistične zmote. Tako nekateri govorijo o popolni avtomatizaciji, čeprav ta, vsaj če sprejmemo Marxa, v kapitalizmu ni mogoča.¹² Dodatno potrditev Marxovemu nauku, poleg povratka kritike politične ekonomije s krizo 2008, ponuja dejstvo, da so najbolj precizne kritike »digitalnega kapitalizma« prav tiste, ki se najmočneje sklicujejo na Marxa. Lep primer je analiza platformnega kapitalizma Nicka Srnicka (2017).

Sam povratek h kritiki politične ekonomije pa je sicer nujen, a ne tudi zadosten pogoj za vzpostavitev resne alternativne teorije in prakse. Prav zato je treba kritično ohraniti kritični element kritične teorije družbe, s čimer mislim predvsem na razumevanje odnosa subjekt–objekt. Kritična teorija ima za svoj objekt prav subjekt. Horkheimer v svojem slavnem besedilu zapiše, da je potreben radikalen ponovni premislek o spoznavnem subjektu kot takem (Horkheimer, 2002: 199). Ker je tržna dinamika postala določujoča tudi za spoznavni subjekt, ki v tem primeru postane politični, družbeni subjekt, bom skušal za konec pokazati, da je treba emancipacijski potencial v 21. stoletju iskati prav skozi ponovni premislek o spoznavnem subjektu. Zgodovinska praksa uči, da se je to vprašanje v resnici odrinilo skozi nezadosten premislek o odnosu med državo in trgom. Neoliberalni povratek države pa namiguje, da leva kritična teorija ni zadovoljivo razumela niti države niti trga.

Neoliberalna subjektivnost

Očitek, ki sem ga namenil Leninu in Horkheimerju, lepo povzame Marx, ko v kritiki Heglove pravne filozofije pravi: »Logika ni uporabljena, da bi se dokazala narava države, ampak je država uporabljena za dokaz logike.« (Marx, 1843: 267) Napor kritične teorije je zdaj dvojen: predvsem je naloga kritike analiza globalne produkcije in distribucije vrednosti v 21. stoletju. Upoštevati je treba monopolne težnje korporacij, oblike *outsourcanja* in globalizacijo proizvodnje, avtomatizacijo in polavtomatizacijo, prekarizacijo in migrantsko delo, fleksibilizacijo in zatiranje

¹² Popolna avtomatizacija proizvodnje bi pomenila zlom proizvodnje, ki temelji na menjalni vrednosti. To preprosto ne bi bil več kapitalizem.

mobilnosti dela ter pojav revnih zaposlenih. Potrebna je torej analiza sodobnega imperializma, kjer bosta pripoznana organiziran vpliv in moč države v teh procesih.¹³ Vstopna točka neoliberalnega programa je prav ugotovitev, da bo neoliberalizem uspešen, če bo njegov politični program proizveden (Mirowski, 2014: 53). Neoliberalizem zahteva močno državo, ki zagotavlja delovanje tržnega reda. Obenem pa se je ravno na tej točki treba izogniti napaki, ki jo je naredil Lenin. Iz vpliva, ki ga ima kapitalistična država na neoliberalno globalizacijo, torej ne smemo preprosto izpeljati, da ima država takšno moč tudi kot povsem avtonomen subjekt. Analiza imperializma v 21. stoletju nas pusti v zraku, težava pa je še toliko večja, ker tudi sam Marx ni ponudil programskega odgovora na zagato.

Težava je, da analize bodisi zapadejo privilegiranju politične oblasti bodisi se osredinjajo na delovanje abstraktnih zakonov in se zapletajo v analize brezosebnega avtomatizma kapitala. Napor pa mora biti prav v razumevanju odnosa med abstraktnimi zakoni gibanja kapitala in vsakokratno zgodovino kapitalističnega načina proizvodnje (Mandel, 1972: 13). Teza je, da moramo za razjasnitev problematičnega odnosa v postavljeni antitezi narediti preobrat.

Zato se velja vrniti prav k dilemi, na katero smo naleteli pri Leninu. Gre za vprašanje odnosa med konkurenco in monopolom – dve dejstvi kapitalistične proizvodnje, ki se z neoliberalizmom zaostri. Konkurenca postane splošna norma kolektivne in individualne eksistence ter absolutni kriterij presojanja (Dardot in Laval, 2014: 41). Absolutna radikalizacija konkurence kot načela družbene organizacije se kaže v primeru samostojnih podjetnikov, kjer se odnos kapital–delo dobesedno ponotranji prav zato, da je posameznik pripravljen na konkurenčni boj (Krašovec, 2016b: 67–79). Na drugi strani podobno radikalizacijo spremljamo na področju monopolov. Lep primer je področje informacijske tehnologije, kjer se vse od leta 2000 naprej skuša monopolizirati tehnični napredek. Globalne korporacije oziroma platforme¹⁴ skušajo svoje uporabnike zakleniti v platformo in povečati njihovo odvisnost. Platforma omogoča centraliziran nadzor nad uporabniki in podatki ter ekstrakcijo monopolne rente. Monopolne težnje v sodobnem kapitalizmu so torej jasne. Dodam lahko, da so v letu 2016 kar polovico vseh zaslužkov v digitalnem marketingu pobrali Facebook, Google in Alibaba (Srnicsek, 2017: 96). Predlagan je torej obrat, ki perspektivo obrača nazaj h konkurenci. Nekaj podobnega je nedavno predlagal Primož Krašovec:

A če perspektivo le nekoliko spremenimo, tj. tako, da v ospredju raziskovanja ni več profit, temveč konkurenca, je to podobno Brettovemu pogledu čez

¹³ Velikansko delo je na tem področju nedavno opravil John Smith v delu *Imperialism in the Twenty-First Century* (2016). Smith analizira globalno distribucijo vrednosti in kritizira prevladujoče ekonomske kategorije, ki so opravičilo teh procesov (BDP, PPP).

¹⁴ Srnicsek platformo razume kot digitalno strukturo, ki izhaja iz potrebe po upravljanju z dato, in ponuja odgovor na to, kako dato monopolizirati. Same platforme naravno težijo k monopolizaciji, Srnicsek pa prepozna pet tipov platform, in sicer: oglaševalske (Google, Facebook), platforme *cloud* (AWS, Salesforce), industrijske platforme (GE, Siemens), platforme produktov (Rolls Royce, Spotify) in vitke platforme (Uber, Airbnb) (Srnicsek, 2017: 42–49).

ramo, ne lovimo več znanega, udomačenega mačka, temveč se začenjamo soočati z nečim radikalno tujim – konkurenco kot tistim, kar določa delovanje kapitala namesto profita kot tistega, kar v antropocentrični perspektivi nastopa kot motivacija ali cilj človeških udeležencev kapitalistične produkcije. (Krašovec, 2017: 748)

Položaj torej ni tako zelo drugačen, kot je bil v Leninovem času. Na eni strani velikanski monopoli in na drugi konkurenca. Za korak naprej si moramo, kot pravi Dupuy (2016: 100), »nadeti oblačila metafizika«. Trg in državo ter monopol in konkurenco je treba umestiti znotraj neoliberalne subjektivnosti in ontologije. To, kar sem zasledoval kot Leninovo zablodo, pa zlahka označimo tudi kot Marxovo pomanjkljivost, saj Marx razprave o konkurenci ni nikoli spisal.¹⁵ Zato bom v sklepu skušal slediti temu, kar Krašovec imenuje konkurencocentrična perspektiva (Krašovec, 2017: 747–775).

Sklepna misel

Zdi se, da je 21. stoletje postreglo s tragično reprizo leninistične zablode. Manifestacija te zablode je fenomen stranka-gibanje. Potem ko so se tradicionalne socialdemokratske stranke obrnile k srednji poti, in potem, ko se je alterglobalizacijsko gibanje izkazalo za nezmožno resnega političnega pritiska, sta se obe strategiji upora skušali združiti pod praporjem stranka-gibanje. To pa se je znova izkazalo za »leseno železo«. Skupna točka vseh teh neuspehov je stava na politični subjekt, ki bi bil sposoben zgodovinske spremembe. Razumevanje proletariata skozi teorijo vrednosti, sploh če upoštevamo globalno distribucijo vrednosti, danes drži toliko, kot je držalo v Marxovem času. To potrjujejo napadi kapitala na delo, prekarizacija, fleksibilizacija in dejstvo, da kapital ni sposoben uvesti popolne avtomatizacije. Kljub temu pa se zdi, da ta temeljna predpostavka kapitalistične proizvodnje ni zadosten razlog za kakršnokoli internacionalno politično mobilizacijo delavstva. In tu je bolj potrebno razumevanje kot obsojanje delavstva. Politični projekti, na katere so stavili, preprosto niso predstavili zadovoljive alternative in so vedno znova pripeljali do razočaranja.

Za izstop iz omejenega referenčnega okvira predlagam teorijo trgov, kot jo predstavi Philip Mirowski, in konkurencocentrično perspektivo, kot jo predlaga Krašovec. Mirowskijeva teza je, da so resnični politični subjekti trgi, medtem ko smo ljudje zgolj njihovo okolje. Na nek način Mirowski predlaga nekakšen koper-

¹⁵ Iz pisma Engelsu iz leta 1858 ne izvemo le, da je Marx nameraval spisati šest knjig, temveč tudi, da naj bi prvemu delu prve, ki bo namenjena kapitalu *en général*, sledil drugi, ki bo posvečen konkurenci oziroma interakciji med mnogimi kapitali (Marx, 1858). Glej: http://www.marxistsfr.org/archive/marx/works/1858/letters/58_04_02.htm (5. avgust 2017).

nikanski obrat. Močno se sklicuje na Hayeka, ki pravi, da je trg epistemološki stroj, ki ima sposobnost dostopati do znanja, do katerega ljudje ne moremo. Podobno piše tudi Krašovec, ki pravi, da je kapitalu človek vse bolj odveč:

Konkurenco-centrična perspektiva je hkrati kapitalo-centrična; kapitala ne razume kot (le) učinka človeškega delovanja (tudi če je ta ideološko ne-spoznan), temveč kot posebno tehno-ekonomsko logiko delovanja, ki sicer deloma uporablja človeško delo in intelekt, a ni odvisna od njiju (kot njun stranski/ nepredvideni produkt ali kaj podobnega). (Krašovec, 2017: 748)

Trgi se zato prodajajo kot odgovori na različna vprašanja, trg je misel in misel je trg.¹⁶ Mirowskijev poskus ima, sploh z marksističnega stališča, nešteto pomanjkljivosti in konceptualnih napak.¹⁷ Če pa kljub temu predpostavimo, da ima Mirowski prav, lahko iz tega potegnemo nekatere sklepe, ki so relevantni za sodobni razredni boj.

Prvič, če smo ljudje zgolj okolje, v katerem delujejo trgi, to pomeni, da nobena teorija političnega subjekta v resnici ne bo prebila temeljne logike delovanja sistema. To je slaba plat medalje, a obstaja tudi pozitivna. Okolje, kot ve vsak amaterski strateg, določa način, kako se bo določen subjekt razvil in obnašal. To pomeni, da vendarle lahko vplivamo na to, kako bo trg deloval, ne moremo pa ga preprosto izničiti. To nas, na prvi pogled, v polnem krogu pripelje nazaj na začetno zagato. Bodisi sprejmemo premiso neoliberalizma, da mora močna država poskrbeti za pravilno delovanje trga, in s tem sprejmemo kapitalizem, bodisi se vrnemo na stališče marksistične kritike, ki zahteva odpravo blagovne forme, a ostaja zgolj kritika in nima programa, kako to v resnici storiti. Pa to res drži? Si morda, nasprotno, lahko predstavljamo okolje, ki vzpostavlja trg, in trg, ki ne deluje po kapitalističnih načelih? Podobno kot je država obstajala, še preden je obstajal kapitalizem, so prej obstajali tudi trgi. In tako kot si je mogoče predstavljati državo po koncu kapitalizma, si lahko, vsaj načelno, predstavljamo tudi obstoj trga, ki ne bo kapitalistični trg.

Miselni in praktični preskok, ki ga imam tu v mislih, je preskok med indiferenco do uporabne vrednosti, ki vlada kot temelj kapitalistične proizvodnje (glej Albritton, 2003), k njenemu diametralnemu nasprotju. Razprave v tej smeri pogosto zapadejo k pozivu, naj se proizvaja za potrebe, a prav tu je težava. Potrebe so namreč na koncu vedno potrebe trga. Tudi če gre za človeške potrebe in želje, se konstituirajo skozi tržni subjekt. Naše želje se skozi trg institucionalizirajo (Greenman, 2002: 97–116). Prav tako je treba upoštevati konfliktno odnose med različnimi trgi. Bolj

¹⁶ V zadnjem času prevladuje trend, da se tržne izbire maskirajo kot politične alternative. Ne gre toliko za zaroto kot za komodificiranje sfere družbene pravičnosti.

¹⁷ Vse to lahko razrešimo, če namesto pojma trga preprosto uporabimo pojem kapitala. Stališče, ki ga zavzemam, je, da bi bilo to na tem mestu neproduktivno, saj bi bolj neposredno vodilo nazaj v enega od obeh teoretskih tokov, ki se jima skušam izogniti.

kot zagovor neoliberalizma naj premislek vodi v smeri, da je vsak poskus razumevanja trga hkrati že njegova kritika. Danes država pomeni jamstvo za delovanje tržnega reda. Eklatanten primer tega je bil vstop države ZDA v zavarovalnico AIG s 85 milijardami dolarjev, kar je rešilo tako zavarovalnico kot svetovno ekonomijo. Si torej lahko predstavljamo državno poročstvo trgom, hkrati pa trge redefiniramo tako, da kot njihovo organizacijsko načelo namesto konkurence postavimo subsistenco? Da, na primer, država vzpostavi trg nepremičnin, ki namesto logiki konkurence in dobička sledi logiki egalitarne porazdelitve in zagotavljanja prebivališča? Ali lahko okolje prepriča trg, da so njegove potrebe tudi potrebe okolja? Povedano drugače, ali je mogoče *politično voljo države podrediti trgu tako, da se skozi to podreditev trg na novo definira?*

Na začetku sem omenil, da bom skušal neoliberalizem razumeti kot ontološko reakcijo na krizo ekonomije in politike. V resnici nisem imel prostora, da bi to tezo razvil, lahko pa to na kratko poskusim zdaj. Načeloma lahko težavo, s katero so se soočili Lenin in poznejši levi teoretiki, prenesemo v sodobno makroekonomijo. Na eni strani imamo neoklasično paradigmo, na drugo, zavoljo argumenta, postavljam postkeynesijansko politično ekonomijo. Prva ima z Marxom skupno to, da skuša ekonomiji pripisati avtonomno dinamiko prek trgov, racionalnih posameznikov, pričakovanj itd. Druga navaja, da je politična intervencija nujna za pravilno delovanje ekonomije. Neoliberalizem je ontološka reakcija prav zato, ker obenem sprejme in zavrne obe teoriji. Obe sta enako pravilni in enako napačni. Sesutje obeh teorij druge v drugo deluje kot nadomestitev vsake sodbe o ekonomiji in politiki s kategorijo konkurence. Konkurenca pa v neoliberalnem diskurzu in kapitalistični ekonomiji deluje hkrati kot lastno nasprotje, kot imitacija. Tudi te teze tu ne morem v polnosti razviti, lahko pa ponudim kratek oris premisleka. Mogoče je pokazati, da je Marx razumevanje konkurence povezoval s Heglovima kategorijama repulzije in atrakcije: »Nasproti temu drobljenju celotnega družbenega kapitala v veliko individualnih kapitalov, ali nasproti tej medsebojni repulziji njegovih delov deluje njihova atrakcija.« (Marx, 1961: 707)

Stava je torej ta, da se samorazdelitev pojma konkurence dogaja na analogen način kot samorazdelitev repulzije v *Znanosti logike* (Hegel, 2001: 152). Na mesto repulzije in atrakcije tu postavljam konkurenco in imitacijo kot dva momenta samorazdelitve.¹⁸ To nekako ponuja drugačen pristop k problematiki konkurence in monopola, ki sem ji sledil v prispevku.

Produktivna imitacija privede do presežka tam, kjer ga po logiki stvari (in logični sodbi) ne bi smelo biti, s čimer neoliberalizem opraviči iracionalnost družbe. Za moj premislek je zdaj pomembno predvsem to, da lahko to logiko tudi obrnemo. Če trdimo, da je treba politično voljo države podrediti trgu tako, da se skozi to

¹⁸ Skozi to prizmo je zanimivo razmišljati tudi o mednarodnih odnosih, kjer se pogosto konkurenčni odnos med državami prevaja v imitiranje razvitejših, ki naj bi se ga posluževale manj razvite države. Na koncu ta imitacija vedno zapada nazaj v logiko konkurence in odvisnosti.

podreditev trg na novo definira, lahko zdaj izpeljemo sklep, da lahko trgi imitirajo državo prav toliko kot država trge. Sklep bi torej bil, da naj se trg uredi tako, da bo deloval kot država. Sklep je jasno izjemno problematičen, in veliko vprašanj ostaja odprtih. Med drugim predvsem, kakšna oblika menjave sploh lahko obstaja na tovrstnem trgu in ali ni kapital trgov vendarle temeljno in nepovratno transformiral (glej Heinrich, 2013: 77–82). Težav ni malo, kljub temu pa se zdi smiselno vztrajati pri iskanju poti, ki bi se izognila obema ekstremoma.

Vsi ti premisleki, poleg svoje izrazite utopičnosti in spekulativnosti, vodijo v smer zagovora neke oblike tržnega socializma, o katerem moramo po mojem mnenju znova razmisliti. V kontekst je treba všteti dejstvo, da so možnosti za ekonomsko načrtovanje z razvojem informacijsko-komunikacijskih tehnologij postale neprimerno večje, kot so bile pred sto leti. Hkrati je treba upoštevati, da imajo imperialistične velesile vendarle politično moč kot globalni akterji in zatorej, na primer, zmage laburistov v Veliki Britaniji ne moremo enačiti z zmago Sirize v Grčiji. Ker sam napredek tehnologije in iskanje dobička kapital silita v čedalje večjo avtomatizacijo proizvodnje, to močno vpliva tako na pospešeno prekarizacijo kot tudi na povečano izkoriščanje naravnih virov, torej cirkulirajočega fiksnega kapitala. To sta dve fronti, na katerih ima lahko državna intervencija s pravim programom dolgoročne učinke.¹⁹ Treba je torej razviti socialistično obliko trga in pri tem ne zapadati starim, tako političnim kot ekonomskim zablodam. Kot univerzalen odgovor na indiferenco kapitala do uporabne vrednosti je kot politični program treba zagovarjati in razvijati interes za uporabno vrednost. Odgovor naprednih projektov v 21. stoletju ne more biti defenzivno zaviranje kolesja zgodovine, niti njegova zaustavitev. Napredna gibanja morajo pokazati, da so logičen del tega kolesja. Tukaj lahko in mora kot lekcija služiti neoliberalni projekt. Gre za projekt, ki je od samega začetka izrazito političen, a hkrati ni nikoli neposredno meril na prevzem politične moči. Neoliberalni *think tanki* so teorije specifične neoliberalne državne intervencije testirali in razvijali v kolektivu, hkrati pa so navzven delovali s preprostimi političnimi parolami in slogani. Tudi to je lahko recept za napredne leve strategije in kolektive, ki jih danes ne manjka, zdi pa se, da jim manjka koherenten in skupen univerzalni program.

¹⁹ Prelomno delo Mariane Mazzucato, *The Entrepreneurial State*, ni zgolj pokazalo, da je za razvoj informacijskih tehnologij neposredno zaslužna državna intervencija, temveč je tudi odprlo možnosti za premislek o socializaciji dobičkov, ki so nastali na podlagi državnih vložkov. Prav to je spodbudilo, na primer, raziskavo Maria Piante o reindustrializaciji evropske periferije. Dostopno na: <http://www.transform-network.net/publications/publications-2014/news/detail/Publications/-2790eb1878.html> (11. november 2016).

Literatura

- ADORNO, THEODOR W. (2001): *The Culture Industry*. London, New York: Routledge Classics.
- ALBRITTON, ROBERT (2003): Marx's Value Theory and Subjectivity. V *Value and the World Economy Today*, R. Westra in A. Zeuge (ur.), 205–224. Toronto, New York: Palgrave Macmillan.
- ALEXIEVICH, SVETLANA (2016): *Secondhand Time: The Last of the Soviets*. London: Fitzcarraldo Editions.
- DARDOT, PIERRE IN CHRISTIAN LAVAL (2013): *The New Way of The World: On Neoliberal Society*. London: Verso.
- DUPUY, JEAN-PIERRE (2016): *Prihodnost ekonomije: kako se otresti ekonomistifikacije*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- DŽEJ, MARTIN (1974): *Dijalektička imaginacija*. Sarajevo: Svetlost.
- GREENMAN, CRAIG (2002): What is the Market? *Journal of Social Philosophy* 33(1): 97–116.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (2001): *Znanost logike I*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- HEINRICH, MICHAEL (2013): *Kritika politične ekonomije*. Ljubljana: Sophia.
- HENNING, CHRISTOPH (2014): *Philosophy after Marx: 100 Years of Misreadings and the Normative Turn in Political Philosophy*. Chicago: Haymarket Books.
- HIRSCH, JOACHIM (2014): *Gospodstvo, hegemonija in politične alternative*. Ljubljana: Sophia.
- HORKHEIMER, MAX IN THEODOR ADORNO (2002): *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- HORKHEIMER, MAX (2002): *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Continuum.
- KRAŠOVEC, PRIMOŽ (2016a): Še enkrat o neoliberalizmu I: Ekonomija. *Andragoška spoznanja* 22(1): 57–70.
- KRAŠOVEC, PRIMOŽ (2016b): Še enkrat o neoliberalizmu III: Psihoafektivni učinki neoliberalizma in neoliberalna subjektivnost. *Andragoška spoznanja* 22(2): 67–79.
- KRAŠOVEC, PRIMOŽ (2017): Tujost kapitala. *ŠUM* 7. Dostopno na: <http://sumrevija.si/article/sum7-primoz-krasovec-tujost-kapitala/> (23. julij 2017).
- LENIN, VLADIMIR ILJIČ (1949): *Izbrana dela*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MANDEL, ERNEST (1981): *Kasni kapitalizam*. Zagreb: Ekonomska biblioteka.
- MARX-ENGELS CORRESPONDENCE (1858): *Marx to Engels in Manchester*. Dostopno na: http://www.marxistsfr.org/archive/marx/works/1858/letters/58_04_02.htm. (5. avgust 2017).
- MARX, KARL (1961): *Kapital – kritika politične ekonomije, prvi zvezek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, KARL (1973): *Kapital – kritika politične ekonomije, tretji zvezek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, KARL (2012): *Kapital: kritika politične ekonomije*. Ljubljana: Sophia.
- MAZZUCATO, MARIANA (2015): *The Entrepreneurial State: Debunking Public vs. Private*

- Sector Myths*. New York: Public Affairs.
- MIROWSKI, PHILIP (2015): *The Terms of Media: Markets*. Prispevek na konferenci.
Dostopno na: <https://www.youtube.com/watch?v=sw1TNf7YwHA> (24. maj 2017).
- SMITH, JOHN (2016): *Imperialism in the Twenty-First Century: Globalization, Super-Exploitation, and Capitalism's Final Crisis*. New York: Monthly Review Press.
- SRNICEK, NICK (2017): *Platform Capitalism*. Cambridge: Polity.

»Celota je neresnično«: uganka revolucije

Abstract

“The Whole is the Untrue”: The Riddle of Revolution

The article aims to present different ways of comprehending the two main concepts of revolutionary thought—the concepts of truth and totality. In the first part, the article focuses on the Leninist reading of Hegel's dialectics, which understands the moment of truth as the journey of knowledge in its search for an absolute truth that is also reflected in the historical movement of the proletariat. The article tries to present the epistemological conditions of the possibility for the emergence of such theory and develop the consequences of its realization for the actually existing socialisms in the first part of the 20th century and the critical distancing from its assumptions in the second part. By introducing Adorno's negative dialectics, the article presents the challenges that revolutionary thought faces today—especially regarding the concepts of truth and totality. Trying to think about the revolution today, as the main thesis of the article wants to argue, means making a theory of revolution capable of establishing the relationship of knowledge to the un-truth of social totality and comprehending the social moment of the non-totality without falling in the postmodernist plurality of different theoretical positions.

Keywords: Lenin, Adorno, truth, totality, dialectics

Lea Kuhar is a PhD student at the Scientific Research Center of the Slovenian Academy of Science and Arts. (lkuhar@zrc-sazu.si)

Povzetek

Članek prikazuje razvoj mišljenja dveh glavnih konceptov revolucionarne misli – koncepta resnice in celote. V prvem delu se članek osredini na leninistično branje Heglove dialektike, ki moment resničnega opredeli kot celoto poti, ki jo v iskanju resnice prehodi vednost oz. celote poti, ki jo v njeni materialistični obliki skozi zgodovinsko gibanje prehodi proletarijat. Članek poskuša prikazati epistemološke pogoje možnosti za nastanek dane teorije in nakazati posledice, ki jih je imela njena realizacija tako pri vzpostavitvi realno obstoječih socializmov v prvi polovici 20. stoletja kot pri nastanku do nje kritičnih drž v drugi polovici. V drugem delu se članek osredinja na Adornovo negativno dialektiko in na posledice, ki jih je ta imela tako za dojemanje koncepta resničnosti in celote kot za revolucionarno misel na splošno. Temeljna teza danega članka je, da za mišljenje revolucije danes potrebujemo teorijo, ki bo znala vzpostaviti razmerje vednosti do neresničnega momenta družbene celote in na podlagi tega razmišljati o družbenem momentu necelosti, ne da bi ob tem zapadla v množico različnih pozicij.

Ključne besede: Lenin, Adorno, resnica, celota, dialektika

Lea Kuhar je doktorska študentka na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU in večletna sodelavka ter članica programskega odbora Inštituta za delavske študije. (lkuhar@zrc-sazu.si)

»Resnično je celota«: Hegel, Marx, Lenin

»Marxov nauk je vsemogočen zato, ker je resničen,« je v *Treh izvori in sestavnih delih marksizma* pred več kot sto leti zapisal Vladimir I. Lenin (Lenin, 1949c: 57). Citat, ki je skozi desetletja buril duhove številnih mislecev, si je svojo uvrščenost med najbolj znane in največkrat citirane Leninove nauke pridobil kljub občutku negotovosti, ki nam ga zbudi, če se pri njem pomudimo več kot nekaj sekund. Negotovost zbuja predvsem dejstvo, da se začetnemu občudovanju avtorjeve zaverovanosti v Marxov nauk kaj hitro pridruži začudenje, kako je reči nekaj takega sploh mogoče. Kako je mogoče tako suvereno zatrditi, da je bil Marxov nauk vsemogočen? Še več, kako je mogoče razglašeno vsemogočnost utemeljevati ravno z lastno prepričanostjo o njeni resničnosti?

Izhod iz dane negotovosti se nam, ohlapno rečeno, ponuja v dveh smereh – po eni strani lahko Leninovo trditev zavrremo kot ideološki postulat ali golo tautologijo, po drugi pa lahko lastno nerazumevanje pripišemo sumu, da je Lenin morda vedel »nekaj več«, kot vemo mi. Medtem ko prva možnost naše nelagodje odpravi s tem, da ga razglasi za produkt zaslepljene zavesti oz. jezikovne neskladnosti,¹ pa nam druga v razlago ponudi manko lastne vednosti, manko, ki nam onemogoča v Marxu videti tisto, kar je v njem videl Lenin. Glede na to, da prva izbira nelagodje ob danem citatu odpravi tako, da ga preprosto izniči, se bomo pomudili pri drugi izbiri in pogledali, kaj bi lahko bilo tisto »nekaj več« Leninove vednosti. Tega »nekaj več« pa ne bomo poskusili najti z empiričnim preverjanjem veljavnosti Leninove trditve. Da bi presodili resničnost »resničnosti« in vsemogočnost »vsemogočnosti« Marxovega nauka, bomo razpravo predstavili na epistemološko raven in se vprašali, kaj je bilo pogoj možnosti Leninove izjave, kaj je bilo tisto, zaradi česar je Lenin sploh lahko izrekel to, kar je izrekel, in zakaj se nam danes zdi nekaj takega nemogoče izreči.

V predgovoru k *Fenomenologiji duha* je Hegel zapisal »resnično je celota« (Hegel, 1998: 20) in s tem načrtno smernice razvoja dveh konceptov, ki sta močno vplivala na filozofsko misel naslednjih stoletij. Hegel ni bil prvi avtor, ki je govoril o velikih konceptih *resničnega* in *celote*, je bil pa eden izmed avtorjev, ki je popolnoma predrugačil do takrat dojeta vednost o njunem razmerju. Že od nekdaj je filozofska misel poskusila najti prvotno počelo ali resnico, s katero bi na konsistenten in koherenten način lahko zapopadla celoto sveta, Heglov vedovni sistem pa je fokus

¹ Če Leninov citat okličemo za »golo tautologijo«, ga označimo za nekakšno logično zmoto, o kakršnih so govorili predvsem logični pozitivisti, z zgodnjim Wittgensteinom na čelu. Logične zmote nastanejo zaradi filozofske pretenzije, da bi se izrekli o stvareh, o katerih se ne moremo izreči, in posledično ne smemo izrekati – npr. o resnici, biti, duši, Bogu ipd. Pri ideološki razlagi, kot jo je razumel tradicionalni marksizem-leninizem, pa je zaslepljena zavest ujeta v ideologijo, kar ji onemogoča videti stvari take, kakršne te »v resnici so«. Če nastane jezikovna neskladnost tedaj, ko želimo vedeti »več«, kot lahko vemo, in posledično izvedemo nekaj brez pomena, bi lahko za ideologijo rekli, da do nje pride tedaj, ko rečemo *manj*, kot bi morali reči, in ravno s tem sproduciramo presežek vednosti, ki pa ni prava vednost, je »odvečna« vednost, ki zakriva svoje resnično bistvo.

premaknil na zapopadanje samo in ga z dialektično metodo »dvignil do njegovega pojma«. Novost njegovega pristopa se namreč kaže v tem, da resničnost celote, o kateri govori, ni podana s stališča absolutne vednosti, ki bi se izvzela iz sveta in bi iz zunanje pozicije presojala o njegovi resničnosti. Ravno nasprotno, enoviti kriterij, s katerim bi svet »objektivno« presojali, zanj ravno ne obstaja. Vendar pa to še ne pomeni, da je vse relativno. Če želimo najti resnico in celoto, ju lahko po Heglu najdemo ravno v zapopadanju samem. V *Fenomenologiji duha* je tako podan prikaz dialektike med vednostjo in resnico, ki se sproži, ko poskuša mišljenje s svojimi pojmi dojeti proučevani objekt. Vse, kar poganja mišljenje, je želja, da bi v objektu svojega proučevanja našel njegovo resnico. Vendar pa vsakič, ko se mišljenju zdi, da se je končno približalo resnici svojega objekta in ga je dojelo tako kot ta »sam na sebi je«, mu resnica ubeži in njegova pot je postavljena na novo. Vsa vednost tako nastane ravno zaradi razlike med vsakokratnim omejenim stališčem vednosti in absolutnim stališčem resnice, kateremu se le-ta poskuša približati. Heglova poanta je, da do absolutnega ujemanja med vednostjo in resnico nikoli ne pride, saj na koncu poti mišljenje ugotovi, da je bila že sama pot vse, kar je. »Resnično je celota,« tako pravi Hegel, »celota pa je le bistvo, ki se dovršuje s svojim razvojem.« (Hegel, 1998: 20) Vnaprej dane celote in absolutne resnice o tej celoti ni, celota je pot, ki jo vednost prehodi v svojem lovu za resnico, resnica pa se nahaja ravno v uvidu celote kot prehojene poti.

Dobrih petdeset let po izdaji *Fenomenologije duha* je Marxova *kritika politične ekonomije* s svojim materialističnim obratom »v mistični lupini« Heglove dialektike odkrila »racionalno jedro« in jo s tem postavila »na noge« (Marx, 2012: 22). Prehojena pot, o kateri govori Hegel, se pri Marxu ne dogaja več na ravni mišljenja in njegovih konceptov, temveč so ti zgolj odraz konkretnih družbenih odnosov in imajo kot taki povsem materialne temelje.² Vendar pa kljub materialističnemu obratu osnovna poanta ostaja enaka. Ravno tako kot Hegel tudi Marx ni poskušal najti objektivnega mesta v družbeni strukturi, s stališča katerega bi lahko podajal absolutne sodbe konceptov politične ekonomije. Ravno nasprotno, Marx je vstopil v že obstoječi diskurz politične ekonomije in v diskurzu samem pokazal, da so njegovi koncepti produkt konkretnih zgodovinskih okoliščin, kako v teh okoliščinah nastanejo, bivajo, se razvijajo in delujejo. S takšnim ravnanjem pa ni preprosto historiziral že obstoječih kategorij, temveč je predvsem pokazal, zakaj te kategorije delujejo tako, kot delujejo, zakaj se pojavljajo v obliki, v kateri se pojavljajo, tj. vrednotni formi. Seveda Marx zapiše, da je naloga kritike politične ekonomije »razreševati vidno, zgolj zunanje gibanje« v »resnično, notranje gibanje« (Marx,

² Marx lastno metodo opiše takole: »Moja dialektična metoda se po svoji podlagi ne le razlikuje od Heglove, temveč je njeno neposredno nasprotje. Po Heglu je miselni proces, ki ga z imenom ideja celo preobrazi v samostojen subjekt, demiurg dejanskega procesa, ki je le njegov zunanji pojav. Nasprotno pri meni idejno ni nič drugega kakor materialno, spremenjeno in prevedeno v človekovi glavi.« (Marx, 2013: 22)

1973),³ vendar se pri tem ne nanaša na resnično »substanco«, ki bi se skrivala pod ideološko prevleko družbenih odnosov, temveč na razkritje različnih stopenj razvoja vrednotne forme – delovne sile, denarja, kapitala, ki narekujejo zakone gibanja celotne družbene strukture.

Tisto, kar tako idealistično kot materialistično dialektiko poganja naprej, so notranja protislovja Heglovega procesa mišljenja oz. Marxovih družbenih odnosov, medtem ko je sinteza posameznih momentov zgolj vmesni korak. V *Filozofskih spisih*, ki temeljijo na študiji Heglove dialektike, tako Lenin zapiše: »Pogoj za spoznanje vseh procesov sveta v njihovem 'samogibanju', v njihovem spontanem razvoju, v njih živem življenju, je njihovo spoznavanje kot enotnosti nasprotij. Razvoj je 'boj' nasprotij« (Lenin, 1975: 79). Vendar pa je »enotnost (sovpadanje, istovetnost, ujemanje) nasprotij pogojna, začasna, prehodna, relativna. Boj izključujočih se nasprotij je absoluten, kot je absoluten razvoj, gibanje« (ibid.: 79–80). Kapitalistični produkcijski način temelji na temeljnem nasprotju med delom in kapitalom. Čeprav kapital poskuša ta nasprotja zakriti s tem, da jih sintetizira v navidezno celoto – npr. sam razvoj blagovne forme je način, kako poskuša rešiti posamezna protislovja, je lahko njegova zmaga zgolj začasna. Če ostajamo pri kapitalističnem produkcijskem načinu, je namreč »boj nasprotij« nujen in neodpravljen –, odpraviti jih je mogoče zgolj skozi odpravo produkcijskih pogojev, ki nasprotja porajajo. Kako bo do takšne odprave prišlo, za Lenina ni bilo toliko teoretsko vprašanje kot vprašanje organizacije in se je z leti tudi spreminjalo. Če beremo znani spis *Kaj storiti?* iz leta 1901, vidimo, da je Lenin sprva močno obsojal »poklekanje pred spontanostjo« ruske socialne demokracije (Lenin, 1949b: 233) ter vztrajal pri politični vzgoji delavskega razreda kot najpomembnejšem elementu revolucije. Kot ključen boj tistega časa je namreč priznaval boj proti ekonomskemu determinizmu in boj za pripoznanje avtonomije politične sfere. Zgodba se je že desetletje pozneje popolnoma spremenila. V delu *Država in revolucija* iz leta 1917 namreč Lenin poudarja predvsem ekonomski boj in njegovo privilegiranost pred političnim bojem, saj naj bi bili zgolj s spremembo produkcijskih razmerij zmožni uničiti državni aparat vladajočega razreda (Lenin, 1949a).

Ne glede na to, ali naj bi se revolucija bila v ekonomski ali politični sferi, pa tako idealistična kot materialistična verzija »boja nasprotij« temeljita na določnem paradoksu. Po eni strani se lahko prehojena pot vednosti oz. proletariata

³ Razliko med klasičnimi ekonomisti in Marxovo teorijo vrednosti zelo dobro povzame J. Rancière takole: Klasična ekonomija se konstituira kot znanost s tem, da »vzpostavi razliko med različnimi fenomenalnimi formami in notranjo enotnostjo njihovega bistva. Vendar pa ne reflektira koncepta njihove razlike« (Rancière, 1989: 104). Klasična ekonomija je torej želela razrešiti kontradikcije vrednotne forme s tem, da je različnim pojavnim oblikam poskušala najti isto notranje bistvo – (akumulirano) delo. Vendar pa ravno zaradi takšnega ravnanja ni mogla razumeti proučevanih pojavov kot različnih momentov enega in istega procesa. Ricardo tako lahko loči različne pojavne načine dela, ne more pa razložiti, zakaj se pojavljajo točno tako, kot se pojavljajo. Marxova teorija po drugi strani »razume te alienirane in imaginarne forme kot pojavne forme notranjega bistva procesa«, kar mu omogoči, da posamezne momente prikaže kot stopnje v procesu konstitucije same forme (Rancière, 1989: 171). Zato je tudi klasična ekonomija definirala kapital kot akumulirano delo, Marx pa kot produkcijsko razmerje.

razkrije šele »za nazaj«, po drugi strani pa jo moramo vedno že predvidevati zato, da vemo, v katero smer in kako se celota giblje. Da bi se celota lahko gibala, da bi vednost lahko napredovala, mora tako vselej že obstajati stališče »že prehojene poti«. Nujnosti napredovanja namreč predvideva »časovno zanko označevalne performativnosti« (Žižek, 1985: 67), saj določeno stvar šele »za nazaj« naredimo za to, kar naj bi »vedno že« bila. Ko Hegel govori o napredovanju zavesti, tako govori s stališča »omejene« vednosti, vendar hkrati proces »nadzira« s stališča absolutne vednosti. Na prvi pogled manj pomembno teoretsko protislovje Heglove filozofije pa svoje katastrofalne posledice pokaže, če jo skušamo uresničiti v revolucionarni praksi. Da bi Lenin lahko govoril o delavskem razredu in njegovi emancipaciji izpod okovov kapitala, je moral vedno že predpostaviti *partijo* kot tisto, ki je temeljno protislovje »že« razrešila in ki s stališča »že prehojene poti« revolucionarne množice usmerja v pravo smer. Dejstvo, da moramo v dialektičnem pojmovanju zgodovine končno pozicijo vedno že predvideti, pa ni problematično zgolj zato, ker bi s takšne pozicije »boj nasprotij« že vnaprej, vsaj do neke mere, omejili. Ključni problem je v tem, da se v trenutku, ko se postavimo na stališče »že prehojene poti«, družbena celota ne izniči, temveč *fiksira*. »Partija ima tisoč oči,« pravi znana Brechtova pesem, »posameznik pa ima zgolj dvoje.« Tisoče oči partija nima zato, ker bi bilo njenih članov več kot »navadne raje«. Partija vidi več zato, ker stoji na stališču celote, s katerega vidi vse – tako celotno družbeno strukturo kot pot njene razvoja. Točka Leninove partije zdaj zavzame stališče absolutne vednosti, stališče, ki je vsa družbena nasprotja že razrešilo in ki lahko zdaj iz lastnih predpostavk presoja o resničnosti celote družbe. Lahko bi rekli, da s takšnim delovanjem stališče partije zgolj prevzame strukturno mesto, ki ga je pred tem zasedal kapital. Rezultat takšnega delovanja je, kot na to opozori Badiou v *20. stoletju*, da se posestnikom resnice v takšnih pogojih porodi paranoičen strah pred tem, da »realno ni nikoli dovolj realno« oz. da »celota nikoli ni dovolj cela«. S pozicije absolutne vednosti namreč vedno obstaja možnost, da »še nismo tam«, da je sinteza spodletela, da je družbena realnost zgolj slaba kopija originalne ideje, takšen strah pa vodi v nenehno prečiščevanje same realnosti. Težava je v tem, da se vednost partije zdaj ne vzpostavlja več v odnosu do resnice, temveč *postane* resnica sama. Manko formalnega kriterija, ki bi ločeval realno pred posnetkom (resnično pred lažnim, vednost pred resnico), sprevrže družbeno realnost v »realnost suma«, kar povzroči paradoksnu situacijo, v kateri bolj ko se neko subjektivno prepričanje kaže kot resnično, bolj dvomimo o njem. To je tudi razlog, da se v revolucionarnem stanju, kjer naj bi bilo največ svobode, najde največ izdajalcev. To je tudi razlog, zakaj se je prejšnje stoletje s Stalinovimi čistkami, povojnimi poboji ipd. v zgodovino zapisalo kot »stoletje uničenja« (Badiou, 2005: 67–78).

»Celota je neresnično«: Adorno, Kant

Ko torej rečemo, da je Lenin vedel nekaj, česar mi ne vemo, ne gre toliko za to, *kaj* je Lenin vedel, kot za to, *na kakšen način* je vedel, kar je vedel, na kakšen način je pozicioniral vednost v odnosu do resnice. Lenin je imel epistemološki okvir, ki mu je omogočal (vsaj do neke mere) misliti neobstoj absolutne vednosti, ne da bi ob tem padel v popolni relativizem. S takšno teoretsko podlago je v imenu celote in resnice lahko poskušal razrešiti protislovja kapitalističnega produkcijskega način. Danes ta poskus ni več mogoč – ne zato, ker bi družbena protislovja izginila, temveč zato, ker je s propadom realnih socializmov propadlo tudi zaupanje v pozicijo vednosti, iz katerih bi jih lahko poskusili razrešiti. Na tej točki smo zdaj postavljeni pred dve izbiri: lahko poskusimo razviti teorijo, ki bo koncepta celote in resnice mislila povsem na novo, lahko pa se vrnemo tja, kjer se je v heglovskem sistemu »zataknilo«, in poskusimo pogledati, kaj je šlo narobe.

V obdobju med obema svetovnjima vojnima se je v Nemčiji oblikovala skupina teoretikov, danes znana pod imenom frankfurtska šola, katere delo je bilo zaznamovano predvsem z neuspehom komunistične revolucije v zahodni Evropi, »ohromelimi« kategorijami ortodoksnega marksizma in strmo rastjo fašizma. Eden vidnejših predstavnikov omenjenega kolektiva, Theodor Adorno, je leta 1966 izdal *Negativno dialektiko*, ki je temeljila na kritiki Heglove dialektike in njenih materialističnih oblik. »Filozofija, ki se je nekoč zdela pretečena, se ohranja pri življenju, ker je bil zamujen trenutek njenega udejanjanja,« (Adorno, 1975: 150) zapiše Adorno v prvem stavku uvoda. Bil je torej čas, ko se je filozofija skoraj končala, ko se je v revolucionarnem duhu kazalo, da bo skupaj z družbenimi antagonizmi izginila tudi potreba po njihovem kritičnem razmisleku, vendar pa se to ni zgodilo. In ravno zato, ker se to ni zgodilo, ker so vsi poskusi realno obstoječih socializmov klavrno propadli, filozofija živi naprej, mišljenje pa se lahko sedaj nadaljuje zgolj tako, da »samo sebe brezobzirno kritizira«. Kljub ostri kritiki predvsem evolucionističnega pojmovanja zgodovine Adorno Heglove dialektike ni preprosto zavrnil, temveč je svoje delo utemeljil na ponovnem premisleku njenih predpostavk – predvsem koncepta *celote* in *resnice*.

Negativna dialektika tako še vedno ostaja dialektika – tako kot Hegel tudi Adorno še vedno privoli v temeljno razliko med vednostjo in resnico, še več, tako kot pri Heglu poskuša vednost tudi pri Adornu zgrabiti resnico mišljene reči, a ji ta vsakokrat uide. »Negativnost« negativne dialektike se navezuje predvsem na pot vednosti kot celote in identitete, ki v dialektičnem procesu povsem prekrijeta svoj neceli, nepojmovni, neresnični moment. Če bi negativna dialektika lahko dobila definicijo, pravi Adorno, bi ta bila »misel, ki misli proti lastni misli« (Adorno, 2005: 141) – bila bi misel, ki se bori proti lastnemu pojmovnemu enotenju in tako v represivnosti pojma naredi prostor za tisto *drugo, novo, raznoliko*.

Do novega in raznolikega pa mišljenje ne pride tako, da preprosto negira celoto in podeli resnico posameznim partikularnostim. V znanem citatu iz *Minime*

Moralie Adorno namreč ne zapiše »celota je neresnična«, temveč »celota je neresnično« – *das Ganze ist das Unwahre* (Adorno, 2007: 50). Razlika se morda zdi minimalna, vendar je ključna. Celota je neresnična pomeni, da celoto konstituira zgolj tisto, kar ostane zunaj sinteze med mišljenjem in njegovim objektom – tisto, kar »mišljenje samo ni«, njegov nepojmovni moment. Seveda tudi Heglovo dialektiko vselej že poganja naprej neujemanje med vednostjo in resnico, vendar pa Adorno zdaj celoten fokus prestavi prav na ta moment neujemanja. »[Negativna] dialektika je dosledna zavest neidentitete. Ne zavzema vnaprej danega stališča. K njej žene misel njena neogibna nezadostnost, to, kar misel zakrivi nad tem, kar misli.« (Adorno, 1975: 152) Misel zakrivi določeno nezadostnost, saj nikoli ne more v celoti zaobseči tega, kar misli. Vse, kar ji zdaj preostane, je to, da kot »dosledna zavest neidentitete« najde svojo resnico ravno v tem, da mišljena celota nikoli ni cela, da končna sinteza vednosti in resnice vselej spodleti. Če smo tako rekli, da je za Hegla resnična *pot*, ki jo vednost v svoji želji, da bi zaobsegla resnico, prehodi – torej pozitivna plat njune razlike, je za Adorna resnična zgolj *razlika* sama.⁴

Če želi mišljenje misliti razliko, »mora ravnati interpretativno, ne da bi si lastilo ključ do interpretacije« (Adorno, 1977: 126).⁵ Vse, kar ima na voljo, so namreč zgolj izginjajoče sledi tistega, česar nikoli ne more v polnosti zajeti. Kot primer takšnega mišljenja Adorno navede *uganko*. Uganka nastane tako, da prestrukturira elemente dane strukturne in s tem *nakazuje* na svoj resnični pomen, ne da bi ga zares opredelila. Za njen obstoj je namreč bistveno, da odgovor, ki ga išče, ostane neznan, saj bi se v trenutku njegovega razkritja izničila tudi uganka sama. Zgolj če misli mišljenje na način ugank, deluje kot *ars inveniendi* (umetnost invencije), kar pomeni, da ostane znotraj strukture, v kateri se nahaja, a njene elemente preuredi tako, da hkrati seže onkraj njih (Adorno, 1977: 131). To pa zdaj pomeni, da resnice mišljene reči zdaj ni treba več vnaprej predvideti, niti mu je ni treba za nazaj »odkriti«, temveč jo lahko *ustvarja* s tem, ko jo nakazuje. Mišljenje, ki deluje na način *ars inveniendi*, omogoča vednosti in njenemu objektu (tistemu nemišljenemu, neidentičnemu, necelemu), da se medsebojno pripoznata, ne da bi se popolnoma spojila. Mišljenje lahko zdaj misli, ne da bi moralo mišljeno neidentiteto subsumirati pod vnaprej dane koncepte – in jo torej pozitivno opredeliti. Takšna povezava z nemišljenim omogoča mišljenju, da ne zapade v popoln relativizem, saj se mišljenje »s tem, da se odreče tistega Prvega in Trdnega, ne absolutizira kot prosto lebdeče. Prav to odrekanje ga pritrdi na to, kar ono samo ni, in odstranjuje iluzijo

⁴ Tako nam negativna dialektika omogoči najti resnico »spodletelih« kapitalističnih pojmov – npr. svobode, enakosti, demokracije ipd. Če želimo kritično pristopiti do npr. koncepta »enakopravnosti«, lahko njegov resnični moment najdemo zgolj tam, kjer enakopravnost ni enaka sama sebi – v ne-enakih razmerah, na katerih temelji »enakopravna« menjava med delavcem in kapitalistom.

⁵ O misli, ki misli proti sebi, je Adorno govoril na uvodnem predavanju na frankfurtski univerzi. Omenjeno predavanje je bilo skoraj trideset let pred negativno dialektiko, a vsebuje vse glavne koncepte, ki jih je nato Adorno razvil v *Negativni dialektiki*. Za temeljito analizo bralca napotujemo na Buck-Morss, 1979.

njegove avtarkije.« (Adorno, 1975: 177)⁶

Trditev, da je resnična zgolj razlika in da se mišljenje nikoli ne sme (in tudi ne more) opredeljevati o vsebini mišljene stvari, ima hude posledice za revolucionarno misel. Medtem ko je pri Leninu veljalo, da lahko partija s svojimi tisoč očmi vidi vse, saj stoji na stališču celote, iz katere sama tudi je vse, se pri Adornovi negativni dialektiki fokus premakne na pogled posameznika, ki nikoli v celoti ne pripada svojemu kolektivu in ki z enim parom oči vidi več kot množica, »pred katero so nataknilo rožnato rdeča enotnostna očala in ki potem to, kar zagleda, zamenjuje z občostjo resničnega in degradira« (Adorno, 1975: 189). Če obstaja »motor« zgodovinskega procesa, je za Adorna lahko to zgolj neidentiteta, če obstaja nekaj takega kot »revolucionarni akter«, pa je lahko zanj to zgolj sinonim za intelektualno, ne podreditev – tako kapitalističnim kot katerimkoli drugim oblikam enotenja. Na tej točki pa se znajdemo pred novim problemom. Če smo Heglu očitali, da vedno že stoji na stališču celote, iz katere »fiksira« delovanje strukture, lahko zdaj očitamo Adornu, da ta v strahu pred celoto in identiteto, ravno nasprotno, obtiči v lastni negativnosti. Glede na to, da lahko mislimo zgolj neidentično, iz tega ne moremo izpeljati nobenega afirmativnega dejanja. Kakršnokoli dejanje bi namreč že zbrisalo razliko, na kateri temelji. Vprašanje, na katero bi Adorno moral na tem mestu odgovoriti, je naslednje: ali obstaja način, na katerega lahko mislimo odgovor uganke in hkrati ohranimo uganko samo?

Adornov problem nemožnosti afirmativnega dejanja, ki bi hkrati izhajalo iz neresničnega momenta, a ga skozi delovanje ne bi povsem uničilo, je problem, na katerega je v *Kritiki razsodne moči* poskušal odgovoriti Kant. Kant je bil filozof, ki je poleg Hegla in Husserla najbolj vplival na Adornovo misel. Čeprav je bil Adorno do Kantove teorije ves čas kritičen,⁷ pa nam že hiter pregled glavnih del tako prvega kot drugega avtorja pokaže, da so delovanje obeh vodile iste teoretske zagate. Tako opazimo določeno simetrijo med *Negativno dialektiko* in *Kritiko čistega uma* – obe se ukvarjata s pogoji možnosti spoznanja in refleksije, skozi katero Kantov um in Adornovo mišljenje spoznata omejitve lastnega delovanja; oz. med Adornovo *Estetsko teorijo* in Kantovo *Kritiko razsodne moči*, ki obravnavata vprašanje lepega in sublimnega v navezavi na koncept resnice.⁸ Čeprav v *Negativni dialektiki* Adorno

⁶ To je tudi razlog, zakaj Adorna ne moremo tako zlahka obtožiti postmodernizma. Za kritiko takšnih predpostavk bralca napotujemo na delo Jameson, 1990.

⁷ Adornovo razmerje s Kantom je bilo, milo rečeno, zapleteno. Adorno je že v najstniških letih začel brati Kanta in je bil dolga leta njegov privrženec, dokler ni svojemu mentorju J. W. Corneliusu oddal doktorske disertacije, do katere je bil ta izjemno kritičen in jo je nazadnje tudi zavrnil. Pozneje se je tudi sam Adorno do Kanta predvsem negativno opredeljeval. V celotnem opusu Adornovih del (za katerega vemo, da ni bil majhen) tako ne najdemo nobene knjige o Kantu – je pa eno študijsko leto posvetil branju *Kritike praktičnega uma* ter v *Negativni dialektiki* namenil poglavje Kantovi praktični filozofiji. *Kritike razsodne moči* Adorno tako rekoč ne omenja – razen v svojem zadnjem delu *Estetska teorija*, kjer koncept *reflektivne razsodne moči* omeni zgolj enkrat.

⁸ Na tej točki bralca napotujemo na delo Kaufman, 2000.

priznava, da je Kantova »stvar na sebi« dokaz, da je neidentično v njegovi misli »preživelo«, pa je bil Kantov subjekt zanj še vedno preveč omejen s svojo transcendentno strukturo, ki mu je dopuščala, da spoznavne objekte zgolj pasivno sprejema skozi vnaprej določene in potemtakem omejene oblike čutnih zorov in razumskih kategorij (Buck-Morss, 1977: 83–87).

Adornova kritika ohromelosti Kantove strukture morda velja za prvo in drugo kritiko – torej *Kritiko čistega uma* in *Kritiko praktičnega uma*, vendar pa je v *Kritiki razsodne moči* Kant naredil metodološki prelom, ki mu je omogočal prestopiti ovire prvih dveh kritik. Metodološki prelom je viden v konceptu *reflektivne razsodne moči*, skozi katerega je Kant podal teorijo delovanja, v kateri subjekt reflektira lasten predmet, ne da bi ga v celoti zaobjel pod vnaprej določen pojem. Če se spomnimo, *razsodna moč* je za Kanta »zmožnost, da mislimo posebno kot vsebovano pod obćim« (Kant, 1999: 19). Vendar pa za razliko od *določajoče razsodne moči*, ki zgolj subsumira določen predmet (partikularno) pod njegov pojem (univerzalno), je pri *reflektirajoči razsodni moči* obće še neznan, kar pomeni, da ga mora reflektirajoča razsodna moč na nek način proizvesti. To stori tako, da posebne empirične zakone (objekte v njihovi partikularnosti) obravnava s stališča neke enotnosti, ki pa ni razumska enotnost, temveč je nekakšna »namišljena« enotnost v podobi *smotrnosti* narave (Kant, 1999). Razsodna moč torej reflektira singularni moment partikularnega – torej tisto, čemur bi Adorno rekel »neidentični moment v stvari sami«, tako, kot da bi v njem obstajal smisel, kot da bi ta nakazoval na nekaj več od samega sebe, kljub temu da njegov pomen ni vnaprej dan in tudi ne more biti. Poleg tega, da lahko zdaj reflektirajoča razsodna moč misli lastno singularnost, ne da bi jo v svojem procesu mišljenja povsem izničila, deluje tudi na način, ki je povsem individualen, a ima hkrati intersubjektivno razsežnost. Čeprav je vselej posameznik tisti, ki sodi, in tisti, ki določa, kako bo sojeno, pa njegova *kot da* sodba v sebi vsebuje zahtevo, da ne velja za nikogar, če ne velja za vse. Tako lahko poseduje vse zavezujoče in univerzalistične lastnosti, ne da bi pri tem postala deterministična.

Medtem ko smo za Heglovo celoto rekli, da temelji na »časovni zanki«, ki neko stvar šele za nazaj naredi za to, kar je vedno že bila, lahko Kantova celota, ki se vzpostavi po načelu *reflektivne razsodne moči*, misli neidentično, ne da bi ga vnaprej opredelila in pri tem izničila. Za Adorna je bila Kantova estetska teorija preveč idealistična, saj naj bi pri procesu sojenja povsem izhajala iz subjektivne zmožnosti sodbe in pri tem preveč razvrednotila pomen nemisljivega, neidentičnega objekta. Naša trditev bi bila, da v Kantovi teoriji reflektivne razsodne moči neresnični moment ni razvrednoten, temveč je ohranjen kot *notranji pogoj* subjektovega delovanja. Povedano drugače, dejstvo, da mišljenega objekta ne moremo zares misliti, je pogoj za to, da se »refleksija« razsodne moči sploh lahko odvija. Če bi Adorno na tej točki sledil Kantu in neidentiteto privzel kot notranji pogoj mišljenja – namesto kot zunanjo oviro, ob katero vselej trči spoznanje, bi lahko pridobil nastavke za pozitivno teorijo delovanja.

»Kaj storiti?«

Levica druge polovice 20. stoletja se je poskusila izoblikovati predvsem v opoziciji do prve, vendar je nazadnje obtičala v brezizhodnem položaju, v katerem je (vsaj v večji meri) še danes: v manku kakršnekoli nove ideje poskuša po eni strani rehabilitirati propadlo partijsko strategijo (primer Sirize, Podemos, Združene levice ipd.), po drugi strani pa zapade v množico razdrobljenih identitetnih bojev (boj za pravice LGBTQ+ skupnosti, študentski boji, sindikalni boji ipd.), ki delujejo, kot da bi resnico našli v lastni množici. Čeprav pozitivnih učinkov tako prvih kot drugih ne moremo povsem zanemariti, pa nobena od njih ne more več ponuditi rešitve, ki bi radikalno prekinila s trenutno družbeno ureditvijo.

Tisto, kar prakse današnje levice pozabljajo in na kar se nam zdi, da je vredno z Adornom opozoriti, je, da se revolucija začne kot uganka – kot mišljenje, ki »mislí proti samemu sebi«, kot *nakazovanje* na resnico, katere ne more (in ne sme) vnaprej opredeliti. Rekli smo, da mora mišljenje ravnati interpretativno, ne da bi si lastilo ključ do interpretacije. S tem v mislih bi lahko rekli, da mora današnja levica delovati revolucionarno, ne da bi si lastila »ključ« do revolucije. Revolucionarna misel danes ne potrebuje partijske oblike, niti čedalje številnejših bojev za pripoznanje partikularnih pravic, temveč nov miselni okvir, ki bo izhajal iz »notranje« kritike preteklih miselnih sistemov in z mišljenjem njihovega neidentičnega in neresničnega momenta omogočil vzpostaviti nov »kompas« revolucionarnih dejanj. Zgolj če ravnamo tako, kot zapiše Marx v pismu Rugeju, »svetu ne stopimo nasproti doktrinarno z nekim novim principom: tu je resnica, tu poklekni! [temveč] svetu razvijamo iz principov sveta nove principe.« (Marx, 1979: 146)

Literatura

- ADORNO, THEODOR W. (1975): Negativna dialektika. Uvod. *Problemi. Razprave* XIII(147–149): 150–215.
- ADORNO, THEODOR W. (1977): The Actuality of Philosophy. *Telos* (31): 120–133
- ADORNO, THEODOR W. (2005): *Negative Dialectics*. New York, London: Continuum.
- ADORNO, THEODOR W. (2007): *Minima Moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*. Ljubljana: Založba / *cf.
- BADIOU, ALAIN (2005): *20. stoletje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- BUCK-MORSS, SUSAN (1979): *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1998): *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- JAMESON, FRIEDRICH (1990): *Late Marxism, Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*. London/New York: Verso.
- KANT, IMMANUEL (1999): *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: Založba ZRC.

- KAUFMAN, ROBERT (2000): Red Kant, or the Persistence of the Third 'Critique' in Adorno and Jameson. *Critical Inquiry* 26(4): 682–724.
- LENIN, VLADIMIR I. (1949a): Država in revolucija. V *Izbrana dela III*, M. Javornik (ur.), 172–288. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- LENIN, VLADIMIR I. (1949b): Kaj storiti? Pereča vprašanja našega gibanja. V *Izbrana dela I*, B. Majer in O. Šavli (ur.), 179–380. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- LENIN, VLADIMIR I. (1949c): Trije izvori in trije sestavni deli marksizma. V *Izbrana dela I*, B. Majer in O. Šavli (ur.), 57–63. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- LENIN, VLADIMIR I. (1975): *Filozofski zapisi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- LUKÁCS, GEORG (1985): *Zgodovina in razredna zavest: študije o marksistični dialektiki*. Ljubljana: Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU.
- MARX, KARL (1973): *Kapital: kritika politične ekonomije, 3. Celotni proces kapitalistične produkcije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, KARL (1979): Pismi Rugeju. V *Izbrana dela*, B. Zihel (ur.), 135–148. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, KARL (2012): *Kapital: kritika politične ekonomije*. Ljubljana: Sophia.
- RANCIÈRE, JACQUES (1989): The Concept of 'Critique' and the 'Critique of Political Economy'. V *Ideology, Method and Marx: Essays from Economy and Society*, A. Rattansi (ur.), 74–181. London, New York: Routledge.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (1985): *Hegel in objekt. Filozofija skozi psihoanalizo III*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Dediščina kulturne revolucije ali »Kitajska v naših glavah«

Abstract

The Heritage of the Great Proletarian Cultural Revolution or “the China in our Heads”

The article examines the possibility of the origins of the specific turn into cultural politics after May 68' in France and Europe and its rejection of Marxist theory by examining the premises of the theoretical discussion on the dialectical materialism and the revolutionary path in China in the thirties of the previous century. These theoretical developments accompanied the historical events that led to the Great Chinese Proletarian Cultural Revolution and, much later, to the neoliberal ideology of the free market, which became the leading and exclusive discourse of globalized capitalism in Europe and China after the Tiananmen events.

Keywords: maoism, sinicized marxism, the Great Chinese Proletarian Cultural Revolution, May 68', dialectical materialism

Katja Kolšek has a PhD in Philosophy (PhD) and a BA in Sinology. She is currently a research fellow at the Department of the Asian studies, University of Ljubljana, and employed as a sinologist at the Confucius Institute at the Faculty of Economics, University of Ljubljana. (katja.kolsek@guest.arnes.si)

Povzetek

Avtorica raziskuje možnost izvora specifičnega obrata k tako imenovani kulturni politiki oziroma »politiki brez politike« po dogodkih maja 68' v Franciji in Evropi, ki gre z roko v roki z značilno zavrtnitvijo ortodoksne marksistične doktrine. To naredi skozi analizo glavnih premis teoretske diskusije o dialektičnem materializmu in revolucionarne poti v tridesetih letih prejšnjega stoletja na Kitajskem. Ta je potekala vzporedno z zgodovinskimi dogodki, ki so pozneje privedli do kitajske velike proletarske kulturne revolucije, veliko pozneje pa do neoliberalnega obrata ideologije prostega trga, ki je postal edini diskurz globalnega kapitalizma po dogodkih na Tiananmenu 1989 na Kitajskem in hkrati tudi v Evropi.

Ključne besede: maoizem, sinizirani marksizem, velika proletarska kitajska revolucija, maj 68, dialektični materializem

Katja Kolšek je doktorica filozofskih znanosti in sinologinja. Trenutno je zaposlena na Konfucijevem inštitutu na Ekonomski fakulteti UL in kot raziskovalka na Oddelku za azijske študije na Filozofski fakulteti UL. (katja.kolsek@guest.arnes.si)

Uvod

Z nastopom globalizirane ideologije neoliberalizma po propadu Sovjetske zveze in realnih socializmov v Evropi ima razmerje maoizma do klasičnega marksizma v Franciji v 60. in 70. letih prejšnjega stoletja ter po letu 1989 tudi obrat k neoliberalizmu same LR Kitajske korenine že v znani kitajski kontroverzi o dialektičnem materializmu iz 30. let prejšnjega stoletja. Ta kontroverza je znana po vprašanju, ali se eno razcepi v dvoje ali dvoje združi v eno, in je položila temelje »sinizirani« različici marksizma, ki je dosegla svoj vrh v Mao Zedongovi veliki proletarski kulturni revoluciji.

V članku poudarjamo, da sinizirani marksizem, ki je pozneje dobil ime maoizem – in bil paradokсно tako na Kitajskem kot tudi v Evropi eden glavnih nosilcev poznejše vrnitve k individuumu, prostemu trgu, povezovanju trga z demokracijo in zagovoru človekovih pravic sodobnega neoliberalizma (glej Kobe, 2017: 1–2) –, zadeva samo jedro razumevanja dialektičnega materializma kot znanosti o revoluciji in odmik od klasičnega, ortodoksnega marksizma. Kot opozarja Kristin Ross v delu *May '68 and its Afterlives* (2002: 7), maja '68 in maoističnih skupin, ki so nastajale hkrati, in tudi kot odgovor na te dogodke, nikakor ne gre razumeti zgolj kot generacijski upor mladih ali uveljavljanje sprememb življenjskega sloga, pravic žensk, homoseksualcev in zatiranih družbenih skupin (na primer zapornikov), skratka kot revolucije, ki so jo zlasti tako imenovani »novi filozofi« v Franciji nemudoma po dogodkih in po krivici, kot trdi Rossova, umestili na področje tako imenovane kulturne politike. S to potezo so dogodek »maj '68« dokončno depolitizirali in tudi dehistorizirali. Richard Wolin v *Vetru z Vzhoda* (2012) namreč trdi, da francoski maoizem v luči dogodkov maja '68 ni imel nikakršne tesnejše povezave s politiko kulturne revolucije na kitajskih tleh.

Vprašanje, ali je bila zgodba francoskih intelektualcev in maoizma preprosto zgodba politične neumnosti ali ne, je popolnoma nepomembno. Če se ozremo nazaj, se nam intoksikacija z maoizmom, ki je zgrabila Francijo v zgodnjih sedemdesetih, kaže kot generacijski ritual prehoda. Med študenti in intelektualci je postala identifikacija s kulturno revolucijo strategija iztrganja iz prisilnega jopiča ortodoksnega marksizma. Že zgodaj pa je revolucionarna Kitajska prenehala igrati vlogo glavne reference. Namesto tega je postala trop; projekcija levičarskega političnega imaginarija. Kot so maoisti pozneje razlagali, je glavna tema razprave postala »Kitajska v naših glavah«. Figura kulturne revolucije je bila odtrgana od njenih geopolitičnih vezi. (Wolin, 2012: 20)

Pri veliki kitajski proletarski revoluciji je namreč šlo za zadnji pomemben in drugačen poskus udejanjenja komunistične hipoteze po stalinizmu in pred nastopom Deng Xiaopingovih ekonomskih reform na Kitajskem. Maj '68 se je

navdihoval pri njej. Pred prihodom kapitalo-parlamentarizma z globalizirano ideologijo neoliberalizma v Evropi in po svetu, ko je ideja proletariata in razrednega boja povsem izginila iz političnih diskurzov, je šlo pri maju '68 vendarle za zadnji politični dogodek, ki je še zastavljal vprašanja klasičnega marksizma, in na oblast naslavljal vprašanje delavstva, proletariata in razrednega boja. Ustanovna skupina francoske maoistične stranke UCFML je v svojem pamfletu zapisala, da je maoizem edina mogoča tedanja sodobna oblika marksizma, ki definira prostor politike proti partijskemu revizionizmu, buržoazni birokraciji in kontrarevolucionarnemu državnemu projektu: »Maoizem je revolucionarna politika sedanjega stanja v svetovni ideološki zgodovini. Maoizem je dejansko razmerje množičnih gibanj do politike, do razrednega boja. Maoizem definira, v razmerah našega časa, prostor politike.« (Badiou in Balméz, 1976)

V pamfletu francoske maoistične stranke UCFML je še zapisano:

Kako lahko v komunističnem političnem programu povzamemo revolucionarne ideje upirajočih se množic, idej, ki so izšle iz konkretnih zgodovinskih gibanj, ne da bi bile nosilci metode vednosti, filozofije, proletarske teorije države, ki delujejo v najbolj naprednem množičnem eksperimentu našega časa, v veliki kitajski proletarski revoluciji? Tisti, ki se odmikajo od maoizma, se v resnici obračajo stran od same možnosti zgrabitve novega v revolucionarnem gibanju proletariata in ljudskih množic. In ti, ki niso marksisti množičnega gibanja našega časa, v resnici sploh niso marksisti. (ibid.)

Glavno vprašanje, ki bo rdeča nit pričujočega prispevka bo, ali je maoizem vendarle zadnja oblika, sodobna različica marksizma, ali pa je maoizem že sam prva oblika postmarksizma, ki je pozneje, kot piše Zdravko Kobe v članku *Neoliberalni postmarksizem* (2017), privedla do uveljavljanja ordoliberalizma čikaške šole in globalizirane neoliberalne ideologije vladavine prostega trga v odmiku od države (deetatizacija in nova vrsta vladnosti, ki nadomesti staro obliko oblasti), o čemer je prvi spregovoril na svojih predavanjih o biopolitiki in neoliberalizmu Michel Foucault v 70. letih na École de France?

Kronološko gledano se je maj '68 v tedanjih francoskih medijih in v večini literature, v letih takoj po dogodkih, kot piše Kristin Ross, zreduciralo zgolj na nekaj posameznih dogodkov na Sorboni in v pariški Latinski četrti, ki so se zgodili večina maja 1968. S tem se je popolnoma prezrlo dejstvo, da je junija 1968 prišlo do ene največjih splošnih stavk v francoski zgodovini, ko je stakalo devet milijonov ljudi po vsej Franciji in so študenti in delavci skupaj zasedali univerze in tovarne. Kot opozarja Kristin Ross (2002: 3–5), se pri tovrstni dehistorizaciji prav tako ni upošteval zgodovinski razvoj procesov, ki so v resnici do teh dogodkov leta '68 v Franciji privedli, in segajo vse do konca alžirske vojne v zgodnjih šestdesetih letih. Politično dezorientacijo levice in zastoj razvoja marksizma v času tako imenovane postmarksizma v zvezi s temi dogodki Zdravko Kobe (2017: 81) drzno povezuje

s tem, da je bil ravno maoizem tisti, ki je zaradi prekinitve s klasičnim marksizmom in njegovim poudarkom na ekonomiji (povezavi baze in nadstavbe), omogočil zaton ortodoksnega marksizma. Kristin Ross pa trdi, da se »ugrabljena« uradna zgodba o maju '68 še zdaleč ne konča zgolj pri tezi, da je kapitalizem nekatere ideje maja '68 uspešno nadomestil ali recikliral, temveč celo s trditvijo, da sodobni kapitalizem pomeni ravno najgloblje aspiracije maja '68.¹ Lahko rečemo, da to tezo potrjuje izjemno podobna posledica, obrat v tržno liberalizacijo in k neoliberalnim političnim potezam, ki so na Kitajskem nastopile po letu 1989, po zatonu Maove politike, in z začetkom reform Deng Xiaopinga.

Hkrati se poraja vprašanje, ali je in kako je politika kitajske intelektualne konjunkturo že v tridesetih letih prejšnjega stoletja s filozofsko kontroverzo o dialektičnem materializmu, ki je podal temelje t. i. siniziranemu marksizmu, vplivala na teorijo v intelektualnih krogih maja '68 Franciji? Slednja je v marksistično teorijo oziroma znanost o revoluciji vpeljala strukturalistično revolucijo in vprašanje sinhronosti strukture, ki je poleg klasične diahronične strukture historičnega materializma postavila novo zagato mišljenja revolucionarnih sprememb in zgodovine.²

Vplivi kitajske kulturne revolucije na intelektualno konjunkturo in marksistično teorijo maja '68 v Franciji

Med francoskimi intelektualci se je v času dogodkov '68 hkrati razširil nov tip vednosti in raziskovanja, t. i. *l'enquête* ali preiskava, ki se je gotovo navdihoval pri Mao Zedongovi dialektični metodi anketiranja ljudi in pridobivanja podatkov oziroma učenja na terenu, v šolah, tovarnah, ulicah, skratka, v konkretnih situacijah. Stroga ločitev med teorijo in prakso se zabriše, hkrati pa nastane potreba po redefiniciji, kaj pomeni materialistična teorija in kaj praksa. Ta apel izvira iz Mao Zedongove teorije prakse, kot jo je definiral v enem svojih dveh najslavnejših besedil, *O praksi* (julij 1937). Mao trdi, da vsako situacijo definira množica zakonov, ki so med seboj v dialektičnem razmerju. Zato je vsako situacijo treba analizirati

¹ Kobe analizira odnos Michela Foucaulta do marksizma, ki je med dogodki maja '68 ravno v zvezi z maoistično metodo lokaliziranega preiskovanja situacije na terenu (fr. *l'enquête*) ustanovil skupino GPI, ki je imela sedež na njegovem domu, in se ukvarjal z razmerami v zaporih. Skupina se je borila tako proti avtoriteti oblasti kot tudi proti klasični partijski organizaciji KP Francije. Kobe zapiše, da je Foucault ravno v marksizmu in njegovi inherentni navezavi na ekonomsko-politične razmere 19. stoletja in tudi v terminologiji videl vzrok za sodobno dezorientacijo in politično brezizhodnost, in se v času pisanja svojega dela *Arheologija vednosti* od njega dokončno ogradil (Kobe, 2017: 81).

² Kobe tudi zapiše, da je zaradi strukturalistične nezmožnosti mišljenja dogodka revolucije samoumevno, »da strukturalizem v tedanjih protestih ni igral pomembne vloge [...], če že iščemo smisel maja '68, ga bomo prej našli v situacionizmu, v teoriji momentov Henrija Lefebvra in v dialektiki praktičnih množic Jeana Paula Sarrtra.« (Kobe, 2017: 94)

od spodaj navzgor, torej izhajajoč iz same situacije, prakse, pri čemer se daje velik poudarek na empiričnem, ki šele nato preskoči v pojem, ki lahko pomeni zakon dialektike. Resnica prakse je transformacija, premena, transformacija starega v novo. Mao je namreč dejal, da je edino pravilno upirati se revizionizmu.

Iz te iste smeri med drugim izvira tudi koncept Louisa Althusserja »teoretska praksa«, ki je bil v tistem času profesor, sogovornik, pa tudi kritik mladih maoističnih teoretikov; eden pomembnejših med njimi je bil Alain Badiou. Pojavi se torej lik angažiranega intelektualca, ki se je udeleževal konkretnih bojov in na terenu izpraševal izkoriščane o razmerah in problemih, kar je Michel Foucault ravno kot posledico teh dogodkov poimenoval mikropolitika. Tudi Jean-Paul Sartre je takrat podprl maoiste in postal urednik maoističnega časopisa *La cause du peuple* (*Stvar ljudstva*). Poleg tega je takrat izhajalo več revij, ki so popolnoma zapadle tedanji vsesplošni sinofiliji: med njimi je najbolj znana *Tel Quel* s Philippom Sollersom in Julijo Kristevo na čelu, ki sta leta 1974 skupaj z Rollandom Barthesom in drugimi sodelavci potovala v LR Kitajsko. Večina nekdanjih francoskih maoistov (t. i. »novih filozofov«) se je pozneje tej preteklosti in pripadnosti maoističnim skupinam tudi odrekla in postali so novi konservativci z vero v človekove pravice in liberalizem.

Ena glavnih posledic maja '68 v Evropi je bil odmik od leninističnega modela politične organizacije (povezanega z idejo etatizma) evropskih komunističnih strank in od teorije ortodoksnega marksizma (povezava baze in nadstavbe), s tem pa tudi od države, celo od njenega socialističnega modela. V tem času se je pojavila močna kritika sovjetskega modela hierarhično urejene komunistične partije, ki je delovala ločeno od množic. Nasprotno pa je Mao Zedong poudarjal ravno horizontalno ureditev partije kot »linijo množic«. Del članov Francoske komunistične stranke se je tako preusmeril v zunajparlamentarne, samoorganizirane in militantne celice, ki so ustanovljale nove komunistične oziroma tako imenovane nove marksistično-leninistične skupine, na drugi strani pa je del nekdanjih pripadnikov komunistične partije vstopil v parlamentarni sistem.

Seveda ni naključje, da se je to zgodilo vzporedno s sino-sovjetskim razkolom, ki je potekal hkrati z zatonom sovjetskega modela in stalinizma ob razkritju Stalinovih zločinov v času Hruščova.³ Mlade frakcije različnih na novo ustanovljenih komunističnih partij, ki so se imenovala za »maoistične« in ustanovljale vedno nove stranke, tako imenovane zveze »marksistov-leninistov«, so označevali anti-

³ Prve maoistične celice so začele nastajati v času zveze kitajsko-francoskega prijateljstva že pred majem 1968. Pred sino-sovjetskim razkolom torej še ni bilo dihotomije med članstvom v KP Francije in članstvom v tem društvu. Pregled zgodovine maoističnih gibanj v Franciji in njihovo razmerje do uradne komunistične partije, o hierarhičnih in antihierarhičnih skupinah piše A. Belden Fields, 1989. Odlomek iz te knjige je objavljen na spletni strani: <http://lesmaterialistes.com/maoism-france-1970-s>.

etatizem⁴ gibanja za podporo »tretjemu svetu«⁵ in kulturalizem (glej Bourseillier, 2007: 435–438). Med najbolj znane maoistične frakcije spada na primer najbolj razširjena *Gauche proletarienne* (1968–1974) z vodjo Bennyjem Levyjem in UJCML (Union Communiste Marxiste-Leniniste) ter zgoraj citirana UCFML (član katere je bil tudi filozof Alain Badiou).⁶

Sino-sovjetski razkol leta 1956 je pripeljal do vzpona siniziranega marksizma in Mao Zedongovega preboja v vodstvo v znotrajpartijskem boju zlasti glede pogledov na model graditve socializma. Od tod so izvirali tudi konflikti s SZ v mednarodnih zadevah. Rossana Rossanda v članku *Mao's Marxism* (1971: 55) v nasprotju z večino antietatističnih interpretacij maoizma zapiše, da je konflikt zadeval predvsem samo naravo socialistične države. Rossanda piše, kako so vse takratne komunistične države kot glavni problem krize videle zaostajanje nadstavbe za bazo v Sovjetski zvezi pod Hruščovom, in se posvečale redistribuciji menedžerskega dela in liberalizaciji, vendar ostajajoč v okvirih stalinistične države. In poudarja, kako so evropske socialistične države šele v šestdesetih letih, po dogodkih na Češkoslovaškem in pozneje v množičnem antikapitalističnem gibanju maja '68 v Franciji uvidele, da je imela Kitajska glede notranje gnilosti tedanjega komunističnega modela že deset let prej (torej od razkola s SZ leta 1956) zelo prav, in da je stalinistični model menedžementa v sebi že nosil kal racionalizacije ekonomije, vrnitev h kapitalističnemu modelu in demokratičnemu socializmu. Kitajska je po zmagi komunistov leta 1948 najprej sedem let sledila Sovjetski zvezi, nato pa je poskušala slediti samosvoji liniji. Rossanda določi štiri temeljne točke odmika Kitajske od Sovjetske zveze: 1. razmerje baze in nadstavbe, 2. akumulacija in vprašanje razvoja industrije za razvoj socialistične države, 3. ekonomske in politične prioritete ter 4. vprašanje proletariata in partije (ibid.: 71).

Glede razmerja baze in nadstavbe je Kitajska menila, da se je v tedanji Sovjetski zvezi pokazalo, da se lahko kljub revoluciji baze (strukture) še vedno ohranja kapitalistični model nadstavbe in politike, in glede na Maov slogan se je pravič-

⁴ »Z zavrnitvijo etatizma je generacija '68 želela gojiti in razvijati novo politično kulturo, ki je zaničevala jakobinski hierarhični model vladanja v prid pristopom, ki so poudarjali modele neposredne demokracije in lokalne avtonomije. Za *Soixante-huitards* država ni bila zdravilo za vse. Niso dovolili, da bi njihove zahteve in skrbi preusmerili konvencionalni politični mehanizmi in postopki: predvolilne kampanje, parlamenti, sindikati itd. Namesto tega so eksperimentirali z novim vidikom avtonomije, iščoč številne alternative, lokalne kulturne in politične oblike, in ti poskusi so kulminirali v ideji samoorganizacije družbe. Če lahko totalitarizem definiramo kot vsesplošno absorpcijo družbe s strani politične sfere, lahko revitalizacijo družbene sfere po maju '68 označimo kot odločen antiavtoritarni podvig.« (Wolin, 2012: 360)

⁵ *Tiers-mondisme* bi lahko prevedli kot gibanje solidarnosti s tako imenovanim »tretjim svetom« od šestdesetih let naprej v Franciji. Glej: <https://fr.wikipedia.org/wiki/Tiers-mondisme>.

⁶ Mlade frakcije so ustanovile Zvezo komunistične mladine (marksistov-leninistov), s kratico UJCML. Na devetem kongresu KP Francije so se ortodoksne linije odmaknile od partije, kar so utemeljile v prispevku *Ali bi morali ponovno razmisliti o marksizmu-leninizmu?* Člani UJCML so bili izključeni iz partije, izstopil je tudi slaviti francoski filozof Louis Althusser (glej ibid.).

no upirati revizionistom, tj. razredni zavesti, ki se upira revoluciji. O tovrstnem rezoniranju Rossanda v nasprotju s splošno interpretacijo trdi, da je Mao povsem opustil razmišljanje o produkcijskem načinu in strukturi, in se obrnil zgolj in samo k ideološkim in političnim vprašanjem razrednega boja in antagonizma v množicah – ter odpre vprašanje o tem, kaj je v tistem konkretnem momentu za Mao Zedonga pomenila struktura:

[...] kitajska revolucija zavrača dihotomijo, ki tvori osnovo tako stalinistične formule kot tiste, ki bi jo lahko poimenovali »revizionistična«, razmerja med bazo in nadstavbo kot dveh različnih ravni, ki druga drugo pogojujeta. To je pojmovanje, ki vodi k reduciranju problema »strukture« na lastništvo produkcijskih sredstev [...] Vsota teh razmerij produkcije pomeni ekonomsko bazo družbe, drugače rečeno, temelj, nad katerim se dviga politična in pravna nadstavba, in katerim ustrezajo točno določene oblike družbene zavesti. Iz tega klasičnega odlomka ne deduciramo niti avtonomije v revizionističnem pomenu, niti podrejenosti v stalinističnem pomenu nadstavbe, temveč, narobe, njeno specifično soprisotnost z bazo, projekcijo in obliko razmerij produkcije kot samozavedanje družbe [...] To je točka, ki se je je dotaknila kitajska revolucija. Zdi se mi, da bi morali v tej povezavi pomen tega vzeti zelo dobesedno, namreč, da bije še vedno antikapitalistični boj, katerega cilj je privedi do revolucije baze v sami bazi. Mislim, da moramo dobesedno vzeti tisto, kar naj bi se odpravilo: »buržoazna razmerja«, ki nikakor niso »ideološka« razmerja, prazne projekcije materialnih oblik, ki ne obstajajo več, temveč projekcije materialnih razmerij, ki so še vedno konkretna in povsem realna. (Rossanda, 1971: 61)

Drugič, glede primarne akumulacije po revoluciji in vlaganja v socialistično infrastrukturo Mao v govoru 1956 kritizira tisto vrsto razvoja, ki privilegira zgolj določene segmente družbe, vključno z bojem zoper lastništvo na podeželju in ustanavljanjem komun. Tretjič, glede poudarjanja prioritete politike v maoizmu Rossanda trdi, da se je Mao poskušal izogniti sovjetskemu modelu začasnega prevzema kapitalističnega industrijskega razvoja in delitve dela, ki je po njegovem mnenju zgolj intezificirala neenakost in stratifikacijo družbe ter ohranjala razredno gospostvo, državno reprezentacijo in pritiske od zgoraj navzdol. Zato je Mao izbral drugačno materialno podlago za razvoj socializma in ukinjanje države, namreč tisto, ki temelji na akceleracionizmu in povezovanju produkcijskih sil. In četrtič, glede proletariata in partije ni videl možnosti za odpiranje razmerja med partijo in množicami v demokratizaciji partije, temveč v prenosu oblasti na množice v obliki komun, da bi s pomočjo združevanja kmetov in delavcev hitreje in lažje poenotil družbo. Drugače kot Stalin je Mao ponovno začel verjeti v množice in njihovo lastno zmožnost za osvoboditev, brez partijskega vodstva (ibid.).

Če govorimo o kakovosti razmerja med bazo in nadstavbo ter maoističnim odklanjanem te dihotomije, je zanimivo, da je na Kitajskem po letu 1989 prišlo

do neoliberalne promocije radikalne marketizacije in neoliberalnega uvajanja prostega trga, ko je Kitajska postala ena glavnih udeleženk globalizirane kapitalistične ekonomije, ravno po Mao Zedongovi smrti z uvajanjem Deng Xiaopingovih reform. Kot zapiše Wang Hui (2011: 20), je tudi Kitajska pod pretvezo antietatizma pravzaprav zakrivala »tesno povezavo z ekonomskimi smernicami, ki jih je vpeljevala država: njegov (neoliberalistični) zunajpolitični in protidržavni značaj je torej skrajno odvisen od njegovih notranjih povezav z državo.« Po Wang Huiju je nesmiselno vsakršno prizadevanje, da se v t. i. »tranzicijskem« obdobju na Kitajskem dokazuje vmešavanje države v ekonomijo, saj »je bila kriza legitimacije države premagana ravno s pomočjo samih ekonomskih reform« (ibid.). Wang Hui je procese liberalizacije trga in reforme na Kitajskem, ki so se začeli že takoj po koncu kulturne revolucije in kulminirali v sprejetju globalne neoliberalne ideologije in vstopom Kitajske v globalni kapitalistični red, razložil skozi prizmo nerazumevanja t. i. »demokratične kritike« Kitajske, s tiananmenskimi protesti konec 80. let. Klic k t. i. demokratizaciji liberalizacije države in njene okostenele strukture se je tedaj prekril z notranjimi interesi posameznih skupin (frakcij) v državni sferi, ki so propagirale marketizacijo in privatizacijo izključno iz zasebnih interesov. Ideologija neoliberalizma kot šibke države se je na Kitajskem implementirala ravno zaradi prikrievanja notranjih protislovij države in njene krize z interesom posameznih skupin. Družbeno vrenje in proteste na Kitajskem leta 1989 pa se je razumelo kot napad na avtoriteto in legitimacijo države, ne pa kot poziv k demokratizaciji znotraj ohranjanja socialističnega okvira, demokratizacije socialistične države. Posledica je bilo popolno prikrievanje kakršnekoli alternative odpiranju Kitajske svetovnemu trgu in premagovanju krize s prostim trgov in odpiranjem prostih trgovinskih con.

Toda da bi lahko sedanji stagnaciji in pomanjkanju politične domišljije neoliberalne ideologije, ki gre z roko v roki z liberalno idejo »konca zgodovine«, odprli novo dimenzijo, moramo razmisliti o dialektičnem materializmu razmerja med državo in družbo, in razmerja med bazo in nadstavbo. Ključ za odpiranje nove »komunistične« perspektive je danes razumevanje notranjih protislovij države, kritika katere se je na Kitajskem začela z Mao Zedongom in doživela vrh v kulturni revoluciji. Prvič zato, ker smo bili že v 60. letih prvič priča njenemu razkrajanju, dogodki maja '68 so bili podobno uperjeni zoper avtoriteto tedanje še razmeroma socialne države, in podobno se je pozneje ponovilo na Kitajskem z manifestacijami za demokracijo, z dogodki na Tiananmenu leta 1989 in liberalizacijo trga z Deng Xiaopingom na čelu.

Za francoski maoizem je ključen ravno premik od mišljenja razmerja produkcijskega načina in nadstavbe k političnem imaginariju oziroma h kulturi in ideologiji, kar vendarle izvira iz notranjih protislovij kitajskega maoizma, natančneje iz specifičnega kitajskega razumevanja materialistične dialektike, ki je zadnja oblika reševanja forme in delovanja ter notranjih protislovij socialistične države.

Ugotoviti moramo torej, za kakšna protislovja znotraj tega imaginarija in za kakšno domišljijo gre. Za Badiouja »je torej maj '68 in še bolj tistih pet let, ki so mu

sledila, odprl pot novi sekvenci komunistične hipoteze, ki se še vedno drži onstran države. Treba pa je ugotoviti, kakšni so sodobni pogoji za obstoj te hipoteze.« (Badiou, 2008: 102) Če je odmik od trdega jedra ortodoksnega marksizma privedel do globaliziranega neoliberalnega diskurza, se strinjamo z Badioujem in Žižkom, da je mogoče nove pogoje za ustvarjanje in nadaljevanje dialektičnega materializma in revolucionarne perspektive nadaljevati zgolj z nadaljevanjem dialektične prakse kot posebne vrste teoretske prakse, da bi našli pot nazaj k ortodoksni marksistični analizi sodobnega kapitalizma. Prihodnost ponovnega zagona zgodovine je torej odvisna od subtilne in konkretne aplikacije materialistične dialektike v sodobni konkretni situaciji.

Izvor in razvoj siniziranega dialektičnega materializma

Proces sinifikacije marksizma se je začel na kitajskih tleh s prvimi prevodi Marxa in pred njim že tudi Heglove dialektike, kitajskega intelektualca Cai Yuanpeija. Ai Siqi pa je bil prvi kitajski filozof, ki se je po šolanju na Japonskem začel zavzeto ukvarjati z vprašanjem dialektičnega materializma (*piancheng weiwu lun*). Prve razprave o dialektičnem materializmu so namreč nastale že v 30. letih prejšnjega stoletja v Šanghaju, ko je med levičarskimi intelektualci izbruhnila slovita kontroverza. Vrh je dosegla v letih 1936 in 1937 z razpravo o »novi filozofiji« in zamrla v letu 1939. Dva glavna protagonista te razprave sta bila Ai Siqi (1910–1966), ki je bil glavni urednik komunistične revije *Du shu sheng huo* (*Študij in življenje*) v Šanghaju, tudi avtor enega najpomembnejših del kitajske marksistične filozofije (*Filozofija množic*, »*Da zhong zhe xue*«), in Ye Qing (1896 – leto smrti ni znano), ki je bil član KPK in avtor številnih del o zgodovini zahodne filozofije, zlasti materializma, in pozneje član Narodne stranke (Guomindang). Werner Meissner v delu *Philosophy and Politics in China. The Controversy Over Dialectical Materialism in the 1930s'* (1990), raziskuje izvore siniziranega dialektičnega materializma in pojasni, da so Kitajci dialektični materializem prevzeli od sovjetov, natančneje od Mitina (kritika mehanistov in Deborina) kot idealni predpis svojih političnih bojev, »ne da bi kdajkoli zgrabili intelektualno dimenzijo marksizma v zgodovini evropske misli ali da bi se o njem pozanimali prek drugih virov« (ibid.: 29). Poleg tega so bile te filozofske razprave kot nekakšne »kode«, ki so zagovarjale oziroma nasprotovale določenim političnim pozicijam in niso imele nikakršne povezave s filozofijo kot filozofijo (ibid.: 50). Značilnost sinizirane oblike marksizma je torej, da je teorija namenjena zgolj in samo praksi v konkretnih okoliščinah.

Tradicionalna kitajska dialektična oblika korelativnega mišljenja med subjektom in objektom, ki sta v razmerju kontinuitete, je bistveno vplivala na znanost o revoluciji in filozofijo dialektičnega materializma kitajskih filozofov tistega časa. Med pomembnejše mislece dialektičnega materializma na Kitajskem spadajo: Qu

Qiubai, že omenjeni Ai Siqi in Mao Zedong. Pri privzemanju doktrine dialektičnega materializma od sovjetov je šlo pri Ai Siqiju prej za približevanje ali prevajanje klasične materialistične dialektike v tradicionalno kitajsko miselnost *tong bian* (通遍), ki sega nazaj do prvih kitajskih klasikov, zlasti *Knjige premen* (*Yi jing*). *Tong bian* je besedna zveza, ki je sestavljena iz dveh besed, »iti skozi« in »spremeniti se«, in je prisotna vse od zlate dobe filozofskih šol v času vojskujočih se držav (475–221 pr. n. št.). Ima več pomenov, razlaga se v različnih šolah različno. Dobra ilustracija za tovrstno misel je prispodoba vrat. Odpiranje vrat, ki sledi zapiranjem vrat (heksagrama *qian* in *kun*), sosledje dveh dejanj je razumeti kot *bian* (sprememba); neskončno prehajanje iz enega tega stanja v drugo, pa je pomen *tong*. Obe besedi se analogno navezujeta na dogodek odpiranja vrat, postajanje od zaprtosti k odprtosti ali narobe: »Medtem ko *bian* implicira postajanje v luči spremembe, *tong* izraža način postajanja v luči kontinuitete, 'postajanje' od enega dogodka do drugega. Kitajska filozofija je filozofija imanentne transcendence,« (glej Rošker, 2016: 131–137) in zato gre pri kitajski dialektiki med materijo in duhom za imanentno in korelativno razmerje. Ne gre niti za monizem niti za dualizme, ampak za dinamično razmerje koreliranja. Nasprotni vrstni red zlogov v besedni zvezi *bian-tong* v prevodu pomeni poznati spremembo, kar implicira pomen spoznanja premene, »misliti in delovati korelativno tako, kot deluje svet« (Tian, 2005: 23). Premena ali sprememba označuje korelativnost dveh entitet v gibanju, iz česar izvira neprekinjenost, kontinuiteta. Gre pravzaprav za nenehno korelativno alternacijo teh dveh entitet (*qian*, *kun* ali *yin*, *yang*). »Yi implicira proces premene kot kontinuiteto komplementarnosti razmerja med polarnostmi.« (ibid.: 32) Drugo ime za *tong bian* je Dao:

V tej izrecno kitajski modalnosti misli je posebna pozornost namenjena korelaciji med domnevno svobodnima in ločenima poloma (*duan*); to pogosto vključuje simetrične polarne koncepte in poudarek na njuni korelativnosti in analognim asociacijam [...] Morda bi misel *tong bian* kitajske tradicije lahko razumeli kot alternativo kavzalnemu mišljenju. (ibid.)

Ta korelativnost osnovnega para je prisotna v kitajski kozmologiji, družboslovju in v politiki. Torej površinsko gledano je kitajska miselna tradicija *tong bian* ponudila plodna tla za presaditev Engelsove teorije o dialektičnosti narave. Vendar, kot rečeno, so se pri kitajskem branju le-te dogajala močna prilagajanja branja lastni filozofski tradiciji imanentne premene Yi in *tong bian*, pri čemer so se povsem zanemarila notranja protislovja in problemi marksistične filozofije na Zahodu.

Znameniti kitajski marksist Ai Siqi je zapisal, da bi v Kitajski v času, v katerem je živel in delal, »potrebovali v študiju filozofije sinifikacijo in pragmatizacijo« (ibid.). Od ortodoksnega marksizma se njegov pogled razlikuje v nerazlikovanju med človeško družbeno realnostjo in »zunanjo eksistenco«, saj gre pri njem, kar je v skladu s kitajsko tradicionalno filozofsko pozicijo, za dva vidika istega kontinuuma. V kitajskem jeziku se namreč razlika med človekom in naravo, kot

trdi Tian Chenshan, povsem izgubi. Pri tem je treba poudariti, da so bile razprave v okviru marksistične tradicije na Zahodu za te mislece povsem irelevantne. Na prvi pogled je videti, kot da so kitajski dialektični materialisti prevzeli Engelsov poziv k vključitvi narave v analizo dialektičnega materializma. Vendar je treba pri kitajskem razumevanju narave povedati, da gre za bistveno drugačno razumevanje koncepta narave: »Aijevo razumevanje [Engelsove] mesebojne povezanosti je treba brati kot kontinuiranost in 'dialektična medsebojna povezanost' pri Aiju pomeni bolj kontinuiteto skozi spremembe.« (Tian, 2005: 138) Tian trdi, da je kitajska različica dialektičnega materializma (*bianzheng weiwu zhuyi*) zgolj moderna variacija tradicionalne kitajske misli, ki jo lahko različno poimenujemo kot »kozmozologijo yin-yang«, »način mišljenja *Yi jing*« ali *bianzheng siwei* (dialektično mišljenje).

Sinizacija in popularizacija marksizma se je začela, kot smo že dejali, že v 30. letih, in znani sta dve večji kampanji, sinifikacija marksizma (1937) in kampanja rektifikacije (1942). Mao Zedong je namreč vselej znova poudarjal uporabo teorije marksizma-leninizma v specifičnih situacijah na Kitajskem. Sinizacija marksizma je za Ai Siqija skratka pomenila dvoje: 1. obvladanje filozofskih smeri kitajske tradicije in njihovih modalitet in 2. zavedanje izkušenj in lekcij iz praks protijaponske vojne (Tian, 2005: 137). Za Ai Siqija sinifikacija marksizma pomeni iskanje elementov dialektičnega materializma v okviru same kitajske tradicije, in to zanj pomeni smeri filozofije *tong bian*. Med njima vidi kontinuiteto. Ai Siqi v svojem delu *Oris študije filozofije (Zhexue yanjiu tigang)* (1937) omeni, da je elemente dialektičnega materializma mogoče najti v zgodnjih kitajskih filozofskih delih, kot sta Laozi in Mozi.

Tri glavne značilnosti Mao Zedongove misli so »voluntarizem«, »kulturalizem« in »subjektivizem«. Znano je, da je Mao Zedong kulturno revolucijo kot nujno in najpomembnejšo stopnjo kitajske revolucije opredelil s stavkom: »Spremeniti objektivni svet in hkrati spremeniti subjektivni svet.« (Liu, 2000: 72) Mao Zedongov koncept raziskovanja konkretnih situacij (*l'enquête*) v povezavi z vprašanjem vloge vednosti v revoluciji na eni strani in na drugi tradicionalnega kitajskega razumevanja dialektike kot spremembe, kot prehoda oziroma *tong bian* so glavne značilnosti siniziranega marksizma. Od tridesetih let prejšnjega leta naprej je Mao goreče prebiral Marka Borisoviča Mitina, Širokova, Li Daja in Ai Siqija. Mao Zedongov dialektični materializem je še bolj zlit s tradicionalno kitajsko mislijo in zato še bolj kritičen do Stalina, saj je Mao menil, da je Stalinova filozofija povsem sprta z idejo kontinuitete nasprotij kot glavne značilnosti kitajske misli. Podobno kot Ai Mao Zedong ne samo, da ni priznaval stroge ločitve med mislijo in dejanskostjo, temveč je izdelal teorijo njune enotnosti. Kritiziral je idealizem kot nesposobnost mišljenja v kontinuiteti z dejansko situacijo, in pesimizem, ki ga je razumel kot njegovo posledico. Za nas je pomemben podatek, da je »Mao skoraj vse znanje marksizma pridobil iz ruskih besedil in da jih je vse bral v kitajskem prevodu. Z 12.000 pismenkami je komentiral deli Širokova in Aizenberga in v tretjem poglavju

svoje knjige (*Me zedong zhaxue pizhu ji*)⁷ objavil besedilo *Temeljni zakoni dialektičnega materializma*, ki je vsebovalo vse glavne argumente, ki jih je razvil v delih *O protislovju* in *O praksi*.« (Tian, 2005: 148) Opiranje na tradicijo *tong bian* je kitajske dialektične materialiste vodilo k mišljenju kontinuitete, tako imenovane sredine *zhong*, ki se ohranja skozi spremembe. Zato je Mao prvega kitajskega logika Mozija poimenoval tudi za kitajskega Heraklita in starodavnega mojstra dialektičnega materializma zaradi njegove ideje *liang er wu pian* (两而无偏), »dva vidika, nobene težnje v nobeno smer«. Vendar je Mao poudarjal nesimetričnosti in nujnosti »nagljenosti«, kajti v nasprotnem primeru bi to pomenilo slabo kakovost (*zhi*).

Torej je bistvo kitajske dialektike korelativnosti v tem, da je ena stran vedno dominantna, vendar se nenehno spreminja: »Kar je imel Mozi v mislih z enostranskostjo (*wu pian*), je ne inklinirati k 'alienirani kakovosti'«.« (Tian, 2005: 160) Poleg poudarka na nesimetričnosti⁸ je za Mao Zedongovo razumevanje tretjega člena heglovske dialektike bistveno specifično razumevanje tako imenovane »negacije negacije« ali *Aufhebung*. Pri Mao Zedongu moramo negacijo negacije razumeti kot kontinuiteto *tong bian* v smislu, da pri negaciji ne gre za separacijo, za čisti rez, temveč za to, da nekaj, »kar gre prej, implicira nekaj, kar sledi, in narobe« (ibid.). Kontinuiteta negacije negacije namreč ne prihaja »od zunaj«. Mao *Aufhebung* razume kot negacijo novega starega (*jishi fouding, you you jicheng*) (ibid.: 157). Mao Zedong na številnih mestih poudarja kontinuiteto in enotnost nasprotij (*duili tongyi*) med notranjimi spremembami in zunanji pogoji.

Tu lahko že rečemo, da je treba Mao Zedongov dialektični materializem razumeti kot korelacijo med subjektom in objektom, a hkrati je pomembno vedeti, da to razmerje v tradiciji *tong bian* tvori neko dinamično jedro kontinuitete, tako da zanj še zdaleč ne velja splošno uveljavljena oznaka vulgarni voluntarizem.

Mao Zedongov dialektični materializem je namreč razumeti kot materializem triade v nekem kontinuumu (nekem tretjem), ki spremlja korelacijo med subjektom in objektom v Mao Zedongovem dialektičnem materializmu. Če razmišljamo o Mao Zedongovem primarnem protislovju in primarnem vidiku protislovja, kot trdi Tian Chenshan (2005: 159), gre za korelativnost med določujočim in nedoločujočim vidikom kontinuiranega procesa (*tong bian*). »Primarno protislovje je razumeti kot fokus/spletišče korelacij« na specifičnem področju. Reči »vodilna in odločilna«, »sekundarna in podrejena pozicija«, »je določena«, in »dominantna pozicija«, pomeni locirati središče križanja korelacij na bogatem in nejasnem področju razmerij, kjer je mogoče najti energijo spremembe (ibid.). Primarno protislovje in drugi elementi kontinuiranega procesa, kot sta središče/fokus in

⁷ Zbirka Mao Zedongovih obrobni zapiskov k filozofskim delom. Knjiga je bila izdana leta 1939 v Šanghaju.

⁸ To se je pri Louisu Althusserju, ki je sprva ravno tako simpatiziral z maoizmom, prevedlo v koncept naddoločenosti protislovja – kar je pri Mao Zedongu »primarno protislovje« in določujoči vidik primarnega protislovja medsebojne pogojenosti nasprotij.

polje, ni nikoli dokončno fiksirano ali določeno. Ne gre za par določujoče in določeno, temveč za v situaciji locirano protislovje, ki zadeva primerno situacijo (*zheng*) in ustrezni čas v pravilni situaciji (*shi zhong*). Maovo razumevanje deviacije (*pian*) v eno ali drugo smer in njenega nenehnega spreminjanja je torej treba razumeti kot nekaj, kar je vedno prisotno, in vendar venomer v razmerju do sredine (*zhong*), do tega spletišča, fokalnega korelativnega razmerja, v katerem pa so ta nasprotja enotna oziroma zlita: »*Zhi* pomeni natanko vidik; drugače *zhi* ne obstaja. Imeti dva, in vendar biti osvobojen enostranskosti vsakega (*liang er wu pian*).« (ibid.) *Zheng*, ustreznost, pa se nahaja v izbiri strani, poudarka, glede na primernost konkretne situacije. V Mao Zedongovem primeru puščice in tarče je razvidna vsa njegova dialektika: subjektivni vidik se nahaja v usmerjanju puščice, ki pa mora zadeti primerno mesto v okviru objektivnih danosti in pogojev (*youdi fangshi*); v njegovem poudarjanju teorije »aktivne refleksije« (*nengdong fangying lun*); in »spremeni svet in preoblikuj svetovni nazor« (*gai zao shijie he gai zaoshijie guan*). V njegovi dialektiki torej ne gra za ločenost subjekta in sveta objektivnih danosti, temveč je skupna njuna vez v razmerju do te sredine, torej kontinuiranosti, ki je vendarle neko tretje, ki je imanentno prisotno. Tudi pri Mao Zedongu torej ni mogoče razumeti protislovij in nasprotij, ki vstopajo v dialektično razmerje brez tega tretjega dopolnila (sredine), glede na katero se potem dialektika nesimetrično razvija s poudarkom na primarnem protislovju, ali primarnem vidiku prostislovja.

Maov glavni apel je torej najti kontinuiteto med mislijo in aktualnimi okoliščinami. Tako je Mao tudi sam markizem dojemal kot tisto sredino, trdo jedro, glede na katero se v različnih državah s specifičnimi situacijami protislovja spreminjajo in prava moč »marksizma-leninizma« je v tem, da bo zaradi te kontinuitete vezan na različne revolucionarne prakse v različnih državah. V njegovem reku *yingyong* pa je razumeti »uporabo marksistične teorije in metode kot vodilo pri delovanju« (glej Tian, 2005). Tako je Mao Zedong razumel tudi razmerje med marksizmom in kitajsko revolucijo. Puščica marksizma mora zadeti tarčo kitajske revolucije (Mao Zedong v Tian, 2005: 162).

Če primerjamo tipično heglovsko teorijo *Aufhebung* kot negacijo negacije in Maovo teorijo spremembe kot *tong bian*, bi lahko rekli, da je vse odvisno od razumevanja tega tretjega člena (dejanja) dialektike in njegove temporalnosti. Kot Žižek poudari v delu *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (2013), se poanta njegovega materialističnega branja heglovske dialektike nahaja v tem, da se temelj retroaktivno sam postavi, da je vedno že postavljen in daje pravzaprav dejanje postaviti veretroaktivno predpostavljen in daje samodoločajoč, samorefleksiven. Žižkova interpretacija Heglove dialektike – ki ga v zadnjih delih ne razume kot eno od različic sodobnih demokatičnih materializmov, temveč kot dialektični materializem, kjer gre vendarle za vprašanje resnice (ontologije), ne samo za vprašanje jezika in prakse – je v tem, da jo približa njegovemu razumevanju Freudovega negativnega gona kot ponavljanja negacije, ki je na delu v vsaki materialistični dialektiki. V Žižkovem razumevanju materialistič-

ne dialektike, ki je že Heglova dialektika, je pomembno, da gre najprej za Dejanje, iz katerega šele retroaktivno izhaja subjekt. Na začetku je bilo dejanje negacije, ki je (»nedialektični preostanek«) motor, gibanje, ki poganja dialektiko nasprotij. Samega reza se po njem ne sme razumeti že kot Subjekt zgodovine, temveč je subjekt tisti (»imaginarni«) delček, dopolnilo, ki kot kopje v rani hkrati zapolni praznino, ki nastane ob tej negativiteti. Subjekt je spoznan retroaktivno in resnica tretjega člena je, da gre za dopolnilo, ki šele za nazaj omogoči razumevanje obstoječega protislovja. Subjekt je torej posledica primarnega (Padca), ali negacije. Žižek (2012: 286) to primerja s Freudovo interpretacijo primarne potlačitve, ki sovpade, je druga plat samega potlačenega. V tem je po Žižku tudi resnica materialistične enotnosti nasprotij, ki je v nasprotju s transcendentnim razumevanjem korelativnosti med subjektom in objektom, med subjektivnim dejavnikom in objektivnimi pogoji, ki ga Žižek opazi v transcendentni zastavitvi materialistične dialektike Alaina Badiouja, kjer je subjekt še vedno nekaj odrezanega, ločenega od objektivne situacije, v katero zareže negativiteta zgodovinskega Dogodka. Badioujev subjekt je delo vsiljevanja ali prisile imenovanja in zvestobe temu dogodku in je povsem pozitivna, afirmativna entiteta, ki ji primanjkuje inherentne diamike dialektičnosti (glej Badiou, 1988). Od tod tudi Žižkova kritika Badioujevega odmika od razumevanja neoliberalističnega koncepta in protislovij sodobne države in umik v antietatistično politiko malih organizacij.

Sklep

Povzamemo lahko, da Mao Zedongova izvorna materialistična dialektika ni tako daleč od Žižkove materialistične interpretacije heglvske dialektike skozi prizmo Lacanovske psihoalize. Tudi Mao Zedong je veliko pisal o dialektiki puščice in ščita (*mao/dun*), hkrati pa poudarjal »aktivno refleksijo«. Res je tudi, da je Mao z referenco v tradicionalni kitajski misli *tong bian* poudarjal tisto tretje, na katero se v razmerju vedno nanašata elementa v protislovju. Vendar je to tretje stranski proizvod njunega medsebojnega gibanja in ne ločena entiteta. Res je tudi, da je Mao iskal alternativna branja heglvske sinteze, ta tretji, ki je po Žižku tudi četrti dialektični obrat (glej Žižek, 2013), kot glavni problem idealistične dialektike. Izhod iz nje je iskal v korelaciji med afirmacijo in negacijo, v hkratnosti afirmacije in negacije. Žižkova interpretacija materialistične dialektike je kritična do vseh sodobnih transcendentnih interpretacij, zlasti Alaina Badiouja in nazadnje Franka Rude, ki subjekt razumeta kot transcendentno, a priori in formalizirano mrežo izbire, ki je v korelativnem razmerju z objektivno situacijo sveta. V tem vidita ves potencial in edino možnost za revolucionarno spremembo. Žižek pa na drugi strani heglvsko zagovarja obstoj *objekta*, ki je tisto najbolj objektivno subjekta samega, kar je pravzaprav subjekt sam. V tem vidi Žižek heglvsko dialektično enotnost nasprotij, ki niso v razmerju transcendentne korelacije, saj je subjekt šele produkt teh

dejanj prvotnega padca ali negacije (Žižek, 2015). Vendar je tudi Mao Zedong v *O praksi* (1937) poudaril, da je zmota mati uspeha in da je šele nato mogoče ideje korelirati v kontinuiteti z objektivnimi pogoji: »Pri Mau, tako kot v tem odlomku iz Marxove *Nemške ideologije*, prioriteta politike ni stvar zavesti (nadstavbe), temveč gre za poudarjanje prakse kot edinega dejavnika uničenja sovražnika (in tega, kar je prešlo v nas od sovražnika) in kot konstrukcija novega sveta.« (Rossanda, 1971: 70)

Dialektično vajo o razmerju med bazo in nadstavbo, ki se je začela v davnih tridesetih letih med kitajskimi filozofi, bomo zaključili z danes pomembnimi besedami Mao Zedonga, ki je v delu *O protislovju* (1937) opisal pomembne smernice tedanje kitajske politike. Kot je zapisal, je sicer »res, da produkcijske sile, prakse in ekonomska baza nasplošno igrajo odločilno vlogo, vendar ko nadstavba (torej politika, kultura itn.) zaustavljata razvoj ekonomske baze, postane sprememba politike in kulture nekaj odločilnega.« (Mao, 1968: 300)

Literatura

- AI SIQI (1940): *Filozofija množic (Da zhong zhe xue)*. Beijing: Daye shuju.
- AI SIQI (1940): *Oris študije (Zhexue Yanjiu tigang)*. Shanghai: Chenguang shudian.
- BADIOU, ALAIN IN FRANÇOIS BALMÈS (1976): *De L'Ideologie*. Pariz: François Maspero.
- BADIOU, ALAIN (2008): *Ime česa je Sarkozy?* Ljubljana: Sophia.
- FIELDS, BELDEN (1989): *Trotskyism and Maoism. Theory and Practice in France and United states*. New York, Westport, Connecticut, London: Praeger.
- KOBE, ZDRAVKO (2017): Neoliberalni postmarksizem. *Problemi* LV(1-2): 69-126.
- LIU, KANG (2000): *Aesthetics and Marxism*. London, New York: Verso.
- MAO ZEDONG (1937 [1968]): On Practice. V *Selected Works of Mao Zedong*. Beijing: Renmin chubanshe.
- MAO ZEDONG (1937 [1968]): On Contradiction. V *Selected Works of Mao Zedong*. Beijing: Renmin chubanshe.
- MEISSNER, WERNER (1990): *Philosophy and Politics in China. The Controversy Over Dialectical Materialism in the 1930s*. Stanford: Stanford University Press.
- ROSS, KRISTIN (2002): *May '68 and its Afterlives*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- ROSSANDA, ROSSANA (1971): Mao's Marxism. *Socialist register* 8: 53-80. Dostopno na: <http://socialistregister.com/index.php/srv/issue/view/404#.WTaVU9wIGM8> (26. julij 2017).
- ROŠKER, S. JANA (2016): *The Rebirth of Moral Self. The Second Generation of Modern Confucians and their Modernization Discourses*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- TIAN, CHENSHAN (2005): *Chinese Dialectics. From Yijing to Marxism*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Lexington Books.

- WANG HUI (2011): *The End of the Revolution. China and the Limits of Modernity*. London, New York: Verso.
- WOLIN, RICHARD (2010): *The Wind from the East: French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960*. Princeton: Princeton University Press.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2012): *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London, New York: Verso.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2015): *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London, New York: Verso.

From Survivance to Indigenuity: Native American Scholars on a Sustainable Human Future¹

Povzetek

Od preživitve do in(di)genioznosti: ameriški staroselski teoretiki o zdržni človeški prihodnosti

Prispevek naslavlja zgodovino razprav ameriških staroselskih akademikov o človeški družbeni organizaciji in zdržnem bivanju, kot so ga navdahnile staroselske zgodovine in tradicije. Ključna osebnost in pobudnik teh razprav, ki jih je tudi uokviril, je bil pokojni Vine Deloria ml., profesor prava in religiologije, družbeni kritik in aktivist, avtor prelomnega dela ameriške staroselske pokolonialne kritike z naslovom *Custer je umrl za vaše grehe: indijanski manifest*. Njegovim stališčem iz tega zgodnjega dela so nato pridana tista iz poznejših del, omejujejo se na zemljo kot formativno in korelativno s človeškimi skupnostmi in na korporativizem kot načelo človeške družbene organizacije. V sklepu so predstavljene implikacije, ki jih za aktualno progresivistično teoretiziranje prinašajo stališča Vina Delorie ml.

Ključne besede: Vine Deloria ml., ameriški staroselski akademiki, postkolonializem, korporativizem, zemljiško lastništvo

Irena Šumi je antropologinja. (irena.sumi@guest.arnes.si)

Abstract

The article addresses the history of the debates by Native American scholars on human social organization and sustainability as inspired by indigenous histories and traditions. A key figure in instigating these debates and laying the framework for their topics since the 1960s was the late professor Vine Deloria, Jr., a legal and religious scholar, social critic and activist who penned the groundbreaking work of Native American post-colonial critique in 1969 titled *Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto*. Deloria's positions from his early work are then compared to his later views, especially on the subject of land as formative to, and correlational with, human societies, and the notion of corporatist human social organization. In the conclusion, the implications of Deloria's positions for current progressive theorizing are discussed.

Keywords: Vine Deloria, Jr., Native American scholarship, post-colonialism, corporatism, land ownership

Irena Šumi is an anthropologist. (irena.sumi@guest.arnes.si)

¹ I am indebted to Daniel R. Wildcat for a thorough reading of the draft of this article, and his invaluable comments.

Introduction: The Colony and Its Postcolonial Reckoning

To be an Indian in modern American society is in a very real sense to be unreal and ahistorical. /.../ There is, in fact, something un-American about Indians for most whites.

Vine Deloria, Jr., 1969: 2, 4

Literature authored by Native Americans, both fiction and non-fiction, emerged as early as the very end of the 19th century, when Simon Pokagon published his novel titled *Queen of the Woods* (1899). In the first decades of the 20th century, the American public saw a proliferation of works of diverse genres penned by Native American writers: there were, among others, several literary works, and quite a few romanticizing, autobiographical reports on “the good old days”;² a breakthrough, and an ascent to the national and international arena, however, occurred in two successive years: 1968 and 1969. N. Scott Momaday (b. 1934), a Kiowa author, published his novel *Runner in the Sun* in 1968, and received the Pulitzer Prize for Literature the following year, the same year in which another seminal book was published titled *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, by Vine Deloria, Jr. (1933–2005), a Yankton Dakota political activist, legal scholar, theologian, historian and university professor.

While Momaday’s novel addressed pressing problems in the Indian world of the time in an artful and poetic way and Deloria’s book was written in his trademark jarringly straightforward style peppered with wit and humor, in combination, these two works all at once presented and explained the *status quo* of Native Americans in the U.S., identified the problems and pointed to a course of action. In a very real sense, the two writings marked the end of the colonial era and introduced the post-colony and its agenda of clearing up, evaluating and make conscious the past. Both works accomplished that by taking stock of the present, diagnosing the past and imagining a future. With *Custer*, Deloria secured his place in history as one of the pioneers of postcolonial critique, alongside Frantz Fanon, Gayatri Spivak, Edward Said, Chinua Achebe and other classic authors of the post-colony.

² One prominent author of the early 20th century, for example, was Charles Alexander Eastman (1858–1939), a Santee Dakota and a medical doctor who was representative of the early generations of Western-educated Indians. Having completed their education and practicing as medical doctors, ethnographers or literati, they spoke and wrote in proliferation about the “plight” of the Natives, and engaged in national and local politics concerning the Natives, yet more often than not displayed pro-assimilationist stances, internalizing the mythology of the “noble savage” who, perforce of circumstances, needs to adopt “civilization” or perish. For more detail, see, e.g., Colonese and Owens, 1985; Hobson, 1979; Gunn Allen, 1992 (1986), etc. I have myself provided an overview in the Slovenian language in Šumi, 1999.

The turbulent 1960s, with their revolutionary energy, took the Indian world by storm. The forming of the American Indian Movement (AIM) in 1968 in Minneapolis in response to police brutality in urban Indian enclaves, and the occupation of Alcatraz Island by Indians of All Tribes between November 1969 and June 1971, culminated in two actions that put the new Native American political forces on the world map: the Trail of Broken Treaties, a massive march of Native peoples on Washington, D.C., coordinated by a host of Native organizations that took place in November 1972;³ and the occupation of Wounded Knee⁴ led by AIM in late February of 1973 that lasted for 71 days. The protagonists of the Trail formulated a historic document, *Twenty Points*, that effectively summarized the consequences of centuries of colonialism and sought to establish full tribal sovereignty in judicial, educational and self-governing matters⁵ based on bilateral treaties rather than unilateral policies, and a government-to-government relationship with the United States (pts. 1–8; cf. Deloria, Jr. and Lytle, 1984: 238ff).

These events, and the literature that preceded and accompanied them, gave rise to extensive public articulation of Native American views on humanity, society, the planet, the past and the future. Indeed, they gave birth to an entire new academic field, American Indian studies (cf. Warrior, 1995: 1). There was, however, more to come. Beginning in the 1980s, and notably during the 1990s, the rising awareness of ongoing, catastrophic climate change and issues of environmental preservation in general brought indigenous knowledge and practices of sustainable economic regimes and non-pollutive co-existence with nature to the fore of both scientific and political attention. The 1960s may have brought classic colonialism into the sharp light of recognition, but it was not until late 1980s that native peoples of the planet, victims of colonization, were recognized as active, and knowledgeable, agents in their traditional environments rather than primitive innocents lacking technology that could affect it. The then novel notion of Indigenous Knowledge (IK) or Traditional Knowledge (TK) had since

³ On November 3, the protesters, following the failure of the authorities to grant them due hearing, occupied the federal building of the Bureau of Indian Affairs and destroyed a significant portion of its archives. The *Twenty Points* never received due attention on the part of the government (cf. Josephy, Jr., 1984: 250ff).

⁴ Referred to also as Wounded Knee II. The Wounded Knee Massacre on 29 December 1890 was the last perpetrated by the United States military upon a Native American group. The massacre site is on the Pine Ridge Lakota Reservation, where there also remains the mass grave of the victims.

⁵ Tribal sovereignty as a novel legal principle was introduced with the 1934 legal package prepared by the then Commissioner of Indian Affairs, John Collier. A surprisingly enlightened measure, the so-called Indian New Deal (Indian Reorganization Act, also: Wheeler-Howard Act) countered the decades-long assimilationist policies introduced in 1887 (with the General Allotment Act, also: the Dawes Act). The commentary to the Act, the Margold Opinion, introduced the doctrine of inherent powers of an Indian tribe and its sovereignty as pre-dating that of the United States (cf. Deloria, Jr., and Lytle, 1984: 158). In the time of the rise of Nazism in Europe, Collier's policies affirmative of tribal sovereignty were both curiously out of sync and often criticized as a "communist experiment" (Deloria, Jr., and Lytle, 1984: 180; Dippie, 1982: 310).

become part of the curricula of environmental studies as well as in environmental justice movements and their advocate agencies (cf., e.g., Cole and Foster, 2001; Westra, 2008) and environmental and indigenous pedagogies (cf., e.g., Kulnieks, Longboat and Young, 2012).

The Postcolony Community: Tribes, Tribalism and Retribalization

There is unquestionable pathos in the material and social reality of most reserves. Yet above all the crisis we face is a crisis of mind: a lack of conscience and consciousness. Material poverty and social dysfunction are merely the visible surface of a deep pool of internal suffering.
Alfred Taiaiake, 1999: xv

Postcolonial social realities are universally marked by a string of symptoms that, historically speaking, draw their beginnings from the colonial disruption of continuity of Native economies and social systems. Any colonizer of any type has a first, urgent job: to behead the Native structures of power, and to equalize the survivors into a unified, classless, impoverished mass on the very bottom of the new, colonial society. In this regard, Native peoples, victims of European colonialism, are not the only ones in this predicament: many post-socialism societies in Central and Eastern Europe had a comparable historical trajectory, often going back to (Russian, Austro-Hungarian, Ottoman) imperial times: subsequent attempts at building sovereign nation-states from essentially unified class-turned-nations through nationalist ideologies, whereby 20th century socialism, with its specific disruption, did not help, often displaying similar patterns of dysfunction. Rather, episodes of socialism fortified the postcolonial symptoms (Šumi, Toplak, and Toplak, 2016: 127ff).⁶

The residues of such pseudo-colonial histories in post-socialisms include (pseudo)biological notions of belonging at the exclusion of all other identity

⁶ In *Custer*, Deloria had himself provided his insight into European mediaeval history from the point of view of Native tribalism: "More than a thousand years before Columbus, the barbaric tribes destroyed the Roman Empire. With utter lack of grace, they ignorantly obliterated classical civilization. Christianity swept across the conquerors like the white man later swept across North America, destroying native religions and leaving paralyzed groups of disoriented individuals in its wake. Then the combination of Christian theology, superstition, and forms of the old Roman civil government began to control the tamed barbaric tribes. /.../ Not only did the European tribes lose their religion, they were subjected to a new form of economics which totally destroyed them: feudalism. The freedom that had formerly been theirs became only the freedom to toil on the massive estates. Even their efforts to maintain their ancient ways fell to the requirements of the feudal state as power centered in a few royal houses." (Deloria, Jr., 1969: 175)

anchors, be these notions imposed by the colonizer, or self-imposed,⁷ and consequentially, the normalization of various types of racisms and xenophobia, and an ideologically fortified aversion to analytical public discourse that is interpreted as hostile, and routinely replaced with moralizing that is deemed appropriately elevated to convey the tragic history. Further, there will be narratives of a vanishing, dying, endangered nation, or the loss of culture and language, or both (Šumi, 2012: 161ff). On the plane of social dysfunctions, family violence, epidemic rates of substance abuse, mental health issues and soaring suicide rates are the most common and most readily visible phenomena, springing from a structural inability to face and combat the transgenerational trauma:⁸ the latter is usually highly politicized, or transposed, through ideological maneuvers that establish the essence of the nation as the victim of history rather than real, living people. Politically, such a community, whether or not of sufficiently large enough numbers to pass for imagined in Andersonian terms, will demonstrate a persistent 50-50 division between variously ideologically formed and (self-)identified "traditionalists" and "progressives," denoting a stronger vs. a weaker affiliation with the nationalist ideology short-lived, easily and regularly disgraced elites that fail to command respect to begin with; rampant nepotism and corruption; and an aversion toward any kind of meritocracy, an aversion that is elevated to the status of an endemic tradition, "our way", and interpreted as a defense against a hostile outer world⁹ as well as against dissident enemies within.

There is, however, an important difference between the social dysfunctions of European post-socialisms, with their long histories of feudal and post-feudal empires, what with the current rising neoliberal global poverty that is accom-

⁷ The problem of the so-called Blood Quantum in Native communities, initially imposed as a colonial policy at the time the reservations were established, tracks individuals who are descended from those first listed at the time the reservation was established. The "quantum" of tribal "blood" is thus calculated through generations; theoretically, it is quite possible that a person is a "full-blood" Indian, but lacks a sufficient "blood quantum" to belong to any tribe. With such a long string of consequences, it presents both a dire problem, as the communities cannot freely determine their own membership, and a safety mechanism that is preventing the reservation lands from falling apart (cf., e.g., Forbes, 1990). By comparison, the Central European imperial-times notion of *Blut und Boden* (blood and soil) translated into self-imposed pseudo-biological definitions of belonging to a nation; in the Slovenian case, it was elevated to a constitutional category of autochthony (vs. allochthony; cf. Šumi, Toplak, and Toplak, 2016).

⁸ The latest, masterful and moving testimony of the colonial trauma, combined with that of the parent generation of post WWII baby-boomers, and a personal tragedy of a childhood plagued with illness, is Sherman Alexie's autobiography *You Don't Have to Say You Love Me. A Memoir* (2017). Alexie, one of the most acclaimed living Native American authors, has so far realized an impressive opus with a rare artistic gift that concentrates on postcolonial realities. For a more detailed analysis of Slovenian post-socialist post-colony, see Šumi, 2012.

⁹ It should be noted that the trauma of the world financial crisis of 2007/2008 and the rapid impoverishment of entire classes of people, the progressive loss of jobs and the rise of the precariat as the new global social class in constant danger of poverty (Standing, 2011) demonstrates the emergence, or escalation, of much the same repertoire of social dysfunctions; however, they are not yet culturally entrenched or seen as a result of the trauma.

panied by the retreating welfare state whose political castes transformed into the mercenariat class¹⁰ that is increasingly, and ever more openly, hostile to its nominal constituencies and Native communities alike: the latter retain a living memory, and often a lived experience, of diverse functioning societies, different than anything European, with structures different than simple biological families and aggregate communities, either settled or migrant or both. The clan systems of social rather than biological ties, the loose confederacies of bands and tribes, and overarching philosophies of the nature of existence so different from Western ones all represent a unique source of imagining an alternative future for humanity as well as an alternative perspective on its present state. This exceptionally organized perspective and insight springing from lived experience prompted Deloria in his classic book *Custer Died for Your Sins* to state, commenting on the events of the Afro-American Civil Rights struggle:

Civil Rights is a function of man's desire for self-respect, not of his desire for equality. The dilemma is not one of tolerance or intolerance but one of respect or contempt. The tragedy of the early days of the Civil Rights movement is that many people, black, white, red, and yellow, were sold a bill of goods which said that *equality* was the eventual goal of the movement. But no one had considered the implications of so simple a slogan. Equality became sameness. Nobody noticed it, but everyone was trained to expect it. (Deloria, Jr., 1969: 179; "emphasis original")¹¹

Contrary to Afro-Americans, according to Deloria, Natives struggled to remain different and true to their historic social legacy and remained within their

¹⁰ Neoliberal elites everywhere are adopting the character, structure, behavior and reputation of postcolonial elites. The phenomenon of so-called clown politics (cf., e.g., Taibbi, 2017), the ascent to powerful positions by people who are demonstrably unfit for the job, can be seen as the outward sign of the rise of the political mercenariat to power, a term here proposed in completion of Standing's (2011) terminology that differentiates between the salariat (the stably employed), the precariat (the flexibly employed and the unemployed), and the rentiers. The "mercenariat" is herewith proposed as denoting the nominally appointed representatives of the people in democratic procedures, but that actually service the capital elites by accommodating their needs in the political and legislative spheres.

¹¹ A few paragraphs earlier in the text (p. 174), Deloria foresees, in view of the latest developments concerning the Afro-American situation in the U.S., a prophetic course of events: "The black must understand that whites are determined to keep him out of their society. No matter how many Civil Rights laws are passed or how many are on the drawing board, the basic thrust is to keep the black out of society and harmless. The problem, therefore, is not one of legal status, it is one of culture and social and economic mobility. It is foolish for a black to depend upon a law to make acceptance of him by the white possible." In view of the current situation of mass incarceration of Afro-Americans, especially young males, that morphed into a programmatic policy during the Clinton years (1993–2001), Deloria's assessment is anticipatory of the most authoritative analysis of this situation in Alexander (2012). Mass incarceration, as the new segregationist and politically and socially disenfranchising technique against Afro-Americans, amounts to, in Alexander's analysis, a "New Jim Crow".

cultural premises, whereas Afro-Americans "... seemed to be saying that white society was bad, but they wanted it anyway" (ibid.: 186). As the central feature of the indigenous view, indeed of any cohesive human culture (as opposed to a mainstream white America that is merely "a violent conglomerate of individuals" whose only culture is "continual exploitation", ibid.: 185), Deloria recognized the land. All human societies, their cultural repertoires and their social structures, are formed basically in response to the land that hosts and nurtures them, by its features, its resources, its natural cycles. Not so with European colonizers, whose presence on the North American continent has been "a three-hundred-year orgy of exploitation" and who brought with them specific, detrimental views of the relationship between humans and land springing from their devastating political heritage, feudalism and Christian ideology:

Where feudalism conceived man as a function of land, the early colonists reversed the situation in their efforts to create "new" versions of their motherlands. Early settlers made land a function of man /.../. It was relatively simple, once they made this juxtaposition, to define Indians, blacks, and other groups in relation to land. (Deloria, Jr., 1969: 176-177)

This fundamental perversion of the relationship of humans and land gave rise to the artificial, individualist, social-Darwinian-style survivalist hierarchy that is driven by the exploitation of both humans and land: the "economy" that dictated any and all social restructuring and reform while paying lip service to the proclaimed "lofty goals" of democracy and equality:

Land has been the basis on which racial relations have been defined ever since the first settlers got off the boat. Minority groups, denominated as such, have always been victims of economic forces rather than beneficiaries of the lofty ideals proclaimed in the Constitution and elsewhere. One hundred years of persecution after Emancipation, the Civil Rights laws of the 1950's and 1960's were all passed by use of the Interstate Commerce Clause of the Constitution. Humanity, at least on this continent, has been subject to the whims of the marketplace. (Deloria, Jr., 1969: 178)

Instead of developing a nurturing, harmonious relationship with the land and building social institutions on the basis of and around this relationship, the "white man" executes his existential relationship with the land through the building of a chain of "problems", the solutions to which give rise to more chains of problems in a surreptitious process of detached abstracting of the realities, exercising an inclination to arbitrarily conceptualize "... all things and understand none of them":

The white man is problem-solving. His conceptualizations merge into science and then emerge in his social life as problems, the solutions of which are the adjustments of his social machine. Slavery, prohibition, Civil Rights, and social services are all important adjustments of the white man's social machine. No solution he has reached has proven adequate. Indeed, it has often proven demonic. (Deloria, Jr., 1969: 189)

Towards the middle of the chapter titled *The Red and the Black*, Deloria spells out one of the early¹² environmentally minded, if poetically worded, projections framed in his juxtaposition of "white" as opposed to indigenous understandings of the land and its resources: having initially diagnosed the relationship between Indian tribes and the federal government as a strife between the "true owners of the land and the usurpers" (ibid.: 174), he goes on to say that the colonists

... violated the most basic principle of man's history: certain lands are given to certain peoples. It is these peoples only who can flourish, thrive, and survive on the land. Intruders may hold sway for centuries but they will eventually be pushed from the land, or the land itself will destroy them Culture, if any exists, is a function of the homeland, not a function of the economic system that appears to hold temporary sway over a region. (Deloria, Jr., 1969: 177-178)

Thus, affirming the indigenous principle of building a human society based on, and in harmony with, the natural environment and a concept of land stewardship as being an inextricable part of the society that builds its perpetually successful survival in a given ecosystem, Deloria identifies a kind of process of indigenization of the "whites" later on in the book, in the chapter titled *Indians in Modern Society*, in the form of corporate, especially economic entities. Describing a joint legislative initiative of four Republican Congressmen of the time and the leadership of CORE,¹³ the Community Self-Determination Act (CDC) "designed to promote black

¹² While there is a history of environmentalist concerns that goes back to the early Middle Ages in Europe and the Middle East, a modern-time turning point was the Clean Air Act passed by the British parliament in 1956, in response to the catastrophic events in London in 1952, when thick smog paralyzed the city for weeks and caused several thousand deaths. The anti-DDT campaign in the early 1960s following the publication of Rachel Carson's book *Silent Spring* (1962) led to increasing public pressures on governments. The 1970s saw a proliferation of environmentalist groups, notably Greenpeace in 1971, the establishment of a number of governmental agencies and the first "green" political parties.

¹³ The Congress of Racial Equality was founded in 1942. Its U.S. leader, the Virgin Islands born Afro-American activist, chemist by profession, established a very enlightened agenda of bringing about "equality for all people regardless of race, creed, sex, age, disability, sexual orientation, religion or ethnic background." CORE was the key international think-tank of the Civil Rights era inspired by the teachings of Mahatma Gandhi, including the principles of nonviolent civil disobedience. It is still in existence (cf. <http://www.congressofracialequality.org/about.html>).

capitalism" by means of establishing corporations, Deloria observed that the idea of corporate organizing of Afro-American economic development initiatives "had a mighty familiar ring to the Indian people" as it echoed ideas contained in the Indian Organization Act and the structure of Native communities that this legislative package introduced, which featuring (limited) self-rule and economic self-sufficiency by organizing the tribes as corporations, but also: "As Indians viewed the 'new' CDC, the blacks were finally ready to tribalize":

In the corporate structure, formal and informal, Indian tribalism has its greatest parallels and it is through this means that Indians believe that modern society and Indian tribes will finally reach a cultural truce. The corporation forms the closest attempt of the white man to socialize his individualism and become a tribal man. And certainly when one thinks back to what has been written over the last decade about corporate existence, one can see the startling parallels. (Deloria, Jr., 1969: 227-228)

Deloria goes on to praise the then burgeoning corporate structures, from the purely economic to the socially oriented, making extensive comparisons with traditional Native social structures, from extended family to clans to intertribal alliances and historical confederacies, such as the Iroquois and the Creek confederacies.¹⁴ Indeed, he acknowledges the personal and economic security of the "corporate man" within this structure, and its outward strategies of both merging with other corporations, and engaging in "competitive wars" between them as essentially similar to the understanding of social rewards in Native tribal histories. Before noting that "some corporations ... have already mastered the technique of taxing the rest of society to support their ventures" (ibid.: 234), and following an elaborate comparison between traditional Native tribal structures and the modern, post-WWII corporation, Deloria places his hopes for the future in the further development of corporate structures to the point of their engulfing the entire society:

Self-determination became during the 1970s the name for the leading principle in U.S. policies towards Native communities.

¹⁴ The Iroquois confederacy, also called the Iroquois league, of The Five Nations, comprised originally five, and from 1722 on, six nations in present-day New York State. The member tribes were the Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga and Seneca, joined later by the Tuscarora. The Creek confederacy, known also as The Five Civilized Tribes, was an alliance of linguistically very diverse peoples in the American Southeast, on the territories of present-day Georgia, Alabama and Florida. It began to form as a coordination of a number of Native towns and settlements during the 16th century. Following the forcible removal of native populations from territories east of the Mississippi River in 1830 on the Trail of Tears to the then Indian Territory (Oklahoma), very few people remained in their ancestral homelands. Their offspring in Oklahoma and in the East form several groups of federally recognized nations (e.g., the Muskogee Creek of Oklahoma, the Poach Band of the Creek in Alabama, the Seminole of Florida).

It would appear then that we are witnessing the gradual tribalization of the white man as his economic tribes become more and more oriented toward social services for their members. What is now needed is the frank admittance by the white man that he is tribalizing and the acknowledgment that his tribalism will gradually replace government as we now know it, submerging the differentiated society into a number of related economic social units. When executives can admit what they are doing, then it will be possible to form programs around those left out of corporate existence – the poor – and organize them as tribes also, completing the circuit from Pilgrimish individualism to corporate tribalism. Preliminary treaty-making – price fixing – has been declared wrong because it infringed upon non-corporate victims. The government decreed that until these victims became sufficiently strong to embark on corporate warfare, it would protect them. Government thus stands as arbitrator between corporate and non-corporate man, a role previously occupied by the Onondagas in the Iroquois League. (Deloria, Jr., 1969: 230)

Deloria's recognition of tribal structures within corporations pre-empts, as a lucid antecedent, the modern-day leftist-progressive critiques of corporate neoliberalism, reminiscent of, say, Naomi Klein's analyses in her much-popularized books:¹⁵

In short, corporate life since the last world war has structured itself along the lines taken a couple of centuries earlier by Indian tribes as they developed their customs and traditions of social existence. Totems have been replaced by trademarks, powwows by conventions, and beads by gray flannels. War songs have been replaced by advertising slogans. As in the tribe, so in the corporation the "chief" reigns supreme. (Deloria, Jr., 1969: 229)

Deloria then proceeds to analyze the then alternative youth social movements such as the "beatniks" and "the long-haired hippie and his cousins, yippies, zippies and others". His views of these young people, later to be recognized as the baby-boomer generation, with its all-encompassing revolt against the set social norms in search for a meaningful group existence, were humorous but not entirely unkind:

¹⁵ The Canadian-American journalist and activist Naomi Klein is best known for her widely successful book *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism* (2010). One of her earlier works, titled *No Logo. Taking Aim at the Brand Bullies* (1999), provides a detailed research of corporate culture in advertising and selling strategies, especially the then new phenomenon of selling through branding rather than producing goods.

Perhaps the only segment of American society to face tribalism head on has been the long-haired hippie and his cousins, yippies, zippies, and others. In 1966, strange beings began to appear on Indian land, proclaiming their kinship with the redskins in no uncertain terms. /.../ I used to sit in my office and suddenly find it invaded by a number of strange beings in gaudy costumes who would inform me of their blood-intellectual relationship with Indians. When one is used to the strange smells of legislation written by the Interior Department and is suddenly confronted by an even more exotic perfume, it is unsettling indeed. Yet many hippies whom I met had some basic humanistic beliefs not unlike those of Indian people. Concern for the person and abhorrence for confining rules, regulations, and traditions seemed to characterize the early hippie movement. When the hippies began to call for a gathering of the tribes, to create free stores, to share goods, and to gather all of the lost into communities, it appeared as if they were on the threshold of tribal existence. (Deloria, Jr., 1969: 231–232)

However, Deloria also thought that these movements proved a fleeting phenomenon and were ultimately unsuccessful because they “refused to consider customs as anything more than regulations in disguise. Yet it was by rejecting customs that the hippies failed to tribalize” (ibid.: 232). Deloria goes on to explain the structure of a traditional Native community in some detail, no doubt a quite scathingly rational description for the then customary, romantically racist anthropological thinking¹⁶ on the subject:

Indian tribes have always had two basic internal strengths, which can also be seen in corporations: customs and clans. Tribes are not simply composed of Indians. They are highly organized as clans, within which variations of tribal traditions and customs govern. While the tribe makes decisions on general affairs, clans handle specific problems. Trivia is thus kept out of tribal affairs by referring it to clan solutions. Customs rise as clans meet specific problems and solve them. They overflow from the clan into general tribal usage as their capability and validity are recognized. Thus a custom can spread from a minor clan to the tribe as a whole and prove to be a significant basis for tribal

¹⁶ Studying and mapping Native kinship and clan systems has been a favorite scientific preoccupation of the pioneer and classical anthropology since the publication of Lewis Henry Morgan's *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) whereby a tribe was viewed as a kinship structure rather than a political community. Deloria's famed 1969 volume also includes Chapter 4, titled “Anthropologists and Other Friends”, where the author, with his inimitable humor and wit, penned a deadly critique of both the anthropologists' practices of invading Native communities for purposes of “fieldwork”, and their sterile, futile and empty theorizing that paid no heed whatsoever to the wellbeing of the observed, but harmed the Native communities in palpable ways. The chapter was published ahead of the book in the August 1969 issue of *Playboy* magazine (which Deloria comments upon, saying: “If ever there was a tribal cult oozing with contemporary mythology and tribal rites it is the Playboy club. Identity is the last concern of the Playboy, yet it is what his tribe offers him—and with a key.” (ibid.: 231)). It provoked a torrent of responses from the anthropological community, ranging from flabbergasted to insulted to pensive.

behavior. In the same manner, methods and techniques found useful in one phase of corporate existence can become standard operating procedure for an entire corporation. (Deloria, Jr., 1969: 232–233)

From Tribalization to Indigenization: Human Society and the Land

The indigenous ingenuity — or, as Haskell Indian Nations University graduate Curtis Kekahbah of the Kaw Nation called it, the indigenuity: the ability to solve pressing life issues facing humankind now by situating our solutions in Earth-based local indigenous deep spatial knowledges — of tribal peoples constitutes a practical merger of knowing with doing.
Daniel R. Wildcat, 2009

The idea of the land, or homeland, as the key concept of indigenous existence was the central anchor in the explosion of Native literature that came in tow of Momaday's novel and Deloria's groundbreaking assessment of Native perspectives on America in the mid-20th century, and indigenous life in it, in *Custer Died for Your Sins*. Native literature of every kind, combined with the coming to the foreground of the national political struggles during the 1960s and 1970s, is commonly referred to as the Native Renaissance. The late Paula Gunn Allen, herself a poet and professor of literary studies, was one of the Native critics that followed the "literature of the revolution" most closely. Her assessment (Gunn Allen in Hobson, 1979: 191; cf. Šumi, 1999: 103) was that Native Americans "... are land." Being one with the land as opposed to just living on it and thinking of it as a *mis-en-scène* of our lives, mourning its loss in the colonial process yet remembering the oneness with the land, she identified as the very core of Native self-understanding. Gunn Allen and a number of other Native and non-Native critics (e.g., Hobson, 1979; Lincoln, 1983) of the new literature also recognized it as a continuation, or rather a resurgence in written form, of Native oral traditions, all of which amounted to the phenomenon of "endurance".¹⁷ The knowing of what it means to endure centuries of colonization Gunn Allen diagnosed as the essential contribution of Native American writers to world literature (Gunn Allen in Hobson, 1979: 193).

In his later work, Deloria reaffirmed his views on (home)land and upgraded it

¹⁷ Using the word of Gerald Vizenor, the Anishinaabe writer and scholar, it is "survivance": not merely survival, but survival that has transposed through colonial times an entire cultural wealth, allowing for a continuation of pre-Columbian knowledges and traditions (Vizenor, 1999). Derrida's usage of the term carries very different meanings and connotations.

to a political, spiritual and legal statement. The book titled *Power and Place. Indian Education in America* (2001), co-authored with Daniel R. Wildcat, is organized as a dialogue between the authors in 15 chapters. In his "Preface", Deloria states:

Power and Place examines the issues facing Native American students as they progress from grade school through college and on into the professions. Subject matter as diverse as the school systems of the Five Civilized Tribes in the early 1800s to what Albert Einstein's theory of relativity *really* means is found on these pages. Native people navigating American systems of higher education must absorb a great deal of factual content, and they must also place that knowledge into the context of their own tribal and community traditions. For American Indian students, the scientific method and the Western worldview coexist with Native spirituality and a deep connection with the earth. (Deloria, Jr., and Wildcat, 2001: v; emphasis original)

In his first chapter, "American Indian Metaphysics", Deloria confronts Western scientific thinking with Native understanding of existence, indeed Native metaphysics, noting that "Metaphysics has had a difficult time regaining its intellectual respectability in Western circles" (2001: 2), and goes on to explain:

The best description of Indian metaphysics was the realization that the world, and all its possible experiences, constituted a social reality, a fabric of life in which everything had the possibility of intimate knowing relationships because, ultimately, everything was related. This world was a unified world, a far cry from the disjointed sterile and emotionless world painted by Western science. Even though we can translate the realities of the Indian social world into concepts familiar to us from the Western scientific context, such as space, time, and energy, we must surrender most of the meaning in the Indian world when we do so. The Indian world can be said to consist of two basic experiential dimensions that, taken together, provided a sufficient means of making sense of the world. These two concepts were place and power, the latter perhaps better defined as spiritual power or life force. (ibid.)

In Chapter 3, titled "Power and Place Equal Personality", Deloria further elaborates on the shortcomings of Western science as being a toolkit for merely understanding the world rather than making sense of it or discerning the purpose and meaning of life. Contrary to such an impoverished knowledge system, indigenous metaphysics is permeated with boundaries of respect rather than knowledge (ibid.: 21). Consequently,

[t]he personal nature of the universe demands that each and every entity in it seek and sustain personal relationships. Here, the Indian theory of relativity

is much more comprehensive than the corresponding theory articulated by Einstein and his fellow scientists. The broader Indian idea of relationship, in a universe that is very personal and particular, suggests that all relationships have a moral content. For that reason, Indian knowledge of the universe was never separated from other sacred knowledge about ultimate spiritual realities. (ibid.: 23)

Native knowledge, and Native ways of gathering knowledge, is correspondent, or correlational through observing sequences of events, in contrast to the Western principle of cause and effect (ibid.: 26):

Western science seeks to harness nature to perform certain tasks. But there are limited resources in the natural world, and artificial and wasteful use depletes the resources more rapidly than would otherwise occur naturally. The acknowledgment that power and place produce personality means not only that the natural world is personal but that its perceived relationships are always ethical. For that reason, Indian accumulation of information is directly opposed to the Western scientific method of investigation, because it is primarily observation. Indians look for messages in nature, but they do not force nature to perform actions that it does not naturally do. (ibid.: 27)

In his ensuing chapter, Wildcat rephrases this basic difference between knowledge accumulation in Western as opposed to Native universes as follows:

The Western metaphysics of science makes identification of things and some basic interactions relatively easy to identify; however, it provides almost no “enlightenment” regarding living relationships, processes between subjects, and the formation of what Deloria calls personalities—be they plants, animals, or geologic and geographic features of the world where we reside. (Wildcat in Deloria, Jr., and Wildcat, 2001: 31)

Thus, states Wildcat, what is called for is the process of indigenization of human thinking about place, or else, land, the planet itself, something that Western world dominance never grasped:

Not only wisdom sits in places /.../, but so does power and personality. This realization offers a powerful way of talking about the manner in which biological diversity and cultural diversity are intimately connected. It requires recognition that culture is an emergent property—that is, a reality resulting from a complex process containing a multitude of interactions. In short, cultures have causes, but not the kind most biologists or social scientists can easily test in a laboratory or replicate in linear causal models. Because the

world we inhabit is a very diverse place, we ought to understand what nearly all American Indian worldviews readily acknowledge: cultural diversity is not an issue of political correctness but is a geographic, historical, and biological reality. /.../ If one understands /.../ Western self-conscious faith in (1) abstract universal truths and (2) the European moral duty to remake the world (in accordance with these truths) in their own image, then the incredible force of these ideas explains much of human history over the last 500 years. The worldview shaped by this twofold faith precluded recognition of knowledge, understanding, and power residing in places. It informs the practices of colonialism yesterday and today, and it suggests just how important cultural diversity is to the life of the planet and its people. (ibid.: 39)

The Legal and the Ethical: Rethinking Tribalism and Land

Humankind may indeed have a gift for thinking things up, creativity, imagination, and inventiveness, but human societies and the earth's ecosystems seem threatened by human creativity and imagination that has literally and figuratively lost touch with the earth.

Daniel R. Wildcat, 2009: 55

In the intervening time between publishing *Custer* and the series of eight chapters in *Power and Place* where the argumentation was based on the equation Power + Place = Personality was the book Deloria published in 1979 titled *The Metaphysics of Modern Existence*. It was republished posthumously in 2012, with a foreword by Daniel R. Wildcat, and an afterword by David E. Wilkins. In his "Foreword", Wildcat acknowledges that it was Deloria's "least read and most misunderstood book" and goes on to say:

What Deloria intended with the publication of *Metaphysics* can be easily adduced from the text. He was not seeking "the answer" to the vexing problems facing modern humankind; rather, as Deloria stated in his introduction, his inquiry constituted "a search for the structure and meaning of reality." Deloria was making "an effort to break new trails in thinking, perceptually and conceptually". (Wildcat in Deloria, Jr., 2012 (1979): ix)

Although Deloria published the book in an effort to pick up threads spun in his 1973 book *God is Red* (Wilkins in Deloria, Jr., 2012 (1979): 286), his systematic comparison between Christianity and Native religious ideas and traditions and his lifelong preoccupation with religion, spirituality and metaphysics, he still

addressed the key notions of social organization and the land in terms of civilizational and mentality differences between Western and indigenous worlds. The book is organized as a discussion on, and confrontation among, the views of a few select thinkers that Deloria found relevant or challenging, among them: Carl Gustav Jung,¹⁸ Erich Neumann, Marshall McLuhan, Pierre Teilhard de Chardin, Paul Tillich, Ian Barbour, Robert Ardrey, Charles Reich, Paul Radin¹⁹ and a few others. His erstwhile optimistic position regarding corporations as a form of tribalization of American, ruggedly individualistic mainstream society changed substantially, as he employed both an historic and a legal perspective.²⁰ In chapter 12, titled “Our Transforming Institutions”, Deloria contemplates the opposing trends of private property and its social and legal status, on the one hand, and on the other, the expanding “government largess” in the form of the then expanding welfare policies, and likewise, the government largess reflected in the empowerment of certain professions: lawyers, medical doctors, pharmacists, etc. Conversely, private enterprises and corporations, indeed, entire industrial complexes such as defense-related industries, rely entirely on contracts with the government since the latter is the exclusive buyer. The government, acting increasingly as a mass employer, in turn poses criteria and mandatory qualifications that “reflect a view of the world that is less flexible than the criteria for becoming a member of a church”:

Surveillance over the personal beliefs and behaviors of an individual, and attempts to discern the person’s probable understanding of reality and its social components, are efforts to ensure that a particular view of the world be perpetuated as a government function. (Deloria, Jr., 2012 (1979): 171).

In this way, the government generates and institutes a special ideology and orthodoxy that Charles Reich²¹ viewed as “a restoration, albeit unconsciously, of

¹⁸ Deloria was long preoccupied with analyzing the parallels between Jungian psychoanalytical propositions and Native understanding of human collectivities. His son, historian Philip Deloria, edited a posthumous book based on his father’s manuscript titled *C. G. Jung and the Sioux Traditions: Dreams, Visions, Nature and the Primitive*, which was published in 2009.

¹⁹ Deloria was famous for his opposition to anthropologists and anthropological theorizing, even though his aunt, Ella Deloria, was one of the first Native American anthropologists, as was his cousin, Beatrice Medicine. Paul Radin (1883–1959) authored a famed study of the Winnebago tribe.

²⁰ Deloria had completed his graduated studies in law in 1970, which may have influenced his revised thinking on the subjects of human community organization and land. Importantly, the breakout of the Watergate scandal in 1972 revealed corporate bribing of the executive and legislative branches of the government, which Deloria specifically quotes (2012 (1979): 174). During the 1980s and 1990s, he published many volumes, as author, co-author or editor, on the bulk of the colonial legal legacy summarily called Indian Law.

²¹ Charles A. Reich (b. 1928) is a legal scholar famous for his 1970 monograph *The Greening of America*, which quickly became a bestseller. The book systematizes the history of predomi-

the old forms of feudal society.” Such developments, Deloria goes on to explain, present a danger, or a violation, of the “initial political philosophy of our society” that sought to free itself, with the very design of the Constitution, from the “late eighteenth-century form of feudalism,” with its “arbitrary exercise of power by the king.” In addition to the guarantees of individual freedom as spelled out in the Bill of Rights, it was the “vesting of private property in the individual through the requirement that government could not extinguish the individual’s claim to property without just compensation” (ibid.). However, corporations themselves, starting with the legal fiction of holders of certain rights of an individual,²² became a place of non-democratic “corporate morality”:

As long as corporate competition flourished in the private sector, property expressed a degree of independence from outside control. The business world was in effect individual competition written large. But when, through mergers, agreements, consortiums, and other ventures, corporations choked or eliminated competition, the private area became a cooperative organism exploiting society. The freedom to act economically became transformed into a power that could be exercised over the lives of people who were not a part of the cooperative venture. The individual citizen was trapped between the opposing forces of government and corporations, neither of which was particularly friendly. When these giant institutions, the corporate structure and the government, made peace with each other, embracing a mutually beneficial stance, both society at large and the workers employed by corporations suffered exploitation. Ultimately reforms were demanded, and the era of trustbusting, initiated by Theodore Roosevelt, made some superficial changes in the regulation of corporations. (Deloria, Jr., 2012 (1979): 173)

Quoting Reich’s notion of “status deriving primarily from source of livelihood,” whereby “status is so closely linked to personality that destruction of one may destroy the other,” Deloria proposes the legal transformation of “privileges into rights”:

nant class mentalities in the U.S. during the 19th and 20th centuries and is laudatory of the youth counterculture of the 1960s.

²² The 2016 U.S. presidential campaign popularized the problem of the so-called “Citizens United” decision of the Supreme Court in 2010 that effectively declared corporations equal in rights to individuals with the right to freedom of speech, thereby opening the floodgate for corporate financing of political campaigns. The problem, however, is not as recent as that; the debate, and legal precedents, go back to the 19th century. Most legal scholars and progressive politicians hold that under the provisions of the 14th constitutional amendment, corporate personhood is non-existent, and as such, a legal fiction.

The new society would have respect for the individual, irrespective of age or sex, because all citizens would be entitled to full economic participation. The new society would have an amazing degree of social and political integration because ownership of physical private property would no longer distinguish one class from another in the basic areas of human concern. The new society would advocate and support a concept of personal security that transcends all governmental forms and all group interests and conflicts because neither the status nor the personal expression of the individual's beliefs would be subject to loyalty tests. Such a society sounds Utopian indeed. By a curious coincidence, these three major characteristics are not the outstanding positive features of modern civilizations, but Paul Radin's estimation of the major strengths of aboriginal civilizations. /.../ Reich's proposals to make the privileges of economic security vested legal rights of citizens produce a type of society best exemplified in tribal or aboriginal societies. Our metaphysical search for an understanding of reality is beginning to focus on the tribal way of life. Our technology and our social institutions are themselves guiding us in this direction. (Deloria, Jr., 2012 (1979): 175–176)

But what of land ownership? In the ensuing chapter titled “Expanding the Legal Universe”, Deloria again juxtaposes the indigenous and Western views, the latter having historically found their codification in the institution of the law that “incorporated in rules and regulations the worldview of societies” (ibid.: 177). Universally, whenever a “natural object” was found to have any value for humans, it was protected by law. However, most laws pertained to human society itself, the “*oikumene*, not the *kosmos*”, as Deloria puts it throughout the book to denote the human propensity to artificially distinguish between the human world and the natural world of which human societies are a part, a division that may very well be at the core of all human problems:

The most prominent feature of the natural world that finds a place in human systems of law is property, and the most common form of property is land. Our relationship to land has been the subject of a variety of legal concepts, generally revolving around the rights of the owner to exploit the resources thereof. Since land forms the natural context within which communities exist, our attitude toward land forms an integral part of the *oikumene*, and we should consider how we have viewed land legally. (Deloria, Jr., 2012 (1979): 177; emphasis original)

Deloria goes on to describe the devastation of European settlement and “land development” in the history of the United States, noting that, invariably, “the motivating force in Western development was human greed” (ibid.: 178). He goes on to describe how rivalry among settlers translated into law, and law into

doctrines. He describes in detail the problems of the so-called Colorado Doctrine as pertaining to water rights, an issue that had come to the fore for Native people, environmentalist concerns and progressive politics on a global scale in 2016 in the protests against the DAPL crude oil pipeline that would potentially affect the drinking water supply of the Missouri River system of upwards of 16 million people.²³ The months-long protests of Water Protectors took place at the initiative of people of the Standing Rock Indian reservation, which, incidentally, is Deloria's own home community.

The key assertion, however, is that “[w]e have as yet no consistent theory of law as to the proper stance toward the natural world” (ibid.: 178):

Theoretically at least, our present view of the natural world has no place for natural features and entities themselves. Physical entities that support life, such as air, water, and land, are conceived in a legal sense as if they had no existence apart from the human legal rights that have been attached to them. We could easily and legally destroy all vestiges of natural life without ever violating the constitutional provisions regarding the protection of property. Our present conception of property revolves around our use of it, not around existence as an element of the universe in its own right. Nature has no rights of its own in our legal system. If our legal system reflects our view of reality, then we believe that we exist over and apart from the physical world (Deloria, Jr., 2012 (1979): 180–181).

Somewhat counter-intuitively, Deloria goes on to argue that what interfered with reaching “that abstract but very logical conclusion” (ibid.) was the conservationist movement that sought to reserve parts of landscapes deemed exceptionally beautiful and thus of recreational value for humans. The concept of national/nature parks, with its ideology of preserving the virgin, untouched state of nature that primarily serves recreational tourism, affirmed the logic that, on the other hand, all other natural environments were open to exploitation and the ensuing degradation, while natural reserves were still legally framed as property, albeit

²³ The protesters, Lakota people of the Standing Rock reservation, launched their protests against the building of the Dakota Access Pipeline, a part of the Bakken pipeline project nearly 2000 kilometers in length. Part of the pipeline was to be built in the immediate vicinity of the reservation, on the grounds that the Lakota nation views as its treaty lands according to two separate treaties signed during the 19th century. The Lakota protesters established the Sacred Stone Camp that served as the cultural and political headquarters of the protests that were conducted in strict observance of non-violence. The corporate private security and the state police, however, did not observe such restrictions; disproportionate and very likely illegal force was used against the protesters. The protests were eventually supported by various other tribes, activists from around the country and the world, U.S. Army veterans, and were covered extensively, especially by the alternative, citizen journalism online outlets. Aside from the drinking water supply of the Missouri River basin, Lakota sacred burial grounds are also in danger, as the routing traverses them. The camp was forcibly dismantled on 27 October 2016, and finally cleared on 22 February 2017. Presently (August 2017), the lawsuits that were filed are being processed.

under a special regime. This notion automatically and systematically threatens such reserves as it is always opened to privatizing appetites in various forms. As a consequence, the natural features of the planet, the very parts of it that give sustenance to all life, enjoys no legal subjectivity, let alone rights:

The /legal/ personification of nature, then, would give to the legal universe a tangent point with the world in which we live, providing, in the metaphysical sense, an organic unity that other theories of ecological concern lacked. (Deloria, Jr., 2012 (1979): 185).

Explaining in detail the legal reasoning of Christopher Stone, then a law professor in California, Deloria weighs several conceptual and procedural problems that would be involved should nature obtain legal standing. Noting the social constructedness of all human definitions of separation between humans and the rest of nature, Deloria concludes:

That we can construct a legal system that views nature apart from its physical reality as elements of property testifies to the degree of alienation we have achieved. /.../ Stone's thesis—broadening our legal concept of the world by giving rights to nature itself—issues in the conclusion that this new vision of the world would make us better people. In almost every aspect of the *oikumene* we have investigated, we have reached the conclusion that the changes in motion today are pressing toward a new understanding and way of life for individuals. Our understanding of societies, of technology, of institutions, and of the place of nature in our legal system points to a radically new conception of individual life and seems to indicate that all transformation of larger social organizations and concepts will eventually focus on ourselves as individuals. (Deloria, Jr., 2012 (1979): 187)

Conclusion: Towards an Intelligent View of the World

It remains for us to learn once again that we are a part of nature, not a transcendent species with no responsibilities to the natural world.

Vine Deloria, Jr., 1992: 3

Vine Deloria's impressive written opus, despite its topic diversity and specializations, nevertheless features three overarching themes as a constant in all his thinking: the human individual and the human community; the place of humans in the natural system; and the paths towards an integrated knowledge that renders

more than mere understanding, indeed a sense of meaning that transcends both the perimeters of scientific episteme, and the philosophical and theological ontologies, into a new synthesis. Even his detailed comparisons between Native way of life, thinking and traditions, and what he terms their “Western” counterparts, both of which he is more than familiar with, serve as a venue to approach the answers to the three big questions. In his own words,

[o]ur examination of the *oikumene* indicates that the most fruitful avenues of development today are directing us toward a new type of social existence that parallels primitive peoples', perhaps incorporates some of their insights or unconsciously adopts some of their techniques, but that will be fully modern and capable of providing a meaningful existence. The importance of these movements for primitive peoples is that as modern industrial society becomes aware of new ways of structuring its understanding of the world, economic and political decisions will begin to reflect a more comprehensive and intelligent view of the world and of our species, thereby taking the pressure, in a political and economic sense, away from the surviving primitive and tribal peoples. (Deloria, Jr., 2012 (1979): 213)

While he was spared the aggravations of the neoliberal “free market” rule following the global financial crisis of 2008 by his untimely death in 2005, Deloria certainly was aware, and very critical of, the makings of this world since the 1980s. Indeed, in view of how “corporation” nowadays resonates as the scarecrow word of the mounting global resistance to the globalized free market ideology rule, the young, political activist Deloria’s stance of hopefulness that it is the corporate model that represents the process of tribalization of non-Native peoples in the United States may sound suspect. The idea itself, of course, did not originate with Deloria; corporatism, in fact, denotes an old recognition of the fact that people will organize according to interests, needs or inevitabilities: people of all human times and spaces have structured themselves along these lines. Fashioning corporate structures after the example of tribal societies is also hardly in the least a novel idea because it is still a lived experience.

In his 1979 book, on the eve of the triumphant march of neoliberal globalization, but also at the dawn of organized and politicized ecological movements, Deloria’s legalistically informed treatise on the legal and practical status of the land brings into the current many debates on how to dismantle our global social game, rigged to benefit, in fairy-tale proportions, a tiny fraction of the human population, an entirely new logic, and a new, solid base of thinking. If “nature”, in the broadest sense of being everything that is not concrete, living humans (who are nevertheless still a part of it), is recognized as possessing legal standing, this is tantamount to saying that nothing and no one can own it in any way. By logical

extension, this is to say further that land never was rightfully or *de facto* owned, and that ownership over the planet's surface, its geographical and geological features, in any amount or to any extent, are a mere legal fiction that belongs to the human past, and is unsustainable on top of being unlawful by virtue of incongruence with the basic law of rights. Just as it is presently very nearly universally unlawful to own a human person, just as it is increasingly recognized that it should be unlawful for a human to own an animal person, so it should be recognized that ownership over any part of nature is likewise unlawful. In other words, Deloria's treatise offers an entire new understanding of the concept of ownership that has the potential of providing a legal(istic) line of thinking in the efforts of imagining and building a new world.

Bibliography

- ALEXANDER, MICHELLE (2012): *The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*. The New Press.
- ALEXIE, SHERMAN (2017): *You Don't Have to Say You Love Me. A Memoir*. New York, Boston, London: Little, Brown & Co.
- COLE, LUKE W., AND SHEILA FOSTER (2000): *From the Ground Up: Environmental Racism and the Rise of the Environmental Justice Movement*. NYU Press.
- DELORIA, VINE, JR. (1969): *Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto*. Golden CO: Fulcrum Publishing.
- DELORIA, VINE, JR. (1979/2012): *The Metaphysics of Modern Existence*. Golden CO: Fulcrum Publishing.
- DELORIA, VINE, JR., AND CLIFFORD M. LITTLE (1984): *The Nations Within. The Past and the Future of American Indian Sovereignty*. New York: Pantheon Books.
- DELORIA, VINE JR. (1992): *God Is Red. A Native View of Religion* (updated version from 1973 publication). Golden CO: Fulcrum Publishing.
- DELORIA, VINE, JR., AND DANIEL R. WILDCAT (2001): *Power and Place. Indian Education in America*. Golden CO: Fulcrum Publishing.
- DELORIA, VINE, JR., DAVID E. WILKINS, AND DANIEL R. WILDCAT (2012): *The Metaphysics of Modern Existence*. Golden CO: Fulcrum Publishing.
- DIPPIE, BRIAN W. (1982): *The Vanishing American. White Attitudes and U.S. Policy*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- FORBES, JACK D. (1990): The Manipulation of Race, Caste, and Identity: Classifying Afro-Americans, Native Americans, and Red-Black People. *Journal of Ethnic Studies* 17(4): 1-51.
- GUNN ALLEN, PAULA (1992/1983): *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.
- JOSEPHY, ALVIN M., JR. (1984): *Now that the Buffalo's Gone. A Study of Today's American Indians*. Norman: Univ. of Oklahoma Press.

- KULNIEKS, ANDREJS, DAN RORONHIAKEWEN LONGBOAT, AND KELLY YOUNG (EDS.) (2013): *Contemporary Studies in Environmental and Indigenous Pedagogies: A Curricula of Stories and Place*. Sense Publishers.
- STANDING, GUY (2011): *Precariat: The New, Dangerous Class*. London: Bloomsbury Academic.
- ŠUMI, IRENA, CIRILA TOPLAK, AND KRISTINA TOPLAK (2016): From Raw Ideology to Cooked Legality: Nation and Citizenry in Post-Socialist Slovenia. *Anthropological Notebooks XXII/3*: 125–143.
- ŠUMI, IRENA (2012): Unable to Heal: Debate on the National Self in Post-Socialist Slovenia. In *After Yugoslavia: Identities and Politics within the Successor States*, R. Hudson, and G. Blowman (eds.), 153–181. Houndmills, New York: Palgrave Macmillan.
- ŠUMI, IRENA (1999): *Blizu polnega kroga tega sveta: ameriški Indijanci med preteklostjo in sedanostjo*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- TAIAIAKE, ALFRED (1999): *Peace, Power, Righteousness. An Indigenous Manifesto*. Oxford: Oxford University Press.
- TAIBBI, MATT (2017): *Insane Clown President. Dispatches from the 2016 Circus*. New York: Spiegel & Grau.
- WARRIOR, ROBERT ALLEN (1995): *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions*. Univ. of Minnesota Press.
- WESTRA, LAURA (2013): *Environmental Justice and the Rights of Indigenous Peoples. International and Domestic Legal Perspectives*. Routledge.
- WILDCAT, DANIEL R. (2009): *Red Alert! Saving the Planet with Indigenous Knowledge*. Golden, Colo.: Fulcrum Publishing.

Bookchin, Öcalan in dialektika demokracije¹

Abstract

Bookchin, Öcalan, and the Dialectic of Democracy

The article is a translation of a speech given by Janet Biehl that explores two main topics: First, Biehl traces the political path of Murray Bookchin and the development of his idea of Social Ecology. She continues to describe the political path and the idea of democratic confederalism as developed by the founder of the PKK Abdullah Öcalan from the libertarian and anarchist writings of Murray Bookchin, where he found an alternative to the authoritarian and centralist nation state, not only in the Kurdish-inhabited provinces, but in Turkey at large. Biehl also explores divergences between the two concepts, which are probably the result of contradictions between ideology and practice.

Keywords: anarchism, libertarian municipalism, Social Ecology, democratic confederalism, Murray Bookchin, Abdullah Öcalan

Povzetek

Janet Biehl v prevodu govora odkriva politično pot Murraya Bookchina in razvoj njegove ideje socialne ekologije. Na drugi strani opiše politično pot ustanovitelja Kurdske delavske stranke Abdullaha Öcalana in njegovo idejo demokratičnega konfederalizma, ki jo je razvil iz libertarnih in anarhističnih idej Murraya Bookchina kot alternativo ne zgolj turški avtoritarni in centralistični nacionalni državi na ozemljih, kjer živijo Kurdi, temveč kot alternativo za celotno Turčijo. Prav tako razkrije razlike med obema idejama, ki so verjetno rezultat protislovij med ideologijo in prakso.

Ključne besede: anarhizem, libertarni municipalizem, socialna ekologija, demokratični konfederalizem, Murray Bookchin, Abdullah Öcalan

¹ To besedilo je transkripcija govora Janet Biehl na konferenci *Izziv kapitalistični modernosti: Alternativni koncepti in kurdsko vprašanje*, ki je potekala od 3. do 5. februarja 2012 v Hamburgu. Glej tudi: <http://www.networkaq.net/>.

Ko so februarja 1999 v Keniji aretirali in odvedli Abdullaha Öcalana, sva z Murrayjem Bookchinom živel v Burlingtonu v zvezni državi Vermont (ZDA). Öcalanovo aretacijo sva gledala v poročilih. Bookchin je solidariziral s težavnim položajem Kurdov – tako je trdil, kadarkoli je tekla beseda o tem –, toda na Öcalana je gledal kot na še enega marksistično-leninističnega gverilskega voditelja in sodobnega stalinista. Murray je bil že več desetletij kritičen do takih ljudi; govoril je, da hotenja množic po svobodi zavajajoče kanalizirajo v oblast, dogmo, statizem in celo – v nasprotje njihovih teženj – sprejemanje kapitalizma.

V zgodnjem najstniškem obdobju v 30. letih je bil Bookchin tudi sam stalinist; stalinizem je opustil konec istega desetletja in se pridružil trockistom. Trockisti tistega časa so ocenili, da se bo druga svetovna vojna končala v proletarskih revolucijah po Evropi in ZDA, tako kot je prva svetovna vojna povzročila rusko revolucijo. Med drugo svetovno vojno je Bookchin trdo delal v livarni, kjer je poskušal organizirati delavce k upor in k izvedbi revolucije. Toda leta 1945 se to ni zgodilo. Ker se njihova trdna napoved ni uresničila, je trockistično gibanje razpadlo. Številni pripadniki, verjetno kar večina, so sploh opustili marksizem in revolucionarno politiko; postali so akademiki ali uredniki revij in odtlej bolj ali manj delali v sestavi sistema.

Ker se je konec koncev jasno izkazalo, da proletariat ni revolucionaren, je tudi Bookchin opustil marksizem. Toda namesto da bi se vključil v večinski tok, je skupaj s prijatelji storil nekaj nenavadnega: ostali so družbeni revolucionarji. Niso pozabili izjave Leva Trockega pred smrtjo leta 1940, da je treba, če se bo zgodilo nepredstavljivo – torej, da se vojna ne bo končala z revolucijo –, ponovno premisliti samo marksistično doktrino. Bookchin in prijatelji so se v 50. letih srečevali vsak teden in iskali poti za obnovo revolucionarnega projekta v novih okoliščinah.

Prepričani so bili, da je kapitalizem inherentno samodestruktiven sistem. Toda vprašanje je bilo, kaj je njegova šibka točka, če to ni proletariat. Bookchin je v začetku 50. let spoznal, da je pogubna razpoka kapitalizma njegov konflikt z naravnim okoljem in da je zato destruktiven tako za naravo kot za zdravje ljudi. Industrializiral je kmetijstvo, s strupenimi kemikalijami zastupil pridelek in s tem ljudi; mesta je do neznosnosti povečal v megapolise, odrezane od narave, ljudi pa spremenil v avtomate, s čimer jih je telesno in tudi psihično poškodoval. Z oglaševanjem jih sili k zapravljanju denarja za neuporabno blago, katerega proizvodnja vrh tega škoduje okolju. Zato krize kapitalizma ne bo povzročilo izkoriščanje delavskega razreda, temveč nevzdržna dehumanizacija ljudi in uničenje narave.

Za vzpostavitev ekološke družbe bi morali decentralizirati mesta, da bi lahko ljudje prebivali v manjših okoljih, ki bi jih sami upravljali, lokalno pridelovali hrano in uporabljali obnovljivo energijo. Nove družbe ne bi usmerjali diktat trga ali imperativi državne oblasti, temveč odločitve ljudi. Vodnik njihovih odločitev bi bila etika, zgrajena na komunitarni oziroma skupnostni ravni.

Za vzpostavljanje takšne racionalne ekološke družbe bi potrebovali delujoče institucije – Bookchin jih je imenoval »oblike svobode«. Tako revolucionarne organizacije kot institucije za novo družbo bi morale biti resnično osvobodilne, da ne bi ustvarile novega Stalina oziroma še ene tiranije v imenu socializma. Obenem bi morale biti dovolj močne, da bi premagale kapitalizem.

Po Bookchinu so take institucije lahko samo demokratični zbori. Sedanjo nacionalno državo bi bilo treba odpraviti, oblast pa predati zborom pripadnikov in pripadnic skupnosti.² Namesto lastnikov industrije bi odločitve, na primer o okolju, sprejemali zbori pripadnikov in pripadnic skupnosti. Ker ti zbori lahko delujejo le na lokalni ravni, bi jih bilo treba povezati v konfederacijo, da bi delovali na širšem geografskem območju.

V naslednjih desetletjih je Bookchin razdelal in dopolnil ideje za ekološko demokratično družbo. V 80. letih, na primer, je trdil, da bo konfederacija zborov pripadnikov in pripadnic skupnosti postala protioblast ali dvojna oblast, ki bo stala nasproti nacionalni državi. Ta program je imenoval libertarni municipalizem, pozneje je uporabljal besedo *komunitarizem*.

V tistih desetletjih je skušal pregovoriti ameriške in evropske levičarje o pomembnosti tega projekta. Toda večina je bila prezaposlena z občudovanjem Maa, Ho Chi Minga in Fidela Castra. Bookchin jih je opozarjal, da so diktatorji, toda levičarji tovrstne kritike niso hoteli slišati. Odgovarjali so mu, da sta ekologija in demokracija malomeščanski ideji. Edino anarhisti so mu prisluhnili, ker so bile njegove ideje protidržavne. Pravzaprav je takrat postal viden anarhist.

Anarhistom je govoril, da je program za libertarni municipalizem njihova naravna politika in evidentno anarhistična revolucionarna teorija. Spoštljivo so ga poslušali, nato pa izjavili, da lokalne vlade ne marajo nič bolj kot katerekoli druge; poleg tega so nasprotovali večinskemu glasovanju, ker manjšina ne bi mogla doseči svojih ciljev. Zagovarjali so nepolitične komunitarne skupine, kooperative, radikalne knjigarne, komune. Bookchin je menil, da so te institucije dobrodošle, toda za izpeljavo upoštevanja vredne revolucije je treba poiskati način za vzpostavitev aktivne, trdne, pooblašene, strukturne in legalne politične oblasti. To je mogoče izpeljati z libertarnim municipalizmom, s čimer bi pridobili trdno oporno točko proti nacionalni državi.

Vabil je anarhiste. Izzival, zagovarjal, pregovarjal, prosil, poudarjal in grajal jih je. Naredil je vse, da bi jih prepričal, da bo z libertarnim municipalizmom anarhizem postal politično relevanten. Toda okoli leta 1999 – približno takrat, ko so aretirali Öcalana – je končno priznal neuspeh in se začel oddaljevati od anarhizma.

² Avtorica na tem mestu uporablja izraz *citizens*, ki mu v slovenščini ustrežeta izraza državljani, državljanke. V angleščini beseda *citizen* izhaja iz besede mesto, slovenska ustreznica pa iz pojma država. Ker avtorica govori o družbi, ki temelji na skupnosti, ne na državi, izraz prevajamo kot pripadniki in pripadnice skupnosti (op. prev.).

O Öcalanovi obrambi v sodnem procesu proti obtožbam za izdajstvo nismo veliko brali: nismo na primer vedeli, da je doživel podoben proces preobrazbe kot Bookchin pred pol stoletja, da je zavrnil marksizem-leninizem in se začel zavzemati za demokracijo. Ugotovil je, da je marksizem avtoritaren in dogmatičen ter ne omogoča tvorne obravnave sodobnih problemov (Öcalan, 1999: 106). »Odzvati se moramo na zahteve zgodovinskega trenutka,« je rekel tožilcem. Za nadaljevanje boja je treba »znova oceniti načela, program in način delovanja« (ibid.: 44). Verjetno je kaj podobnega Bookchin rekel leta 1946.

Turškim tožilcem je Öcalan pojasnil, da se rigidni sistemi sesuvajo in da se »nacionalni, kulturni, etnični, religiozni, jezikovni in seveda regionalni problemi rešujejo z zagotavljanjem in upoštevanjem najširših demokratičnih standardov« (ibid.: 55). Kurdska delavska stranka (PKK) mora po njegovem mnenju opustiti cilj ustanovitve svoje kurdske države in sprejeti demokratični program za celotno Turčijo.

Po Öcalanovem mnenju je demokracija bistvena za kurdsko vprašanje, ker ima v demokratičnem sistemu vsak pripadnik skupnosti pravice in glas in vsakdo enakopravno sodeluje ne glede na etnično pripadnost. Turška država bi se lahko demokratizirala in priznala obstoj kurdskega ljudstva ter njegove pravice do jezika in kulture (ibid.: 89, 90). Ni šlo za demokracijo zborov pripadnikov in pripadnic skupnosti, za katero se je zavzemal Bookchin – Öcalan je predlagal sistem, zgrajen od zgoraj navzdol. Vsekakor je »cilj demokratična republika« (ibid.: 114).

Poudaril je, da je demokracija bistvena tudi za prihodnost Turčije, ki ne more biti demokratična, če izključuje Kurde. Druge demokratične države so rešile svoje etnične probleme z vključitvijo nekoč marginaliziranih skupin in prav zaradi inkluzivnosti ter raznolikosti so postale močnejše. Združene države, Indija in številne druge države s kompleksnejšimi etničnimi razmerami, kot so turške, so napredovale pri vprašanju etničnega vključevanja in vse so zato postale še močnejše. Sprejemanje je povsod po svetu spremenilo razlike v trdnost.

Ne glede na to, kaj so si turški tožilci mislili o Öcalanovem sporočilu, jim je bilo vseeno za glasnika – obsodili so ga in kaznovali s smrtno kaznijo, ki so jo pozneje spremenili na zaporno kazen v samici.

Bookchin je večkrat povedal, da so nekdanji marksisti najboljši anarhisti. Pravil je, da znajo misliti in vedo, kako izluščiti logiko idej. In razumejo dialektiko. Če bi se srečal z Öcalanom, bi pri njem zagotovo prepoznal to sposobnost. Skupno jima je bilo dialektično mišljenje, ki sta ga nasledila iz skupne marksistične preteklosti. Nista bila dialektična materialista – spoznala sta, da je ta marksistični koncept pomanjkljiv, ker je zgodovinska kavzalnost mnogostranska, ni zgolj ekonomska.

Toda oba sta ostala dialektika: zavezana zgodovinskim razvojnim procesom.

Dialektika je način odkrivanja spremembe. Ne gre za kinetično vrsto spremembe, s katero se ukvarjajo fiziki, temveč postopne spremembe, ki se kažejo v organskem življenju in v družbeni zgodovini. Spremembo ustvarijo protislovja. Vsak razvoj ohranja nekaj starega in doda nekaj novega, kar povzroči *Aufhebung* ali transcendenco.

Bookchin in Öcalan sta razmišljala v okvirih zgodovinskega razvoja. Napisala sta namreč več obsežnih zgodovinskih razprav o civilizaciji, v katerih sta analizirala dialektiko prevlade in upora, držav in tiranij, ki so jim nasprotovali boji za svobodo. Drugače od marksistov nista s pomočjo dialektike napovedovala nekega neizogibnega upora v prihodnosti, ker sta vedela, da ga ni mogoče napovedati. Namesto tega sta jo uporabila za ugotavljanje možnosti, identifikacijo potencialnosti in določitev zgodovinskih podlag za tisto, za kar sta mislila, da bi moral biti naslednji politični korak. Zavestno ali ne sta jo uporabila za etiko – dogodki v preteklosti naj bi kazali na to, kar *bi jim moralo slediti*.

Oba sta pisala o izvorih civilizacije: o prvotnih družbah v paleolitikumu; nastanku kmetijstva, zasebne lastnine in razredne družbe; nastanku religije, administracije, držav, vojsk in imperijev, monarhov in plemstva ter fevdalizma. Razpravljala sta o modernosti, razvoju razsvetljenstva, znanosti, tehnologije, industrije, kapitalizma. Samo zaradi lažjega razumevanja bom te zgodovinske razprave imenovala naracije o civilizaciji.

Bookchin je napisal dve pomembni naraciji o civilizaciji: *The Ecology of Freedom* (1982) in *Urbanization Against Cities* (1986). Öcalan jih je napisal več, recimo *The Roots of Civilization* (2007), deloma je ta naracija prisotna v *The PKK and the Kurdish Question* (2011a) in najnovejše delo *Road Map to Negotiations* (2012).³

V naracijah o civilizaciji sta razmišljala o aktualni politični problematiki. Bookchinova *The Ecology of Freedom* prinaša med drugim utemeljitve proti glavnemu toku reformističnih naravovarstvenikov in zagovor radikalne socialne ekologije. Previdnim liberalcem je Bookchin navedel argumente, zakaj lahko in morajo misliti o uresničitvi ekološke družbe in da zavzemanje zgolj za državne reforme ne zadostuje. Ljudje so v preteklosti živeli v skupnosti in tako bi lahko znova zaživel.

Zato je opozoril na prve družbe brez pisave v človeški zgodovini, ki jih je imenoval »organska družba«, ki je plemenska, skupnostna in nehierarhična in v kateri so ljudje živeli v medsebojnem sodelovanju. Identificiral je specifične značilnosti, zaradi katerih so bile te družbe sodelovalne: delitev življenjskih sredstev po običajih užitarstva (uporaba virov po potrebi), komplementarnost (etična vzajemnost) in nereduktibilni minimum (pravica vseh do hrane, strehe nad glavo in obleke) (Bookchin, 1982: 2. pogl.). »Iz tega občutja enotnosti med posameznikom in skupnostjo izhaja občutek enotnosti med skupnostjo in njenim okoljem,« je

³ Ne Bookchin ne Öcalan nista (bila) arheologa ali antropologa. Seveda sta v svojih razpravah o prazgodovini in zgodovini starega veka uporabila ugotovitve obeh ved.

napisal; organske družbe so živele v harmoniji z naravo (ibid.: 43, 46).

Nato je sledil dialektičnemu razvoju: nastanku hierarhije, ki se je, neločljivo, razvila iz organske družbe: patriarhatu in nadvladi žensk; gerontokraciji; šamanom in duhovnikom; vojščakom, poglavarjem in državam; razredni družbi (ibid.: 3. pogl.). Tedaj je nastala ideja o gospodovanju naravi, po kateri se naravo na novo dojemata kot objekt izkoriščanja.

Po Bookchinu hierarhični zapuščini dominacije kljubuje starodavna zapuščina svobode – uporniška prizadevanja tekom celotne zgodovine, ki so utelešala načela naravnih družb –, užitkarstva, komplementarnosti in nereduktibilnega minimuma. Potencial za dialektično preseganje nadvlade še vedno obstaja v svobodni sodelovalni družbi, ki lahko udejanja sodelovalni odnos z naravo. Ta nabor idej je Bookchin imenoval socialna ekologija.

To je bilo leta 1982. V drugi naraciji o civilizaciji, v delu z naslovom *Urbanization Without Cities* (1992), je skušal izluščiti zgodovinske temelje demokracije zborov pripadnikov in pripadnic skupnosti. Odkrival je tradicijo zborov pripadnikov in pripadnic skupnosti, med drugim v antični atenski skupščini (*ekklesia*); v prvih italijanskih, nemških in flamskih mestih; v ruskem večer v Pskovu in Novgorodu; v zborih *comuñero* v Španiji 16. stoletja; v pariških zborih revolucionarnih skupnosti prebivalcev leta 1793; odborih in svetih v času ameriške revolucije; v pariških klubih leta 1848; v pariški komuni leta 1871; sovjetih v letih 1905 in 1917; kolektivih revolucionarne Španije v letih 1936 in 1937; današnjih mestnih sestankih v Novi Angliji. Pokazal je, da (v nasprotju z Marxom) prizorišče revolucije ni tovarna, temveč lokalna skupnost. *Urbanizacija* je postavila dialektične temelje za municipalni boj za svobodo in upor proti nacionalni državi.

Prepuščen samoti v zaporu na otoku Imrali se je Öcalan posvetil študiju in pisanju, v katerem se je lotil tudi naracije o civilizaciji. V *Roots of Civilization* (2007) med drugimi vprašanji opozori na nujnost vključitve Kurdov v turško demokratično republiko. Tako kot Bookchin je tudi Öcalan opisal proces družbene evolucije, zgodovinske makroprocese civilizacije, ki ima korenine pri Sumerjih v Mezopotamiji.

Tako navaja, da je bil zigurat – tempelj, administrativno središče in proizvodni prostor – »maternica državnih institucij« (Öcalan, 2007: 6). Zgornji del zigurata naj bi bilo domovanje bogov, medtem ko je bilo prvo nadstropje namenjeno izdelovanju in skladiščenju blaga. Tempelj je tako deloval tudi kot center gospodarske dejavnosti. Vladarji so bili povzdignjeni v status božanstev, preostalo ljudstvo jim je moralo s težkim delom služiti kot delavci v tempeljsko usmerjenem gospodarstvu.

Zigurati so bili »laboratoriji za kodiranje človeške miselnosti, prva zatočišča, kjer se je oblikovalo *podrejeno bitje*« (ibid.: 53). Zigurati so bili »prva patriarhalna gospodinjstva in prvi bordeli« (ibid.: 25). Sumerski duhovniki, ki so si zigurate zamislili, so bili »predvsem arhitekti centralizirane politične moči«. Njihovi templji so zrasli v mesta, mesta so postala države in imperiji ter civilizacija. Toda sama narava fenomena je ostala enaka: »Zgodovina civilizacije ni nič drugega kot nadaljevanje sumerske družbe, ki se je širila, se razvejila in diverzificirala, toda

ohranila je enako temeljno obliko.« (ibid.: 98) Še vedno živimo v Sumeriji, še vedno živimo v »tej neverjetni intelektualni iznajdbi«, ki »odtlej nadzira celotno našo zgodovino« (Öcalan, 2011a: 96).

Če je sumerska civilizacija teza, je Öcalan zastavil dialektično, potrebujemo antitezo, ki jo med drugim lahko najdemo v kurdskem vprašanju.⁴ Etnični upor proti sumerskemu mestu je tako starodaven kot mesto samo. Danes je mogoče sumersko državo preseči z docela demokratično republiko, ki je dom tako za Kurde kot Turke.

Öcalan velikokrat omenja Wallersteina, Braudela in Foucaulta, o drugih intelektualnih vplivih nanj pa ne vem ničesar. Vsekakor je znano, da je Öcalan leta 2002 začel intenzivno brati Bookchina, zlasti njegovi deli *Ecology of Freedom* in *Urbanization Without Cities*.

Kmalu zatem je prek svojih odvetnikov začel priporočati v branje vsem županom v turškem Kurdistanu *Urbanization Without Cities*, vsem aktivistom pa *Ecology of Freedom*.⁵ Spomladi 2004 so njegovi odvetniki prek posrednika navezali stik z Murrayjem in mu sporočili, da se Öcalan šteje za njegovega učenca, da dobro pozna in razume njegovo delo in da si želi uporabiti in prenesti njegove ideje v srednjevzhodne družbe. Prosil je za izmenjavo mnenj z Murrayjem in mu poslal enega od svojih rokopisov.

Sijajno bi bilo, če bi prišlo do tega dialoga. Žal je bil Murray pri triinosemdesetih letih preveč bolan, da bi lahko sprejel vabilo, zato ga je nerad in spoštljivo zavrnil.

V naslednjih Öcalanovih delih je mogoče opaziti Bookchinov vpliv. Njegovo delo *Defense of the People*, napisano leta 2004⁶, je naracija o civilizaciji, ki vsebuje tudi razpravo o prvotnih družbenih oblikah skupnosti, kot je Murrayjeva »organska družba«, torej o skupnostnih oblikah življenja, ki jih je Öcalan preimenoval v »naravno družbo«. Zapisal je, da so v naravni družbi ljudje živeli »kot del narave« in »človeške skupnosti so bile del naravne ekologije« (Öcalan, b. d.: poglavje 1.2).⁷ V razpravi oriše nastanek hierarhije, ki ima veliko skupnega z Bookchinovim pogledom: država »nenehno vsiljuje hierarhijo in uzakonja akumulacijo vrednosti in blaga« (ibid.). Po njegovem mnenju z nastankom hierarhije sovпада

⁴ Drugače kot Öcalan Bookchin ni uporabljal pojmov *teza*, *antiteza* in *sinteza*, ker po njegovem mnenju preveč poenostavljajo Heglovo triado *an sich*, *für sich* in *an und für sich*.

⁵ To sem izvedela od posrednika med Öcalanom in Bookchinom, ki želi ostati anonimen.

⁶ Delo v angleškem prevodu še ni objavljeno, angleški rokopis ima International *Initiative Freedom for Öcalan, Peace in Kurdistan*. Pač pa je bila knjiga leta 2010 prevedena v nemščino z naslovom *Jenseits von Staat, Macht und Gewalt*.

⁷ Gre za poglavje z naslovom *The Natural Society*.

ideja nadvladovanja naravi: »Namesto da bi bila del narave,« hierarhična družba dojema »naravo čedalje bolj kot vir.« (ibid.) Öcalan je opozoril še na dialektičnost procesa: »Naravna družba na začetku človeštva je teza, katere antiteza so poznejše hierarhične in na državi temelječe oblike družbe.« (ibid.)

Njune naracije o civilizaciji se v številnih pogledih prekrivajo in tudi razlikujejo, kar bi bilo zanimivo raziskovati, toda zaradi jedrnatosti se bom omejila na en vidik različnega pisanja o Mezopotamiji.

Kot sem že povedala, se je po Öcalanu civilizacija začela v Mezopotamiji. Bookchin trdi enako in opozori, da začetki pisave segajo v ta prostor: » ... klinopis ... izvira iz pikolovskih popisov prejetih in distribuiranih izdelkov, ki so jih delali duhovniki v templju.« Pozneje so iz »teh računov na glinenih tablicah« nastale »narativne oblike pisave«, ki pomenijo progresivno izboljšanje (Bookchin, 1982: 144). Trdil je, da so se hierarhija, svečeništvo in država prvič pojavili pri Sumerjih, čeprav je tudi menil, da so stare srednjeameriške civilizacije doživele vzporedni razvoj. Toda zdi se, da so ga najbolj zanimale sledi upora: v Sumeriji »so prve 'mestne države' upravljali 'egalitarne zbori', ki so imeli 'izjemno stopnjo svobode'« (ibid.: 129).⁸ Iz obdobja kraljev »obstajajo viri o ljudskih uporih, ki so verjetno nastali zaradi zahtev po ponovni uvedbi stare družbene odveze ali zmanjšanju oblasti bele [kralja].« Celó »vladajoče *ensi* ali vrhovne vojaške poveljnike so nenehno nadzorovali ljudski zbori.« (ibid.: 95)

Navduševalo ga je, da se je beseda *svoboda* (*amargi*) pojavila prvič v zgodovini, dokumentirani z viri, prav pri Sumerjih: v sumerski klinopisni pisavi na glineni tablici obstaja zapis o uspešnem ljudskem uporu proti kraljevi tiraniji (ibid.: 168).

Öcalan je po prebiranju Bookchinovih del sicer omenil rabo besede *amargi*, a se na tej točki ni ustavljal. Kurdski družbi je sledil v neolitik: »Številne lastnosti in značilne poteze kurdske družbe,« je zapisal, zlasti »miselnost in materialna osnova ... so podobne skupnostim v neolitiku« (Öcalan, 2011a: 22). V kurdski družbi je mogoče še danes opaziti sodelovalne poteze organske družbe: »V vsej svoji zgodovini so bili Kurdi naklonjeni klanskemu sistemu in plemenskim konfederacijam, zato so se borili in upirali centraliziranim oblastem.« (Öcalan, 2011b) Kurdi so latentni borci za svobodo.

Kot marksista sta se Bookchin in Öcalan učila, da so dialektično-materialistični procesi v zgodovini neizogibni in da delujejo kot zakonitosti z znanimi izidi – kot

⁸ Pri teh trditvah se Bookchin sklicuje na dela Henrija Frankforta in Samuela Noaha Kramerja.

sta vzpon nacionalne države in kapitalizma. Toda v *Ecology of Freedom* je nekdanji marksist Bookchin podvomil o »tovrstnih idejah družbenih zakonitosti in teleologiji«, ki se ne uporabljajo zgolj za »dosego brezobzirne podreditve posameznika nadčloveškim silam zunaj človekovega nadzora« – kot v stalinizmu; tovrstne ideje zanikajo »zmožnost človeške volje in izbire posameznika, da oblikuje potek družbenih dogodkov« (Bookchin, 1982: 23–24). Zaradi njih smo ujetniki prepričanja v »ekonomsko in tehnično neuklonljivost«. Bookchin je trdil, da nastanek hierarhije sploh ni bil neizogiben in če zavrremo idejo, da je bil neizogiben, imamo lahko »vizijo, ki pomembno spremeni našo predstavo o osvobojeni prihodnosti« (ibid.: 67). To pomeni: v skupnosti smo živeli nekoč in skupnostno lahko zaživimo znova. Zakopan spomin na organsko skupnost »nezavedno deluje v implicitni zavezanosti svobodi« (ibid.: 143). Mislim, da je to bistveno osvobodilno spoznanje knjige *The Ecology of Freedom*.

Pri branju Öcalanovega dela *In Defence of the People* sem čutila veselje, ki me je spomnilo na občutje ob prvem prebiranju *The Ecology of Freedom* leta 1985 – navduševalo me je spoznanje, da so ljudje nekoč živeli v solidarni skupnosti, da možnost zanjo še vedno obstaja in navdihoval me je obet, da jo lahko znova ustvarimo, če se odločimo spremeniti naše družbene dogovore. Koncept »nereduktibilnega minimuma« je dobil samo nova imena, kot je socializem. *Ecology of Freedom* ponuja bralcem to, kar je Murray imenoval »vodilo upanja« in kar je moralo zaprtemu Öcalanu veliko pomeniti.

»Zmaga kapitalizma kratko malo ni usoda,« je leta 2004 zapisal Öcalan. »Razvoj bi lahko bil drugačen.« Če štejem kapitalizem in nacionalno državo za neizogibna, potem »prepuščamo zgodovino ljudem na oblasti«. Pravzaprav »vedno obstaja zgolj določena verjetnost, da se stvari zgodijo, kot se ... vedno obstaja možnost svobode« (Öcalan, b. d.: 41).

Skupnostni vidiki »naravne družbe« so se ohranili v etničnih skupinah, razrednih gibanjih, verskih in filozofskih skupinah, ki se borijo za svobodo. »Naravna družba ni nikoli prenehala obstajati,« je zapisal Öcalan (ibid.: 51). Dialektično nasprotje med svobodo in nadvlado vztraja skozi vso zahodno zgodovino, gre za »nenehen boj med demokratičnimi težnjami tistih, ki se sklicujejo na skupnostne strukture, in tistimi, katerih orodje sta oblast in vojna« (ibid.: 56). Kajti »skupnostna družba je v nenehnem konfliktu s hierarhično« (ibid.: 60).

Nazadnje Öcalan spregovori o socialni ekologiji. »Vprašanje socialne ekologije se odpre s civilizacijo,« je napisal leta 2004, kajti »v koreninah civilizacije« najdemo tudi »začetke uničevanja naravnega okolja«. Naravna družba je pravzaprav ekološka družba. Iste sile, ki uničujejo družbo od znotraj, trgajo tudi pomembno vez z naravo. Kapitalizem, pravi Öcalan, je protiekološki, zato potrebujemo jasno izražen etičen upor proti njemu, »zavestni etični napor, ... novo družbeno etiko, ki je v harmoniji s tradicionalnimi vrednotami«. Bistvena je osvoboditev žensk. Potrebujemo »demokratično-ekološko družbo«, ki jo razume kot »na morali temelječ sistem, ki vsebuje vzdržljivo dialektične odnose z naravo, ... v kateri bo mogoče občo blaginjo

uresničevati z neposredno demokracijo» (ibid.: 3. pogl., 4).

Kako prenesti te ideje na kurdsko vprašanje? Naj ponovim, Öcalan poudarja, da osvoboditev Kurdiv pomeni osvoboditev vsakogar. »Vsaka rešitev bo morala vsebovati možnosti, ki ne bodo veljale samo za kurdsko ljudstvo, temveč za vse ljudi. To pomeni, da pri obravnavi teh problemov izhajam iz enega humanizma, enega človeštva, ene narave in enega sveta.« (ibid.: 52) Toda tega ne bo mogoče doseči v demokratični republiki, temveč v demokraciji ljudskih zborov.

»Naša prva naloga,« je zapisal, »je zavzemanje za demokratizacijo, nedržavne strukture in skupnostno organiziranje.« Namesto da bi se Kurdi osredinili izključno na spremembo turške ustave, se je Öcalan zavzel za to, da ustanovijo organizacije na lokalni ravni: lokalni mestni zbori, občinske uprave, ki segajo navzdol do urbanih sovesk, okrajev in vasi. Na lokalni ravni naj se ustanovljajo nove lokalne politične stranke in gospodarske kooperative, organizacije civilne družbe in organizacije, ki se ukvarjajo s človekovimi pravicami, pravicami žensk, otrok in živali ter drugimi nerešenimi vprašanji.

Potrebna so »regionalna združenja municipalnih uprav«, s čimer se bodo lokalne organizacije in institucije povezale v mrežo. Na najvišji ravni morajo biti reprezentirane v »generalnem ljudskem kongresu«, ki bo obravnaval vprašanja »politike, samoobrambe, zakonodaje, morale, gospodarstva, znanosti, umetnosti in blaginje v okviru institucionalizacije, pravil in nadzornih mehanizmov« (Öcalan, b. d.).

Postopoma se bodo demokratične institucije širile in vsa Turčija se bo demokratizirala. Mreženje demokratičnih institucij bo seglo čez obstoječe nacionalne meje in pospešilo nastanek demokratične civilizacije v vsej regiji; v tem procesu se ne bodo osvobodili samo Kurdi, začel se bo geopolitični in kulturni preporod. Nazadnje bo v demokratično konfederalno unijo vključen ves Srednji vzhod. To kurdsko različico libertarnega municipalizma je Öcalan imenoval »demokratični konfederalizem«.⁹

Marca 2005 je Öcalan napisal *Deklaracijo o demokratičnem konfederalizmu v Kurdistanu* (2011b). V njej poziva k »grass-roots demokraciji, ... ki temelji na demokratični komunitarni strukturi naravne družbe« (Biehl, 2011). »Ustanovili se bodo vaški, krajevni in mestni zbori in njihovi delegati bodo poverjeni za resnično sprejemanje odločitev, kar dejansko pomeni, da bodo odločitve sprejemali ljudje in skupnosti.« (ibid.) Öcalanov demokratični konfederalizem ohranja sijajno potezo, ki poveže osvoboditev Kurdiv z osvoboditvijo človeštva. Afirmira individualne pravice in svobodo izražanja vsakogar ne glede verske, etnične in razredne razlike. »Zagovarja ekološki model družbe« in podpira osvoboditev žensk. S tem programom je Öcalan nagovoril svoje ljudstvo: »Pozivam vse sektorje družbe, še zlasti vse ženske in mladino, da ustanovijo svoje demokratične organizacije in jih vodijo

⁹ O udejanjanju demokratičnega konfederalizma glej predvsem v drugem delu intervjuja s Cihadom Hamijem v tej številki (op. ur.).

sami.« (ibid.) Ko sem jeseni leta 2011 obiskala Diyarbakir, sem ugotovila, da Kurdi v jugovzhodni Anatoliji dejansko v praksi uresničujejo ta program.

V letih 2004 in 2005 Öcalan ni odnehal, ni opustil svojega prizadevanja pri prepričevanju države proti demokratizacijski reformi od zgoraj navzdol. »Ideja o demokratizaciji države,« je zapisal leta 2005, »ni ustrezna.« Zaključil je, da je država mehanizem zatiranja – »organizirana oblika vladajočega razreda« (Öcalan, b. d.: 177) in kot taka »eden najnevarnejših pojavov v zgodovini« (ibid.: 24). Strupena je za demokratični projekt, »bolezen«, in dokler obstaja, »ne bo mogoče oblikovati demokratičnega sistema« (ibid.: 104). Zato Kurdi in njihovi privrženci »nikoli ne smemo svojih prizadevanj osrediniti na državo« ali na ustanovitev države, ker bi s tem izgubili demokracijo in »koristili kapitalističnemu sistemu« (ibid.: 177).

To se zdi precej jasno in zagotovo je skladno z Bookchinovim revolucionarnim projektom. Bookchin je predvideval, da bo tedaj, ko bodo zbori pripadnikov in pripadnic skupnosti enkrat oblikovani in povezani v konfederacijo, nastala dvojna oblast, ki bo merila moči z nacionalno državo – skupnostni zbori in konfederacija skupnostnih zborov bodo nacionalno državo naposled uničili in jo nadomestili. Nenehno je opozarjal na koncept dvojne oblasti – to moram omeniti –, povzel ga je po Trockem, ki je v delu *History of Russian Revolution* (1932) zapisal, da je po februarju leta 1917, ko so različne provizorične liberalne vlade vodile državo, petrograjski sovjet predstavnikov delavcev in vojakov postal dvojna oblast, ki je stala nasproti omenjenim vladam; pozneje je ta sovjet postal pogonska sila oktobrske revolucije. Podobno bi bila konfederacija skupnostnih zborov protioblast, s čimer bi v revolucionarnem položaju nastala dvojna oblast.

Toda v istem delu (*In Defence of the People*) pošilja Öcalan o državi protislovno sporočilo: »Ne strinjam se, da je treba državo odpraviti in jo nadomestiti s čim drugim.« (Öcalan, b. d.: 24) »Iluzorno je doseči demokracijo tako, da se uniči država.« (ibid.: 106) Nasprotno, država lahko in mora postati šibkejša in njeno področje delovanja mora biti bolj omejeno. Nekatere nujne funkcije so potrebne: denimo, javna varnost, socialna varnost in nacionalna obramba. Demokratični konfederalni kongresi bi reševali probleme, »ki jih država ne more reševati sama« (ibid.: 111). Omejena oblika države lahko soobstaja »vzporedno« (ibid.: 106) z demokracijo.

Zdi se, da je to protislovje zmedlo samega Öcalana, ki v dozdevnem ogorčenju priznava, da »država ostaja popačen fenomen« (ibid.: 27). Mislim, da to vprašanje pri Öcalanu ostaja dvoumno, in to je razumljivo. Pomenljivo ugotavlja, da smo »danes v obdobju tranzicije iz države v demokracijo. V času tranzicije staro in novo pogosto obstajata drug ob drugem.« (ibid.: 178)

Bookchinovo komunitarno gibanje se v praksi nikoli ni tako razvilo kot Öcalanovo in če bi se, bi se zagotovo srečalo z enakim problemom. Koncept tranzicijskega programa, na katerega se je v takih trenutkih skliceval Bookchin,

bi bil lahko uporaben. Razlikoval je med minimalnim programom (reforme glede specifičnih vprašanj), tranzicijskim programom (kot je Öcalanov) in maksimalnim programom (socializem, brezdržavna demokracija zborov). To razlikovanje ima revolucionarno poreklo – Murray ga je pripisal Trockemu. To je način, kako ostati zavezan svojim dolgoročnim ciljem in načelom takrat, ko se je treba ukvarjati in delovati v realnem, nerevolucionarnem svetu.

Maja 2004 je Bookchin poslal Öcalanu sporočilo: »Upam, da bo kurdsko ljudstvo nekega dne imelo priložnost za oblikovanje svobodne, racionalne družbe, v kateri bo znova vzcvetel v vsem sijaju. Kurdi imajo srečo, da jih usmerja nadarjeni vodja Öcalanovega kova.«¹⁰ Pozneje sva izvedela, da so to sporočilo prebrali v planinah poleti 2004 na drugem splošnem Zboru ljudskega kongresa Kurdistanu.

Ko je julija leta 2006 Bookchin umrl, je skupščina PKK (Kurdski delavska stranka) izkazala čast »enemu največjih družbenih mislecev 20. stoletja, ... ki nas je vpeljal v idejo socialne ekologije« in »pripomogel k razvoju socialistične teorije, ki se je s tem razvijala na trdnjši podlagi«. Pokazal je, kako novi demokratični sistem uresničiti v praksi. »Predlagal je koncept konfederalizma, model, za katerega verjamemo, da je kreativen in da ga je mogoče uresničiti.« Na zboru so še povedali: »V svojem boju bomo implementirali in realizirali [Bookchinovo] tezo o državi, oblasti in hierarhiji ... To obljubo bomo prenesli v prakso kot prva družba, ki je uresničila stvaren demokratični konfederalizem.«

Bookchina ne bi mogel bolj razveseliti noben drug poklon; želim si samo, da bi ga lahko slišal. Morda bi mu odzdravil s prvo dokumentirano besedo za svobodo, v sumerščini: *amargi!*

Prevod: Nina Kozinc

Literatura

BIEHL, JANET (2011): Kurdish Communalism. *New Compass*, 9. oktober. Dostopno na: <http://new-compass.net/article/kurdish-communalism> (24. april 2017).

BOOKCHIN, MURRAY (1982): *The Ecology of Freedom: The Rise and Dissolution of Hierarchy*. Palo Alto: Cheshire Books.

BOOKCHIN, MURRAY (1986): *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* [pozneje preimenovano v *Urbanization Against Cities*]. San Francisco: Sierra Club.

BOOKCHIN, MURRAY (1992): *Urbanization Without Cities*. Montreal: Black Rose Books.

¹⁰ Kopijo pisma ima avtorica tega besedila.

- ÖCALAN, ABDULLAH (1999): *Declaration on the Democratic Solution of the Kurdish Question*. London: Mesopotamian Publishers.
- ÖCALAN, ABDULLAH (2007): *Prison Writings I: The Roots of Civilization*. London: Pluto Press.
- ÖCALAN, ABDULLAH (2010): *Jenseits von Staat, Macht, und Gewalt*. Neuss: Mesopotamien Verlag.
- ÖCALAN, ABDULLAH (2011a): *Prison Writings II: The PKK and the Kurdish Question in the 21st Century*. London: Transmedia.
- ÖCALAN, ABDULLAH (2011b): *The Declaration of Democratic Confederalism*. Dostopno na: <http://www.freeocalan.org/wp-content/uploads/2012/09/Ocalan-Democratic-Confederalism.pdf> (24. april 2017).
- ÖCALAN, ABDULLAH (2012): *Prison Writings III: Road Map to Negotiations*. Köln: International Initiative Edition: International Initiative Freedom for Abdullah Öcalan, Peace in Kurdistan. Dostopno na: http://www.freedom-for-ocalan.com/english/download/Abdullah_Ocalan_-_The_Road_Map_-_Summary.pdf (24. april 2017).
- ÖCALAN, ABDULLAH (B. D.): *Defense of the People*. Neobjavljeni rokopis prevoda v angleščino, z dovoljenjem International Initiative Freedom for Öcalan, Peace in Kurdistan.
- TROTSKY, LEON (1932): *History of Russian Revolution*. Dostopno na: <https://www.marxists.org/archive/trotsky/1930/hrr/> (24. april 2017).

Nujnost epistemološkega zloma in nadprepadnega mišljenja

Sodobnost Ukrajine s koncepti Boaventure de Sousa Santosa

Abstract

The Necessity of the Epistemological Break and Post-Abysal Thinking

Modern Ukraine through the Concepts of Boaventura de Sousa Santos

The article relies on Santos's book *Epistemologies of the South*, in which he shows how modern humanity is not conceivable without modern sub-humanity, and on his consideration of the epistemological breakdown and post-abysal thinking as means of moving away from this position. Abysal thinking and societal fascism are defined in the first two sections of the article, where the foundation of the epistemicide is explained as well. The next section, however, illuminates how abysal lines and fascism are realized in the case of Ukraine, a country that has been subjected to a civil war since 2014 and exempted from scientific, political, media, etc. discussions—waiting for the unravelling of the "natural state", but simultaneously subject to constant external interventions and military mediation. The article explains how the global North sets itself on the side of societal fascism, how it strengthens and exacerbates it, and points to the necessity of the epistemological break and post-abysal thinking as a possible radical answer, suggesting a different future for not only Ukraine, but the rest of the world as well.

Keywords: Boaventura de Sousa Santos, abysal thinking, epistemologies of the South, societal fascism, epistemological break, Ukraine, subaltern cosmopolitanism

Marta Gregorčič holds a PhD in sociology and is a researcher at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. (marta.gregorcic@ff.uni-lj.si)

Manca Marolt holds BA degrees in Russian studies and pedagogy and andragogy. She is currently an MA student at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. (manca.marolt@gmail.com)

Povzetek

Besedilo se opira na Santosovo monografijo *Epistemologije Juga*, v kateri avtor dokazuje, kako se sodobno človeštvo utemeljuje na sodobnem podčloveštvu ter za izhod iz tega položaja preiščuje o nujnosti epistemološkega zloma in nadprepadnega mišljenja. Prva dva razdelka članka opredelita razumevanje sodobnega prepadnega mišljenja in družbenega fašizma ter pokazeta, kako se je

epistemicid sploh zasnoval. Naslednji razdelek pa osvetli, kako se prepadnost in fašizem kažeta na primeru Ukrajine, države, ki je od leta 2014 v državljanski vojni ter izvzeta iz znanstvenih, političnih, medijskih idr. obravnav – čakajoč na razplet »naravnega stanja«, a hkrati tudi prežeta z nenehnimi zunanji intervencijami in vojaškim posredovanjem. Besedilo razstira, kako se globalni Sever postavlja na stran družbenega fašizma, kako ga krepi in oplaja, ter opozori na nujnost epistemološkega zloma in nadprepadnega mišljenja kot še mogočega radikalnega odgovora, ki nakazuje drugačno prihodnost tako za Ukrajino kot tudi za preostali svet.

Ključne besede: Boaventura de Sousa Santos, prepadno mišljenje, epistemologije Juga, družbeni fašizem, epistemološki zlom, Ukrajina, uporniški kozmopolitanizem

Marta Gregorčič je doktorica sociologije in raziskovalka na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. (marta.gregorcic@ff.uni-lj.si)

Manca Marolt je diplomirana rusistka ter pedagoginja in andragoginja, trenutno opravlja magistrski študij na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. (manca.marolt@gmail.com)

Uvod

Besedilo se opira na dva temeljna koncepta portugalskega sociologa in pravnika Boaventure de Sousa Santosa, ki ju je celostno predstavil v svojem delu *Epistemologije Juga* (2014), pred tem pa tudi v nekaterih drugih delih (Santos, 1995; 2002; 2007; 2009). Naslednji dve poglavji tako opredeljujeta *prepadno mišljenje* in *epistemicid*. Santos namreč ugotavlja, da brez prehajanja obeh konceptov ni možnosti za širše družbene spremembe, niti za prihodnost, ki pa jo sodobnost, če ne želi pristati na vseprisoten družbeni fašizem¹, brezizhodno potrebuje. Avtor tako v svojih premislekih stavi na nujnost epistemološkega zloma ter na nadprepadno mišljenje. Oba koncepta se namreč kažeta kot preišljen in smotrni, nedvomno pa tudi radikalen izhod iz novodobnih kriz, razrasta političnega in družbenega fašizma, hkrati pa tudi kot odgovor na postkolonialno in postimperialno obdobje neoliberalizma, ki temelji na epistemicidu, medtem ko je družbeni fašizem, kot bo predstavljeno v naslednjih dveh poglavjih, že sodobna realnost tako globalnega Juga kot Severa.

Zato v nadaljevanju osvetliva primer Ukrajine, ki se je v zadnjih letih znašla sredi državljskih vstaj, vrenj in vojne. Na ukrajinsko situacijo pogledava prek Santosove prepadne matrice, ki je za naju orodje za razumevanje ujetosti, izvzetosti in brezizhodnosti. Na podlagi osvetlitve tega primera pa razmišlja o morebitnih izhodih, ki nam jih lahko ponudita novo razumevanje in nov pogled. S prispevkom po eni strani nakaževa, da je bilo razumevanje oktobrske revolucije kot tudi poznejše Sovjetske zveze oz. sovjetskega bloka vedno znova potisnjeno na drugo stran črte – v paradigmo prisvajanja in nasilja, med tako imenovane »brezpravne divjake«, ki je sicer zaznamovala kolonialna ozemlja in globalni Jug. In kako je na tej strani črte, ki naj bi jo posebej »civiliziran Zahod« in kjer naj bi vladala

¹ Koncept družbenega fašizma, o kakršnem razmišlja Santos, bo natančno predstavljen v tretjem razdelku tega članka, pod naslovom *Družbeni fašizem: človeštvo in podčloveštvo*.

paradigma regulacije in emancipacije, zavladal epistemicid nad vsem, kar bi lahko bilo antikapitalistično, seveda tudi nad tistim, kar se je opredeljevalo za komunistično oz. socialistično, še zlasti pa nad vsem, kar se je znašlo med neuvrščnim, staroselskim, prvobitnim, avtohtonim, domorodnim, mitološkim, subjektivnim, izkušnjskim itn.

Četudi je Rusija kulturno, zgodovinsko, geografsko, jezikovno in politično vedno pripadala Evropi in Zahodu, je bila iz nje/ga večkrat tudi izvzeta, s čimer se je zahodnjaški univerzalizem sploh lahko utemeljeval. Prepadna ločnica, ki se je nakazala z oktobrsko revolucijo, se je poglobljala vse do danes in je, kot dokazuje Ščipkov (2014), zdaj postavljena kar po sredini Ukrajine. Ta država, ki je bila do leta 1991 del Sovjetske zveze, do nedavnega ni zaslužila perspektive paradigme metropolitanske strani črte, saj je bila umeščena v osvraženo in demonizirano Rusijo. Ko pa se je le pokazala koristna za gospodarske, finančne in vojaške potrebe ZDA, EU in preostalega Zahoda, so jo bili ti pripravljeni sprejeti le pod pogoji prisvajanja in nasilja.

Sodobni konflikti, kot smo jim priča v Ukrajini in na številnih drugih območjih, nam kažejo, kako se univerzalistična zahodnjaška racionalnost, ki jo poganjata evropocentrična znanost in pravo, odkrito postavlja na stran družbenega fašizma (finančno, vojaško, politično, ekonomsko, diskurzivno itn.).² Vendar pa kljub dihotomni realnosti univerzalistične zahodnjaške epistemologije stvari in razmerja vendarle niso črno-bela ali enoznačna. Kot ugotavlja Santos (2014), smo v zadnjih štiridesetih ali celo petdesetih letih priča tektonskim premikom, ki majajo obe strani prepadnega mišljenja. Prepadna matrica ni več stabilna, kar pomeni, da »brezpravni divjaki« vstopajo v metropolitanske družbe, z njimi pa tudi paradigma prisvajanja in nasilja. Navidezni red, ki ga je vsiljevala in obvladovala matrica prepadnosti z vidnimi in nevidnimi realnostmi, se lomi na obeh straneh črte. S tem pa se odpirajo možnosti za mračnjaške in nazadnjaške sodobnosti, kot tudi možnosti za progresivne, emancipatorne in protihegemonске prihodnosti.

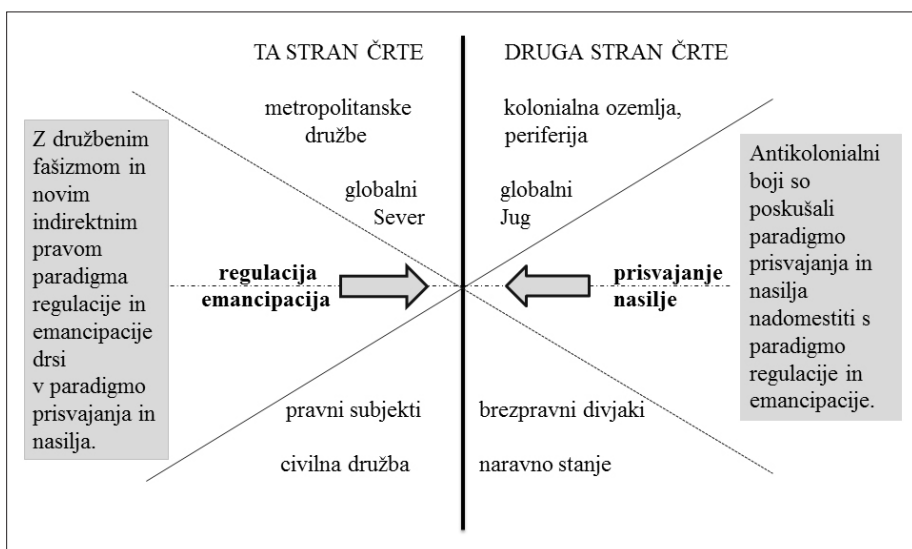
Prepadno mišljenje, epistemicid in uporniški kozmopolitanizem

Santos trdi, da je sodobno zahodno mišljenje prepadno mišljenje, ki je »sestavljeno iz vidnih in nevidnih razlik, pri čemer so nevidne podlaga vidnim« (Santos, 2014: 118). Nevidne razlike so vzpostavljene skozi globalne prepadne črte, ki delijo družbeno realnost na to stran črte, ki se nanaša na metropolitanske družbe oz. globalni Sever, in na drugo stran črte, ki se nanaša na kolonialna ozemlja oz.

² Evropocentrična znanost je pomembna, ni pa edina, trdi Santos (2014). Hkrati pa je edina, ki je podrejena evropskemu univerzalizmu in izključevalna do vsakršnega preizpraševanja in zavedanja nepopolnosti znanj in vedenja, ki ga inkorporira.

globalni Jug. »Prepadne črte delujejo tako, da druga stran črte izgine kot pomembna realnost, postane neobstoječa in je resnično proizvedena kot neobstoječa.« (Santos, 2014: 118) Vsaka stran črte ima svoj organizacijski princip. Na tej strani črte deluje paradigma »regulacije in emancipacije«, na drugi strani črte pa paradigma »prisvajanja in nasilja« (Santos, 1995; 2007; 2009; 2014; 2016). Na tej strani črte delujejo pravni subjekti in civilna družba, drugo stran črte pa vzpostavljajo brezpravni divjaki oziroma objekti človekovih pravic in naravno stanje.

Za prepadno mišljenje, je najbolj značilna nezmožnost predstavljanja, da obe strani črte obstajata sočasno. »Hegemonsko oko, ki se nahaja v civilni družbi, razglasi naravno stanje kot neobstajajoče. Sedanjost na drugi strani črte je nevidna, ker je rekonceptualizirana kot nepovratna preteklost te strani črte.« (Santos, 2014: 122) »Hegemonski stik spreobrne sočasnost v preteklost,« da se lahko naredi prostor za »eno samo homogeno prihodnost« (Santos, 2014: 122). S tem razumevanjem pa zahodna sodobnost tako ne pomeni opustitve naravnega stanja in prehoda k civilni družbi, »temveč pomeni hkratno obstajanje obeh – civilne družbe in naravnega stanja, ki pa sta ločena s prepadno črto.« (Santos, 2014: 122) Negacija enega dela človeštva je žrtev, od katere je odvisna potrditev drugega – univerzalnega dela človeštva. »Sodobno človeštvo torej ni predstavljivo brez sodobnega podčloveštva.« (Santos, 2104: 124)



Prepadno mišljenje – navidezne prepadne črte (Gregorčič in Marolt po predlogi Santos, 2014)

Santosov globalni Jug ni mišljen geografsko, temveč epistemološko in pravno, saj je metafora za sistemsko in nepravilno trpljenje ljudi, ki sta jim ga povzročila globalni kapitalizem in kolonializem, ter za vse protihgemonske upore (Santos,

1995; 2007; 2014; 2016). Globalni Jug, ki ga ima v mislih Santos, je antiimperialni Jug, v katerega se vpisujejo brezpravni, izključeni, marginalizirani in »neobstoječi«, torej tudi tisti z globalnega Severa, kot so prekarni delavci, begunci, migranti, izbrisani, manjšine, marginalizirani, diskriminirani po spolu, spolni usmeritvi itn. V antiimperialni globalni Jug se vpisujejo tudi njihova znanja, vedenja, mišljenja, verjetja, izkušnje, poskusi uporov, bitke za življenje, preživetje, njihove subjektivne aspiracije itn., vse tisto, kar je bilo izpostavljeno epistemicidu (Santos, 1995; 2005; 2007; 2014; 2016). Najbolj izpopolnjena manifestacija prepadnega mišljenja pa sta po Santosu sodobno znanje³ in pravo⁴. Prav na podlagi pravnih in epistemoloških prepadnih konceptov avtor ugotovi, da »napetost med regulacijo in emancipacijo, ki velja na tej strani črte, ni v nasprotju z napetostjo med prisvajanjem in nasiljem, ki velja na drugi strani črte« (Santos, 2014: 122). »Medtem ko je logika regulacije in emancipacije nepredstavljiva brez osnovnega razlikovanja med zakonom ljudi in zakonom stvari, pa logika prisvajanja in nasilja na drugi strani prepozna le zakon stvari, tako človeških kot nečloveških stvari.« (Santos, 2014: 123)

Če je zgodovinsko gledano teritorialna lokacija druge strani črte sovpadala s kolonialnim območjem, pa danes prepadne črte še vedno obstajajo, kot so obstajale v kolonialnem obdobju. A to ne pomeni, da so ostale fiksne. »Historično so se te črte spreminjale, vendar so v vsakem danem zgodovinskem trenutku fiksne in močno nadzorovane in nadzirane.« (Santos, 2014: 124) Santos ugotavlja, da so prav v zadnjih šestdesetih letih globalne črte doživele dva močna tektonska pretresa. Prvi se je zgodil z antikolonialnimi boji. Druga stran črte se je povzdigovala proti radikalni izključitvi, saj so se ljudje, izpostavljeni paradigmi prisvajanja in nasilja, organizirali in zahtevali pravico do vključitve v paradigmo regulacije in emancipacije. »Nekaj časa se je zdelo, da se je paradigma prisvajanja in nasilja iztekla, hkrati z njo pa tudi prepadna ločnica,« (Santos, 2014: 124) vendar se to, kot so pokazale postkolonialne študije, teorije svetovnega sistema in teorije odvisnosti, ni zgodilo.

Drugi pretres prepadnih črt, ki je v teku od sedemdesetih in osemdesetih let prejšnjega stoletja in torej sovpada z neoliberalizmom, se giblje v nasprotno smer

³ Prepadno mišljenje znanosti podeljuje monopol univerzalnega razlikovanja med resnico in neresnico, in to v škodo filozofije in teologije. Na delu je nevidna prepadna črta, ki ločuje znanost, filozofijo in teologijo na eni strani od vseh drugih znanj, ki so neizmerljiva za soočanje z znanstvenimi metodami resnice in z njihovimi priznanimi tekmeči na področju filozofije in teologije na drugi strani (Santos, 2014).

⁴ Na področju prava je ta stran črte določena s tem, kar šteje kot legalno ali ilegalno glede na uradno državno ali mednarodno pravo. Ta dihotomija pa izključuje celotno družbeno ozemlje, kjer bi bilo to razlikovanje nepredstavljivo kot organizacijski princip, in ga definira kot ozemlje brezpravnosti. Nevidna prepadna črta, ki ločuje področje prava od področja brezpravnosti, je podlaga vidnemu razlikovanju med legalnim in ilegalnim, ki organizira področje prava na tej strani črte. Kot najbolj izpopolnjen primer brezpravnosti Santos navede Guantanamo, ki pa ga vidi v milijonih guantanamov po svetu, ne le v teritorialnem smislu, temveč v radikalni diskriminaciji tako v javni kot zasebni sferi, v getih, v novih oblikah suženjstva, v zaporih, pri otroškem delu itn. (podrobneje glej Santos, 2014: 123–124).

od prvega: »Tokrat logika prisvajanja in nasilja pridobiva moč v škodo logike regulacije in emancipacije do te mere, da se domena regulacije in emancipacije ne le krči, ampak postaja notranje onesnažena z logiko prisvajanja in nasilja.« (Santos, 2014: 125) Zato avtor domneva, da je drugi tektonski premik sestavljen iz glavnega gibanja in temu podrejenega nasprotnega gibanja. Glavno gibanje imenuje »vrnitev kolonialnega in vrnitev kolonizatorja«, nasprotno gibanje pa imenuje »uporniški kozmopolitanizem« (Santos, 2014: 125).

Prvi krak glavnega gibanja, vrnitev kolonialnega, je za Santosa prepadni odgovor na to, kar se dojema kot nevaren vdor kolonialnega v metropolitanska mesta. »Taka vrnitev pride v treh glavnih oblikah: terorist, migrantski delavec brez dokumentov in begunec.« (Santos, 2014: 126) Vrnitev kolonialnega ne zahteva nujno, da naj bo to fizično prisotno v metropolitanskih družbah, zadošča že relevantna povezava z njimi. Kolonialno se vrača v metropolitanske družbe, v mesta, ki so bila prej z mejo določena kot ta stran črte. Tako se prepadno metropolitansko čuti ujeto v prostoru, ki se krči. Na to reagira s ponovnim risanjem prepadne črte, ki mora biti postavljena čim bliže, kot je potrebno za zagotovitev varnosti. Santos nas s tem opozori, da se je čas urejene ločnice med metropolitanskim in kolonialnim končal. Neurejena kartografija pa nujno vodi v neurejene prakse.⁵

Drugi krak glavnega gibanja pa Santos imenuje vrnitev kolonizatorja. Gre za obujanje oblik kolonialnega reda tako v družbah, ki so nekoč že pripadale evropskemu kolonializmu, kot v metropolitanskih družbah. Avtor to poimenuje »novo indirektno pravilo« (Santos, 2014: 128), ki se pojavi, »ko se država umakne od družbene ureditve in so javne storitve privatizirane« (Santos, 2014: 128), torej z neoliberalizacijo države blaginje, ki pa na tej strani črte znova uvaja red, ki je sicer značilen za paradigmo prisvajanja in nasilja. Avtor to novo situacijo poimenuje »vzpon družbenega fašizma« (Santos, 1995; 2007; 2014; 2016), pri katerem gre za »družbeni režim izjemno neenakih razmerij moči, ki dodeljuje močnejši skupini moč nad življenji in preživetjem šibkejše skupine« (Santos, 2014: 128).

Tako se zdi, da se lahko zahodna moderna širi, raste, razvija in utemeljuje samo tako, da krši vsa načela, na katerih je bila historično utemeljena legitimnost paradigme regulacije in emancipacije na tej strani črte. Zato smo danes priča protislovnim in absurdnim situacijam, ki se tudi v ukrajinski situaciji kažejo kot

zmaga družbene regulacije v imenu družbene emancipacije, prisvojitve v imenu osvoboditve, nasilje v imenu miru, uničenje življenja v imenu svetosti življenja, kršenje človekovih pravic v imenu človekovih pravic, družbeni fašizem v imenu politične demokracije, nelegalno plenjenje v imenu pravne

⁵ Avtorju se v tem smislu zdi zanimivo opazovati antiteroristično zakonodajo, ki izprazni civilno in politično vsebino temeljnih ustavnih pravic in jamstev. Ker se vse to pojavi brez začasne prekinitve teh pravic in jamstev, »smo priča pojavu nove oblike stanja – stanju izjeme« (Santos, 2014: 128), ki nasprotno kot stare oblike (stanje obleganja ali izredno stanje), omejuje demokratične pravice pod pretvezo njihove zaščite ali celo razširitve.

države, asimilacija v imenu raznolikosti, individualna ranljivost v imenu individualne avtonomije, stvaritev podčloveštva v imenu človeštva ... (Santos, 2014: VIII)

Rešitev iz nakazane matrice prepadnega mišljenja avtor vidi v nasprotnem podrejenem gibanju, v »uporniškem kozmopolitanizmu« (Santos, 2014: 134), in sicer v združevanju vseh zatiranih, ponižanih, diskriminiranih, razvrednotenih, da se uprejo in utrdijo svoja politična zaveznitva v enakem obsegu, kot to počno politične formacije zatiralcev.⁶ Preden pa bo mogoča kakršnakoli postkapitalistična sprememba, se mora prepadno mišljenje najprej končati, s tem pa tudi epistemicid, saj po Santosu (1995; 2007; 2014; 2016) globalne družbene pravičnosti ne bo brez globalne kognitivne pravičnosti in prepoznanja vseh izključenih in izbrisanih, zatorej neobstoječih vednosti, znanj, praks in izkušenj, ki jih je evropocentrična znanost sistematično subvertirala ne le kot neznanstvena, temveč tudi kot neobstoječa.

Družbeni fašizem: človeštvo in podčloveštvo

Santosovo razumevanje družbenega fašizma se približuje Balibarju in Agambenu, ki trdita, da smo priča »diferencialističnemu rasizmu« (Balibar, 2004), to je rasizmu, ki je utemeljen na poudarjanju nepremagljivosti prehajanja kulturnih razlik ter na »abstraktnih antirasizmi« (Balibar, 2004), ki jih sicer generirajo tako dominantni kot dominirani razredi, racionalizirajo pa zlasti intelektualci, ki niso sposobni zapopasti »psiholoških in socioloških zakonov migracijskih tokov« (Balibar, 2004: 120), kar vodi do preventivnih policijskih (in vojaških) ukrepov in izrednih stanj, ki omogočajo »legalen suspenz nekaterih temeljnih človekovih pravic« (Agamben, 2004a; 2004b) in prerastejo v normo oziroma pravilo.

Živimo v družbah, ki so politično demokratične, družbeno pa fašistične [...] Družbeni fašizem ni politična oblika [...], je oblika družbenosti; oblika ekstremne neenakosti v odnosih moči v družbenem življenju. Tako ima najmočnejši del v tem neenakem odnosu vitalno moč nad preostalim delom in njegovimi možnostmi, ali povedano drugače, drugi del je pravzaprav onkraj dosega pravic, saj je pod popolno oblastjo močnejšega [...] Družbeni fašizem je situacija, v kateri oseba, ki živi pod pogoji družbenega fašizma, ni v celoti človek. To so osebe, ki nimajo človekovih pravic, v glavnem zato, ker nimajo *Urrecht*, temeljne pravice, pravice biti človek. To so podljudje. Pravzaprav je naša zgodovina, celotna evropska zgodovina, tista, pri kateri gre koncept

⁶ Santosov koncept uporniškega kozmopolitanizma sva tu zgolj nakazali. Več o njem zapiševa v sklepnem poglavju.

človeštva vedno z roko v roki s podčloveštvom. Vedno so skupine ljudi, ki niso popolni ljudje. [...] Kaj pomeni biti nepopoln človek? To je nekdo, ki ga veže več dolžnosti kot pravic. In zato v našem današnjem svetu večina ljudi ni subjekt človekovih pravic, temveč so objekti naših diskurzov o človekovih pravicah. Kajti nimajo te popolne človečnosti, prek katere bi bili upravičeni do človekovih pravic glede na konvencionalno razumevanje človekovih pravic [...] Begunci v Evropi danes niso popolni ljudje; živijo pod družbenim fašizmom [...] Glede na to, kako jih obravnavajo, niso popolni ljudje. Živijo v permanentnem stanju izjeme. (Santos, 2016)

Po Santosu je na razmah družbenega fašizma v zadnjih šestdesetih letih vplivalo zlasti podrejanje različnih vidikov družbenega življenja in družbenih odnosov zakonitostim tehnologije in tržne logike, saj ideologija neoliberalne globalizacije zagovarja uveljavitev tržnih načel na vseh področjih družbenega življenja (Santos, 2002; 2014). Avtor tako loči pet oblik družbenega fašizma: 1. fašizem družbenega apartheida; 2. pogodbeni fašizem; 3. teritorialni fašizem; 4. fašizem negotovosti in 5. finančni fašizem.

Družbeni apartheid se kaže v segregaciji izključenih skozi delitev mest na divja (območja naravnega stanja) in civilizirana območja (območja družbene pogodbe). Prva so pod stalno grožnjo divjih območij, kar se kaže v spreminjanju civiliziranih območij v neofeudalne gradove, v utrjene enklave, ki so značilne za nove oblike urbane segregacije, v zasebna mesta, v zaprte skupnosti. Delitev postaja splošno merilo priljudnosti, ki prečka vse družbene, ekonomske, politične in kulturne odnose in je zato skupno državnim in nedržavnim ukrepom, pri čemer se ustvarja dvojni standardi: »na civiliziranih območjih se država obnaša demokratično, zaščitniško, čeprav pogosto neučinkovito in nezanesljivo«, »na divjaških območjih pa fašistično, kot predatorska država, brez vsakršnega, niti navideznega obžalovanja pri uveljavitvi pravne države« (Santos, 2014: 129).

Pogodbeni fašizem se po Santosu pojavi v situacijah, ko so neenakosti moči med strankami v civilnopравни pogodbi take, da šibkejša stranka, ki je ranljiva in nima alternative, sprejme pogoje, ki jih je uvedla močnejša stranka – kakorkoli despotski ali dragi so že. Ta praksa se odraža zlasti pri privatizaciji javnih storitev, ko se družbena pogodba, ki je prevladovala v produkciji javnih storitev v državi blaginje, zreducira na individualno pogodbo med uporabnikom in ponudnikom privatiziranih storitev.

Tretji, teritorialni fašizem po Santosu nastane, ko

družbeni akterji z močnim dednim ali vojaškim kapitalom stopajo nasproti nadzoru države nad določenim ozemljem, tako da tam delujejo ali pa nevtralizirajo ta nadzor s sodelovanjem ali priganjanjem državnih institucij in s tem izvajajo družbeno regulacijo nad prebivalci ozemlja brez njihove participacije in proti njihovim interesom. (Santos, 2014: 129–130)

Teritorialnemu fašizmu pa je podrejeno tudi civilno prebivalstvo, ki živi na obo-
roženih konfliktnih območjih.

Fašizem negotovosti po Santosu temelji na

diskrecijski manipulaciji z občutkom negotovosti pri ljudeh ali družbenih skupinah, ki so postali ranljivi. Posledica tega je kronična anksioznost in negotovost glede sedanjosti in prihodnosti velikanskega števila ljudi, ki posledično zmanjšajo svoja pričakovanja in so pripravljeni nositi neznansko velika bremena, da bi dosegli najmanjše zmanjšanje tveganja in negotovosti. (Santos, 2014: 130)

Tudi ta oblika fašizma je danes še posebej vidna v procesu privatizacije družbe-
nih storitev, ujava pa dvojno igro retrospektivnih in prospektivnih iluzij.

Retrospektivne iluzije sestavljajo poudarki spomina negotovosti in neučinko-
vitost državne birokracije pri zagotavljanju družbene blaginje. Prospektivne
iluzije pa, nasprotno, merijo v ustvarjanje pričakovanj varnosti in zaščite, ki
jih daje zasebni sektor, in popolnoma zasenčijo nekatera tveganja in pogoje
za opravljanje storitev. (Santos, 2014: 130)

Zadnja in najbolj kruta oblika družbenega fašizma pa je po Santosu finančni
fašizem. To je vrsta fašizma, ki nadzira finančne trge in je »najbolj pluralistična, ker
so tokovi kapitala rezultat odločitev posameznika ali institucionalnega vlagatelja,
ki pa so razpršeni po vsem svetu in nimajo nič skupnega, razen želje po povečanju
svojega premoženja« (Santos, 2014: 130). Gre za diskrecijsko moč do finančnega
kapitala, ki je dovolj močna, da v nekaj sekundah pretrese gospodarstvo ali poli-
tično stabilnost katerekoli države. Krutost finančnega fašizma je tudi v tem, da je
postal to model in operativni kriterij za institucije globalne regulacije.

Santos (2014: 131) sklene, da »družbeni fašizem kot družbeni režim lahko
soobstaja z liberalno politično demokracijo, saj raje kot da žrtvuje demokracijo za
zahteve globalnega kapitalizma, trivializira demokracijo do take mere, da je ni več
treba žrtvovati za napredovanje kapitalizma.« V tem vidi novo obliko fašizma, ki je
zgodovinsko gledano še nismo imeli, in jo imenuje »pluralistični fašizem« (Santos,
2014: 131). To pomeni, da družbena razmerja postajajo, če ne novo naravno stanje,
pa zagotovo območje med naravnim stanjem in civilno družbo, kjer se družbeni
fašizem širi in cveti z ukrepi, kot so nove vrste prava, ki se pojavlja in ji evfemistično
rečemo mehko pravo. Zato se nam danes dogaja, da nova indirektna pravila ter
novo mehko pravo dovoljujejo, da se konflikti na tej strani črte razrešujejo po nače-
lih, ki so se izvajali na drugi strani črte – torej po paradigmi prisvajanja in nasilja.
S tem pa se prepadnost ni legitimirala le na drugi strani črte, da se je ta stran črte
sploh lahko utemeljevala, temveč tudi na tej strani črte, ki si je zgodovinsko priza-
devala za vzpostavitev reda regulacije in emancipacije.

Prepadnost ukrajinske situacije

Zanimivost ukrajinske situacije, ki jo obravnavava v nadaljevanju, se kaže v več vidikih. Odločilen pa se nama zdi ta, da če nanjo pogledamo s te ali druge strani črte, v obeh primerih govorijo zgolj argumenti v prid družbenega fašizma. Prisvajanje in nasilje, ki je bilo determinirano pod sovjetsko doktrino socializma in je imelo za Ukrajino strahotne posledice (od *golodomora* oz. izstradanja več kot pet milijonov Ukrajincev v času Stalinove kolektivizacije še pred drugo svetovno vojno; v najbrutalnejših oblikah zatiranja nacionalne identitete in zlasti kmečke populacije; ne nazadnje se je v osemdesetih letih zgodil še Černobil), je danes, in to je strašljivo, dokaj preprosto primerjati z evropocentričnimi hegemonskimi prijemi in pristopi, ki so za ceno prostotrgovinskih sporazumov pripravljani prekoračiti nacionalno, evropsko in mednarodno pravo, pri čemer je cena človeških življenj, ki jih je državljanska vojna v Ukrajini že pokopala, tako rekoč nična. O vojni, v katero so poleg Ukrajincev vpleteni NATO, Rusi, prostovoljci oz. plačanci iz različnih držav (tudi iz držav nekdanje Jugoslavije, kjer se Srbi borijo proti Hrvatom in nasprotno), ni več govora. Kot da bi bil mir, se podpisujejo EU resolucije in memorandumi in vzpostavljajo se nova »sodelovanja« in »integracije« (npr. v NATO). Sedanjost na drugi strani črte (medetnično čiščenje, agresija z vseh strani, neposredni fašizmi) je postala nevidna, saj je rekoceptualizirana kot nepovratna preteklost te strani črte. Kako se je vzpostavila ta enoznačnost in konotativnost prepadnega mišljenja v ukrajinski situaciji?

Šestinštiridesetmilijonska država, žitnica Evrope, prek katere se Evropa oskrbuje s polovico vsega zemeljskega plina, ki prihaja iz Rusije, že desetletja zbuja apetite na različnih straneh. Ukrajina je bila še pred razpadom Sovjetske zveze finančno in gospodarsko zanimiva za EU in za Zahod predvsem zaradi kmetijstva in zemljepisne lege. Razpad Sovjetske zveze in neodvisnost leta 1991 pa sta Ukrajino, podobno kot Slovenijo ob razpadu Jugoslavije, soočili z izzivom nove politične in gospodarske usmeritve. Ukrajinski uradni oligarhičen establišment je prestopal med EU in Rusijo ter se hkrati, podobno kot Slovenija, oziral tudi proti ZDA. V vseh treh primerih (EU, Rusija, ZDA) je šlo za nadaljevanje neoliberalne paradigme, a pri vsaki navezavi v specifikah izbranega partnerja, na katerega bi se država vezala, kot tudi v njihovi romantizaciji. Ob tem Ukrajina ni mogla izključiti zgodovinskih ozadij, ki so kompleksnejša od denimo slovenskega izhoda iz Jugoslavije: Ukrajina je bila zgodovinsko gledano vedno na prepihu konfliktov med Vzhodom in Zahodom; vedno območje prepadne ločnice.

Ujeta v preseku habsburške monarhije in carske Rusije še pred prvo svetovno vojno je prav zaradi oktobrske revolucije izgubila tako rekoč edini pomembni poskus neodvisnosti (leta 1918) ter po vojni padla pod grozljivo Stalinovo diktaturo. Že med prvo svetovno vojno je zadobila vlogo vmesnega prepadnega območja, katerega dele so si delile Poljska, Češkoslovaška, Romunija in Sovjetska zveza, in tako bila nekakšen laboratorij, na katerem so si tako sile antante kot centralne sile (z vsemi prestopanji držav, vojaških sil in posameznikov na tem območju

in v njegovi okolici) prizadevale vzpostaviti čim širše območje prepada med takratnim kapitalizmom in socializmom. Zahod, zlasti Francija, si je prizadeval, da bi bil ukrajinski teritorij zadobil čim širšo ločnico med obema ideologijama – da bi bila možnost nove vojaške konfrontacije (ki se je hitro pojavila z drugo svetovno vojno) čim manjša. Druga svetovna vojna je hitro odprla in še poglobila konflikt ter prestopanja med prebivalci tega območja, ki so se borili na obeh straneh.

Po letu 1991 se je zaostрила polarizacija med državljani zahodnega dela Ukrajine, ki so bili tudi sicer zgodovinsko iz Rusije večkrat izvzeti in kjer je bil ukrajinski nacionalizem še močan, ter vzhodnimi Ukrajinci, ki pretežno govorijo le še rusko in so se tudi v političnih orientacijah kljub zgodovinskemu nasilju vezali na Rusijo. A vendarle se strah etničnega konflikta med rusko govorečimi vzhodnimi in ukrajinsko govorečimi zahodnimi prebivalci države ni materializiral, prav tako pa skrajno desne stranke, ki so podpihovale nacionalizme in rasizme, v nasprotju z večino drugih sosednjih in evropskih držav, vse do leta 2002 v Ukrajini niso uživale vidnejše podpore (Shekovtsov, 2011). Po razpadu Sovjetske zveze je Ukrajina postala tretja jedrska velesila, zaradi česar so se do leta 1999 razreševale dileme med Rusijo in Zahodom. A Ukrajina je že drsela v čedalje večjo finančno odvisnost, liberalizacija gospodarstva pa je bila v primerjavi s Slovenijo še bolj predatorska in stihijska, zato je bila zahteva po novi politiki večkrat izražena, po proevropski politiki pa je decembra 2003 eskalirala z oranžno revolucijo.

Po oranžni revoluciji je bil odstavljen proruski predsednik Viktor Janukovič, ki ga je zamenjal proevropski Viktor Juščenko s premierko Julijo Timošenko. Sledilo je desetletje nestabilnih vlad, ki so se pogajale predvsem z zahodnimi transnacionalnimi organizacijami in EU, a brez vidnih zavez. Korupcija, politična in gospodarska negotovost, velika zadolženost države itn. so državljane vodile v nove množične vstaje decembra 2013, sprva poimenovane Maidan, pozneje pa Euromaidan. Siti političnega preigravanja, plenjenja, korupcije in vedno istih obrazov, so obubožani Ukrajinci in Ukrajinke podobno kot po drugih delih sveta (ne nazadnje tudi v Sloveniji) zahtevali politične spremembe, a njihov upor je pripeljal do državljanske vojne, ki se je na vzhodu države prek referendumov odrazila v razglasitvi neodvisnih območij (Donetskega in Luganskega), ki sta se leta 2014 poimenovala Nova Rusija, medtem ko so se prebivalci Krima⁷ odločili za aneksijo k Rusiji. Čeprav na vojnem območju in kljub popolni blokadi (gospodarski, finančni, socialni itn.) s strani vlade v Kijevu so prebivalci Nove Rusije vzpostavili svojo vlado, ki si prizadeva za samostojno politiko, neodvisno tudi od Rusije.⁸

⁷ Polotok Krim ima zaradi ruskih vojaških oporišč, preganjane manjšine (Tatari) in zgodovinske vloge Rusije ter drugih narodov na tem ozemlju številne posebnosti, s katerimi se v Kijevu do leta 2014 niso kaj veliko ukvarjali, saj je na pobudo Hruščova postal del Ukrajine šele leta 1954. Po razpadu Sovjetske zveze pa so ukrajinske oblasti preprečile resen poskus neodvisnosti Krima, ki je leta 1992 postal avtonomna republika s svojo ustavo.

⁸ Harlamov (2015) dokazuje, da je 15. julija 2014 vlada v Kijevu ukinila vse prihodke (plače, pokojnine, otroške dodatke, socialna nadomestila itn.) milijonom prebivalcev Nove Rusije (upokojenecem, sirotam, materam samohranilkam, udeležencem velike domovinske vojne, otrokom invalidom

Euromaidan je pot na oblast utrl Petru Porošenku, politiku, ki je dotlej sodeloval tako v proruskih kot v proevropskih sestavah ukrajinskih vlad in hkrati velja za enega najbogatejših Ukrajincev. Bil je minister za gospodarstvo v času proruskega Janukoviča in soustanovitelj njegove stranke ter zunanji minister in vodja sveta za nacionalno varnost pod proevropskim Juščenkem. Same politične figure se torej po letu 2013 niso zares spremenile, četudi so pristopile nove stranke. Vendarle pa je nova oblast 27. julija 2014 končno podpisala prostotrgovinski sporazum med Ukrajino in EU, za katerega si je EU prizadevala skoraj desetletje, medtem ko so zahodni apetiti po Ukrajini segali že v leto 1991. Po letu 2014 Ukrajina podpisuje vse pomembne sporazume s transnacionalnimi organizacijami, četudi ni njihova enakopravna članica, in občasno tudi z Rusijo. Prav kriza leta 2013 pa je pokazala, da so v Ukrajini gojili »prospektivne in retrospektivne iluzije« (Santos, 2014: 130), pri čemer so prebivalci zahodnega dela države (večinoma ukrajinsko govoreči Ukrajinci) imeli predvsem »prospektivne iluzije« (Santos, 2014: 130), medtem ko so prebivalci vzhodnega dela države (in večinoma rusko govoreči) težili k »retrospektivnim iluzijam« z željo, da z novo državo, Novo Rusijo uresničijo državo blaginje glede na aspiracije njenih prebivalcev. Fašizem negotovosti v ukrajinski situaciji pa ni le notranjepolitično pogojevan in realiziran, temveč se kaže zlasti prek diskrecijske manipulacije z občutkom negotovosti pri ljudeh ali družbenih skupinah s strani zunanjih močnih igralcev, kot so EU, Mednarodni denarni sklad, Svetovna banka, NATO in deloma tudi Rusija, četudi je trenutno edina država, ki pomaga prebivalcem vzhodnih območij prebroditi humanitarno katastrofo, v kateri so se znašli.

Ukrajina je izjemno revna država, saj je leta 2016 povprečna mesečna bruto plača znašala 215 evrov, minimalna pa 110, v EU dokumentih pa govorijo o povprečni plači v višini 50 evrov (Evropski parlament, 2016). Ob tem se pri svoji viziji nadaljnjega razvoja sooča predvsem s preigravanjem, kako sanirati obstoječe in nadaljnje dolgove do Mednarodnega denarnega sklada in Svetovne banke (ki znašajo okrog 30 milijard predvidenih posojil plus pretekli nezapadli dolgovi) ter s praznimi deviznimi rezervami, z vojno, ki državo po podatkih ukrajinskega finančnega ministrstva za obrambo za »antiteroristično operacijo« znašajo okoli 96 milijonov evrov na mesec (Mekina, 2014), z njo povezanim notranjim in zunanjim raz/izseljevanjem, lakoto itn. Ne sooča pa se z notranjim in zunanjim fašizmom, ki se generira na političnem podiju Ukrajine in njenih raznovrstnih partneric. Tu namreč v razgreto ukrajinsko notranje politično preigravanje vstopajo tudi različni zunanji akterji, ki se razglašajo za rešitelje iz njenih finančnih, vojaških, gospo-

in drugim socialno ranljivim skupinam državljanov). Na podlagi Razglasa predsednika Ukrajine No.875/2014 »O odločitvi Sveta nacionalne varnosti in obrambe Ukrajine s 4. novembra 2014 'O nujnih ukrepih za stabilizacijo socialno-ekonomske situacije v Donecki in Luganski regiji« so ukrajinske banke prekinile vzdrževanje računov, tudi kartičnih, ki so jih odprli za poslovne subjekte, ki upravljajo vse vrste nepremičnin, in za prebivalstvo na ozemlju Donecke in Luganske regije. To je onemogočilo vsakršno poslovanje in življenje na vzhodu Ukrajine, ki se zdaj že leta sooča s humanitarno katastrofo. Vse veje nove oblasti, ki so jo izvolili prebivalci Nove Rusije, pa je vlada v Kijevu kriminalizirala.

darskih idr. kriz: na eni strani Rusija (kot nekdanja in bodoča partnerica, soseda, agresorka in imperatorka; v Novi Rusiji pa jo imajo za zaveznico in podpornico, saj jim je edina pripravljena ponuditi pomoč v času humanitarne katastrofe) in na drugi strani EU, ki tesno sodeluje tudi z drugimi transnacionalnimi finančnimi, trgovinskimi in vojaškimi institucijami ter ob interesih posameznih močnih držav – seveda vsak s svojimi agendami, pogoji in interesi; oziroma vsaka s svojo varianto pogodbenega in finančnega fašizma.

Malo je avtorjev, ki so iz kritične perspektive pogledali na aktualno in akutno ukrajinsko situacijo. Ščipkov (2014) trdi, da je blokovska delitev preprečevala neokolonializem, kot smo mu priča v današnji Ukrajini – torej, da je blokovska delitev vsaj navzven še vedno delovala po paradigmi regulacije in emancipacije. Avtor trdi, da čeprav se je do 20. stoletja ideologija evropskega kolonializma okraševala z romantičnimi izrazi, kot sta »bremena belega človeka« ali »nujnost civiliziranja divjakov«, pa je v času hladne vojne z obeh strani nastopil diskurz o nasprotovanju dveh socialno-političnih »sistemov«, ne pa tudi »dveh kultur« ali »dveh civilizacij«. »Že sam obstoj politične alternative, čeprav grozljive (sovjetske), je zahteval uporabo bolj ali manj 'spodobnega', sublimiranega jezika.« (Ščipkov, 2014: 255) Po razpadu sovjetskega bloka pa se je »liberalni mainstream vrnil k doktrini odkritega in ne gospodarsko zamaskiranega kolonializma«, tudi z neposrednim »nasprotovanjem civilizacij« po vzoru Huntingtona (ibid.). S ponovno uveljavitvijo starega jezika, prevedenega v jezik političnih pojmov 21. stoletja, lahko govorimo tudi o zaostritvi in arhaizaciji semantike liberalnega diskurza. Od tukaj pa je, pravi Ščipkov (2014), le še pol koraka do idej kulturne izključenosti in biološke večvrednosti. Avtor z analizo neoliberalnega diskurza ugotavlja, da ima ta veliko več skupnega z ideologijo fašizma kot s komunistično doktrino, z arhaično idejo »civilizacije in barbarstva«, ki je že pri starih Rimljanih zarisovala samoumevno ločnico: vsem je bilo jasno, kdo so barbari, kje živijo, od kod lahko pridejo –, kar se je po zlomu Sovjetske zveze in z ekspanzijo neoliberalizma na Vzhod začelo kazati v Jugoslaviji, pozneje pa v Afganistanu, Iraku, Libiji in Siriji. Ne nazadnje pa so bili leta 2014 to Rusija in etnični Rusi v Ukrajini.

Te ugotovitve so skladne s Santosovim razumevanjem vrnitve kolonialnega in kolonizatorja ter novih indirektnih pravil, ki notranje onesnažujejo paradigmo regulacije in emancipacije ter jo sprevračajo v paradigmo prisvajanja in nasilja. Ščipkov (2014: 255) trdi, da se »globalna družbena neenakost znova opravičuje s kulturo-rasističnimi doktrinami«, pri čemer novo besedišče ali zamenjava pojma »kulturna manjvrednost« s pojmom »neskladnost z demokratičnimi standardi« težko preslepi in da so evfemizmi proizvod jezika, ne pa politične realnosti. Pri tem pa se nove politične stvarnosti gradijo ob boku z novim jezikom. Medtem ko je bila v Ukrajini, kot trdita Ščipkov (2014) in Harlamov (2015), narejena stava na etnično vojno in genocid etničnih Rusov, ki ju vodijo nasledniki nacionalističnih

idej Stepana Bandere, imenovani banderovci,⁹ ter ukrajinska skrajno desničarska politična organizacija, imenovana Ukrajinski narodni zbor – Ukrajinska narodna samoobramba (UNA-UNSO), je šlo pred tem na Bližnjem vzhodu za enak proces. Za padeč posvetnih »diktatorjev« – v resnici zmerno avtoritarnih voditeljev, popolnoma tipičnih za Bližnji vzhod – so bile uporabljene najbolj močne fundamentalistične sile. Tako se je za ameriške interese proti Bašarju Asadu v Siriji borila prej ameriškemu politikumu sovražna in teroristična Al Kaida (Ščipkov, 2014).

Pedagog Beljajev (2015) opozarja, da tudi predstavniki ukrajinske vlade prihajajo iz skrajno desnih strank ali organizacij, in na njihove skrajne izjave, kot je denimo »Fašistična diktatura je najboljši način za upravljanje države«, ki jo je 4. februarja 2014 izrekel podpredsednik ukrajinske vlade Aleksandar Sič. O znakih fašizma, ki se pojavljajo v sodobni Ukrajini, in kriminalizaciji vseh vej oblasti pišejo tudi Jozef (2014), Glazjev (2014), Kotov in dr. (2016). Samo v tako notranje onesnaženi politični situaciji je EU dosegla prostotrgovinski sporazum z Ukrajino, pri čemer pa ne gre le za to državo, temveč se družbeni fašizem razrašča v širšem geografskem območju, saj zadeva tudi Gruzijo in Moldavijo. Države v regiji so še dodatno politično prepletene, kot dokazuje Harlamov (2015), saj so v vrstah nove ukrajinske oblasti zaposleni obrabi, ki jih išče Interpol (nekdanji gruzinski predsednik Saakašvili, proti kateremu so v njegovi domovini sproženi številni kazenski postopki, je bil do nedavnega vodja Odeške ukrajinske regije; nekdanji gruzinski pravosodni minister Adeišvili, ki je obtožen za ponarejanje v kazenskih zadevah in za okrutno ravnanje z zaporniki v Gruziji, je postal svetovalec ukrajinske vlade itn.). Harlamov dokazuje, da »fašistizacijo Ukrajine namensko snujejo ZDA in zahodni oligarhi za še eno prerazporeditev premoženja« (Harlamov, 2015: 53), torej finančni fašizem (Santos, 2014), s čimer se je država pogreznila v medetnično, medversko in medosebno nasilje. Njegov argument podpira tudi priznanje Obamove vlade, da je leta 2013 ukrajinski opoziciji plačala pet milijard ameriških dolarjev (torej za odstavek demokratično izvoljenega, a proruskega Janukoviča), kar je javno izrekla pomočnica ameriškega državnega sekretarja, pristojna za evropske in evrazijske zadeve, Victoria Nuland, ki jo poznamo zlasti po njeni izjavi »Fuck EU!« (Johnstone, 2014).

Čeprav je Santos (2014) dokazal, da se sodobni družbeni fašizem konstituira na podlagi pravne in epistemološke prepadne ločnice (spomniva: sodobne zakonodaje in sodobne znanosti), pa se ta v primeru ukrajinske situacije kaže kot fašizem družbenega apartheida (Santos, 2014), torej kot odraz etnične diskriminacije in tudi etničnega čiščenja. Ta vidik bi moral biti v naših predstavah bolj ozaveščen, saj smo vendarle doživeli fašizem družbenega apartheida na območjih nekdanje Jugoslavije, kar se še danes kaže zlasti v Bosni in Hercegovini, v Sloveniji pa se

⁹ Nova ukrajinska vlada spodbuja »banderizacijo« Ukrajine, ki se razplamteva že od leta 2012, ko je takratni proevropski predsednik Juščenko posmrtno nagradil Stepana Bandero z nazivom heroj Ukrajine. Ukrajinske oblasti odtlej vneto podžigajo rusofobna razpoloženja, cveti vandalizem – skrunijo se kipi borcev proti fašizmu. Simbolni znak sodobne Ukrajine pa so postali redni shodi ukrajinskih nacistov z baklami pod geslom Stepana Bandere (Harlamov, 2015).

je ta režim vzpostavil z izbrisom več kot odstotka populacije iz registra stalnega prebivanja. Ker pa so prebivalci vzhodne Ukrajine kljub kaotičnim razmeram leta 2014 vendarle organizirali in v skladu s paradigmo regulacije in emancipacije izvedli referendum ter izglasovali neodvisnost od Ukrajine (v novi državi Nova Rusija), bi bilo pričakovati, da jih predstavniki zahodne paradigme pri njihovih demokratičnih in nenasilnih prizadevanjih podprejo; najmanj pa, da pripoznajo nevidnost njihove sedanjosti. Zgodilo se je, kot vemo, nekaj drugega. EU se je z vsemi zahodnimi organizacijami postavila v bran družbenega fašizma, pri čemer se teritorialni fašizem in fašizem družbenega apartheida kažeta kot pogoja za finančni in pogodbeni fašizem.

Gruzinski predavatelj in proučevalec radikalnega desnega ekstremizma, rasizma in populizma v Evropi Cas Mudde dokazuje (v Bogdaškin in Tepluhnin, 2014), da fašistične orientacije aktualne ukrajinske vlade niso naključne oz. preplet negotovih situacij, v katerih se je Ukrajina znašla po letu 2013. Mudde pokaže, da je parlamentarna (vladna) stranka Vseukrajinska zveza »Svoboda« (najprej je delovala kot »Socialnacionalna stranka Ukrajine«,¹⁰ leta 2004 pa se je preimenovala v »Svobodo«) podobna Hitlerjevi Nacionalsocialistični nemški delavski stranki. Da je bil uradni simbol »Socialnacionalne stranke Ukrajine« runski volčji kavelj (*Wolfsangel*), ki ga je med drugo svetovno vojno uporabljalo kar nekaj nacističnih divizij SS (*Schutzstaffel*) in ki je ohranil svojo priljubljenost med neofašističnimi skupinami po vsem svetu.¹¹ Čeprav je »Svoboda« v zadnjih letih sicer nekoliko zmehčala svojo retoriko, pa Mudde ocenjuje, da je to ena najbolj skrajno desnih strank in da zavzema bolj radikalne pozicije kot večina populističnih desnoradikalnih strank držav EU (v Bogdaškin in Tepluhnin, 2014). Sodeluje s tako odkrito rasističnimi in antisemitskimi organizacijami, kot so grška Zlata zora, Britanska nacionalna stranka, Nacional-demokratska stranka Nemčije in italijanska *Fiamma Tricolore*. Njihov politični program, kot dokazuje Šehovcov (2011: 220), temelji na »antiruski in antikomunistični agendi« ter na graditvi »velike Ukrajine« z žrtvovanjem »družbene pravičnosti« in pridobitve »države blaginje«. Mahnicki, član stranke »Svoboda«, je bil imenovan za generalnega državnega tožilca. Predstavniki še bolj ekstremnega združenja »Desni sektor«, ki vključuje neofašiste in neonaciste vseh vrst, pa je bil imenovan za namestnika sekretarja Sveta za nacionalno varnost in Sveta za obrambo. Vse to je po Muddu tudi razlog za resno skrb EU, ki se z Ukrajino

¹⁰ Ena od izjav, ki jo je podal predstavnik te stranke leta 2006 in jo navaja Šehovcov (2011: 214), gre takole: »Glede na perspektive množične degradacije ljudi in celih narodov smo zadnje upanje za belo raso (...) odločno se moramo ločiti od severovzhodnega soseda, ne le zato, ker je agresiven in nas grabi, ampak, najprej zato, ker prinaša v naše življenje, v psihologijo naših ljudi kvalitete, ki se razlikujejo od evropskih vrednot.«

¹¹ Ne glede na vse te okoliščine je bil strankin soustanovitelj Tjagnibok od leta 1998 kar trikrat izbran za deputata Vrhovne rade Ukrajine (leta 2002 je celo bil izvoljen v parlament kot kandidat »demokratskega« bloka »Naša Ukrajina«, vendar je bil dve leti pozneje tudi izključen iz frakcije bloka zaradi antisemitske izjave: »Moskali (etnonim za Ruse, etnostereotip, op. a.) so židovska mafija.«

povezuje brez problematiziranja teh tematik (v Bogdaškin in Tepluhnin, 2014).

Alferov, Belova in Kustova (2014), ki so analizirali parlamentarni govor v nemškem parlamentu glede ukrajinske situacije, ugotavljajo, da je »ukrajinski sindrom zbudil prototipsko geopolitično in kognitivno-psihološko pozicijo Zahoda v odnosu do Rusije, rezultat katere je postala tudi parlamentarna retorika vlada-joče večine nemškega parlamenta, lojalnega političnemu vrhu Evropske unije« (Alferov, Belova in Kustova, 2014: 22). Ugotovili so, da so se na površinski ravni pojavili rusofobni stereotipi, zasnovani na manipulaciji, ki jo ustvari subjektivna postavitev poudarkov in tendencioznosti v izboru dejstev. Prevladujočo vlogo ima ocenjevalna in konotativna leksika. V vročici eristične polemike nekateri nemški parlamentarci navajajo dvomljive in celo smešne argumente, ki le poudarjajo tendencioznost njihovega idejno-motivacijskega kognitivnega mehanizma, na primer: »Brez Ukrajine ni Evropska unija nič vredna.« Ameriški republikanski senator McCain, ki je stopal z opozicijo v času Euromaidana, pa je šel še dlje: »Ukrajina bo naredila Evropo boljše.«

Eden od manipulacijskih trikov iz arsenala eristične retorike je tudi strategija posploševanja, ko prevladujejo oguljene formulacije, ki niso podkrepjene z dokazi, kot so »Putin se ne drži obljub o nevmešavanju, o zaščiti nacionalne suverenosti držav« ali pa »na Krimu ni nikakršne diskriminacije Rusov«. Takšen psevdofaktični diskurz vsiljuje uporabo govornih dejanj, kot so obtožbe, zahteve, ukazi, zanikanja (na primer v nemškem parlamentu so Rusijo obtoževali, da ne dojema več realnosti, da ni zmožna dialoga, da je Rusija dolžna umakniti čete s Krima in začeti dialog, v Ukrajini pa po njihovem mnenju antisemitizma sploh ni, to naj bi bil zgolj stereotip). Kot pokažejo Alferov, Belova in Kustova (2014), se šibkost takega idejnomotivacijskega kognitivnega mehanizma kaže v kontradiktornosti: medtem ko so v nemškem parlamentu zanikali vsakršen nacionalizem ali fašizem v Ukrajini, so nemški parlamentarci hkrati od ukrajinskega premiera Arsenija Jacenjuka zahtevali, da se distancira od radikalnih nacionalistov, ter ga opominjali, naj se ne drži dogovora o razorožitvi nelegalnih nosilcev orožja.

Prepadno mišljenje v ukrajinski situaciji se kaže tudi v zahtevi štiridesetih raziskovalcev (večinoma iz Ukrajine in predstavnikov ukrajinske diaspore), ki so jo oblikovali na znanstvenih seminarjih in konferencah, organiziranih na pobudo Umlanda in Šehovcova o udeležbi skrajno desnih sil v ukrajinskih dogodkih v letih 2013–2014. Gre za zahtevo po monopolizaciji proučevanja tega konkretnega problema, saj naj bi bili samo oni sposobni predstaviti objektivno analizo sodobnega ukrajinskega desnega radikalizma (Bogdaškin in Tepluhin, 2014). Ob tem so isti raziskovalci izrazili skrb o možnostih, da bi »politotehnologi« Kremlja uporabili strahove o Euromaidanu za uresničitev Putinovih geopolitičnih projektov.

Prav tako kot Santos (2014), ki piše, da je negacija enega dela človeštva žrtev, ki pogojuje potrditev drugega dela človeštva, to pa se ima za univerzalnega, tudi Ščipkov (2014: 256) piše, da »takšne vrste kulturno-rasističnih odnosov, kot jih uporablja neoliberalizem, potrebujejo legitimacijo in samoutemeljitev, ki je

mogoča le na nesporni, neizpodbitni podlagi, za to pa je potreben 'nepolnovreden' nasprotnik«, za katerega ne veljajo načela dobrega in zla, torej podčlovek, *der Untermensch*. Ščipkov (2014) pravi, da v Ukrajini vlogo *Untermenscha* igrajo etnični Rusi vzhoda, ki jih privrženci ZDA primerjajo z insekti (konkretno, s koloradskimi hrošči), novinarji pa hočejo zmanjšati to »živino«. Ščipkov omenja tudi novinarja Bogdana Butkeviča, ki je v živo na ukrajinski televiziji (hromadske.tv) izjavil, da je Donbas depresivna regija, v kateri živi divja količina nepotrebni, odvečnih ljudi, ki jih je treba preprosto pobiti. Še pred tem je Julija Timošenko predlagala »sestrelitev osem milijonov Rusov z jedrskim orožjem«. Ščipkov (2014: 256) povzema, da »takšne izjave niso le norma za ukrajinske medije, ampak so že zdavnaj postale vodila dejanj ukrajinske vojske – na primer uničenje stanovanjskih naselij z bombardiranjem in obstreljevanjem«. Evropski in ameriški uradniki to popolnoma odobravajo in se celo zahvaljujejo ukrajinskim oblastem za, kot je izjavila Jen Psaki, »zmerno uporabo nasilja« (Ščipkov, 2014).

Čeprav so v Novi Rusiji že ugotovljena številna dejstva genocida, na primer umori članov določene nacionalne, etnične, religiozne skupine, se v regiji Doneck in Lugansk še naprej izriva lokalno prebivalstvo s kraja prebivanja, proces etničnega čiščenja pa spremlja tudi fizično uničenje (Harlamov, 2015). Po podatkih urada OZN za koordinacijo humanitarnih zadev (v Harlamov, 2015) je v prvih desetih mesecih konflikta na vzhodu Ukrajine od sredine aprila 2014 do začetka februarja 2015 umrlo 5486 ljudi, 12.972 pa jih je bilo ranjenih. Do začetka marca 2015 je bilo 1.800.000 prebivalcev iz Donbasa zaradi vojne prisiljenih zapustiti svoje domove. Ukrajinska vojska je v tej regiji z obstreljevanjem in bombardiranjem porušila več kot 5000 domov in več kot 60 pravoslavnih cerkva, ki pripadajo Ukrajinski pravoslavni cerkvi moskovskega patriarhata, 32 zdravstvenih ustanov je prenehalo delovati, 45 jih je poškodovanih ali porušeni. Onemogočeni so javni infrastrukturni objekti: porodnišnice, otroški vrtci in sirotišnice, domovi za ostarele, osnovne in srednje šole, elektrarne, električni daljnovodi. V številnih mestih Donecka in Luganska je prekinjena telefonska zveza, motena je preskrba z vodo in s plinom. Nešteto ljudi je izgubilo službo, prebivališča in osnovna sredstva za življenje. Po ocenah strokovnjakov OZN je v mestih jugovzhodne Ukrajine delno ali v celoti uničenih 60 odstotkov vseh tamkajšnjih stanovanj. Po priznanju predsednika Porošenka pa je v Donbasu uničene 42 odstotkov industrije in polovica javne infrastrukture (Harlamov, 2015). Na vzhodu Ukrajine (v Novi Rusiji) so z novim kijevskim vodstvom življenjske razmere prebivalstva postale neznosne zaradi socialno-ekonomskih in transportnih blokad.

Sklep

S prispevkom sva pokazali, v kolikšni meri so ukrajinske razmere prišle do skrajnih meja človečnosti, da se je na ukrajinskem ozemlju identificiral podčlovek, *der Untermensch*, s katerim se opravičujeta novodobno etnično čiščenje in fašizem v imenu vzpostavljanja »demokracije« in »skupnega strateškega cilja« zahodnih sil (ZDA in EU). Sodobni zahodni pogled na Rusijo kot demona in edinega krivca za vse gorje v Ukrajini je prepadni pogled, ki legitimira nasilje v imenu paradigme regulacije in emancipacije evropocentričnih politikov in v prid njihovih interesov. Morda je stava zahodne liberalne demokracije na ustvarjanju zunanjega sovražnika tudi na vzhodu Evrope le odgovor na nemoč njene lastne paradigme, torej da bi še lahko delovala po načelih regulacije in emancipacije. Zagotovo pa je stava EU in ZDA v načrtnem ustvarjanju polperifernih con, v katerih se lahko izvajata prisvajanje in nasilje za ponovno prerazporeditev bogastva. Tako se je izvedla invazija na Irak leta 2003 in tako danes poteka sirska vojna. Da je prepadnost ukrajinske situacije kompleksna in se odraža na različnih ravneh, sva dokazovali tako s prepadnostjo, kot se je zarisovala v zgodovinskih dejstvih, kot tudi s sodobnim finančnim in pogodbenim fašizmom zahodnih sil, kar dopolnjujeta še družbeni apartheid in fašizem negotovosti na ukrajinskih tleh. Prav tako sva pokazali, kako skrajnim rusofobnim stereotipom in antisemitskim ter fašističnim izjavam predstavnikov ukrajinskih parlamentarnih strank, ki so del kijevske vlade, pritegujejo ali jih opravičujejo tudi nemški parlamentarci z ocenjevalno in konotativno leksiko. Ne nazadnje pa tudi, kako sami ukrajinski intelektualci prepadnost vzpostavljajo na podlagi določanja, kdo se sploh sme izreči o ukrajinski situaciji in nemirih v času Euromaidana.

Rešitev zarisovanju tovrstnih ločnic prepadnega mišljenja, ki se ne nazadnje manifestira v vojni in nasilju, Santos (2014) vidi v vzpostavitvi novega, nadprepaddnega mišljenja, ki vključuje radikalni prelom s sodobnimi zahodnimi načini mišljenja in delovanja ter zahteva priznavanje vseh vrst znanja in vedenja, ki so bila iz njega izključena, kot tudi krivice, boje in prizadevanje družbenih skupin po spremembah. Če se prepaddnemu mišljenju ne bomo aktivno uprli, se bo še naprej reproduciralo ne glede na to, kako izključevalne in destruktivne so prakse, ki jih spodbuja. To pa pomeni tudi, da kritična naloga pred nami ne more biti omejena le na generiranje alternativ, temveč, kot trdi Santos (2014) zahteva alternativno mišljenje o alternativah. Potrebujemo torej novo, nadprepaddno mišljenje, kajti dokler bo prepaddno mišljenje vztrajalo, ni mogoča nobena progresivna postkapitalistična alternativa. Priznavanje vztrajanja prepaddnega mišljenja je za Santosa tako nujen pogoj za začetek razmišljanja in delovanja onkraj njega. Brez takega priznanja bo kritično mišljenje ostalo derivatno mišljenje, ki bo še naprej reproduciralo prepaddne linije ne glede na to, za kako antiprepaddno se bo razglašalo. Nadprepaddno mišljenje pa je, pravi Santos (2014), nederivatno mišljenje in vključuje radikalni prelom s sodobnimi zahodnimi načini mišljenja in delovanja – epistemološki zlom.

V našem času pomeni razmišljati v originalnem smislu razmišljanje iz perspektive druge strani črte – ravno zato, ker je druga stran črte sfera nepredstavljivega v zahodni sodobnosti. Vzpon reda privzivanja in nasilja znotraj reda regulacije in emancipacije je lahko po tej logiki mogoče kritično misliti le, če umestimo naše epistemološke perspektive na drugo stran črte, to je na neimperialni globalni Jug. Nadprepadno mišljenje je tako lahko povzeto kot učenje od Juga skozi epistemologije Juga. Na tej podlagi pa se je mogoče boriti za podrejeni »uporniški kozmopolitanizem« (Santos, 2014). Četudi ima ideja kozmopolitanizma kot univerzalizma, svetovnega državljanstva in zavrnitve političnih in teritorialnih meja že dolgo tradicijo v zahodni kulturi, saj je bila ta ideološka tradicija pogosto postavljena v službo evropskega kolonializma in imperializma, pa se Santosov koncept »uporniškega kozmopolitanizma« nanaša na »aspiracije zatiranih skupin, da organizirajo svoj upor in utrdijo politična združevanja v enakem obsegu, kot so tista, ki jih uporabljajo zatiralci, da jih zatirajo, to je v globalnem obsegu« (ibid.: 134). Uporniški kozmopolitanizem teži k »združevanju družbenih skupin na razrednih in nerazrednih podlagah, tako žrtve izkoriščanja kot tudi žrtve družbene izključenosti, spolne, etnične, rasne in religijske diskriminacije« (ibid.: 135). Ravno zato Santos poudarja, da uporniški kozmopolitanizem ne pomeni poenotenja, splošne teorije družbene emancipacije, ne pomeni kolapsa razlik, avtonomij in lokalnih identitet, temveč daje enako težo načelom enakosti in pripoznavanju razlik.

Čeprav obravnavani primer Ukrajine ne nakaže perspektive uporniškega kozmopolitanizma, pa se sodobna protihegemonška prizadevanja vendarle zarisujejo po vsem svetu v antiavtoritarnih, protipatriarhalnih in drugih horizontalnih in egalitarnih pristopih, ki jih razvijajo najbolj odrinjeni »divjaki« z globalnega Juga. Nedvomno se tudi v ukrajinski situaciji kažejo libertarna prizadevanja vsaj določenih skupin, izpostavljenih domači in tuji okupaciji (osvobodilna gibanja), o katerih pravzaprav ničesar ne vemo, saj za zahodno racionalnost ne obstajajo. Kritičnih pogledov v tem pogledu ne ponujata ne demonizirana ruska in ne privilegirana zahodna stran.

Na globalni ravni gre v najbolj progresivnem in emancipatornem pomenu zatorej brati poskuse prehajanj družbenega fašizma nedvomno pri kurdskih osvobodilnih bojih, ki se v še bolj negotovih in vojaško zaostrenih razmerah, kot je naslikana ukrajinska situacija, borijo za nove oblike politike in življenja. V njihovem vzpostavljanju demokratičnega konfederalizema ter brezdržavne demokracije, ki ju že od začetka devetdesetih let prejšnjega stoletja, zlasti pa v zadnjem desetletju udeležujejo na svojih brazzpravnih območjih (Biehl, 2012; Burç, 2016; Il La Cattivo, 2014; Dirik, 2016; Casier in Jongerden, 2012; idr.), bi lahko videli neko možnost za razrešitev ukrajinske situacije. Zlasti za prebivalce vzhodnega dela države, le da se na teh območjih po dostopnih podatkih ne kažejo močne antiavtoritarne politične tradicije, kot so jih v zgodovini razvili Kurdi, in da je na ukrajinskem območju vloga Rusije (na eni strani) in Zahoda na drugi očitno še premočna za nove in neodvisne poskuse brezpravnih ujetnikov vojne cone. Nas pa kurdski demokratični konfede-

ralizem bolj kot na samo preseganje političnih in vojaških dihotomij napotuje k premisleku, kako – četudi v stanju vojne – prebuditi in rekonstruirati najbolj zavrženo in odrinjeno libertarno teorijo, ki prihaja tako iz lokalnega kot tudi iz mednarodnega okolja (Gregorčič, 2017b) – kako snovati epistemologije Juga z medkulturnimi prevodi. To je za regiji Doneck in Lugansk ter njune prebivalce še toliko pomembnejše, saj se je prvotna ideja (Nove Rusije) kmalu razblinila (v idejo Male Rusije) in četudi se od letošnjega poletja govori o novi federativni državi s široko avtonomijo regij, se tovrstne politične odločitve ne zdijo nesprejemljive le v Kijevu, temveč tudi med samimi političnimi akterji obeh regij.

Santos se v svojih razmišljanjih opira zlasti na tista nadprepadna prizadevanja globalnega Juga, ki se že kažejo v obliki »medkulturnih prevodov« (Santos, 2014), ko brezpravni sodelujejo in izmenjujejo svoje izkušnje ter pripoznavajo razlike, ki jih prečkajo. Med take primere nedvomno spadajo zapatistične avtonomne skupnosti in njihovo samoupravljanje ter samodoločanje po letu 1994 (Marcos, 2002; Holloway in Peláez, 1998; Ross, 2002; Ramírez, 2003; Gregorčič, 2005; 2011), solidarnostne ekonomije kmetov brez zemlje, ki denimo v Braziliji rastejo kot samoupravljana območja že od sredine osemdesetih let prejšnjega stoletja; ali pa participativno soupravljanje mest, kot je inovativen in revolucionaren participatoren proračun v Portu Alegru zadnjih desetletij prejšnjega stoletja (glej Abers, 2000; Baiocchi, 2005; Santos, 2005; Goldfrank, 2011; Ross in Rein, 2014) ter druge oblike mikrovlad oz. *microgobiernos barriales* (Ramírez, 2005; Zibechi, 2005; 2006; Gregorčič, 2011; 2017a; idr.).

Nepregledno množstvo samoniklih družbenih realnosti, ki se vzpostavljajo v zadnjih nekaj desetletjih zlasti na globalnem Jugu z »medkulturnimi prevodi«, zarisuje gibanje »uporniškega kozmopolitanizma« (Santos, 2014). Ta se čedalje bolj kaže kot edini izhod iz krize ne le prebivalcem vojnih območij, ujetih v državljanske vojne in humanitarne katastrofe, kot so vsi od sveta pozabljeni na vzhodnih območjih Ukrajine, temveč številnim drugim krajem, mestom in regijam po Evropi in svetu, kjer je paradigma prisvajanja in nasilja dodobra onesnažila paradigmo regulacije in emancipacije in kjer se stanje miru čedalje pogosteje kaže kot stanje permanentne vojne.

Literatura

ABERS, REBECCA NEAERA (2000): *Inventing Local Democracy: Grassroots Politics in Brazil*.

Boulder: Lynne Rienner Publishers.

AGAMBEN, GIORGIO (2004a): *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.

AGAMBEN, GIORGIO (2004b): *Homo sacer: suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana:

Študentska založba.

ALFEROV, ALEKSANDER VLADIMIROVIČ, VALENTINA FEDOROVNA BELOVA IN ELENA

JURJEVNA KUSTOVA (2014): Agonalnost' parlamentskoj komunikaciji (na materiale

- debatov v nemeckom parlamente). *Političeskaja lingvistika* (4): 21–26.
- BAIOCCHI, GIANPAOLO (2005): *Militants and Citizens: The Politics of Participatory Democracy in Porto Alegre*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- BALIBAR, ÉTIENNE (2004): *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- BELJAJEV, GENNADIJ JURJEVIČ (2015): Neonacizm kak model' socializaciji i vospitanija: ugroza gosudarstvennoj bezopasnosti i global'nyj vyzov gumanističeskim obrazovatel'nyh sistemam. *Prostranstvo i Vremja* 1-2: 43–52.
- BIEHL, JANET (2012): Bookchin, Öcalan, and the Dialectics of Democracy. Konferenca *Challenging Capitalist Modernity: Alternative Concepts and the Kurdish Question*. Nemčija: Hamburg, 3.–5. februar. Dostopno na: <http://new-compass.net/articles/bookchin-%C3%B6calan-and-dialectics-democracy> (2. september 2017).
- BOGDAŠKIN, ALEKSANDR ANDREEVIČ IN VJAČESLAV VLADIMIROVIČ TEPLUHIN (2014): Politologi o pravoradikal'nom nacionalizme v sodremennoj Ukraini. *Vlast* (10): 214–220.
- BURÇ, ROSA (2016): *Confederal Kurdistan: The 'Commune of Communes'*. Dostopno na: <http://www.kurdishquestion.com/article/3228-confederal-kurdistan-the-039-commune-of-communes-039> (30. avgust 2017).
- CASIER, MARLIES IN JOOST JONGERDEN (2012): Understanding Today's Kurdish Movement: Leftist Heritage, Martyrdom, Democracy and Gender. *European Journal of Turkish Studies* 14: 2–10.
- IL LATO CATTIVO (2014): *The 'Kurdish Question' ISIS, USA, etc.* Dostopno na: https://endnotes.org.uk/other_texts/en/il-lato-cattivo-the-kurdish-question (12. avgust 2017).
- DIRIK, DILAR (2016). *Building Democracy Without the State*. Dostopno na: <http://www.truth-out.org/opinion/item/35441-building-democracy-without-the-state> (20. avgust 2017).
- EVROPSKI PARLAMENT (2016): *Predlog resolucije o pogodbenih in celovitih sporazumih o prosti trgovini z Gruzijo, Moldavijo in Ukrajino*, 16. januar. Dostopno na: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+MOTION+B8-2016-0078+0+DOC+XML+V0//SL> (15. avgust 2017).
- GLAZJEV, SERGEJ JURJEVIČ (2014). Evrofašizm. Počemu on vrozroždaetcja čerez 69 let posle pobedy? *Sociologija* (29): 40–45.
- GOLDFRANK, BENJAMIN (2011): *Deepening Local Democracy in Latin America: Participation, Decentralization, and the Left*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- GREGORČIČ, MARTA (2005): Caracol - pu'y - školjka : nekaj značilnosti organiziranja, razvoja, boja in izobraževanja v zapatističnih skupnostih. *Časopis za kritiko znanosti* 33(222): 134–158.
- GREGORČIČ, MARTA (2011): *Potencia. Samoživost revolucionarnih bojev*. Ljubljana: Založba *cf.
- GREGORČIČ, MARTA (2017a): Learning in the Self-Determining Rebel Communities.

- Journal of Intergenerational Relationship* 15(1): 64–75.
- GREGORČIČ, MARTA (2017b): Antirasistično opismenjevanje: Epistemologije Juga in protihegemonika postajanja. *Andragoška spoznanja* 23(2): 21–37.
- HARLAMOVIČ, VALENTIN STANISLAVOVIČ (2015): Fašizacija sodobne Ukrajine. *Kriminologija: včera, danes, jutri* 37(2): 50–54.
- HOLLOWAY, JOHN IN ELOÍNA PELÁEZ (UR.) (1998): *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. London: Pluton Press.
- JOHNSTONE, DIANA (2014): American Conquest by Subversion: Victoria Nuland Admits Washington has Spent \$5 billion to Subvert Ukraine. *GlobalResearch*, 7. februar. Dostopno na: <http://www.globalresearch.ca/american-conquest-by-subversion-victoria-nuland-admits-washington-has-spent-5-billion-to-subvert-ukraine/5367782> (2. september 2017).
- JOZEF, SUPKO (2014): Cobytija v Krymu v načale 2014 g. v rusko-slovackih lingvokulturnih asociacijah. *Političeskaja lingvistika* (3): 69–78.
- KOTOV, SERGEJ VLADIMIROVIČ, ALEKSANDER VASILJEVIČ PONEDELKOV IN VADIM HASANOVIČ SAHIBGORJAEV (2016): Imaginativna narava fenomenologije »Oranžovej revoluciji« na Ukrajini. *Vlast* (10): 198–204.
- MARCOS, SUBCOMANDANTE (2002): *Our World in Our Weapon: Selected Writings*. New York, London, Sydney, Toronto: Seven Stories Press.
- MEKINA, IGOR (2014): Ukrajinsko vlado zrušile zahteve IMF. *Mladina*, 26. julij.
- RAMÍREZ, MAMANI PABLO (2005): *Los microgobiernos barriales en el lavantamiento de El Alto*. Bolivija: El Alto.
- RAMÍREZ, MUÑOZ GLORIA (2003): *EZLN 20 Y 10: EL fuego y la palabra*. Mexico City: La Jornada.
- ROSS, JOHN (2002): *The War Against Oblivion: Zapatista Chronicles, 1994–2000*. Monroe, ME: Common Courage.
- ROSS, CLIFTON IN MARCY REIN (2014): *Until the Rulers Obey: Voices from Latin American Social Movements*. Oakland: PM Press.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (1995): *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (2002): *Towards a New Legal Common Sense*. London: Butterworth.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (2005): Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy. V *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon*, B. de Sousa Santos (ur.), 307–376. London: Verso.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (2007): Beyond Abyssal Thinking. From Global Lines to Ecologies of Knowledges. *Review (Fernand Braudel Center)* 30(1): 45–89.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (2009): A Non-Occidental West? Learned Ignorance and Ecology of Knowledge. *Theory, Culture & Society* 26(7/8): 103–125.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (2014): *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. New York, London: Routledge.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (2016): Epistemologies of the South. Building

- Public Space upon Absences and Emergences. Uvodno predavanje na simpoziju *What Time is it on the Clock of the World, mednarodni festival o feminizmu in javnem prostoru*, Hamburg. Dostopno na: <https://vimeo.com/167930521> (9. avgust 2017).
- ŠČIPKOV, ALEKSANDER VLADIMIROVIČ (2014): Istoki i smysl sovremennogo neoliberalizma. *Probely v rossijskom zakonodatel'stve* (5): 255–257.
- ŠEHOVCOV, ANTON (2011): The Creeping Resurgence of the Ukrainian Radical Right? The Case of Freedom Party. *European-Asia Studies* 62(3): 203–228.
- ZIBECHI, RAÚL (2005): *El Alto: A World of Difference*. Dostopno na: <http://americas.ironline.org/am/1622> (5. september 2017).
- ZIBECHI, RAÚL (2006): *Despersar El Poder: los movimientos como poderes antistatales*. Buenos Aires: Tinta Limon.

Politizacija življenja: o pomenu revolucije danes

Abstract

The Politicization of Life: On the Meaning of Revolution Today

The text offers a reflection on the possibility of revolutionary politics today, a time of the crisis of politics. I assume that the revolutions so far have only been changing subjects on the positions of power, while leaving the very structure of power itself unchanged. I claim that a real revolution does not mean the takeover of power (position), but exactly the opposite, which is the abolition of the instance of power. It should be reinvented as such and put on the historical map as an emancipatory process of establishing the politics of equality, i.e. of creating a universal—non-etatist, non-representative, non-identitarian—space of politics “for all”, “for anybody”, “for whoever”, without the Other. I am questioning the possibilities for such a revolution that critically —through thought-practice—remodels interpersonal relations, the political community and the relation to the world, including nature, animals, and resources. To achieve this, the invention and redefinition of the revolutionary subject, methods, and organization is necessary.

Key words: revolution, thought-practice, emancipatory politics

Lana Zdravković holds a PhD in Philosophy. She is a researcher, publicist, political activist and performer (not necessarily in that order). Her research, through which she seeks synergies between theory, activism, and art, focuses on the politics of emancipation, thought-practice of the militant subject, radical equality, and engaged art. (lana@kitch.si)

Povzetek

Prispevek prinaša premislek o možnosti revolucionarne politike danes, tj. v času krize politike. Izhajam iz prepričanja, da so dosedanje revolucije spreminjale le subjekte na oblasti, samo strukturo oblasti pa puščale nespremenjeno. Trdim, da resnična revolucija ne pomeni prevzema oblasti, temveč ravno nasprotno, ukinjanje instance oblasti. Kot tako je revolucijo treba na novo izumiti in postaviti na zemljevid zgodovine kot emancipatorni proces vzpostavitve politike enakosti, to je ustvarjanja univerzalnega – neetatističnega, nepredstavnškega, neidentitetnega – prostora politike »za vse« oziroma za »kogarkoli«, brez Drugega. V besedilu preizprašujem možnosti za takšno revolucijo, ki se skozi misel-prakso spopada s kritičnim preizpraševanjem in predruženjem vsega, od medčloveških odnosov prek politične skupnosti do odnosa do sveta (narave, živali, virov). To predpostavlja izumljanje in redefinicijo revolucionarnega subjekta, metode in organizacije.

Ključne besede: revolucija, misel-praksa, emancipatorna politika

Lana Zdravković je doktorica filozofije, raziskovalka, publicistka, politična aktivistka in performerka (ne nujno v tem vrstnem redu). Deluje na področjih politik emancipacije, misli-prakse militantnega subjekta, radikalne enakosti in angažirane umetnosti, pri tem pa išče sinergije med teorijo, aktivizmom in umetnostjo. (lana@kitch.si)

Tisti, ki govorijo o revoluciji in razrednem boju, a se pri tem izrecno ne sklicujejo na vsakdanje življenje, na subverzivni potencial ljubezni in zavrnitev vseh omejitev, nosijo trupla v ustih.
Raoul Vaneigem, »Revolucija vsakdanjega življenja«

Revolucijo je, kot so trdili že situacionisti, treba predvsem na novo izumiti. Jo napolniti s subverzivnim, konfliktnim, emancipatornim potencialom. Ji vrniti politični naboj. Koncept revolucije je družba spektakla posrkala do te mere, da učinkuje le še kot mamljiv prazni označevalec, ki uspešno pospešuje prodajo, reklamira blago in reproducira tržno logiko. Kot omamni simptom dispozitiva kapitalizma – ki se nenehno revolucionira – učinkovito razgrajuje osebne odnose, politično skupnost in družbo v celoti. Že dolgo ne pomeni političnega poskusa temeljne spremembe v smeri radikalne enakosti – odprave odnosov moči, hierarhij, izkoriščanja –, ampak je učinkovit mehanizem za ohranjanje globaliziranega *statusa quo*, ki temelji na reprodukciji imperializma, kolonializma in rasizma na politični, kulturni in ekonomski ravni. Zato se mora danes resna revolucionarna misel-praksa spopasti s kritičnim preizpraševanjem-predružačenjem vsega, od medčloveških odnosov, prek politične skupnosti do odnosa do sveta (narave, živali, virov). To predvideva izumljanje-redefinicijo revolucionarnega subjekta, metode in organizacije. Revolucijo je treba postaviti na zemljevid zgodovine kot emancipatorni proces vzpostavitve politike enakosti, to je ustvarjanja univerzalnega – neetatističnega, nepredstaviškega, neidentitetnega – prostora politike »za vse« oziroma za »kogarkoli«, brez Drugega.

Med prevzemom in zavračanjem oblasti

Pomemben poskus uresničitve enakosti je ponudil marksizem, ki se je v duhu slovite 11. teze o Feuerbachu – »Filozofi so svet samo različno interpretirali; gre pa za to, da ga spremenimo.« – predstavljal kot revolucionarni politični nauk, edini, katerega usoda naj bi bila utelešenje v obliki državnega nauka. Kot ideja o gospostvu negospostva oziroma vladavini socializma na poti v komunizem, ki naj bi se udejanjila skozi diktaturo proletariata (poenotenje vladajočih in vladanih), skozi narodnoosvobodilne protiimperialne vojne (poenotenje ljudstva in naroda) in skozi delavsko gibanje (poenotenje delavca in državljana), je marksizem obljubljal uresničitev revolucionarne filozofije v praksi. Vendar se je diktatura proletariata izkazala za simetrično diktaturi buržoazije, narodnostna osvoboditev je razkrila nemožnost organske povezave nacionalnega in ljudskega dinamizma, razkrojila se je organska povezava med marksizmom in delavsko družbeno referenco. »Tako danes ne socialistične države, ne narodnoosvobodilni boji, ne delavsko gibanje ne konstituirajo zgodovinskih referentov, ki bi bili zmožni jamčiti za konkretno univer-

zalnost marksizma.« (Badiou, 2004: 34) Marksizem se je zapletel v kontradikcijo, saj je temeljil na boju za ustavo, pravice, institucije ..., to je državno oblast, ki naj bi obenem izražala oblast buržoazije in kapitala. Golo enačenje oblasti in države ter ideologije in represije z državnim aparatom »je pripeljalo do smrti marksizma kot revolucionarnega dogodka politične misli« (ibid.). Partija kot ultimativna nosilka političnega v marksizmu se je zapletla v vrzel koncentracije oblasti, moči in reprezentacije, v kombinaciji z dogmatsko revolucionarno teorijo, ki so jo zastopali le izbrani posamezniki, ter se tako dokončno odtujila od proletariata kot ultimativnega nosilca emancipacije.

Marksisti so ne glede na to, ali so se zavzemali za reformističen pristop (prevzem oblasti z udeležbo na volitvah in uvedba sprememb s parlamentarnimi sredstvi) ali pa revolucionaren (hitra osvojitve oblasti z oboroženim bojem), merili na osvojitve države. Vsi veliki marksistični revolucionarji-teoretiki 20. stoletja (Vladimir I. Lenin, Rosa Luxemburg, Lev Trocki, Antonio Gramsci, Mao Cetung, Che Guevara ...) so razumeli revolucionarni uspeh kot osvojitve državne oblasti, kar naj bi jim omogočilo transformacijo družbe v smer pravičnosti. Ta ideja je prevladovala tudi v revolucionarni praksi večine 20. stoletja, ne le v izkušnji Sovjetske zveze, Jugoslavije, Kitajske ..., temveč tudi v številnih bojih za nacionalno osvoboditev in gverilskih gibanjih v šestdesetih in sedemdesetih letih (Holloway, 2004: 19). A tako kot oktobrska revolucija (1917), ki ji je bila vzor francoska buržoazna revolucija (1789), tudi preostale (buržoazne in proletarske) revolucije in boji niso spremenili oblastnih razmerij, ki so podlaga za delovanje države. Revolucije, katerih cilj je bila osvojitve državne oblasti, so se vedno izkazale za politično nemočne, saj so jih oblastniki vsakič rekuiperirali in so v najboljšem primeru ustvarile novo elito, ki je reproducirala obstoječe odnose moči (cf. Vaneigem, 1965: 48).

Pristopi, ki so zunaj dihotomije reforma/revolucija, so ponavadi stigmatizirani kot anarhistični. V vsakdanji rabi je anarhizem ponekod še vedno sopomenka za kaos, čeprav se zavzema za pravično, solidarno in brezvladno družbo (*an arche*). V nasprotju z marksizmom anarhizem, ki »danes ni zgolj najbolj revolucionaren tok, temveč je prvič v zgodovini sploh edini preostali« (Vodovnik, 2011: 9), nikoli ni imel ambicije osvojiti državno oblast. Anarhistični teoretiki-praktiki (Mihail Bakunin, Peter Kropotkin, Errico Malatesta, Emma Goldman, Nestor Mahno, Daniel Guérin ...) revolucije ne razumejo kot spreminjanje sil čez noč in z opozicijo, temveč kot doseganje sprememb z nenehnim aktivnim delovanjem in s promocijo alternativnih oblik združevanja, organiziranja, angažmaja. Marksizem so kritizirali, ker se je izrodil v avtoritarnost in omogočil nastanek družbe, ki je bila podložna zlorabi (državne) moči. Ravno od tod »temeljni spor« marksistov in anarhistov. Anarhisti namesto v osvojitve državne oblasti verjamejo v samoupravljanje, participativno oziroma direktno demokracijo, decentralizacijo. To pa zato, ker države ne razumejo kot mesto zgoščene moči in posledično kot nekaj, kar bi bilo mogoče uničiti z revolucijo, temveč kot niz razmerij med ljudmi, kot način človeškega vedenja; zato lahko državo uničimo le z uvajanjem drugačnih razmerij in drugačnega

vedenja: anarhistično razumevanje moči, suverenosti in oblasti je bolj foucaultovsko kot marksistično. Zato namesto revolucije kot enkratnega dogodka predlagajo nenehen upor, namesto reforme obstoječih institucij samoorganizacijo, namesto trdne strukture pa začasno avtonomno cono (glej Bey, 1985) kot fluidno obliko organiziranja, brez hierarhije in togosti. In ne nazadnje, namesto podpiranja obstoječih odnosov njihovo degradacijo skozi graditev novih egalitarnih odnosov. Skratka, anarhizem promovira in zastopa egalitarno idejo, da morajo vse odločitve sprejemati tisti, ki se jih te odločitve neposredno in pogosto posredno tičejo, po možnosti s konsenzom oziroma dogovorom in ne s (pre)glasovanjem. Izvrševanje teh odločitev naj bo kolektivno in ne stvar ene osebe ali majhne skupine. Metoda anarhističnega organiziranja so skupščine, ki delujejo po načelih direktne demokracije/direktne akcije in najbolje delujejo v manjših skupinah, na primer v lokalnih samoorganiziranih skupnostih, ki se lahko formirajo, kjer smo, kjer živimo, študiramo ali delamo: na univerzi, delovnem mestu, v stanovanjski skupnosti (glej De Cleyre, 2011; Wieck, 1962).

Anarhistično misel-prakso so v svoji lucidni kritiki modernih oblik dominacij in odtujenosti, tako kapitalizma kot marksizma, nadgradili situacionisti. Njihova ideološka podlaga je načrtana med teoretizacijo spektakla kot dispozitiva, ki enakost razume kot enakost v potrošništvu. Pod geslom, ki brez dvoma vzpostavlja kritičen dialog z marksizmom: »Vse do danes so filozofi in umetniki samo razlagali situacijo, gre pa za to, da jih spremenimo,« je njihov cilj bila prav tako radikalna družbena sprememba, ki pa so jo razumeli kot nenehen proces »proizvajanja situacij« in »revolucioniranja vsakdanjega življenja«. S tem so sporočali, da revolucija ni nekaj oddaljenega, svetega, mističnega, temveč se začne na ravni drugačne organizacije življenja, ki se upira dominantni organizaciji preživljanja. Način, kako preživimo dan in noč, ima za situacioniste lahko ves mogoči politični pomen. Cilj je zato bil v vsakemu človeku prebuditi subverzivno aktivnost, ki bo na ravni vsakdanjega življenja spodbujala odpravo nenehnih omejitev »normalnosti«, ki jih vsiljuje dominantni družbeni red z vsemi ideološkimi in represivnimi aparati države. V tem smislu ni šlo za nekakšen univerzalni manifest, program ali načrt – kakršnemu so (bili) naklonjeni tako marksisti kot anarhisti –, temveč za spontano prebujanje kreativnosti, imaginacije in ustvarjalnosti vsakega človeka zavoljo svobodnega konstruiranja celotnega časa-prostora osebnega življenja, to je obujanja resničnih strasti, potreb in želja. Takole je poudaril Debord: »Revolucija ni nekaj, kar ljudem 'pokaže', kako naj živijo, temveč tisto, kar jih ohranja v življenju.« (Situacionistička internacionala, 2008: 114)

Maj '68 je bil zadnji veliki revolucionarni »dogodek« ali »situacija«, a je prinesel tudi dokončno streznitev glede dejstva, da iz kakršnihkoli, še tako uspešnih revolucij največjo korist vedno odnesejo vladarji, ki se redefinirajo in utrdijo v svoji moči. Tako smo se s padcem berlinskega zidu soočili s popolno globalizacijo ideologije kapitalizma, kar nekateri imenujejo tudi »permanentno izredno stanje« (glej Agamben, 2004), »četrti svetovna vojna«, ki se reproducira z »doktrino šoka« (glej Klein, 2007), ali »globalna permanentna vojna« (glej Kurnik,

2005). Posledično nastajajo globalne permanentne oblike upora, ki se po vzoru zapatistov (Zapatistične vojske narodne osvoboditve) v Mehiki, kmetov brez zemlje v Braziliji in gibanja brezposelnih delavcev v Argentini čedalje bolj obračajo k ideji iskanja enakosti brez boja za prevzem oblasti pod geslom: »Za nas ničesar, za vse pa vse!« (glej Holloway, 2004)

Revolucija kot emancipatorni proces vzpostavljanja politike enakosti

Analiza revolucionarne misli-prakse 20. stoletja pokaže, da revolucionarni izziv v 21. stoletju ne sme biti osvojitvev, temveč prav nasprotno, razpustitev oblasti (Holloway, 2004: 26). Kajti, kot je pokazal Foucault, oblast ni le nekaj, kar tlači in zatira, ampak hkrati nekaj, kar proizvaja in ustvarja; oblast šele konstituira tisto, kar naj bi bilo predmet represije. Koncepta oblasti ni mogoče enačiti z nasiljem in z represijo sploh, saj je v svojih učinkih in taktikah oblast precej globlja od gole sile prepovedi, ki jo država generira s svojimi (ideološkimi in represivnimi) aparati. Poglavitni zastavek revolucionarnih bojov tako ne sme biti napad na parcialne oblastne institucije, skupine, elite, razrede, temveč prej na tehniko, obliko oblasti kot takšno. In ker je tudi človek sam produkt oblasti, mora biti tudi politično delovanje zastavljeno širše, totalno, kot volja do oblasti prek napada na oblike in načine individualizacije ter ekonomijo oblastnih razmerij (Foucault, 1991: 104).

Zahtevati oblast brez oblasti je svojevrsten škandal, tako v teoriji, politiki kot v revolucionarni praksi. To, kar je Rancière opredelil kot »škandal demokracije« (2005: 46), označuje svojevrsten postopek politike enakosti, ki razglašča, da politika ne more biti nič drugega kot *an arche*, to je odsotnost vsakršne vladavine. Zgodovinski boj med revnimi in bogatimi, to je boj za priznanje rancièreovskih »nevštetihi« oziroma »deleža tistih, ki so brez deleža« (ibid.: 51), je ultimativni boj politike in antipolitike – z Rancièreovim izrazom »policije« (ibid.: 43) –, s tem tudi boj za obstoj politike kot take. To je tudi »začetni škandal politike« (ibid.: 30), saj delež tistih brez deleža, »ki so nič in vse« (ibid.), uhaja navadnemu merjenju, odpravlja delovanje aritmetike v družbenem telesu. Moč, ki se generira v tem boju, je potemtakem politična moč in se kaže kot moč tistih, ki nimajo naravne, samoumevne utemeljitve, da vladajo nad tistimi, ki nimajo naravne, samoumevne utemeljitve, da so vladani. Vladavina najboljših, najmočnejših ali najmodrejših tako nima kakšne večje teže in ni nič kaj bolj pravična, razen če je vladavina enakih (ibid.: 47). Ko so stvari tako postavljene, je logična trditev, da je vsako »vladanje« že *a priori* nedemokratično in nepolitično, saj spodkopava temelje enakosti. Strogo gledano, demokratična vladavina ne obstaja. Vsaka vladavina je nujno oligarhična, to je neenakopravna (ibid.: 52). Ko logika oblasti postane logika revolucionarnega procesa, je revolucija spodletela.

Če koncept oblasti torej razumemo kot protisloven in kot nekaj, kar soustvarjamo vsi (Holloway, 2004: 28), je zelo pomemben korak spoznanje, da je življenje mogoče onkraj dominacije, moči in izkoriščanja. Zato je v postopku »spreminjanja sveta brez boja za oblast« (ibid.) zelo pomembno graditi »območja protioblasti« (ibid.: 26), ki ne bodo uresničljiva brez angažmaja vseh. Revolucijo tako razujem kot emancipatorni proces vzpostavljanja neetatistične, nepredstavniške, neidentitetne politike enakosti, brez Drugega.

Neetatizem

Revolucija ne more uspeti z zasedbo države. »To nam povesta tako teoretska refleksija kot tudi celo stoletje neuspešnih izkušenj.« (Holloway, 2004: 25) Revolucionarni naskok na državno oblast nikoli ni spremenil države v politično skupnost enakosti. Tako je zato, ker je država zasnovana kot ekskluzivna skupnost, ki temelji na pripadnosti državljanov in svoje meje poljubno odpira in zapira. Ker temelji na ideologiji nacionalizma, rasizma in etnizma, sistemsko ustvarja Drugega: tujce, migrante, manjšine ..., ki so vedno v neenakem položaju. Ker s prevzemanjem monopola nad legitimno uporabo sile, s strukturnim, simbolnim, objektivnim nasiljem producira točno določene subjekte, ki ustrezajo vsem določilom balibarovske »normalnosti« (Balibar, 2004: 404), in tako antropološke razlike poenoti in umesti v oblastna razmerja in diskurz. Država je tako antipolitična skupnost, ki s pomočjo prava in ekonomije predvsem ohranja kapitalistični sistem neenakosti in izkoriščanja. Z omogočanjem parlamentarizma utrjuje gospodstvo, ki temelji na fenomenu »strahu pred množicami« (cf. ibid.).

»S svojim posplošenim razkolom je spektakel neločljiv od moderne države, se pravi od splošne oblike razkola v družbi, je produkt družbene delitve dela in organ razrednega gospodstva.« (Debord, 1967: 13) Zato rekonstrukcija politike kot najpomembnejše naloge revolucije lahko izhaja le iz neodvisnosti od države. Emancipatorna misel-praksa navaja primer komune kot »pozitivnega eksperimenta, katerega možnosti še niso v celoti spoznane in uresničene« (Situacionistička internacionala, 2008: 151), ker ni imela vodje, upravljanje je bilo razporejeno med vse, samoupravljanje se je izvajalo neposredno.

Temu blizu je koncept »osvobojene«, »začasne avtonomne cone«, kot »piratske utopije«, ki lahko obstaja v geografskem, socialnem, kulturnem ali imaginarnem prostoru (glej Bey, 1985). Vrednote, na katerih temelji, so spontanost in trdni medsebojni odnosi, ki vodijo v realizacijo skupnih želja.

Nepredstavništvo

Revolucije ni mogoče doseči z reprodukcijo predstavnštva. Predstavniška politika, zasnovana kot kopica »levih« in »desnih« političnih strank, omogoča »kapitalo-parlamentarizem« (Badiou, 2006: 239), kjer se »leve« in »desne« politične

stranke zelo malo razlikujejo med sabo, saj so zastopnice kapitalskih interesov, ne pa ljudi in temeljne enakosti. V tem »parlamentarnem fetišizmu, ki nadomešča 'demokracijo'« (Badiou, 2008: 3), so pluralna mnenja homogenizirana, vsakovrstna mnogoterost je pragmatično in utilitarno unificirana in klasificirana, blaginja skupnega je podrejena dobičkonosnim in tehnokratskim interesom družbenih elit. Politična participacija je omejena na volitve kot »praznik demokracije«, politično enakost naj bi zagotavljalo pravo, vse skupaj pa naj bi poganjali ekonomski interesi in konkurenčnost.

V takšnem konceptu gre za fenomen »postdemokracije« (Rancière, 2005: 119), kjer je demokracija razumljena kot praksa upravljanja, ki se samolegitimira kot instrument neke znanstvene nujnosti in pomeni izbris form demokratičnega delovanja; še več, to je »demokracija, ki je odpravila pojav ljudstva« (ibid.). V takšnem položaju »ujemanja brez ostanka med oblikami države in stanjem družbenih razmerij« (ibid.) pride do izginotja *demosa*, oziroma odprave ljudstva kot osnove demokracije; na delu je vladavina »v imenu ljudstva, a brez njega« (Rancière, 2004: 46). To pa pravzaprav pomeni izginotje politike kot take.

Nobena reprezentacija ne more zaobjeti rousseaujevskega »občega interesa«, ker je v konceptu predstavništva »ljudstvo« reducirano na pasivnega opazovalca oziroma konzumenta »politike«, njegova edina »politična« gesta je, da delegira svoj »laični« glas »profesionalnim« politikom oziroma voditeljem. Ker je osnovna naloga spektakla pasivizacija, je vsak poskus biti aktiven soustvarjalec politike ostro sankcioniran. Vsaka resnično emancipatorna politična akcija je v dominantnem diskurzu označena kot nepotrebna, odvečna, utopična, v neredkih primerih pa je tudi zasmehovana, marginalizirana in kriminalizirana.

Politika v svojem bistvu ne more biti reprezentirana – lahko se le udejanja, preverja in prakticira. Kot živa ideja radikalne enakosti je nereprezentabilna. Emancipatorna misel-praksa pomeni vsakodnevno konstruiranje situacij »na ruševinah modernega spektakla« (Situacionistička internacionala, 2008: 76), ki bodo prebudile politično moč vsakega posameznika. Približek je ideja skupščin na lokalni ravni, na katerih ljudje neposredno odločajo o različnih vprašanjih. Tovrstna srečevanja lahko prispevajo h kakovostnejšim odnosom, ki temeljijo na solidarnosti, prijateljstvu in ljubezni. Tako vplivajo na graditev resnične politike.

Neidentitetnost

Revolucije ni mogoče doseči v imenu katere koli identitetne skupine. Načelo identitete je temelj kapitalistične družbene organizacije, ki s koncepti multikulturalizma, tolerance in sprejemanja Drugega maskira brutalno neenakost. Humanitarnost, na kateri temelji kapitalistična družbena vez, je popolno nasprotje »vzajemnega pripoznavanja, skupnosti, prijateljstva in ljubezni« (Holloway, 2008: 67), to je radikalne enakosti brez Drugega. Dominantni sistem ne obravnava posameznika kot del »neskončne množčnosti« (Badiou, 2006: 241), temveč operira

le z deli populacije oziroma »podmnožicami« (ženske, moški, študenti, mladi, zaposleni, brezposelni, priseljenci, tujci, manjšine ...). Identiteta vedno implicira neko definicijo, ki predvideva neko razliko med ljudmi, in tako se določene »podmnožice« ohranjajo znotraj umetno skonstruiranih meja kulture, tradicije, etnije ... Prek identitet se izvaja moč. A resnična politika se ne doseže v imenu priznavanja določene identitetne skupine, temveč v imenu vseh oziroma kogarkoli: »V emancipatornem boju ne stopijo skupaj kulture v njihovi identiteti; v skupnem boju stopijo skupaj 'potlačeni', izkoriščani, trpeči deli vsake kulture.« (Žižek, 2007: 142) »Mi-ki-hočemo-spremeniti-svet, ne moremo biti definirani,« poudarja Holloway (2004: 62).

Za resnično politiko emancipacije nobena »podmnožica« ni pomembnejša od katerekoli druge, politika emancipacije pozna le množico kot univerzalno ime vseh. Resnično revolucionarna gesta tako predvideva konstrukcijo »neskončne generične množice, ... pri kateri pripadnost temu množici, to je, biti njegov element, ne izvira iz nobene identitete, nobene posebne lastnosti« (Badiou, 1999: 174). To pomeni, da je ta množičnost brez razločevalne poteze, brez hierarhične razporeditve, brez identitetne prevlade.

V spektaklu se izgublja enotnost sveta (Debord, 1967: 15), nasprotno, na svet ne smemo gledati le kot na kraj človeške eksistence, temveč tudi kot na kraj permanentnega političnega boja, v katerem nenehno poteka verifikacija aksioma enakosti kateregakoli govorečega bitja s katerimkoli drugim govorečim bitjem. V tem smislu enotnost sveta ni enotnost števil, trga in dobička, temveč enotnost »živih in dejavnih teles tukaj in zdaj« (Badiou, 2008: 61). Takšno razumevanje enotnosti sveta nujno implicira odkrivanje istosti v Drugem in drugosti v Istem, kar pomeni odklanjanje vseh razlik, ki so za emancipacijsko politiko popolnoma irelevantne. Oziroma, kot so poudarjali situacionisti: »Tisti, ki ne morejo videti sebe v drugih, so obsojeni, da za vedno ostanejo tuji samim sebi.« (Vaneigem, 1965: 103) Resnično revolucionarna subjektivnost je torej negacija identitete, še več, je onkrajidentetna, univerzalna (cf. Holloway, 2004: 69).

Subjekt revolucije: brezimni

Kot udejanjanje politike emancipacije je revolucija torej predvsem zadeva subjektov oziroma načinov subjektivizacije. A vsaka subjektivizacija je v resnici dezidentifikacija ali deklasifikacija, »iztrganje naravnosti mesta, konstrukcija prostora za subjekt, kjer je lahko všteti kdorkoli, ker je to prostor za štetje nevštetih, za vzpostavitev razmerja med imeti delež in ne imeti deleža« (Rancière, 2005: 51). Politična subjektivizacija tako na novo razdeli izkustveno območje, ki je vsakomur podeljevalo njegovo identiteto, njegovo mesto in njegov delež. Proces subjektivizacije je proces formiranja enega, ki ni v relaciji samo do sebstva, temveč je v relaciji sebstva do drugih. Vse prej kot konstruiranje identitete ali identifikacije je

križanje identitet, ki se nanaša na križanje imen: imen, ki povezujejo oznake skupin in razredov z imeni neskupin in nerazredov, obstoječe z neobstoječim oziroma s še-ne-obstoječim (Rancière, 1995: 67). To je vedno nemogoča identifikacija, identifikacija, ki je tisti, ki jo izrekajo, ne morejo dejansko utelesiti. Obenem ne gre za to, da prenehamo biti to, kar smo, gre za to, da imamo določen odmik od označevalcev, ki nam jih prilepijo. Šele tako lahko proizvedemo učinek enakosti kogarkoli s komerkoli. Politični subjekt se tako pojavi v razpoki med dvema identitetama – tisti, ki se ji odrekamo, in tisti, ki si jo simbolično nadenemo, niti prva niti druga pa ni povsem »naša«.

Resnični politični subjekt je treba misliti znotraj političnega režima produkcije enakosti, ki je generičen in ki se konstruira kot misel-praksa. Predvsem pa zunaj dialektike Istega in Drugega kot osvobojenega kakršne koli identitete, kot »katerokoli singularnost« (Badiou, 2006: 249). Politični subjekt je lahko torej kdorkoli, ki skozi svojo misel-prakso vključuje potencialno vse. Ni pa to nikogaršnji predstavnik, zastopnik, nikogar ne reprezentira. Prav tako ne obstaja preferencialno, posebno, privilegirano ime ali identiteta političnega subjekta. Takole poudarja Rancière:

V politiki subjekt nima konsistentnega telesa, je prehodni akter, ki ima svoje trenutke, svoja mesta, svoje priložnosti in ki mu je lastno, da izumi v dvojnem pomenu teh izrazov, logičnem in estetskem, *argumente in demonstracije*, zato, da bi spraval v razmerje nerazmerje in dal mesto nemestu. (Rancière, 2005: 107)

Politični subjekt torej ni vnaprej definiran, temveč se vedno znova – »dogodkovno« – oblikuje v svoji militantni akciji.

»Proletariat« je dolgo bilo privilegirano ime političnega subjekta. Vendar je marksistični koncept zanemarjal dejstvo, da je eksistenca v kapitalizmu konfliktna in se tako razrednega boja udeležujemo na obeh straneh, gre za antagonistični proces. Takole pojasnjuje Holloway:

Ključnega pomena je razumeti, da kritika buržoazne misli ni samo kritika »njih«. Je tudi, morda celo predvsem, kritika »nas«, kritika buržoazne narave naših predpostavk in kategorij, ali bolj konkretno, kritika naše sokrivde v reprodukciji kapitalističnih razmerij moči. Kritika buržoazne teorije je kritika ločitve subjekta in objekta v našem lastnem razmišljanju. (Holloway, 2008: 54)

Zato je pomembno proletariat misliti onkraj konceptualizacije predkonstituirane kategorije, kateri se pripada ali pa ne. »Razredni boj se ne dogaja med konstituiranimi oblikami kapitalističnih družbenih odnosov: konstitucija teh oblik je razredni boj sam.« (ibid.: 129)

Ker »obstajamo proti-in-v-kapitalu« (ibid.: 85), mora biti revolucija univerzalna,

ne razredna. In »proletariat sam *ne sme več biti razred*: naj bo razred-nerazred« (Balibar, 2004: 187). »Samo dokler smo/nismo delavski razred, je revolucija kot samoemancipacija delavskega razreda pojmljiva.« (Holloway, 2004: 130) Cilj revolucionarnega projekta je vzpostavitev političnega subjekta kot »kogarkoli« onkraj razredne klasifikacije, kar so »vsi tisti, ki nimajo moči nad lastnimi življenji in se tega zavedajo« (Knabb, 2013: 78).

Metoda revolucije: zahteva po biti

Kot poudarja Jelica Šumič-Riha (2007: 90), je za razumevanje kakršnihkoli uporov ključno razumeti razliko med zahtevo na ravni imeti in zahtevo po biti. V zahtevi po imeti zahtevamo nekaj konkretnega, realnega, realpolitičnega in tako izražamo svoj manko imeti. Pri tej zahtevi je Drugi vselej latentno prisoten oziroma predpostavljen, kot instanca, od katere se nekaj zahteva in ki lahko, če hoče, to zahtevo zadovolji. Zahteva po imeti je v središču večine vstaj, uporov in demonstracij, ki od oblasti, vladarja, avtoritete zahtevajo »več demokracije«, »več človekovih pravic«, »več svoboščin«, sprejemanje ali spreminjanje tega ali onega zakona, urejanje te ali one problematike, posredovanje pri tej ali oni zadevi. S takšnimi zahtevami se Drugi nujno ustoliči v svoji nadrejenosti, popolnosti, neizogibnosti. Velika večina uporov ne glede na to, kako nasilni ali množični so, spreminja le predstavnike na oblasti, oblastno strukturo pa pusti nedotaknjeno, saj ne zmore prevzeti soodgovornosti za so-vladanje in rajši vidi, da jim vlada in v njihovem imenu odloča kdo drug, da je le malo pravičnejši, prizanesljivejši, bolj razumevajoč kot njegov predhodnik.

Nasprotno pa v zahtevi po biti od Drugega ne zahtevamo ničesar. Drugi je tukaj popolnoma izničen, saj se v zahtevi po biti zahteva le prostor, kjer lahko obstajamo. Zahteva po biti ni niti najmanj odvisna od dobre volje Drugega, prav nasprotno, v svojem bistvu predvideva ravno zamajanje oziroma v končni posledici izginjanje, izničenje Drugega.

Najti svoj prostor v Drugem, če ti ta ni že od začetka dodeljen, pomeni izvrtati luknjo v Drugem, narediti si prostor v Drugem. Zahteva po biti se naslavlja na celega Drugega, ali se vsaj predvideva, da je cel, a le zato, da bi pokazala njegov manko, njegovo nekonsistentnost. (Šumič-Riha, 2007: 90)

Ker zahteva izničenje Drugega kot instance hierarhije, je zahteva po biti resnično emancipacijska, revolucionarna. To je zahteva po temeljni enakosti, ki je ne more izpolniti država, stranka ali vodja, saj ta zahteva v sebi implicitno vsebuje zahtevo po uničenju katerega koli nadrejenega, hierarhičnega, avtoritativnega Drugega in ustvarja položaj, v katerem vsakdo prevzame soodgovornost za ceno svobode, za položaj, v katerem je sočasno vladar in vladani. Nasprotje med

zahtevo po imeti in zahtevo po biti je nasprotje med bojem za višje mezde in bojem za odpravo mezdnega dela, na katerem temelji ekonomska neenakost; med bojem za istospolne poroke in bojem za odpravo institucije poroke kot poroka skupnega življenja; med bojem za pravice manjšin in bojem za odpravo koncepta manjšine, ki vzpostavlja dominanten koncept večine ...

Razumljivo je, da želi vsakokratna oblast vsako zahtevo po biti zbanalizirati na zahtevo po imeti, saj lahko le tako upraviči in ohrani svoj obstoj. Kakršnokoli, še tako radikalno zahtevo oziroma sorazmerno odsotnost natančne vsebine zahtev bo sprejela le, če je postavljena »v imenu neke skupnostne identitete, pripadnosti neki skupnosti, ki je reprezentirana v redu Drugega« (ibid.: 91). Tisto, česar država v nobenem primeru ne more tolerirati, pa je, da bi singularnosti tvorile skupnost, ne da bi se sklicevale na neko identiteto.

V nobenem primeru pa ne more priznati statusa zahtevi, ki jo nanj naslavljajo »katerekoli«, se pravi generične singularnosti, ki se odtegujejo vsaki identiteti, vsaki pripadnosti skupnosti. Priznanje zahteve singularnosti implicira namreč razvezo vsake družbene vezi, razvezo, ki postavlja pod vprašaj ravno samega Drugega, katerega *raison d'être* je, da singularnosti razporeja po prostoru glede na mesta in funkcije. (Šumič-Riha, 2007: 91)

Zato je zahteva po biti bistvo politike emancipacije, saj prej kot »za vse« zahteva pravice za »kogarkoli«, onkraj »mogočega«, kot nam ga diktira država oziroma vsakokratna oblast, zahteva torej »pravico brez prava, s katero se *deklarira* neka politična zavest« (Badiou, 2006: 240). Je singularna zahteva po tem, da naj imajo njene izjave univerzalno veljavnost. Zato največjo razpoko v Drugem izzove univerzalna zahteva: »... tisto, kar je za Drugega do te mere neznosno, nesprejemljivo, da na to golo dejstvo izrekanja zahteve odgovori s silo, je *vztrajanje zahteve onstran vsake konkretne vsebine zahteve*« (Šumič-Riha, 2007: 90). Zato mora biti zahteva po biti glavna zahteva revolucionarnega projekta.

Revolucionarna organizacija (kot proces)

V času »ponovnega rojstva zgodovine« (Badiou, 2012: 63) – kot Badiou poimenuje vstajniške dogodke po vsem svetu – je postalo dokončno jasno, da stare strukture, kot so stranke, sindikati in nevladne organizacije, niso več nosilci politične moči (Kurnik, 2013: 14). Zato je nujna invencija »prostornočasovnega dispozitiva, ki bi aktivneje povezoval diskurz politične subjektivizacije z diskurzom organizacije« (cf. Mezzadra, 2007). Emancipatorna gibanja, aktivna po vsem svetu, so ponudila jasno analizo današnjega trenutka, ki vključuje kritiko geneze kapitalizma, liberalizma in predstavnštva. Vendar še nis(m)o izumili nove politične organizacije kot »intersekcije med idejo in dogodkom« (Badiou, 2012: 63). Strah

pred organizacijo, ki je konstanten med emancipatornimi gibanji, je strah, da bo njena forma porodila nove avtoritarnosti, hierarhije in dominacije. A to je obenem največji izziv: invencija strukture posredovanja med svetom in spreminjanjem sveta, to je invencija organizacije, ki bi delovala tudi po času vstaj in bi omogočila graditev politične skupnosti »za vse«.

Proces, ki ga imenujem »organizacija«, je torej poskus ohranjanja značilnosti dogodka (intenzifikacija, krčenje in lokalizacija), ko dogodek kot tak ne poseduje več svoje prvotne moči. V tem smislu je organizacija transformacija dogodkovne moči v časovnost, v subjektivni latenci, kjer Ideja ohranja samo sebe. To je *invencija časa*, katerega partikularne značilnosti so vzete iz dogodka, časa, ki nekako razplete svoj začetek. Ta čas je potem lahko obravnavan kot *zunanj* čas, tako, da organizacije ni mogoče vpisati v čas, diktiran s strani prejšnjega sveta. Tukaj imamo nekaj, kar bi lahko imenovali *zunanj* čas *Subjekta, Subjekt izjeme*. (Badiou, 2012: 70)

Sklep: politizacija vsakdanjega življenja

V zadnjem času nastajajo ideje o politični internacionalni organizaciji, kot je peta internacionalna, ki jo predlaga Samir Amin, ali DiEM25, kot ga predlaga Janis Varufakis, čedalje pogosteje je tudi ustanavljanje koalicij-strank-gibanj, ki se mednarodno povezujejo. Vendar se tovrstne ideje ne premaknejo s pozicije etatizma, parlamentarizma in identitarizma, pa tudi kult vodje jim ni tuj. Zato je organiziranost treba graditi drugače, na mikroravni, na ravni vsakdanjega življenja.

Kot so trdili situacionisti, sta rekonstrukcija življenja in obnova sveta ena in ista želja (Vaneigem, 1965: 47). Zato začetek vsakega revolucionarnega procesa pomeni revolucioniranje vsakdanjega življenja (ibid.). To pomeni politizacijo življenja in razumevanje, da politika obstaja le, če jo soustvarjamo vsi. To razumevanje potem lahko vodi v invencijo resnično politične situacije, ki bo vključevala vsakogar, to je »brezimmnega subjekta«, metodo »zahteve po biti«, in organizacije, ki ne bo reproducirala kulta »profesionalnih revolucionarjev«, vodij in kulturnih osebnosti, temveč bo dojeta kot proces, ki ga soustvarjamo vsi. Ta proces bo moral znati predrugati razredni boj tako, da bo koncept dela odpravljen v prid pravici do lenobe in brezdelja; da bo spodbujal ustvarjalnost namesto učinkovitosti in dobro življenje namesto reprodukcije. V tem procesu, kjer sta individualna in kolektivna raven neločljivo povezani, se odpira prostor za radikalno spremembo nas, vsega in sveta.

Literatura

- AGAMBEN, GIORGIO (1995/2004): *Homo Sacer. Suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: Koda, Študentska založba.
- BADIOU, ALAIN (1998a): Politika kot postopek resnice. *Filozofski vestnik* XIX(1): 67–75.
- BADIOU, ALAIN (1997/1998b): *Sveti Pavel: Utemeljitev univerzalnosti*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- BADIOU, ALAIN (1999): Osem tez o univerzalnem. *Filozofski vestnik* XX(1): 167–175.
- BADIOU, ALAIN (1985/1989/2004): *Ali je mogoče misliti politiko? Manifest za filozofijo*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- BADIOU, ALAIN (1992/2006): *Pogoji*. Ljubljana: Založba ZRC.
- BADIOU, ALAIN (2007/2008): *Ime česa je Sarkozy?* Ljubljana: Založba Sophia.
- BADIOU, ALAIN (2008/2009): Ideja komunizma. *Filozofski vestnik* XXX(3): 7–20.
- BADIOU, ALAIN (2012): *The Rebirth Of History*. London, New York: Verso.
- BALIBAR, ÉTIENNE (1997/2004): *Strah pred množicami: Politika in filozofija pred Marxom in po njem*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- BEY, HAKIM (1985): *The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. New York: Autonomedia.
- DE CLEYRE, VOLTAIRINE (2011): *Direktna akcija*. Zagreb: DAF.
- DEBORD, GUY (1967): Society of Spectacle. *The Anarchist Library*. Dostopno na: <https://theanarchistlibrary.org/library/guy-debord-the-society-of-the-spectacle> (18. maj 2017).
- FOUCAULT, MICHEL (1991): *Vednost-oblast-subjekt*. Ljubljana: Krtina.
- HOLLOWAY, JOHN (2004): *Spreminjamo svet brez boja za oblast*. Ljubljana: Študentska založba.
- KLEIN, NAOMI (2007): *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Canada: Knopf.
- KNABB, KEN (1997/(2013): The Joy of Revolution. *The Anarchist Library*. Dostopno na: <https://theanarchistlibrary.org/library/ken-knabb-the-joy-of-revolution> (17. maj 2017).
- KURNIK, ANDREJ (2005): *Biopolitika: Novi družbeni boji na horizontu*. Ljubljana: Sophia.
- KURNIK, ANDREJ (2013): Artikulacije potrebujejo neartikuliran bes. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* XL(254): 11–19.
- MEZZADRA, SANDRO IN GIGI ROGGERO (2007): Singularisation of the Common: Thoughts on the Crisis of the "Movement of Movements". *Turbulence* 1. Dostopno na: <http://turbulence.org.uk/turbulence-1/singularisation-of-the-common/> (1. maj 2016).
- RANCIÈRE, JACQUES (1995): Politics, Identification and Subjectivization. V *Identity in Question*, J. Rajchman (ur.), 58–64. New York, London: Routledge.
- RANCIÈRE, JACQUES (2004): Demokracija kot nujen škandal. *Maska* XIX(86/87): 46–51.
- RANCIÈRE, JACQUES (1995/2005): *Nerazumevanje*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- SITUACIONISTIČKA INTERNACIONALA (2008). Ur. Aleksa Golijanin. *Časopis za*

- književnost, umetnost i kulturu* 164/165/166(35).
- ŠUMIČ-RIHA, JELICA (2007): Jetniki Drugega, ki ne obstaja. *Filozofski vestnik* XXVIII(1): 81–100.
- VANEIGEM, RAOUL (1965): *The Revolution of Everyday Life*. Dostopno na: <https://theanarchistlibrary.org/library/raoul-vaneigem-the-revolution-of-everyday-life> (18. maj 2017).
- VODOVNIK, ŽIGA (UR.) (2011): *Antologija anarhizma*. Ljubljana: Krtina.
- WIECK, DAVID (1962): The Habit of Direct Action. *Anarchy* 13: 96.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2007): *Nasilje*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Na poti k rekonstruktivni antropologiji¹

Abstract

Towards a Reconstructive Anthropology

In the abridged translation of his essay, the author offers a critique of academic anthropology and suggests a reformulation of the discipline. Furthermore, he appeals to anthropologists to move out of the classrooms and offices and actively engage communities. The "little community", the village, the neighbourhood, and intentional community are the realms of action for reconstructive anthropology. They provide the basis for cultural and ecological revitalization and change.

Keywords: community, reconstructive anthropology, participatory action, Social Ecology, decentralization

Povzetek

V skrajšanem prevodu eseja avtor podaja kritiko akademske antropologije in predlaga preoblikovanje vede. Poleg tega poziva antropologe, naj zapustijo predavalnice in pisarne in se aktivno angažirajo v skupnosti. »Majhna skupnost«, vas, sooseska in intencionalna skupnost so področja delovanja rekonstruktivne antropologije. Skupnost je temelj za kulturno in ekološko revitalizacijo in spremembo.

Gljučne besede: skupnost, rekonstruktivna antropologija, participatorno delo, socialna ekologija, decentralizacija

¹ Besedilo je skrajšan prevod eseja z naslovom *Toward a Reconstructive Anthropology*, objavljenega v zbirki esejev Dana Chodorkoffa, *The Anthropology of Utopia*, ki je leta 2014 izšla pri založbi New Compass Press. Dan Chodorkoff je za objavo prevoda v Časopisu za kritiko znanosti napisal nov uvod, za kar se mu tovariško zahvaljujemo.

Uvod

Ko sem se kot mladi aktivist zavzemal za družbene spremembe iz perspektive socialne ekologije in anarhizma, sem se kot tolikokrat v življenju srečal z lastno nevednostjo. Moje razumevanje je omejevalo poreklo mladega človeka, vključnega v radikalno politiko, ki pa je bil deležen pretežno vzgoje srednjega sloja. Kot otroka šestdesetih let me je zgrabila razburljivost protivojnega gibanja in protikulture, toda moja izkušnja teh vihravih časov je bila intuitivne narave in ni temeljila na intenzivnem študiju ali raziskovanju. Bolj kot ljubezen do znanja zaradi znanja samega me je motivirala želja, da utrdim teoretsko osnovo za učinkovito akcijo, zato sem čutil potrebo, da izpopolnim razumevanje dinamike kulturne spremembe in človekovih možnosti kot celote.

Odločil sem se za antropologijo. To je bila edina akademska veda, za katero sem vedel, da omogoča proučevanje celotnega razpona človeške izkušnje v vsej zgodovini in prazgodovini človeštva. Šlo je za občečloveški in transhistorični pogled; antropologija ni bila omejena na proučevanje tukaj in zdaj, in kljub izvorom v kolonialnem projektu in koreninah v zahodni vednosti, je vsaj teoretično raziskovala vse svetovne kulture, da bi spoznala njihove skupne poteze in razlike.

Tako lahko antropologija ponuja nujno potreben pogled na to, kako so se organizirale druge kulture brez trga ali Države; izpodbija neogibnost kapitalizma in prispeva k osvetlitvi človekovih možnosti. Antropologija pomaga odstranjevati plašnice zahodnega kanona in prepričan sem, da antropološka vednost lahko pripomore v boju proti rasizmu, odpira vpogled v kulturne spremembe in zagotavlja neprecenljiv temelj vednosti za revolucionarni projekt.

Ko sem konec šestdesetih let začel študirati, sem hitro spoznal, da je antropologija v krizi. Antropologi so se resno ukvarjali s kritiko svoje vede: postkolonialni čas je odprl vprašanja nastankov antropologije in njenih ciljev, teoretski horizont Franza Boasa in Clauda Levi-Straussa pa so stresli izzivi novih teorij. Ko sem v sedemdesetih letih pisal doktorat, so se pretresi, ki so stresli vedo, nekoliko umirili, toda vprašanja, ki so jih odprli, so ostala pomembna, mislim, da so pomembna še danes. Kakšen je pomen antropologije v vse bolj specializiranem svetu »družbenih znanosti«? Kakšna bo usmeritev vede, nastale iz raziskovanja »primitivnih« kultur, ko te kulture izginjajo? Kako lahko antropologija kljubuje temu, da se je ne izkoristi kot orodje dominacije in da namesto tega postane sila osvoboditve in rekonstrukcije?

Kot novopečenega antropologa so me ta vprašanja globoko vznemirjala, in čeprav sem pričujoči članek napisal v tistem času, to je leta 1980, sem se zadnjih štirideset let z njimi ves čas ukvarjal. Čeprav sem se preživljal kot antropolog, sem imel zmeraj ambivalentno in obrobno razmerje do stanovske antropologije, zato sem formuliral nekaj idej, ki mi pomagajo pri obravnavi teh vprašanj. Upam, da te ideje vsebujejo snov za premislek in spodbudo za nadaljnji razvoj.

Poudariti moram, da so bile mišljene kot sugestija in ne kot navodilo, za njihovo izvedbo pa je treba formulirati nove antropološke prakse.

Te koncepte sem skušal uporabljati pri svojem delu. Uporabil sem jih v projek-
tih, v katerih sem sodeloval z latinskoameriškimi urbanimi zakupniki v newyorškem
Lower East Sidu in v moji vasi v ruralnem Vermontu. Vse bolj sem prepričan, da
lahko v naših skupnostih najpomembnejše delo opravimo s tem, da se vključimo v
vsakodnevne boje skupaj z našimi sosedi in skušamo graditi nov svet v lupini sta-
rega. Planet kliče po novi ekološki družbi. Čedalje bolj je jasno, da elite na oblasti
niso sposobne zagotoviti vodenja za takšen razvoj in da ta lahko vznikne samo od
spodaj. Okupirati moramo ne samo Wall Street in svetovne prestolnice, temveč, in
to je pomembneje, naša mesta in soseske ter pri tem uporabiti spoznanja rekon-
struktivnega pristopa v antropologiji, ki je v tem procesu pomembno orodje.

Kritična dimenzija

Hegel je o filozofiji izjavil, da »Minervina sova poleti šele, ko pada mrak«. Enako lahko trdimo za antropologijo. Ali kulture, njihove vrednote, organizacijske oblike in še zlasti proces spremembe ponavadi razumemo šele, ko je destruktivna sprememba že nastala? Ali ne znamo predvideti sprememb? Ali jih podpiramo? Ali pa nam je vseeno? Moj odgovor na vsa ta vprašanja bi bil ne: Minervina sova poleti šele, ko pada mrak zaradi naše konceptualizacije antropologije kot deskriptivne, analitične in refleksivne vede.

To seveda ne pomeni, da so opis, analiza in refleksija nekaj slabega. Prav nasprotno, vse to ostajajo *nujni* vidiki antropološkega dela, toda iz perspektive rekonstruktivne antropologije *niso zadostni*. Za obravnavo etičnih dilem antropologije moramo delo začeti z zavestno identifikacijo s predmetom naše-
ga proučevanja. S tem presežemo dihotomijo med subjektom in objektom in vzpostavimo odnos intersubjektivnosti, s čimer antropologija ne postane samo refleksivna veda, temveč tudi *interaktivna*. Izjemno pomembna identifikacija z »objekti« proučevanja in vzpostavitev resničnih intersubjektivnih odnosov sta nujni komponenti zagotovila, da je antropologija, ki jo prakticiramo, dejansko rekonstruktivna in ne kratko malo instrumentalizirani prenos antropoloških pogledov.

Na tem mestu je primerno pripomniti, da se je antropologija zmeraj ukvarjala s po človeški meri oblikovanimi skupnostmi, ki funkcionirajo na sorazmerno nepo-
sreden način: tipični primeri so lovske in nabiralniške skupine, pastirska ljudstva, tako nomadska kot sedentarna, kmečke poljedelske skupnosti in v novejšem času etnične soseske in subkulturne enklave. Antropologi so proučevali družbe in kulture, v katerih je osebna interakcija prevladujoča oblika odnosov. Prav zaradi zaupljivosti so te skupine dostopnejše in primernejše za primarni način razisko-
vanja z metodo sodelovanja in opazovanja, ki jo uporabljajo kulturni antropologi. V takšnih skupnostih so tudi razmere takšne, da je mogoče oblikovati resnične intersubjektivne odnose.

V antropologiji obstaja tradicija, ki je zmeraj temeljila na načelu intersubjektivnosti. Stanley Diamond to tradicijo poimenuje »kritična antropologija«. Zanj je tak način raziskovanja nasprotje čedalje večjemu scientizmu akademske antropologije. Po Diamondu se kritična antropologija ukvarja s proučevanjem »primitivnega« zato, da bi pojasnila naše razumevanje samih sebe in razširila vedenje o tem, kaj je potencial človeka.

Po Diamondovem mnenju velja v modernem antropološkem raziskovanju za začetnika te tradicije Jean-Jacques Rousseau zaradi njegovega zanimanja za »primitivno družbo« in »naravnega človeka« ter zlasti uporabe komparativnega modela države in civilne družbe. Za Diamonda je komparativni pogled bistvo kritične antropologije. Kaj nam lahko povedo tradicionalne kulture o naši družbi – njenih izvori in možnostih? Diamond je avtor paradigme, imenovane »dihotomija primitivnega in civiliziranega«, ki nazorno pokaže kvalitativne razlike med kulturami, organiziranimi po načelih recipročnosti, vzajemnosti in sodelovanja, ter tistimi, organiziranimi okoli trga, države in razvrščanja svojih pripadnikov. S kontrastiranjem oblik družbene organizacije v različnih kulturah, ki segajo od egalitarnih do avtoritarnih, omogoča Diamondova dihotomija – ki jo lahko po mojem mnenju najbolje razumemo kot kontinuum – boljše razumevanje »človekove narave«, ali natančnejše, človekovega potenciala. Tako pokaže, kako različne družbene formacije utrjujejo in nagrajujejo določene vidike »človekove narave« in vrednotijo ali razvrednotijo druge.

Z nastankom akademske antropologije so bila vsa ta ključna vprašanja pogosto vključena v rubriko kulturnega relativizma. Ta težnja se ogiba primerjavi zaradi kulturnega izenačevanja, vendar pa nam – čeprav se bori proti rasizmu in zavzema za spoštovanje vseh kultur – sočasno zastre kvalitativne razlike, ki med kulturami dejansko obstajajo. S tem nočem spodbujati kvalitativnega *razvrščanja* kultur, temveč govorim o prepoznavanju njihovih kvalitativno drugačnih eksistencialnih izkušenj. Kakorkoli, Diamond vztraja, da je bila v vedi zmeraj prisotna antropološka kritična tradicija. To tradicijo je prepoznal v delih Paula Radina, Marshalla Sahlinsa, Erica Wolfa, Della Hymesa, Pierra Clastresa in drugih. Širše lahko trdimo, da je nastanek feministične antropologije del te tradicije.

Kritična antropologija zahteva kot integralni del antropološkega dela samoraziskovanje raziskovalca, ki dela na terenu. Diamond poziva tudi k zavestni identifikaciji terenskega raziskovalca s svojim predmetom proučevanja – kar je resnično radikalno stališče. Toda kljub poudarku na identifikaciji je bila praksa kritične antropologije zmeraj predvsem intelektualno delo: bila je vednost s pomembnim ciljem – samorazumevanje –, toda kljub temu je bila le vednost in abstraktno konceptualna.

Diamondovi cilji so bili jasni; zanj je bila potreba po »kulturni transformaciji tako bistvena kakor prehod iz neolitika v civilizacijo«, zato je menil, da morajo kritični antropologi postati privrženci bojev za osvoboditev in družbeno rekonstrukcijo. V kakšni obliki naj poteka tako partnerstvo? Kakšna je, poleg vednosti,

praksa kritične antropologije? Kako naj kritična antropologija postane interaktivna v praksi in ne samo na teoretski ravni?

Seveda je imela antropologija vedno interaktivno komponento, čeprav ta ni bila zmeraj zavestno uporabljena in je bila le v redkih primerih kritična. V številnih primerih je prav interakcija omogočila, da je dominantna kultura v procesu podrejanja in asimilacije kultur in skupnosti uporabila antropološke raziskave in podatke. Pogostokrat se antropologi ne zavedajo namena, za katerega je uporabljena njihova raziskava, v nekaterih primerih pa gre za zavestno sodelovanje.

Večina dela, opravljenega pod oznako »aplikativna antropologija«, so negativni primeri antropološke interakcije. Večina aplikativnih raziskav nastane v dogovoru s silami dominacije, naj bodo kapitalistične ali »socialistične«. Aplikativna antropologija je sicer ublažila nekatere očitne brutalnosti tovrstnega kulturnega imperializma, toda kljub temu je imela pomembno vlogo pri asimilaciji edinstvenih skupnosti v večje politične in gospodarske strukture dominantne kulture.

Antropologija, ki deluje na ravni oblikovanja politike, katere namen je asimilacija tradicionalnega ljudstva v moderno nacionalno državo – ali načrtovanja pacifikacije oporečniških skupnosti –, prestopi mejo med nenamernim in namernim zlom. Na tej ravni antropologija izgubi humanistično vsebino, pa tudi vsako pretvezo »akademske objektivnosti«. V takšnih primerih je antropologija orodje za uničenje prav tistega, kar jo opredeljuje in podpira in postane ultimativni parazit.

Velik del današnje aplikativne antropologije spada v to kategorijo. Nima ne kritične vsebine in tudi samozavedanja ne. Delo aplikativne antropologije je treba preusmeriti k podpori tradicionalnim, alternativnim in uporniškim kulturnim gibanjem, ki so vsa pod udarom dominantnih sil in homogenizacije. Če naj aplikativna antropologija zagotovi elemente za rekonstruktivno sintezo, je treba spremeniti njen namen. Oblikovati moramo kritično aplikativno antropologijo, ki se identificira s kulturo na udaru in pomaga razvijati strategije za kulturno preživetje ter širi upor, ne pa prilagoditev in asimilacijo.

Participatorno delovanje in skupnost

Obstaja metodologija, ki eksplicitno zahteva tako stopnjo angažmaja: participatorno akcijsko raziskovanje. Gre za sodelovalni proces, v katerem raziskovalec aktivno sodeluje s člani skupnosti pri raziskovanju in reševanju problemov v njihovi skupnosti in pri pripravi aktivnosti za njihovo odpravo ali spremembo. To zahteva kritično analizo vseh pomembnih političnih, kulturnih, zgodovinskih, gospodarskih in okoljskih dejavnikov, zaradi katerih je problem nastal. Kot pove že ime, je participatorno akcijsko raziskovanje tako proces delovanja kakor tudi proces opisovanja, analize in refleksije: to je nenehno potekajoča praksa, dejavnost, ki se analizira, modificira in ponovno razvija.

Z drugimi besedami, antropologi se morajo s skupnostjo povezati kot *vir* za to

skupnost. Z njo morajo izmenjevati svoje vpoglede, pomagati ljudem pri analizi in interpretaciji njihovega položaja z jasnim ciljem, da se ohrani ali morda rekonstruira kulturne tradicije, ki so nosilec kulturne integritete te skupnosti. Mislim, da mora rekonstruktivna antropologija sodelovati tudi v procesu načrtovanja: ne s tem, da izvaja že zasnovane mehanizme dominantne kulture od zgoraj navzdol, temveč s spodbujanjem in sodelovanjem v participatornem procesu načrtovanja, v katerem skupnost sama določi svojo usmeritev za prihodnost. Zato mora biti ta proces delno izobraževalne narave in mora skupnosti omogočiti, da sprejme zavestne, kritične odločitve o svoji prihodnosti. Z razvojem takšnega sodelovalnega pristopa se je veliko ukvarjal Paolo Freire. V knjigi *Pedagogy of the Oppressed* opiše, kako se lahko skupnost nauči skupaj reševati probleme. V takem procesu so običajni mehanizmi načrtovanja preobrnjeni in v njem ima aplikativna antropologija svojo vlogo.

Ob upoštevanju tega ima sodelovanje antropologov v skupnostih in njihovih bojih še eno pomembno dimenzijo: za popolno odpravo dihotomije subjekta in objekta je treba vzpostaviti aktivno solidarnost. Rekonstruktivna antropologija mora izhajati iz *angažmaja* in – če naj se uvede intersubjektivnost – *recipročnosti*. Pri tem ne mislim na plačilo »informativcev« za njihov čas in informacije, niti na reduktivni *quid pro quo*, temveč na recipročnost v globljem pomenu, kot ga živijo tradicionalna ljudstva: gre za aktivno vključitev v življenja in boje tistih, s katerimi delamo. Seveda recipročnost v najglobljem pomenu ni ekonomski model: ne gre za odnos izmenjave, ki temelji na kalkulaciji vračila v naturalijah. Recipročnost je *vzajemna* in zraste iz solidarnostne občutljivosti – iz organskega medsebojnega odnosa, v katerem ljudje podpirajo drug drugega v dejanjih – in spoznanja, da je celota večja kot seštevek njenih delov. Trdim, da je takšna vzajemnost vitalnega pomena: vse, kar je manj, je parazitsko in pokroviteljsko, kar kaže tudi zgodovina antropologije. Tradicionalno so akademski antropologi gradili svoje kariere z delom z »njihovimi ljudmi« in jim vrnili malo ali ničesar. Interakcija antropologije in procesa kulturne ter skupnostne rekonstrukcije je vplivala tudi na strokovno krizo v antropologiji. Antropološko izobraževanje ne sme biti omejeno na predavalnice ali pa služiti državi in korporacijam. Delo rekonstruktivnega antropologa je v svetu – v skupnostih in soseskah, kjer se ljudje bojujejo za nadzor nad svojimi življenji. Rekonstruktivni antropolog lahko gleda širše od tradicionalne zaposlitvene poti, saj je za aktivno izvajanje rekonstruktivne antropologije veliko možnosti. Antropologijo je treba razumeti kot klic in ne ozko kot poklic. Občutljivost rekonstruktivne antropologije pa zahteva prakso.

Vendar celovita praksa ni omejena na delovanje ali celo na dejavnost, ki jo usmerja antropološka perspektiva. Dobro opravljena praksa mora biti v dialektičnem odnosu s teoretsko perspektivo: gre za fluidni spoj, v katerem vsaka sestavina nenehno vpliva na drugo in jo preoblikuje. Da bi rekonstruktivni pristop lahko postal dovolj učinkovita sila, moramo premagati ne zgolj etične in strokovne krize v antropologiji, temveč tudi teoretsko. Če mislimo, da je za obravnavo temeljnih

usmeritev antropologije nujen etični pristop in da kritična aplikativna antropologija lahko najde kreativne načine za obravnavo profesionalnih omejitev, kje lahko poiščemo ustrezen teoretski temelj?

Obet socialne ekologije

Specifična antropološka vprašanja, ki jih odpira veda, je mogoče obravnavati po neštetih teorijah, vendar pa ena perspektiva zagotavlja ogrodje za resnično koherentno in konsistentno obravnavo pomembnih vprašanj: to je socialna ekologija. Teoretski uvidi socialne ekologije so izjemno primerni za novo sintezo, ki jo zahteva razvoj rekonstruktivne antropologije.

Socialno ekologijo moramo razlikovati od reduktivnega kulturnega materializma, kulturne ekologije in vseh drugih podobnih inčič »ekološke« teorije, ki so zdaj popularne v akademskem svetu. Socialna ekologija proučuje odnos med družbo in naravo; ta odnos ima dejansko osrednji pomen za kulturno spremembo, in sicer na več neposrednih načinov, ki združijo nematerialne elemente v vzročno mešanico. Kot smo videli, je v antropologiji polno sporov med znanostjo in humanistiko. Socialna ekologija z diferenciranima konceptoma »prve« in »druge« narave ustvarja ravnovesje med dvema področjema s tem, da poudarja vlogo naravne evolucije – imenovane »prva narava« – pri ustvarjanju biološkega temelja za človekovo življenje in skupnost na eni strani; na drugi pa se iz prve narave postopoma razvije cela vrsta kulturnih dejavnikov, ki pomenijo, čeprav so še vedno produkt prve narave, kvalitativno spremembo – »druga narava« –, ki dopušča, da se kultura dramatično spremeni v manj kot eni generaciji. Na najbolj temeljni ravni podaja socialna ekologija te vpoglede, a ne kot toga ideologija ali dogma, temveč prej raziskovalno ogrodje, ki je eksplicitno naravnano k ponovni harmonizaciji človekovega odnosa z naravnim svetom. Poleg tega vsebuje socialna ekologija etiko, na podlagi katere se rekonstruktivni antropologi lahko odločajo o vrsti svojih obveznosti in zavez.

Ponavljajoče se vprašanje socialne ekologije je odnos med prevlado narave in prevlado ljudi. Za teoretskega utemeljitelja socialne ekologije Murrayja Bookchina je odprava nadvlade enih ljudi nad drugimi predpogoj za ponovno harmonizacijo ljudi in narave. Teorija raziskuje in analizira kozmologijo, tehniko, okoljske dejavnike in družbeno organizacijo kot vzročne faktorje v dialektiki kulture in narave.

Socialna ekologija se ukvarja z evlucijskim procesom, ki pojasnjuje naše sodobne civilizacijske razdiralne odnose tako do narave kot tudi družbe in za njihovo obravnavo predlaga rekonstruktivne pristope. Teorija predstavi kritične in utopične poglede, s katerimi je mogoče osmisлити svet, in predlaga izboljšanje razmer, kar je inherentno rekonstruktivni antropologiji. Drugače od običajnih različic ekološke teorije, kot je kulturni materializem, je socialna ekologija koherentna, ne da bi bila shematska ali dogmatska. Nasprotno, poudarja enkratnost vsake kulture, ki jo proučuje, in njen cilj je eksplicitno osvobodilen. Kot odprt sistem

proučevanja se je zame in za mnoge druge okvir socialne ekologije izkazal za neprecenljiv. Vendar je tudi razvijajoča se teorija s številnimi vrzelmi, ki jih je mogoče korigirati z antropologijo.

Z osredinjenostjo na ekološke odnose tako na področju narave kakor tudi kulture predstavlja socialna ekologija paradigmo, ki pojasnjuje predzgodovino in sodobno družbo. Kritično predstavi razvoj sodobnosti od predzgodovine dalje, s čimer izpodbija predpostavke napredka in linearnosti, ki so osnova civilizacijskega razumevanja lastnega razvoja. Socialna ekologija se ukvarja z najbolj perečimi svetovnimi problemi: nadvlada in izkoriščanje ljudi in kultur, onesnaževanje, izčrpavanje virov, propad kmetijstva, uničujoči razvojni modeli, tehnološki determinizem, klimatske spremembe in grožnja atomske vojne. Te probleme obravnava iz antropološke perspektive. Menim, da vsa ta vprašanja sestavljajo idejno perspektivo za izoblikovanje rekonstruktivne antropologije. Jasneje povedano, socialna ekologija poudarja, da lahko tista človekova ustvarjalna pobuda, ki poglobljeno razume odnos med kulturo in naravo, vzpostavi novo raven kulture, ki se v temelju razlikuje od naše sedanje civilizacije, brez hierarhije in nadvlade ter v harmoniji z drugimi vrstami na planetu.

Etika socialne ekologije izhaja iz interpretacije naravne evolucije, v kateri je poudarjena vloga nehierarhičnih odnosov, vzajemnosti, enotnosti v raznolikosti, homeostaza, spontanost in vse višja stopnja zavesti in svobode v evlucijskem procesu: Če želimo sploh kdaj udejanjiti zdravo ekološko družbo, je treba razvijati prav ta načela kot etični temelj za delovanje na družbenem področju. Etika socialne ekologije potemtakem ponuja močan niz etičnih vodil za delo rekonstruktivne antropologije.

V smeri rekonstruktivne antropologije

Kakšne so torej implikacije rekonstruktivne antropologije? Katere konkretne naloge lahko opravljajo antropologi s takim pristopom? Drugače od akademske antropologije je primarna naloga rekonstruktivnega pristopa prikaz procesa kulturne evolucije s posebnim poudarkom na nastanku hierarhije, nadvlade in države. Rekonstruktivna antropologija mora raziskati ta razvoj v posameznih kulturah, in bistveno drugače od akademske antropologije, to mora narediti z jasnim ciljem ne le interpretiranja, temveč tudi *spremembe*. Poleg vpogledov v izvore razredne stratifikacije in ustroja države mora načrtno povezati antropologa s projektom osvoboditve človeka in ekološke obnove, s predlogi konkretnih alternativ sodobnim hierarhičnim družbenim odnosom in ekološko uničevalnim družbenim praksam. Tako moramo rekonstruktivno antropologijo razumeti kot nazor in projekt, ki presega predpostavko ozko definirane človekove narave, zato da bi, povedano z besedami antropologa Davida Graeberja, »razumeli stanje človeka in ga približali k večji svobodi«.

Ta naloga mora biti v celoti povezana z metodami izvajanja rekonstruktivne antropologije v praksi: najprej, s samo *vsebinsko* naših raziskav, ki se osredotoča na pomen ekološkega in emancipatornega vidika, kakor tudi z *namero* našega dela, ki obsega aktivno sodelovanje s skupnostmi in gibanji, ki delujejo na področju ekološko usmerjene človekove osvoboditve. Prav tako mora biti zelo jasen poudarek na *intersubjektivnih odnosih* in ne na klasični dihotomiji objekta in subjekta. Mislim, da zanimanje za hierarhijo in nadvlado nikakor nista edina ustrezna predmeta raziskovanja, vendar morata biti povsem integralni del našega celotnega dela.

V svetu čedalje bolj fragmentiranih delčkov vedenja razpolaga rekonstruktivna antropologija s holističnim orodjem za analizo, kritiko in prakso. To orodje je lahko uporabno pri raziskovanju specifičnih problemov, ki nas zanimajo v določeni skupnosti: gospodarski razvoj, degradacija okolja, zemljiška reforma, družinska razmerja, zdravstvena oskrba, razširjenost tehnologije, razvoj kmetijstva; dejansko lahko ta seznam zajame vsak vidik kulture. Toda metoda rekonstruktivne antropologije zahteva integrativni pristop, ki umesti določen raziskovalni problem znotraj večvzročne matrice v dialektično napetost s celotno kulturo.

Metoda poteka v jasnih stopnjah analize in dela: najprej je treba opraviti kulturno in zgodovinsko raziskavo ter refleksijo, analizo obstoječega položaja, kritiko, načrtovanje in razvoj alternativnih modelov, ukrepanja in implementacije, potek, vključitev izkušnje v nove teoretične modele in nadaljnje akcije – vse to je treba spodbujati s participacijo in opazovanjem. Metoda mora biti participativna in vključujoča, antropolog pa pomaga kot vir in čim bolj kot katalizator v celotnem procesu. Ta intersubjektivni odnos je osnova ljubezni, zaupanja in medsebojnega spoštovanja, ki so nujni za učinkovito rekonstruktivno delo.

Zagotovo pomeni zahteva po ljubezni, zaupanju in medsebojnem spoštovanju kot inherentnih metodoloških komponentah praktičnega dela odmik od »objektivnih« znanstvenih pristopov v antropologiji. Vseeno poudarjam, da so te prvine nujni del vsakega procesa, ki želi spremeniti temeljne oblike prevladujoče kulture. Brez teh osnovnih etičnih odnosov ni mogoča nobena avtentična kulturna rekonstrukcija. Trdim, da moramo take odnose razvijati in uresničevati, a ne kot abstraktne koncepte, temveč kot ključno eksistencialno realnost, kot etično občutljivost, ki je podlaga za rekonstrukcijsko delo.

Po metodologiji rekonstruktivne antropologije je najprimernejši prostor za delo rekonstruktivnega antropologa v njegovi kulturi – morda celo v njegovi lastni skupnosti. V zvezi s tem je primerno proučiti teorijo »obrobnega človeka« kot agensa kulturne spremembe, ki jo predlaga Louis Wirth iz čikaške šole (Chicago School).

Wirth trdi, da je posameznik, ki živi v dveh kulturah, oziroma oseba z obrobja svoje družbe, ki ima izkušnjo z nepoznano kulturo, torej, da tak posameznik najučinkovitejše uvaja nove koncepte in kulturne inovacije. Ti obrobni posamezniki so odraščali v razmerah medsebojnega kulturnega oplojevanja, zato kažejo sposobnost za kulturno eksperimentiranje, in ker so poleg tega dovolj seznanjeni z obstoječimi razmerami, so lahko družbeno ustvarjalni.

Kdo je konec koncev bolj marginalen od antropologa? Sama antropologija je v akademskem svetu marginalna veda. Posamezniki, ki se odločijo za študij antropologije, so znani po svojem idiosinkratičnem vedenju in družbeni marginalnosti ter čestokrat prihajajo iz multikulturnega okolja ali pa imajo multikulturne izkušnje. Osebnostno marginalnost okrepi še študij antropologije: ta se dejansko utrdi s terensko izkušnjo – značilno za antropologijo – udeleženca/opazovalca. Rekonstruktivni antropologiji še dodatno potrdijo marginalni status zaradi izbire marginalne – praktično neobstoječe – poti znotraj marginalne vede. Očitno je rekonstruktivni antropolog marginalna oseba *par excellence*, in če drži Wirthova trditev, so potencialno učinkovit dejavnik kulturne spremembe.

Vse večje število ljudi iz skupnosti, ki so bile tradicionalno predmet antropološke raziskave, študira antropologijo. Nekateri, kot moj pokojni prijatelj John Mohawk iz skupnosti Mohawk iz Akwesaseneeja ali Gustavo Esteva, ki dela v Oaxaci, so uporabili svoje antropološko znanje v rekonstruktivnih projektih v svojih skupnostih. Ta spodbudni razvoj kaže, da mora biti eden od ciljev rekonstruktivne antropologije izšolanje več ljudi iz različnih okolij v teoriji in tehnikah rekonstruktivnega pristopa. Prepričan sem, da bodo najučinkovitejši v terenskem delu tisti, ki delajo v svojih skupnostih.

Marginalno pozicijo rekonstruktivne antropologije stopnjuje še potreba, da se raziskovalci na terenu naučijo to, kar Paul Goodman imenuje »utopično mišljenje«, tj. sposobnost gledati onkraj danega k mogočemu. Konceptualizacija, *kaj bi bilo mogoče*, ne sme ostati individualna vizija. Izplavati mora iz participativnega procesa v skupnosti, v katerem se izluščijo težnje skupnosti, s katerimi delamo. To ne sme biti »načrt« – zrasti mora iz utopičnega procesa, pravzaprav iz samega prakticiranja rekonstruktivne antropologije in iz vse njene bogate eksistencialne ter etične izkušnje.

V nekaterih primerih smejo antropologi imeti terapevtsko družbeno vlogo in pomagati obstoječi skupnosti ali kulturi pri premagovanju fragmentacijskih sil, ki povzročajo kulturno nevrozo in psihozo. Gre skorajda za analogno vlogo, ki jo ima psihoterapevt pri posamezniku, toda rekonstruktivno antropologijo mora voditi radikalna etična naravnost – in ne prilagajanje –, zato da se vzpostavi celovitost in integriteta: tj. tista povezanost, ki je značilna za tradicionalne kulture.

Na tak način antropologi uporabijo medkulturne in transhistorične vpogleda in izvedejo načela, potrebna za vzpostavitev močnih skupnosti in nazadnje s procesom dialektične transformacije ponovno vključijo ta načela v institucije in odnose v svojih skupnostih. Ta proces lahko poteka s krepitvijo še obstoječih tradicij, z oživitvijo prežitkov ali celo z ustvarjanjem novih institucionalnih in organizacijskih oblik in odnosov.

Decentralizacija in merilo človeka

Rekonstruktivna antropologija je nujno ukoreninjena v decentralizaciji in upoštevanju merila človeka. Če naj bo transformativni razvoj avtentičen, mora delovanje rekonstruktivne antropologije oblikovati globalna perspektiva, toda praktično delo mora potekati lokalno, na *grassroots* ravni. Skupnost je mogoče graditi in ohranjati samo s participacijo; skupnost sloni na primarnih odnosih in na osebnih vezeh po meri človeka. Zagotovo so bile skupnosti, zasnovane po meri človeka, zmeraj predmet antropoloških raziskovanj: antropologija – celo akademska antropologija – si je zmeraj lastila ta teren, ki je bistveni del antropološke tradicije in jo mora rekonstruktivni pristop obdržati. »Majhna skupnost«, vas, soseska in intencionalna skupnost so področja delovanja rekonstruktivne antropologije. Skupnost je temelj za kulturno in ekološko revitalizacijo in spremembo.

Navedel sem najmanj tri večja področja dela rekonstruktivne antropologije. Trdim, da moramo, prvič, delati s plemenskimi in tradicionalnimi kulturami, ki se spoprijemajo s homogenizirajočimi učinki modernosti. Drugič, okrepiti moramo prizadevanja za skupnostni razvoj v obstoječih skupnostih. In na koncu, spodbujati moramo nastanek novih intencionalnih skupnosti in alternativnih načinov življenja. Ker so primeri redki, je doslej opravljeno delo na vseh teh področjih, ki so povezana z etičnim modelom rekonstruktivne antropologije, zelo zanimivo.

Rekonstruktivna antropologija obeta veliko. Medtem ko antropologija kot veda terja »popolnoma objektivni« pristop, je cilj rekonstruktivne antropologije pritegniti človekovega duha, spodbuditi človekovo domišljijo, ki naj bi prispevala k razvoju človekovega potenciala in omogočila rekonstruktivno, etično osnovo za človeško skupnost.

Prevod: Nina Kozinc

REVOLUCIONARNA POSTAJANJA



Medijske (kontra)revolucije

Abstract

Media (Counter-)Revolutions

The article is an attempt to unveil the mythology surrounding the media, which presents it as a neutral and objective reporter of social events, while we believe that the content of media coverage depends highly on the capitalist relations of production and the interests of media-owners. We will discuss the transformation of the media from its revolutionary role in the context of the Russian revolution (propaganda, agitation) to today's apolitical platform, a potpourri of different opinions with no context or political connotation. In the continuation, we will show the impossibility of change to the functioning of the media *via* improvements of legislation, working conditions or advocacy for greater objectivity (in the context of post-truth), suggesting a radical political stance and the liberation of the media from the economic dependency on capital. We will use the example of Slovenian media coverage in the time of the uprisings (winter of 2012/2013) to show the counter-revolutionary role of the media. By pointing out the mechanisms of governance that are diffused through media, we will demonstrate their function in controlling, directing and sanctioning the political expression of the social tissue. The conclusion of the article reflects on a concrete experiment of autonomous media in a local context that we view as a good example of political media.

Keywords: (counter)revolutionary role of the media, myths about the media, society of the spectacle, fear of the masses, criminalization

Sandra Bašič Hrvat in is a professor at the Faculty of humanities, University of Primorska and a media activist. (sandra.hrvat in@guest.arnes.si)

Asja Hrvat in is a feminist and social worker that feels most comfortable in autonomous spaces. (lovely.asja@gmail.com)

Povzetek

V besedilu skušava razbiti mitologijo o medijih kot nevtralnih in objektivnih poročevalcih dogajanja in zagovarjati tezo, da je njihovo poročanje močno odvisno od kapitalističnih produkcijskih odnosov in zasebnih interesov lastnikov medijev. Razčlenili bova transformacijo medijev od njihove revolucionarne vloge v času ruske revolucije (propaganda, agitacija) do današnje apolitične platforme, nabirka različnih mnenj brez konteksta in političnega predznaka. Pokazali bova, da vloge medijev ni mogoče spremeniti zgolj z izboljševanjem zakonodaje ali delovnih razmer in zagovarjanjem večje objektivnosti (v kontekstu postresničnosti), temveč z radikalno politično držo (*stav*) in osvoboditvijo izpod ekonomske odvisnosti od kapitala. Na primeru poročanja slovenskih medijev o vstajah v Sloveniji (zima 2012/2013) bova pokazali na kontrarevolucionarno vlogo medijev. Izluščili bova mehanizme oblasti, ki se kažejo v medijih in nadzorujejo, usmerjajo in sankcionirajo politično izražanje družbenega telesa: produkcija spektakla, strah pred množicami in proizvajanje drugosti, oženje političnega prostora in imperativ participacije v realpolitiki. V sklepu besedila se bova ozrli na konkreten eksperiment avtonomnega medijskega poročanja v lokalnem kontekstu, ki ga razumeva kot dober primer političnega medija.

Ključne besede: (kontra)revolucionarna vloga medijev, miti o medijih, družba spektakla, strah pred množicami, kriminalizacija

Sandra Bašič Hrvat in je predavateljica na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem in medijska aktivistka. (sandra.hrvat in@guest.arnes.si)

Asja Hrvat in je feministka in socialna delavka, ki se najbolje počuti v avtonomnih prostorih. (lovely.asja@gmail.com)

V uvodniku v 4. številko časopisa *Iskra*, z naslovom *S čim začeti*, V. I. Lenin zapiše:

Menimo, da mora biti izhodišče naše dejavnosti, prvi praktični korak pri formiranju zaželeno organizacije, osnovna nit, s katero bomo lahko nezadržno razvijali, poglobljali in širili organizacijo – ustanovitev vseruskega političnega časopisa. V prvi vrsti potrebujemo časopis – brez njega ni mogoče sistematično izvajanje načelne, dosledne in vsestranske propagande in agitacije, ki je stalna in poglobilna naloga socialne demokracije sploh. (Lenin, 1977/1901: 487)

Agitirati in propagirati je za Lenina temeljna (ne pa tudi edina) vloga, ki naj bi jo imel časopis. Biti prevodnik (medij) med politično organizacijo in potencialnimi članicami, biti orodje in orožje političnega boja. V tem prispevku želiva pokazati, da so sedanji mediji globoko vpeti v politično delovanje, čeprav (ali pa kljub temu da) temeljna mitologija medijskega (in novinarskega) dela temelji na domnevni neodvisnosti od političnega ali ekonomskega vpliva. Ferdinand Tönnies leta 1922 v knjigi *Javno mnenje* zelo preprosto določi, kaj so mediji – kapitalistična podjetja *par excellence*, zavezana izključno ustvarjanju dobička za svoje lastnice (Tönnies, 1998/1922: 143).

Ali je mogoče misliti (delati) revolucijo, ne da bi pri tem postavili pod vprašaj skrajno kontrarevolucionarno vlogo, ki jo imajo današnji mediji? Najin odgovor je: Ne. Premisliti želiva mehanizme oblasti, ki obvladujejo diskurz medijev, ko gradijo pripoved o uporih (imperativ predstavnice/voditeljice, diktat zahtev, prevajanje *hrupa* z ulice v *diskurz* (po Rancièru) in s tem poustvarjanje *drugosti*), in vlogo teh mehanizmov medijev v pomirjanju socialnega konflikta, kriminalizaciji upora in legitimaciji reformizma nasproti revoluciji. Kljub splošno razširjenim in medijsko podprtim »teorijam« o uporih, ki naj bi jih zanetili družbeni mediji, kjer lahko nastopajoče gledamo skoraj v realnem času, je resnični upor mogoč le s fizično prisotnimi telesi v konkretnem prostoru. Na tem mestu se bova vprašali tudi o vlogi medijev pri estetizaciji upora in dožemanju revolucije kot dobrega PR (glej Popović, 2015).

Sočasno želiva opozoriti na to, da je leninistično pojmovanje delovanja medijev danes prevzela desnica, ki z graditvijo zaprtega propagandnega medijskega ekosistema mobilizira tiste skupine ljudi, ki so bile prej v političnem prostoru nevidne. Teze o tem, da živimo v postfaktičnem (ali postresničnem) svetu, v katerem se uvaja radikalna enakost izraženih mnenj v javnem prostoru, je treba kritično ovrednotiti s ponovnim branjem Deborda in njegovega dela *Družba spektakla* (1999). Nazadnje se želiva na primeru konkretnega avtonomnega medija, nastalega iz družbenih gibanj (Komunal.org¹), vprašati, kakšno bi moralo biti delovanje medijev, da bi kre-

¹ Komunal.org je neodvisna medijska skupina in avtonomna medijska platforma, nastala v času vstaj v Sloveniji (zima 2012/2013), za prevzemanje nadzora nad reprezentacijo in interpretacijo upora.

pilo revolucionarni potencial. Je to leninistični centralni vserevolucionarni časopis ali mnogoterost česa drugega? Pot, ki jo bova ubrali v tem besedilu, sledi tistemu, kar je McLuhan imenoval »gledati v vzvratno ogledalo« – gledali bova nazaj, da bi videli, kako gremo lahko naprej.

Medijske revolucije in kontrarevolucije

Ali je mogoče danes misliti (in delati) revolucijo, ne da bi pri tem kritično mislili in spremenili delovanje medijev? Najin odgovor, da je to nemogoče, izhaja iz negacije temeljne predpostavke, na kateri temelji uradna medijska (in novinarska) mitologija: da so mediji neodvisni od politične in ekonomske sfere.² Tisto, kar je bolj problematično in vredno obravnave, je njihova neodvisnost od javnosti in javnega interesa. Če hočemo dobiti odgovor na najpreprostejša vprašanja, zakaj imamo natančno takšne medije, kot jih imamo, in zakaj mediji ne morejo delovati drugače, kot da sledijo interesom lastnic, morava razložiti, kje je tista slepa pega, ki jo večina literature o medijih spregleda. Pri tem pa ne bova trdili, da je treba za razumevanje delovanja medijev analizo osredotočiti samo na njihovo ekonomsko delovanje. Bolj naju zanima odgovor na vprašanje, ki ga zastavi tudi Serge Halimi: »Ali je še mogoče biti novinar in izražati kakršnokoli nestrinjanje z neoliberalizmom?« (Halimi, 2003: 71) Preprost odgovor na to vprašanje, skladen s Halimijevo analizo, je: Ne.³ Zanima naju torej, kako medijski sistem proizvaja natančno določene vednosti in kako je vloga medijev (in novinarov) predvsem v tem, da te vednosti normalizirajo, utrdijo, naredijo za nekaj, kar je zunaj prevpraševanja in celo zunaj mišljenja. Sicer obstajajo mediji, ki poskušajo razpreti monolitnost prevladujočega sistema, toda njihovo delovanje bolj utrjuje sistem, kot pa ga razkraja. Množičnost uporabe spletnih medijev in družbenih omrežij je ustvarila prepričanje, da je danes medijska moč v rokah posameznic, ki jih uporabljajo. Tudi to ne drži. Revolucij niso delale platforme, kot je Facebook, tudi njihova uporaba ne, revolucije so delali

² Uporabljava pojem »mita« (mitov), ki so v celoti zasedli razpravo o medijih. Lahko bi govorili tudi o dogmah, o konfesionalizaciji novinarstva in diskurza o novinarstvu, ali pa bi poskušali izhajati iz Bourdieujevega koncepta »novinarskega polja«, ki ga je razvil v knjigi *Na televiziji* (2001). Pri tem izhajamo iz pomisleka Vincenta Mosca, ki pravi, da je mit kvečjemu mrtev ali živ, ne pa pravilen ali nepravilen. In novinarska mitologija je še vedno zelo živa – kljub cinizmu, ki je pogosto le izraz resigniranega idealizma (Mosco, 1998).

³ V pričujočem besedilu izhajava iz dveh ključnih besedil (Bourdieu, 2001; Halimi, 2003), ki definirata tudi najino pozicijo znotraj raziskovalnega polja in določata način analize. Zanimivo je dodati, da je »znameniti« Ian Hargreaves, čigar knjiga je prevedena v slovenščino, ob nastopu položaja glavnega urednika na *New Statesman* recenziral prav to Bourdieujevo knjigo in jo »raztrgal«. Tezi o neberljivosti (*slim and shallow*), o akademski vzvišenosti in »zelo specifičnem francoskem medijskem sistemu«, odvisnem od politike, sledi kronski argument: gre za levičarskega avtorja. Podobno kritiko (le da v angleškem jeziku) poda isti avtor tudi o Sergeju Halimiju in njegovi knjigi *Novi psi čuvaji* (Hargreaves, 1998).

ljudje – družbena omrežja in sorodne platforme so lahko konstruirale videz, da je možno sodelovati, ne da bi bili dejansko zraven. Problematici so tudi pristopi, ki analizo usmerjajo na domnevno moč medijskih občinstev, medijskih uporabnic, novodobnih *prosumerk*. V svetu, v katerem je lahko vsaka producentka in potrošnica medijskih vsebin, noben medij več nima prevladujoče vloge. Sistem naj bi se razpršil v mrežo medsebojno povezanih medijev, ki se zbirajo in razhajajo glede posameznih pomembnih vprašanj. Tudi to ne drži. Kot pravi Tim Wu (2011), medijski sistemi sledijo ciklom, v katerih se moč nujno koncentrira v rokah maloštevilnih, ki nadzorujejo komunikacijske kanale. Družbeni mediji niso nobena izjema. Še več, nadzor nad platformami, po katerih komuniciramo, pomeni nadzor tudi nad tem, kaj in kako komuniciramo.

V tem prispevku ne moreva poglobljeno pokazati, kako je nastajala, se utrjevala in reproducirala medijska mitologija o služenju javnosti in neodvisnem delovanju. Pokazali pa bova, da so današnje razprave o medijih, ki poskušajo sedanjem stanju dati nekakšno ekskluzivnost, odklon od domnevno zlate dobe delovanja medijev, ki naj bi obstajala v preteklosti, neposreden proizvod te iste medijske mitologije. Zgodba, ki jo pripovedujeva, se začne z Leninom in njegovim pojmovanjem vloge revolucionarnega tiska. To zgodbo danes zelo dobro uporablja desnica, levica pa še zmeraj verjame v mit o svobodi tiska in neodvisnih medijih.

Iskra, ki bo zanelila požar

Po zadušitvi množičnih protestov študentk in delavk februarja in marca leta 1901 v številnih ruskih mestih in nezmožnosti izdajanja revolucionarnega časopisa je Lenin v pregnanstvu začel pripravljati natančen načrt izdajanja časopisa v tujini. Nastala je *Iskra*, vseruski časopis, orodje in orožje razrednega boja in komunikacijska platforma za izgradnjo delavske stranke. Časopis se je formalno tiskal v tujini (prva številka je izšla v Leipzigu decembra 1900, od julija je izhajal v Londonu in od pomladi leta 1903 v Ženevi), potem so ga po skrivnih mrežah sodelavk in simpatizerk prinašali v Rusijo, največje število bralk pa je časopis dobil s ponatisom posameznih besedil v majhnih brošurah, namenjenih krožnemu prebiranju. Besedilo *S čim začeti* lahko jemljemo kot programsko besedilo, v katerem Lenin⁴ razloži, zakaj je za uspeh gibanja, ki ga ne bosta zlomila »nezanesljivost in omahovanje«, nujno potrebno narediti prvi korak – ustanoviti časopis. »Konec koncev moramo nujno

⁴ Lenin je septembra 1900 v imenu uredniškega odbora napisal besedilo, v katerem je določil programsko politiko novega medija. V tem besedilu uredništvo zagotavlja tovarišicam, da bo to časopis, ki ga bo vsaka prepoznala kot svojega, v katerem bo mogoče objavljati različna stališča in mnenja, dobiti dostop do najpomembnejše politične literature. S tem bi *Iskra* postala vodilna organizatorica političnega boja. Glede na politične razmere tistega časa in ostro cenzuro se je Iskra tiskala občasno in na različnem številu strani (Lenin, 1900). Po 52 številkah so Lenin in boljševiki zapustili uredništvo, ki so ga potem prevzeli manjševiki.

imeti *politično* (poudaril V. I. Lenin) glasilo. Brez političnega glasila si v sodobni Evropi ni mogoče zamisliti gibanja, ki bi se lahko imenovalo politično. Brez glasila je naša naloga popolnoma neizvedljiva.« (Lenin, 1977/1901: 488) Skratka, treba je ustanoviti časopis. Ne lokalni, ampak vseruski. Brez časopisa političnega nezadovoljstva in razkrinkavanja ekonomskih laži po tovarnah ne bo mogoče spremeniti v gorečnost do političnega razkrinkavanja v tistih najmanj zavednih plasteh družbe. Razpršeno občinstvo potrebuje svoj lastni politični oder. Naloga časopisa pa ni samo agitacija in propaganda. Ni samo širjenje idej, politična vzgoja in zbiranje političnih zaveznikov. »Časopis ni le kolektivni propagator in agitator, marveč tudi kolektivni organizator.« (Lenin, 1977/1901: 489) Leninov časopis je bil strankarski časopis. Njegova naloga ni bilo popisovanje dogodkov, ampak aktivno vplivanje na dogajanje. V tem pomenu je razumljivo, da novinarka ni nekakšna stenografka ali zapiskovalka tistega, kar vidi, ampak aktivna udeleženka boja, katerega del je. Novinarka je človek stranke enako, kot je časopis njen organ. Seveda se je Lenin, tako kot vse revolucionarke, živeče v domovini in pregnanstvu, zavedal pomena meščanskega tiska. Kljub omejenim tehničnim možnostim tiskanja in razširjanja časopisov, delu v ilegali, so revolucionarke po Evropi vztrajno vodile boj za vzpostavitev revolucionarnega medijskega prostora. Misлити in delati revolucijo ni bilo mogoče brez revolucionarnih medijev. Tudi danes ni nič drugače, kar bova pokazali v nadaljevanju.

Kakšen je bil meščanski tisk tistega časa, ki mu je Lenin nasproti gradil svoj vseruski medijski sistem? Leta 1919 je v ZDA izšla knjiga *Brass Check* Uptona Sinclaira.⁵ Knjiga, ki jo je sam Sinclair označil za »najnevarnejše delo, kar ga je napisal«, temelji na neusmiljeni analizi ameriških medijev, predvsem pa analizi zlorabe medijske moči v rokah maloštevilnih medijskih baronov, da bi zaščitili lastne koristi in sistem, ki jih varuje. Knjiga, ki je bila brez oglaševanja samo v prvi izdaji prodana v 150.000 izvodih (vsi dominantni mediji so odklonili objavo oglasov) in na stroške samega pisca, se danes redko najde kot »obvezna literatura« za tiste, ki se ukvarjajo z mediji ali novinarstvom. Najprej nekaj o naslovu. *Brass check* je bil žeton, ki so ga uporabniki bordelov dobili na vhodu in s katerim so plačali usluge izbrani ženski. Sinclair se je že izkazal kot novinar (danes bi temu rekli publicist) z objavo knjige *Jungle* (2011/1906), v kateri je opisal nevzdržne razmere, v katerih so delali klavniški delavci v Chicagu.⁶ S to knjigo je nadaljeval plodno tradicijo preiskovalnega (t. i. *muckraking*) novinarstva, progresivnih pisk, ki so pri svojem novinarskem delu razkrinkavale zlorabo politične in ekonomske moči. Sinclairjevi predlogi o nujnosti korenitih reform na medijskem področju, napisani pred dobrim

⁵ Knjigo, ki jo je za življenja Sinclair izdajal in pošiljal bralkam na svoje stroške, ker je ni hotela natisniti nobena založba, je danes mogoče kupiti v digitalnem ponatisu.

⁶ V svojem avtobiografskem delu *Smeh v džungli* (gre za parafrazo naslova Sinclairove knjige) Louis Adamič opisuje, kako je kot najstnik dobil v roke to knjigo od slovenskega migranta, povratnika iz ZDA (Adamič, 1983).

stoletjem, so veljavni še danes: sprejeti zakon, po katerem mora vsak časopis, ki objavi napačne in lažne informacije, odpreti prostor za objavo popravka in biti za to početje kaznovan z visokimi kazni; razbiti monopol tiskovne agencije AP (*Associated Press*), ki bi morala biti »javno dobro«; novinarke se morajo sindikalno organizirati, da si lahko zagotovijo ustrezne plače in pogoje dela, ki vključujejo tudi etični kodeks, in nazadnje neprofitni tedenski informativni časopis, ki ne bi vseboval oglaševanja ali komentarjev, poceni natisnjen in splošno dostopen. Medijski razvoj v naslednjih desetletjih pa je šel v povsem nasprotno smer. Vse bolj v osrčje moči in vse dlje od javnosti.

Ena redkih kritik medijskega delovanja v začetku 20. stoletja prihaja od nemškega sociologa, filozofa in ekonomista Ferdinanda Tönnies. V knjigi *Kritika javnega mnenja* (1998/1922) se skozi celotno besedilo vleče tudi kritika meščanskega tiska. V podpoglavju 17 tretjega razdelka *Javno mnenje in kupčija s tiskom* zapiše, da ima tisk kot kapitalistično podjetje za najneposrednejši cilj svojega delovanja iz poslovanja kovati dobiček. »Posledica je ta, da se morajo v skladu s tem ciljem ravnati tudi pisci in se mu prilagajati – izpovedovati morajo tisto, kar mu pomaga, ter zamolčevati tisto, kar ga ovira; nazor o *interesih časnika* (poudaril F. T.) usmerja ‚duha‘ njihovih sporočil.« (Tönnies, 1998/1922: 143–144) Nekaj strani naprej pa Tönnies povzema govor Johna Swintona, izkušenega ameriškega časnikarja, ki je že leta 1895 v zdravici »neodvisnemu tisku« povedal naslednje: »Vsi (misli na novinarje) smo orodja in vazali bogatašev, ki stoje za odrom. Lutke smo. Oni vlečejo niti, mi pa plešemo. (...) Mi smo prostitutke duha.« (ibid.: 147).⁷ Na koncu knjige (ibid.: 457) pa Tönnies oblikuje teze za reformo tiska, ki so zelo podobne Sinclairovim. Ustanoviti časopis, ki bo neodvisen od oglaševanja, v interesu javnosti, nekakšno medijsko javno dobro. Desetletja pozneje se je s podobno idejo o ustanavljanju večernega časopisa, ki bi bralkam prenesel vse, kar se je relevantnega zgodilo prejšnjega dne, ukvarjal tudi Albert Camus kot urednik revije *Combat*. Vse se je ustavilo pri finančnih sredstvih. Kdo bo plačal takšne medije? To vprašanje je ključno tudi danes.

Business as usual, stupid!

Za razumevanje delovanja medijev danes je treba razložiti, o kakšnem medijskem sistemu govorimo v začetku 20. stoletja. V ZDA cvetijo progresivni časopisi, ki kritično obravnavajo nečloveške razmere, v katerih živi večina prebivalstva. V Veliki Britaniji radikalni časopisi s svojo naklado in lojalnim bralstvom presegajo

⁷ Kot vidimo, ima prispodoba novinark kot prostitutk, ki jo uporabljajo nekateri današnji slovenski politiki, kar dolgo zgodovino.

število bralk meščanskih medijev.⁸ Njihov propad pa je rezultat čisto ekonomskega protiudara – ker je njihova cena dejanska cena produkcije časopisa in ni podprta z oglaševanjem na trgu, ne morejo konkurirati poceni časopisom v lasti medijskih baronov. James Curran in Jean Seaton to odlično opišeta v knjigi *Power Without Responsibility* (1997). Politično cenzuro, proti kateri so se bojevali radikalni mediji, zamenja mehka cenzura odvisnosti od oglaševanja, katere posledice so hujše kot posledice prve. Kaj jim preostane: ali izginejo ali se podredijo pritiskom oglaševalk in se »deradikalizirajo« (če ne celo depolitizirajo) ali ostanejo zaprti v nekakšnem medijskem getu ali pa poiščejo neko obliko institucionalne podpore (večinoma strankarske) (Curran in Seaton, 1997: 37). Delovanje medijev ni samo postalo *business as usual* vladajočega razreda. Postal je, če lahko parafraziramo stavek Roberta Cape, ki si ga je izmislil, ko je deloval kot fotoreporter v španski državljanski vojni, *una cosa muy seria*. Resen posel vzdrževanja obstoječega sistema.

Do sedaj sva večinoma govorili o tiskanih medijih. V 20. letih prejšnjega stoletja pa se z razvojem radia začnejo postavljati temelji novega, dejansko množičnega medijskega sistema.⁹ Na eni strani imamo izkušnjo ameriškega prostora, ki jo izjemno natančno opiše Robert McChesney v knjigi *Telekomunikacije, množični mediji in demokracija* (1993). Pokaže, kako so korporacije, ki so se ukvarjale s proizvodnjo radijskih sprejemnikov, politično lobirale za sistem, v katerem država ne bi imela nobenih pristojnosti nad regulacijo nastajajočega medijskega sistema. Kljub splošnemu prepričanju, da ameriška država nikoli ni subvencionirala medijev, je zadeva bistveno drugačna. Država je še kako subvencionirala medije – res pa je, da samo določene medije. Subvencionirala je tiste, ki so sprejeli mitologijo neodvisnosti. Tiste, ki so svobodo medijev izenačili s svobodo komercialnega sporočanja. V Veliki Britaniji je zadeva potekala drugače. John Reith, človek, ki je postavil temelje javnega servisa v Evropi, je v zgodovinskem konsenzu med politiko, kapitalom in civilno družbo ustanovil prvi javni servis – BBC. Izobraževati, informirati in zabavati – moto, ki ga je Reith vpisal v temelje delovanja novega medijskega sistema, je zelo blizu tistemu, kar je za revolucionarni tisk menil Lenin. Paternalistično vlogo učitelja, informatorja in zabavljača pa je prevzela strogo ideološko nadzorovana medijska elita. Lenin bi se absolutno strinjal s tem. Prebiranje zgodovine BBC-ja, ki jo je v petih delih napisal Asa Briggs (1961–1995), je neprecenljiv dokument, iz katerega lahko razbereva, kako je potekalo ideološko utemelje-

⁸ Ocene branosti radikalnih časopisov v Veliki Britaniji podajata Curran in Seaton (1997). Treba je poudariti, da so branost in naklada postale temeljne valute na medijskem trgu izključno za potrebe meščanskega tiska in njihovih oglaševalcev. Ker radikalni tisk nikoli ni bil deležen nobene oglaševalske podpore, je uporaba teh »merilnih enot« za določanje njegovega vpliva in dosega brezpredmetna. Tim Wu (2016) pravilno opozori na to, da so (meščanski) mediji predvsem »trgovci s pozornostjo« in da je za razumevanje njihovega ekonomskega modela potrebno razumeti kdo, kje, kdaj, kako in zakaj prodaja in trguje s pozornostjo.

⁹ Čeprav so tudi tiskani mediji imeli množična občinstva, se šele z razvojem radiodifuznih medijev postavijo temelji množičnega medijskega sistema.

vanje novega medija kot »katedrale nacionalnega duha«. Javna služba in služenje javnosti je vzpostavilo poseben model, v katerem je javnost zvedena na svoje reprezentantke, ni pa lastnica produkcijskih sredstev. Javni medij kot nekakšno vmesno stanje med komercialnim (tržnim) in radikalnim medijem (ki ni bil nikoli v resnici mogoč) postane varuh javnega interesa.

Politični in ne strankarski mediji

Posledice ekonomskega in političnega prevzema medijev imajo neposreden vpliv na vlogo medijev kot motorja kapitalizma. Mediji se globoko zasidrajo v osrčje kapitalske in politične moči. Sočasno pa poteka proces mistifikacije njihove dejanske vloge v dveh najbolj trdovratnih mitih: mitu o neodvisnosti in mitu o objektivnem novinarstvu. Namen tega prispevka ni sledenje kanoničnim besedilom novinarske in medijske teorije, ki že desetletja reciklirajo tisto, kar bi mediji morali početi, kot nekaj, kar dejansko počnejo. Ko se je novinarstvo spremenilo v propagando tržne miselnosti, ko je začelo slediti interesom kapitala, je izgubilo bralke in ugled. Pri tem mu prav nič ne morejo pomagati deontološki kodeksi in sklicevanje na profesionalne standarde. Kot pravi Halimi:

[K]ako obzirno je bilo pojasniti novinarju, da ima samo malo več moči nad informacijo kot blagajničarka v supermarketu nad trgovskimi strategijami svojega delodajalca? Koliko začasnih zaposlitev, koliko negotovosti, koliko pogodb za določen čas je bilo potrebnih, da smo prišli do tega: mislili smo, da smo dediči Boba Woodwarda, pa smo plačanci Martina Bouyguesa? (Halimi, 2003: 15–16)

Razbijanje novinarskih mitologij o neodvisnosti in objektivnosti je izjemno težavno delo. Ozrmo se še enkrat v zgodovino. Marx je bil novinar. Émile Zola je bil novinar. Pa tudi Charles Dickens, Thomas Paine, Mark Twain, Rudyard Kipling, George Orwell, Upton Sinclair. Vsi so bili subjektivni, pristranski in so imeli zelo jasna politična stališča. Za njih je bila svoboda tiska stvar srca, ne samo možganov. Če želiš zagovarjati svobodo tiska, moraš vedeti, zakaj se boriš. Moraš biti za ali proti, ni mogoče biti nekje vmes. Ne preseneča, da so številne raziskovalke medijev mnenja, da so najboljše novinarke in novinarstvo nastali v času popolnoma pristranskega tiska (tega ne smemo enačiti s strankarskim tiskom), ki sploh ni skrival svojih političnih stališč (Nichols in McChesney, 2013: 168).

Na mitologije se lepi tudi prevladujoče mnenje o možnosti demokratizacije medijev. Z boljšimi zakoni, z nadzorom, tudi z različnimi oblikami aktivističnega ignoriranja njihovih vsebin. Vse to pa zanemarja najpomembnejše dejstvo, da je mogoče narediti vse, razen tistega najpomembnejšega: vzpostaviti drugačen medijski sistem, spremeniti ekonomske razmere, na katerih temelji današnja medijska industrija.

Preoblikovanje (ameriškega) novinarstva v najpomembnejši steber obrambe korporativnega in s *statusom quo* obremenjenega sveta, se ni zgodilo čez noč. Strankarsko vodeno novinarstvo se je začelo razkrajati v zelo konkretnem ekonomskem okolju. Namreč, državne pomoči, ki so jih bili tiskani mediji deležni desetletja, ni bilo več. Novo medijsko okolje je proizvedlo časopisne mogule, lastnice, ki so vzpostavile monopole na medijskih trgih in ki so svojo medijsko lastnino razumevale kot politično moč, ki naj bi ščitila njihove ekonomske (zasebne) interese (Nichols in McChesney, 2013: 171–172). Za varovanje svojih monopolov so začele te lastnice promovirati novo obliko žurnalizma, neodvisnega od politike, nevtralnega v svojih (političnih) stališčih, odgovornega samo za podajanje dejstev, na temelju katerih si bodo bralke same oblikovale mnenja. Kontekst dogodkov je tako izginil iz novinarskega poročanja. Novinarstvo je postalo cenejše – namesto iskanja zgodb je bilo dovolj poslati novinarke blizu tistim, ki odločajo, in omogočiti močnim neposreden dostop do medijev. Navidezna nevtralnost pa je samo zrcalna slika tistega, kar se je dogajalo v osrčju ekonomske politike. Domnevni nevtralnosti trga in nevtolenosti države v regulacijo ekonomskih odnosov je sledila domnevna nevtralnost tržno naravnanih medijev, odvisnih izključno od oglaševanja (in daleč stran od političnega vpliva) in pozornosti bralk. Obsedenost novinark z mislijo, da je mogoče to »igro« igrati vmes, »objektivno«, med zasebnimi interesi in se izogniti kritikam favoriziranja določene strani, je pripeljala do tega, kar Paul Krugman imenuje »kult ravnovesja« (Krugman, 2011).

Kult ravnovesja ima za novinarstvo in javno razpravo uničevalne posledice. V javni prostor pripušča glasove tistih, ki onesnažujejo javno razpravo in pri tem niso deležne nobene kritike. Kritike pa ni, ker se mediji bojijo, da bi bili obtoženi pristranskosti in neprofesionalnosti. In ko se celotna politična kultura vse bolj premika v center (ali na desno), kjer je tudi kapital, se z njo premika tudi novinarstvo. V centru se določena vprašanja ne odpirajo. S pozicije »objektivnosti« se ni mogoče spraševati o naravi samega sistema. Drugače povedano, to, kar varuje objektivnost v novinarstvu, je objektivna nesprejemljivost sedanjega stanja. In na tej točki lahko rečeva, da je današnje novinarstvo (v veliki meri) »olje«, ki podmazuje kolesje kapitalističnega sistema.

Socialna omrežja v družbi, ki jo je uničila politika

Razvoj spleta in socialnih omrežij je v teoriji in tudi v praksi pripeljal do skoraj evforičnega razmišljanja o dokončnem razpadu dominantnega medijskega sistema. V situaciji, ko je lahko vsaka medij, ko ni nobene posrednice, ko cveti »tisoč medijskih cvetov«, ne bo mogla imeti nobena več monopola nad medijsko produkcijo. Pa je to res? Seveda ne. Splet morda ne deluje kot tradicionalna medijska platforma, je pa zagotovo politični prostor. In kot takšen ni nič bolj demokratičen

kot analogni svet. Ideja, da bo splet lahko demokratiziral družbo, ni samo naivna, je tudi zelo nevarna. Na eni strani spletni iskalniki s t. i. informacijskimi mehurčki (*filter bubble*) ustvarjajo unikatni, individualizirani informacijski univerzum. Res je, da smo v preteklosti večinoma izbirali tiste medije, ki podpirajo naša že utrjena mnenja. Mehurčki pa delujejo nevidno, brez naše privolitve in brez našega vedenja o tem, katere informacije so nam posredovane (Pariser, 2011: 10). Preprosto povedano: če vtipkamo besedo »levica«, se nam bodo prikazali tisti zadetki, ki so algoritemsko oblikovani glede na množico naših spletnih izbir. Desnica si je ustvarila svojo *Wikipedijo* (*Conservapedia*), kjer ponuja svoje razlage temeljnih političnih pojmov. Splet prav tako ustvarja »sobe odmevov« (Sunstein, 2007) ali »alternativne svetove« (Manjoo, 2008), v katerih se kot večče ob luči zbirajo enakomisleče. Splet v osnovi ustvarja uniformne in hegemonске komunikacijske skupnosti enakomisleče, v katerem so nadlegovane in iz katerega so izgnane, ekskomunicirane drugačemisleče. Ne le, da splet kot ekosistem ne deluje v prid enakosti in enakopravnosti, temveč ustvarja iluzijo, da je prisotnost v virtualnem prostoru (klikni in deli) nadomestek za politično udejstvovanje.

Preden pokaževa, kako je mogoče misliti mnogoterost revolucionarnih praks, naj opozoriva na lucidne opazke Guya Deborda iz njegove knjige *Družba spektakla*: »Podobno, kot zna spektakel namamiti človeški pohlep s psevdodobrinami, tudi lokalne revolucionarje napelje na lažne modele revolucije.« (Debord, 1999: 50) Debordova analiza spektakla je edini način, kako zapopasti delovanje medijev danes. Kako spektakel zaslepi družbo od pogleda na splošno banalizacijo, kako vsako (tudi revolucionarno) dejanje, vsako nezadovoljstvo in vsako kritiko spremeni v blago, je ključ za razumevanje današnje družbe. Integrirani spektakel, tako Debord, zapoveduje »veliko raznoterost medijskih ekstravaganc« (ibid.: 151).

Kaj pa mediji in novinarke? Njihova poklicna in srčna solidarnost jih veže na osrčje spektakla. Ne moreš biti proti tistemu, ki ti zagotavlja ne le plačo, ampak tudi vidnost, prepoznavnost, podprto z nenehno grožnjo nadomestljivosti. Tako kot spektakel vsrka vase kakršnokoli obliko dejanja in delovanja, tako tudi medije vpreže kot gonilno silo za svoje lastno vzdrževanje. Upor je tako v osnovi upor proti spektaklu, tj. proti njegovi vseobsegajoči spektakelski funkciji. Vsaka revolucionarna organizacija, pravi Debord, se mora zavedati, da je izid boja proti spektaklu nič drugega kot spektakel: »Revolucionarna organizacija mora spoznati, da se proti odtujenosti ne more več boriti z odtujenimi oblikami boja.« (ibid.: 91) V kontekstu upora mediji niso zavezniki, temveč prej nasprotno.

V nadaljevanju želiva na podlagi konkretnega primera medijskega poročanja v kontekstu upora (vstaje v Sloveniji v zimi 2012/2013) pokazati na kontrarevolucionarno vlogo medijev in mehanizme, s katerimi se udejanja.

Hrup na ulici, diskurz v medijih

Da bi razumele, kako mediji prevajajo hrup z ulice in njegovo raznoterost utišajo, selekcionirajo, marginalizirajo in kriminalizirajo, morava to, kar govorijo, analizirati kot politično govorico in ne kot objektivno resnico. Vodovnik (2015) opozori na močno tendenco na obzorju politične kartografije, ki stremi k izključevanju (če že ne brisanju) vseh političnih opcij, ki zavračajo hegemonijo, saj, kot pravi, »iz ontološkega registra marginalizira in trivializira politične subjektivitete in forme delovanja, ki zavračajo vzpostavitev suverene oblasti« (ibid.: 41). Relevantno politično delovanje je zamejeno (hegemonizirano) na polje realpolitike; kar ostane zunaj okvirov, je iz diskurza v javnem prostoru izrinjeno kot nerelevantno, ekstremno, utopično.

Mediji igrajo pravzaprav ključno vlogo pri mistificiranju pojmov *politika* in *politično(st)*, saj ju pripenjajo na hegemonsko razumevanje teh konceptov: definiranje politike in političnega je v medijskem diskurzu zoženo na realpolitiko, predstavniško demokracijo in njene rituale. Ni naključje, da je (bilo in je še vedno) to zoženo igralno polje političnega dostopno le tistim z največ družbene moči: tiste, ki so bile zgodovinsko sistematično izključene iz javnega prostora in možnosti govora v njem ali participacije v strukturah moči (npr. delavski razred, ženske, staroselci, osebe brez dokumentov, otroci), so razširile pojma politike in političnosti s svojim delovanjem v skupnostih, četrtih, domovih in tovarnah. Politiko so razumele kot postajanje, transformacijo vsakdanjika, direktno akcijo – medijske reprezentacije sestave političnega telesa zanikajo to zgodovino, jo odpravljajo s šovinističnimi interpretacijami in tako poustvarjajo razmerja dominacije v družbi.

Znotraj medijskega poročanja o uporah¹⁰ je *hordam* (izgrednicam, huligankam, alkoholiziranim divjakinjam), ki zavračajo predstavniško demokracijo in kapitalizem ter pozivajo k samoorganizaciji, sistematično odvzeta legitimnost z interpretiranjem ulice kot teritorija nezrele, primitivne, utopične *predpolitike*. *Prava* politika lahko temelji zgolj na estetiziranih podobah miroljubja, kulturnosti, všečnosti, na strukturah in formah realpolitike – po drugi strani pa senzacionalistične fotografije huligank v akciji mediji s pridom zlorabljajo za večanje prodaje ali števila klikov in akumulacijo kapitala. *Prava* politika lahko pride zgolj od *Iste*, nikoli od *Druge*. Kot pravi Silvia Federici (2013), je razbijanje solidarnosti, obračanje delavk proti sebi ključna strategija kapitala za zlom odpora.

Mediji v času upora delujejo kot prevodnik, katalizator te strategije: z delitvami na mirne in nasilne protestnice, umetnim ustvarjanjem (ali nekritičnim prevzemanjem) kategorij izgrednic in huligank nasproti kultiviranim, civiliziranim protestni-

¹⁰ Na tem mestu se nama zdi pomembno poudariti, da se v tem smislu poročanje medijev ni razlikovalo glede na njihov deklarativni politični predznak »levice« ali »desnice«. Mediji, ki se deklarirajo za nevtralne ali se celo kronajo z obstetom nosilcev progresivnih, levičarskih idej, so v enaki meri sodelovali pri produciranju *drugosti*, konteksta izrednega stanja in kriminalizacije upora.

cam.¹¹ Slednje odlično ubesedi misel Grege Repovža iz uvodnika *Mladine* v času vstaj: »Upor mora dobiti imena, mora dobiti razmisleke, dobiti mora voditelje. Upor se izvede na volitvah, ne na ulici.« (Repovž, 2012) V nadaljevanju razvije utemeljitev, da jeza ni dovolj; zastavljanje telesa na ulici ne pomeni nič, če se pozneje ne organiziramo. Tudi siceršnje medijsko poročanje tistega časa in komentiranje vstajniškega vrenja je prežeto s strahom pred množicami, strahom pred Drugo: v njem najdemo enačenje zahteve po odstopu celotne politične elite z lustracijo v nacizmu in fašizmu (Mladina), spodbujanje ovaduštva in predajanja t. i. izgrednic policiji (Delo in MMC), fotografijo policista z okrvavljenim obrazom s pripisom *Dovolj!* (naslovnica Mladine), naslove, ki poudarjajo nelegalnost shodov in pozivajo k aretaciji nasilnežev (24ur.com), trditev, da huligane nekdo organizira in vodi (Slovenske novice), nasilne elemente in skrajneže (Večer), fotografijo policistke z rdečim nageljnom in pripisom *Kdo je pravi nasprotnik?* (prav tako naslovnica Mladine).

Medijsko poročanje je tako priskrbelo vsebino (od oblasti) umetno ustvarjenim označevalcem legitimnih mirnih in nelegitimnih nasilnih protestnic. Legitimne protestnice (in s tem legitimno politično delovanje in izražanje nasploh) so postale označevalec, ki nosi imperialistične zahodne vrednote (demokracija, pravna država, človekove pravice, kultura, dialog, pacifizem), medtem ko so nelegitimne protestnice izenačene z barbarstvom, nasiljem, divjaštvom, kaosom, ki se ga je treba bati (grožnja), ki ga je treba pridržati (zajeziti grožnjo) in odstraniti (preprečiti grožnji, da bi se realizirala).

Pri analizi medijskega poročanja o uporah ne moreva tudi mimo rasističnih mehanizmov, ki ga obvladujejo – pravzaprav nam novinarke razkrivajo utemeljenost demokracije na šovinističnem razumevanju družbenega telesa. K tej dimenziji medijskega poročanja se bova vrnila v nadaljevanju, še prej pa bi radi opozorili na nekaj drugega.

Poleg diskurzivnih učinkov je imelo tovrstno medijsko poročanje tudi materialni učinek proizvodnje konteksta izrednega stanja, ki je pripravilo teren za kriminalizacijo protestov. Fotografije in posnetki spopadov med policijo in protestnicami so postali podlaga za artikulacijo potrebe po izrednih ukrepih, ki so dovoljeni v času izrednega stanja. Takšne ukrepe smo lahko videli v preventivnem zapiranju vstajnikov (v Mariboru je bilo več deset oseb brez razloga pridržanih mesec dni), upravičevanju policijskega nasilja (neselektivna uporaba vodnega topa, solzivca in konjenice, kar je ustvarilo splošen preplah) in ne nazadnje v poznejših sodnih procesih proti protestnikom, ki so proizvedli sedem političnih zapornikov in preštivilne plačilne naloge ter pogojne kazni. S tem se je izredno stanje, ki ga je s podporo

¹¹ Še več: prav nekritične medijske objave fotografij obrazov protestnic in neupoštevanje konteksta izrednega stanja, v katerem sta se obseg in stopnja kriminalizacije povečala, so pripeljale v konkretnem primeru do sodnega procesa in končno tudi obsodbe enega od protestnikov na pogojno zaporno kazen. Povedno je tudi splošno nezanimanje medijev za poročanje o sodnih procesih in obsodbah, ki so sledile množičnim protestom.

medijskega diskurza uvedla takratna vlada Janeza Janše, podaljšalo v tisto, kar Agamben (2013) konceptualizira s pojmom izrednega stanja kot »permanentne tehnologije vladanja«. Naslinice, izgrednice, divjakinje, *Druge* so bili kaznovane in odstranjene s političnega prizorišča, ki je ostalo varno v domeni *Iste*. Medijsko poročanje je ustvarilo kontekst, v katerem je »posameznice in kolektive postavilo nasproti drugim identitetam in definiralo njihov položaj na imaginarnem zemljevidu v odnosih simetrije, podrejanja, izključevanja, vključevanja in sodelovanja, antagonizma.« (Obregón Wills, 2010: 25) Namesto da bi politični prostor odpirali in širili, so ga mediji zapirali in strukturirali kot prostor, na katerem je lahko nadzor nad diskurzom prevzela hegemonija realpolitike – narativ *Drugih* je bil zreduciran na eksotizem senzacionalističnih fotografij in posnetkov, ki so večali prodajo časopisov in število obiskov spletnih strani medijskih hiš.

Drugim kot političnim bitjem je (bila) zanikana pravica do obstoja, zaradi česar ostajajo izključene iz politične skupnosti, v kontekstu medijskega poročanja o uporu pa so (p)ostale zgolj instrument za akumulacijo kapitala. Mediji so dajali prostor policijskim načelnikom, strokovnjakom s področja varnostnih ved, predstavnikom vlade in ministrstva za notranje zadeve, ki so imeli na voljo neomejen prostor za utrjevanje in legitimacijo izrednega stanja – po drugi strani pa je poskus policijskega podtikanja molotovk v času vstaj na Metelkovi ostal skoraj povsem neproblematiziran, dogodek je bil objavljen v rubriki *črna kronika* (glej MMC, 2012) in zveden na anekdoto, zanimivost, nevredno kontekstualizacije ali politične analize.

Političnost družbenega telesa se v medijskem poročanju giblje na kontinuumu med *diskurzom* in *hrupom*. Rancière o tem pravi, da je politična dejavnost

tista dejavnost, ki 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. (Rancière v Zdravković, 2013: 70)

Funkcija medijev v tem smislu ni bila le kontrarevolucionarna temveč tudi *antipolitična*, saj je ne le utrjevala kategorije *diskurza* in *hrupa*, ampak tudi prikovala, teritorializirala telesa v mrežo odnosov, znotraj katere razmerja moči ostajajo nespremenjena.

Od samega začetka vstajniškega vrenja so se v medijih pojavljale zahteve po predstavnici, voditeljici protestov, ki bi artikulacijo z ulice prevedla v osnovne zahteve, ki bodo postale predmet pogajanja z vladajočimi strukturami. Že na prvi pogled lahko v medijskem poročanju prepoznamo različne vrste *upoštevanja*, ki definira, kdaj je govor razumljen kot diskurz in kdaj je zveden na hrup (Rancière v Nedoh, 2008: 10). V poročilih s protestov so tako z odebeljenimi črkami označena imena in priimki oseb, ki so poznane v javnem prostoru (predstavnice

akademske in kulturne sfere, sindikalistke, predstavnice civilne družbe), medtem ko so naključne protestnice označene zgolj z generičnim osebnim imenom (npr. *protestnik Marko* na MMC). Kredibilnost in legitimnost protestov se je utrjevala z navajanjem izjav znanih obrazov in njihovih nasvetov protestnicam (osnujte stranko, poenotite se, oblikujte zahteve, distancirajte se od nasilja nad policijo); *upoštevanje* artikulacije je torej odvisno od položaja, s katerega je izrečena. Diskurz je prevajalec (nerazločnega in nerazumljivega) hrupa z ulice v jezik oblasti: *nihče nas ne predstavlja, odstop celotne politične elite* prevede v čimprejšnje predčasne volitve in odpoklic poslancev; *ne bomo plačali vaše krize* prevede v sankcioniranje korupcije; *revolucijo* prevede v spremembo kulture in vrednot. Na tem mestu ne želiva poudariti razlikovanja med revolucionarnimi in reformističnimi zahtevami, temveč pokazati, da so mediji v času upora delovali kot platforma za prevod *hrupa* v *diskurz*, s tem pa določili, kdo je priznan kot politično bitje in kdo ostaja izključen iz politične skupnosti.

Povedno je, da je medijski prostor v času po uporu okupirala predstavitev *novih obrazov*, ki vstopajo na politično prizorišče in obljublajo vnašanje zahtev z ulice v strukture realpolitike. Zaradi svoje podrejenosti, nezmožnosti, škodljivosti in bestialnosti (razčlovečenja) potrebujejo *Druge* organiziran in sistematičen nadzor v obliki biopolitične države in struktur realpolitike, ki upravljajo z njo. Tako meniva, da so mediji sokrivci v proizvodnji *drugosti*: da bi si zagotovil legitimnost, *diskurz* potrebuje *hrup*, da vzpostavi ločnico, analogno kot *Ista* potrebuje *Drugo* za vzpostavitev lastne legitimnosti, hegemonije, prevlade. *Druge* so postavljene v ta položaj zato, ker se lahko hegemonija »vzpostavlja zgolj v odnosu do *Drugega*, v odnosu do tistega, kar ni, kar ji manjka, kot tisto, kar imenujemo njeno zunanje konstituirajoče [afuera constitutivo]« (Hall v Marcús, 2011: 109).

Kar manjka v navedenem premisleku, je poudarek, da *drugost* nujno implicira podrejenost, infantilizacijo in nevarnost. *Drugo* je treba po tem oblastnem diskurzu udomaćiti, nadzorovati in sankcionirati, preden preplavi javni prostor in ogrozi obstoječi družbeni red. Biopolitični nadzor in uravnavanje populacije sta mehanizma, ki oblasti zagotavljata možnost samoohranitve – politično delovanje družbenega telesa je treba usmerjati in kanalizirati v obstoječe strukture. Mediji, ki neudeležbo v ritualih realpolitike označujejo kot apatičnost, prispevajo k temu (nizka volilna udeležba na evropskih in parlamentarnih volitvah, ki so kot prve sledile vstajam, je bila preinterpretirana kot izraz apatičnosti). Vodovnik ovrže poenostavljeno razlago nesodelovanja v ritualih realpolitike kot izraz apatičnosti in neaktivnosti družbenega telesa in opomni, da gre namesto tega za krizo predstavniške demokracije in eksperimentiranje z drugačnimi načini političnega delovanja. »Novi državljani ne volijo, ampak delujejo. Ne vključujejo se v politične stranke, ampak ustanavljajo nove mreže, afinitetne skupine, skupščine in projekte. Ne čakajo na politike politikov, ampak svoje politične aspiracije prefigurirajo tu in zdaj.« (Finley v Vodovnik, 2015: 17) Vendar v medijskem poročanju ne zasledimo tega, kakor tudi ne premisleka o tem, kot pravi Nancy Fraser (2013: 57), da obstaja »zgodovinsko

in kulturno specifičen nabor diskurzivnih virov, ki so na voljo različnim družbenim kolektivitetam v oblikovanju zahtev.«

*The revolution will be televised:*¹² produkcija spektakla v resničnem času

Upor mora postati novica, izboriti si mora prostor v medijskem poročanju, da bi postal dogodek. Mediji so s poudarjanjem imperativov objektivnega in nevtralnega poročanja ustvarili vtis, kot sva pokazali že prej, da gre za družbeno polje, ki je nosilec Resnice. Mediji morajo poročati o uporah, da bi ta lahko imel posledice, vendar v ozadju tega ni želja po krepitvi revolucionarnega duha, kot je to veljalo za Leninovo *Iskro*, temveč gre za pripoved o arbitrarnih dogodkih, ki bi lahko bili tudi kateri drugi, če bi bili dovolj številčni ali spektakularni. Poročanje o uporah, predvajanje podob uličnih spopadov in skupnostne akcije, nima za cilj spodbuditi ljudi v drugih krajih, da se pridružijo uporah, da zastavijo svoje telo ali premislijo o svojem družbenem položaju, gre zgolj za strežbo poročil o dogodkih brez konteksta, politične analize in predznaka. Povedni sta bili vloga in položaj novinark, ki so poročale s prizorišč vstaj: izzele so se iz dogajanja, o njem poročale, kot da jih ne zadeva, medtem ko so se fotografirale in snemalke gnetle okrog vrelišča spopadov, da bi ujele najboljše kader, in se jezile nad nepripravljenostjo potestnic, da se pustijo fotografirati ali da dajo izjavo. V času množičnih mobilizacij v Sloveniji smo lahko v medijih spremljali produkcijo spektakla v resničnem času: neposredni video prenosi dogajanja na ulicah in kratki sproti komentarji novinark s terena. Naraščanje števila protestnic, pester kulturni program in znani obrazi, sočni slogani na transparentih, provokacije, nasilje, spopad s policijo, ponovna vzpostavitev reda in miru, miren konec protesta, odzivi oblasti na dogajanje – izpiljene pripovedovalske tehnike so z graditvijo suspenza ustvarile občutek, da upor ne potrebuje telesa, temveč potrebuje medij. Pred računalnikom smo lahko dogajanje spremljale (všečkale in delile) v realnem času, kar je delovalo kot depolitizirajoč element družbenega telesa. Telesa priskrbijo podobo, so ozadje medijskemu poročanju, ki ga artikulira neka druga, posameznica. Ko so se protestnice nabrale v tisočih, je to pomenilo, da so njihove zahteve legitimne, in takrat, ko je število sodelujočih upadlo, je usahnilo tudi medijsko poročanje. Številnost, množičnost je ključni element protestniškega spektakla, kar odraža vseprisotno podjarmljenost javnega diskurza tiraniji števil. Strinjava se z Badioujem (2004: 47), ki pravi, da je resnična emancipacija mogoča le z osvoboditvijo izpod tiranije števil: »Politiko bo mogoče misliti le, ko bo osvobojena tiranije števila, tako števila volivcev, kakor števila demonstrantov ali stavkajočih.« Tiranija števil je izpeljanka iz demokratične

¹² Parafraza naslova pesmi Gila Scotta-Herona: *The Revolution Will Not Be Televised* (1970).

premise o konsenzu večine, od katere so odvisne politične odločitve – lahko bi torej dodali, da emancipacija ne zahteva le osvoboditve izpod tiranije števil, temveč tudi izpod tiranije demokracije in konsenza večine.

Vendar velja tudi obratno: kot je medijsko poročanje podrejeno logiki spektakla, se tudi upor začne transformirati, kanalizirati svojo strukturo v takšno, ki bo *televizična*, estetizirana, s čimer pa se neizbežno samonevtralizira. Upor se centralizira (vse informacije, podobe, dogajanje zbrano na enem mestu), postavijo se odri z govorkami, izdeluje in neguje se enotna podoba (majice, piščalke, simboli, transparenti), upor zamenja radostno izražanje nestrinjanja (izdelovanje lutk in mask, deljenje rož policiji, pester kulturni program, ki iz spremljevalnega postane glavni akter upora). Revolucija postane stvar dobrega PR-a, ki potrebuje čim večje število statistik. Slovenijo je tako v času vstaj, februarja 2013, obiskal Srđa Popović, »guru srbskega Otpora« in »profesor« nenasilnega uporništvu (Horvat, 2013; Mladina), s katerim so vse večje medijske hiše pripravile in objavile intervjuje. Prostor v javnem diskurzu je tako dobila dikcija¹³ o nenasilnem, kreativnem protestiranju, ki mora imeti dober marketing, da bo pritegnilo kar največje število ljudi; upor mora biti radosten dogodek, zato se mora na vsak način izogibati nasilju, ki bi odvrnilo ljudi od sodelovanja na protestih. Ni treba, da je revolucija dolgočasna, pravi Popović. »Klasični stebri nenasilja – pohodi, *sit-in*, bedenje [*vigil*], stavke – imajo svoje mesto, vendar je pogosto ljudi lažje spodbuditi k sodelovanju z uporabo kreativnih taktik, kot so glasba, ulično gledališče, drzne podobe in šale.« (Popović, 2015) Revolucijo je treba podmazati s humorjem in rokenrolom (ibid.). Mediji so dikcijo o dihotomiji nasilje/nenasilje povsem nekritično povzemali, umanjala je analiza policijskega in systemskega nasilja in to, čemur sva prej rekli novinarstvo s stališčem, politično, pristransko novinarstvo, ki se ne izvzema iz političnega boja, temveč uporabi svoje resurse za to, da ga potencira.

*Necu mišljenje, več stav*¹⁴

Analiza medijskega poročanja o uporah ne ponuja svetle perspektive, na katero bi se lahko naslonili. Medijski prostor velja za prazno podlago, na katero se lahko pripnejo katerakoli mnenja, ne glede na njihovo vsebino, politični ali materialni učinek – kar spretno izkorišča desnica. Obenem pa medije bolj skrbi akumulacija kapitala kot poročanje s stališčem, neposredna graditev političnega diskurza

¹³ Dikcija o uspešnosti nenasilja, ki je prevladovala v medijskem poročanju, je dobila svoje zaledje v deljenju izkušenj protagonista (vodje gibanja Otpor, ki je leta 2000 zrušilo Slobodana Miloševića. Popović se je sicer distanciral od poimenovanja profesionalni aktivist, kljub temu pa pove, da se preživlja s tem, da potuje po svetu in nadobudna gibanja (s konkretnimi uniformnimi strategijami) poučuje o tem, kako izvesti uspešen nenasilen odpor.

¹⁴ Prosto po Mimi Mercedes, *Šta (opet neko kurčenje)*.

in poseganje v obstoječa razmerja moči. Ena izmed protiuteži v lokalni medijski krajini je pobuda avtonomnega medija *Komunal.org*, ki je izšla iz potrebe po prevzemanju nadzora nad diskurzom o družbenih bojih, po eksperimentiranju z reprezentacijami in po dodajanju glasov tistim kolektivom in/ali temam, ki so v *mainstreamovskem* medijskem poročanju spregledani. »Ta medij bo vedno vpet v boje, ki so skupni, odprti, antifašistični in usmerjeni k naprednim družbenim spremembam, četudi posamezniki ali skupine, ki ga soustvarjajo, izhajajo iz različnih družbenih ozadij.« (Komunal.org) Medijsko poročanje (kolektiv sicer zavrne oznako novinarstvo) s stališčem, medij kot orodje družbene transformacije.

Medij v tej razsežnosti tako igra kritično vlogo pri odpiranju družbenih konfliktov, tako da izpostavlja družbena protislovja, pa tudi izolacijo, zatiranje, izkoriščanje ter socialno, politično in ekonomsko nepravilnost. Medij je ena od poti, ki smo jo izbrali za razkrivanje razmerij moči in vključevanje v širše družbene debate. (Komunal.org)

Pobuda je neobremenjena s tiranijo števil in se v svojem poročanju aktivno zoperstavlja produkciji spektakla: na strani tako poleg posnetkov protestov najdemo tudi poročanje o skupnostnih dogodkih (šport, kuhanje, literarni večeri), umetniških intervencijah in drugih *hrupnih* aktivnostih, ki gradijo politično delovanje na vsakodnevni ravni. S tem prepričujejo in širijo pojem politike in političnega, obenem pa tudi iztrgajo novinarsko delo iz polja nevtralnega, objektivnega poročanja – slednje si med drugim lahko privoščijo tudi zato, ker je platforma v nasprotju od tradicionalnih *mainstream* medijev finančno neodvisna in je ne določajo kapitalistični odnosi produkcije. Platformo Komunal.org zato razumeva kot eksperimentalno prakso, kakšno bi moralo biti medijsko poročanje, da bi mu lahko pripisali revolucionarno, politično vlogo.

Sklep

Če bomo hoteli kaj razumeti, bomo morali misliti sami, pravi Mastnak pri koncu svoje knjige *Liberalizem, fašizem, neoliberalizem* (2015). Na medije, takšne kot so, ne moremo računati. Bralke in bralci pričujočega besedila se morda sprašujete: Kaj pa zdaj? Na to vprašanje lahko podava samo enega od možnih odgovorov. Poskušali sva pokazati, kako današnji prevladujoči mediji delujejo povsem v skladu z leninističnim načelom »vseruskega političnega časopisa«. Desnica je zelo dobro razumela, da je s pomočjo medijev kot kolektivnega organizatorja političnega boja izkoriščanje, razlaščenje in uničevanje mogoče uravnovežiti z neskončno potrošnjo tistega, kar je Debord imenoval integrirani spektakel. Naše opozarjanje na trdovratno mitologijo objektivnega novinarskega dela, ki proizvaja zelo subjektivne koristi določenega razreda, pa temelji na prepričanju, da se mora levica

končno spopasti s tem, da nima nobenega zgodovinsko utemeljenega monopola nad mnogoterostjo današnjih političnih uporov. Svoboda izražanja in svoboda tiska sta dejansko svoboda tistih, ki imajo denar in moč. Tiste brez moči, tiste, ki so jim odrekli sposobnost artikulacije lastnih političnih zahtev, morajo hrup, ki ga proizvajajo s svojimi telesi, same prevesti v diskurz. Kot zavračava objektivno novinarstvo, vpeto v pajčevino kapitalističnih interesov, zavračava tudi kakršnokoli obliko strankarskega novinarstva. Ne potrebujemo »vseuporniškega političnega medija«. Ne potrebujemo razlagalcev in prevodnikov tistega, kar se dogaja »na ulici«. Tisto, kar potrebujemo, je komunikacijski prostor, v katerem bodo telesa končno spregovorila.

Literatura

- ADAMIČ, LOUIS (1983): *Smeh v džungli*. Ljubljana: Borec.
- AGAMBEN, GIORGIO (2013): For a Theory of Destituent Power. *Chronos Magazine*.
Dostopno na: <http://www.chronosmag.eu/index.php/g-agamben-for-a-theory-of-destituent-power.html> (10. maj 2017).
- BADIOU, ALAIN (2004): *Ali je mogoče misliti politiko? Manifest za filozofijo*. Ljubljana: Založba ZRC.
- BEST, STEVEN IN DOUGLAS KELLNER (2012): *Debord and the Postmodern Turn: New Stages of the Spectacle*. Dostopno na: <https://1000littlehammers.files.wordpress.com/2012/02/debordpostmodernturn.pdf> (10. maj 2017).
- BRIGGS, ASA (1961–1995): *The History of Broadcasting in the United Kingdom*. Oxford: Oxford University Press.
- CURRAN, JAMES IN JEAN SEATON (1997): *Power without Responsibility. The Press and Broadcasting in Britain*. London: Routledge.
- DEBORD, GUY (1999): *Družba spektakla. Komentarji k družbi spektakla. Panegirik*. Ljubljana: Študentska založba.
- FEDERICI, SILVIA (2013): *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FRASER, NANCY (2013): *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso.
- HALIMI, SERGE (2003): *Novi psi čuvaji*. Ljubljana: Maska, Mirovni inštitut.
- HARGREAVES, IAN (1998): Slim and Shallow. *New Statesman*, 29. maj.
- KRUGMAN, PAUL (2011): The Centrist Cop-Out. *New York Times*, 29. julij.
- LENIN, VLADIMIR ILJIČ (1977/1901): S čim začeti. V *Izbrana dela I.*, M. Britovšek (ur.), 483–495. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- LENIN, VLADIMIR ILJIČ (1900): *Declaration of the Editorial Board of Iskra*. Dostopno na: <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1900/sep/iskra.htm> (13. maj 2017).
- MANJOO, FARHAD (2008): *True Enough. Learning to Live in a Post-Fact Society*. New Jersey: John Wiley & Sons.

- MARCÚS, JULIANA (2011): Apuntes sobre el concepto de identidad. *INTERSTICIOS – Revista Sociológica de Pensamiento Crítico* 5(1): 107–114.
- MASTNAK, TOMAŽ (2015): *Liberalizem, fašizem, neoliberalizem*. Ljubljana: Založba *cf.
- MCCHESENEY, ROBERT W. (1993): *Telecommunications, Mass Media & Democracy. The Battle for Control of U.S. Broadcasting, 1928–1935*. Oxford: Oxford University Press.
- MOSCO, VINCENT (1998): *The Political Economy of Communication*. London: Sage.
- NEDOH, BOŠTJAN (2008): *Politična dimenzija štetja pri Rancièru*. Diplomsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- NICHOLS, JOHN IN ROBERT W. MCCHESENEY (2013): *Dollarocracy. How the Money and Media Election Complex is Destroying America*. New York: Nation Books.
- OBREGÓN WILLS, MARIA EMMA (2010): *Feminismo y democracia: más allá de las viejas fronteras*. Dostopno na: http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/7850/original/femenismo_y_democracia_mas_alla_de_las_viejas_fronteras.pdf (10. maj 2017).
- PARISER, ELI (2011): *The Filter Bubble*. New York: The Penguin Press.
- SINCLAIR, UPTON (2003/1919): *The Brass Check. A Study of American Journalism*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press.
- SINCLAIR, UPTON (2011/1906): *Jungle*. Doubleday (originalni izvod, ponatisnjen 2011 na zahtevo).
- SUNSTEIN, CASS (2007): *Republic.com 2.0*. Princeton: Princeton University Press.
- TÖNNIES, FERDINAND (1998/1922): *Kritika javnega mnenja*. Ljubljana: FDV.
- VODOVNIK, ŽIGA (2015): *Demokracija kot glagol*. Ljubljana: Krtina.
- WU, TIM (2016): *The Attention Merchants. From the Daily Newspaper to Social Media, How our Time and Attention is Harvested and Sold*. London: Atlantic Books.
- WU, TIM (2011): *The Master Switch. The Rise and Fall of Information Empires*. New York: Vintage Books.
- ZDRAVKOVIĆ, LANA (2013): Možnost nemogočega ali: »Ne bomo plačali vaše krize!« *Časopis za kritiko znanosti* 41(253): 64–73.

Drugi viri

- DELO (2013): *Tretja vseslovenska vstaja proti političnim elitam*, 8. februar. Dostopno na: <http://www.delos.si/novice/slovenija/v-zivo-tretja-vseslovenska-vstaja-proti-politicnim-ELITAM.html> (8. maj 2017).
- DNEVNIK (2013): *Druga vseslovenska vstaja v znamenju zombijev, glasbe in pozivov politikom*, 11. januar. Dostopno na: <https://www.dnevnik.si/1042571504/slovenija/druga-vseslovenska-vstaja-fsa-slovenija-pred-parlament> (8. maj 2017).
- DNEVNIK (2012): *2. mariborska vstaja: Policija iz lokalov v okolici Glavnega trga odstranjuje ljudi, na trgu vztraja 100 protestnikov*, 26. november. Dostopno na: <https://dnevnik.si/1042564990/slovenija/kangler-pred-novimi-protesti-doslej-sklical-sestane-opozicija-se-na-povabilo-ne-bo-odzvala> (9. maj 2017).

- HENLEY, JON (2015): Meet Srdja Popovic, the Secret Architect of Global Revolution. *The Guardian*, 8. marec. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/world/2015/mar/08/srdja-popovic-revolution-serbian-activist-protest> (10. maj 2017)
- HORVAT, MARJAN (2013): Srđa Popović: »Ste na Balkanu in na Balkanu smo ljudje kreativni.« *Mladina*, 7. februar. Dostopno na: <http://www.mladina.si/120346/srdja-popovic-ste-na-balkanu-in-na-balkanu-smo-ljudje-kreativni/> (11. maj 2017).
- KOMUNAL.ORG. Dostopno na: <http://komunal.org/komunal-org> (11. maj 2017).
- MERCEDEZ, MIMI (B. D.): *Šta (opet neko kurčenje)*. Dostopno na: <https://www.youtube.com/watch?v=ujw6jnUqiA0> (11. maj 2017).
- MLADINA (2012): *Dovolj?* Naslovnica. 7. december. Dostopno na: <http://www.mladina.si/arhiv/201249/> (9. maj 2017).
- MMC (2013): *Največja vseslovenska vstaja do zdaj. Protestiralo 20.000 ljudi*. 8. februar. Dostopno na: <http://www.rtvsllo.si/slovenija/foto-najvecja-vseslovenska-vstaja-do-zdaj-protestiralo-20-000-ljudi/302017> (8. maj 2017).
- POPOVIČ, SRDJA (SRĐA) (2015): How to Start a Revolution in Five Easy Steps: Humour and Hobbits, but no Guns. *The Guardian*, 9. marec. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/world/2015/mar/08/five-ways-start-revolution-srdja-popovic-humour-non-violence> (11. maj 2017).
- REPOVŽ, GREGA (2012): Na deset let podlage. *Mladina*, 30. november. Dostopno na: <http://www.mladina.si/118206/na-deset-let-podlage> (8. maj 2017).
- SIOL.NET (2013): Četrta vstaja proti politiki in tajkunom, 9. marec. Dostopno na: <http://siol.net/novice/slovenija/cetrta-vstaja-proti-politiki-in-tajkunom-foto-in-video-131647> (8. maj 2017).
- SIOL.NET (2013): *Gorenak: Provocirajo anonimneži »spontanih« vstaj*. 29. januar. Dostopno na: <http://siol.net/novice/slovenija/gorenak-provocirajo-anonimnezi-spontanih-vstaj-148471> (9. maj 2017).
- TRAMPUŠ, JURE (2012): Kdo je pravi nasprotnik? *Mladina*, 14. december. Dostopno na: <http://www.mladina.si/118766/kdo-je-pravi-nasprotnik/> (9. maj 2017).
- ŽURNAL24.COM (2012): *Mirna vseslovenska vstaja*, 21. december. Dostopno na: <http://www.zurnal24.si/ne-bomo-pustili-da-nas-tretirajo-kot-zarotnike-clanek-177469> (8. maj 2017).
- 24UR.COM (2013): *2. vseslovenska vstaja: »Kdo jim bo vzel službe? Mil«* 11. januar. Dostopno na: <http://www.24ur.com/novice/slovenija/pred-uradnim-zacetkom-vstaje-na-kongresnem-trgu-okoli-20-ljudi.html> (8. maj 2017).

Ženska, ki stoji za mitom

Izris sodobnih zoperstavljanj globalnemu korporativnemu plenjenju

Abstract

The Woman Behind the Myth

An Outline of Contemporary Struggles Against Global Corporate Plundering

The article deals with women from the global South who have been confronting inhuman neoliberal corporate plundering for decades. With the mobilization of lawless and excluded social groups, they have been creating new socialities, emergences and *potencias* in their autonomous and self-determining communities. The purpose of the article is to shed light on some of the topics that are significant for the understanding of the complexity and heterogeneity of contemporary antagonisms but in fact absent from Europocentric academic discussions on counter-hegemonic movements. With the examples of life histories, biographies, testimonies and struggles of three women – Berta Cáceres, Domitila Barrios de Chúngrara and Sudha Bharadwaj – new epistemologies and some emerging practices of the counter-hegemonic global South are identified. Through these women's life stories, the author shows the impact and message of their struggles against corporate plundering and the lessons we can learn from them.

Keywords: Berta Cáceres, Domitila Barrios de Chúngrara, Sudha Bharadwaj, Arundhati Roy, women, testimony, life history, corporate plunder, confrontation

Marta Gregorčič holds a PhD in sociology and is a researcher at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. (marta.gregorcic@ff.uni-lj.si)

Povzetek

Besedilo obravnava ženske z globalnega Juga, ki se z mobiliziranjem brezpravnih in izločenih družbenih skupin že desetletja zoperstavljajo nehumanemu neoliberalnemu korporativnemu plenjenju ter ob tem v svojih avtonomnih in samodoločujočih skupnostih vzpostavljajo nove družbenosti, postajanja in *potencie*. Namen prispevka je zbuditi senzibilnost do tistih tematik, ki so v evropocentričnih akademskih obravnavah protihegemonskih gibanj popolnoma umanjale, četudi so osrednje za razumevanje kompleksnosti in razsežnosti novodobnih zoperstavljanj. S primeri življenjskih zgodovin, biografij, pričevanj in bojev treh žensk – Berte Cáceres, Domitile Barrios de Chúngrara in Sudhe Bharadwaj in njihovih sopotnic – avtorica izriše nove epistemologije in poimenuje nekatere nove prakse, ki vznikajo na protihegemonskem globalnem Jugu. S tem nakazuje, kaj nam s svoji življenji govorijo sodobne zoperstavljalke korporativnemu plenjenju in ne nazadnje, kaj nas učijo.

Ključne besede: Berta Cáceres, Domitila Barrios de Chúngrara, Sudha Bharadwaj, Arundhati Roy, ženske, pričevanje, življenjska zgodovina, korporativno plenjenje, zoperstavljanje

Marta Gregorčič je doktorica sociologije in raziskovalka na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. (marta.gregorcic@ff.uni-lj.si)

Kako misliti žensko in njeno zoperstavljanje korporativnemu plenjenju

V tem besedilu poskušam osvetliti življenja zamolčanih pričevalk, žensk, ki se brez orožja, z močjo besede, telesa, delovanja, kognitivno, intuitivno, subjektivno in kolektivno zoperstavljajo nehumanemu, zloveščemu plenjenju globalnega kapitalizma. Spregovorim o ženskah, ki jih v našem prostoru, četudi smo aktivni v protihegemonskih postajanjih, ne poznamo. Da obstajajo, pa vendarle vemo preprosto zato, ker jih ni mogoče spregledati pri tako rekoč vsakem globalnem protihegemonskem zoperstavljanju, v katerega se vpnemo. Njihove kognitivne, intuitivne in subjektivne prakse, pogum, dostojanstvo, senzibilnosti in skrb, ki neizpodbitno zaznamujejo njihova delovanja, pa tudi presenetljiva junaška dejanja, ki nemalekkrat zadobijo mitološke dimenzije, govorijo o razsežnosti in pomenu njihovih zoperstavljanj, ki nastajajo in se množijo na protihegemonskem globalnem Jugu. Da pa bi se tudi pri nas, kjer se tako v teoretski produkciji kot tudi družbenem delovanju kažeta globoka nemoč kritičnega in libertarnega početja in razmišljanja, vendarle začelo prepoznavati in spoznavati že uveljavljene antiavtoritarne, libertarne pristope demokratičnih participativnih procesov zadnjih petdeset let, je treba odstreti zamolčane in utišane življenjske zgodovine, biografije in pričevanja žensk v protihegemonskih postajanjih na globalnem Jugu. Imena Berta Cáceres, Sudha Bharadwaj in Domitila Barrios de Chúngrara poosebljajo duh tega razmišljanja.

Kot sem pravkar nakazala, raje kot »boj« ali »upor«, ki hkrati pomenita vse ali nič in sta lahko vezana tako na libertarne, emancipatorne kot tudi opresivne in nazadnjaške kontekste, uporabljam pojem »zoperstavljanje«. S tem pojmom mislim na tista pretekla in sodobna upiranja izkoriščanih, nemočnih in brezpravnih skupin ali skupnosti (Santos, 2014), ki se »postavijo proti ,stavi« nosilcev moči, torej kapitala, korporacij, oblastnikov, tujih investitorjev, finančnih in vojaških upravljavcev s človeškimi življenji ter z vsem živim ali vrednim okrog nas. Ker nosilci moči, torej oblastniki, lastniki kapitala, finančni malverzanti itn. »stavijo« na akumulacijo profita, brezobzirno rast – na čim večji dobiček, ne glede na ceno (človeških in drugih življenj, okolja, planeta, razuma/norosti itn.) –, je boj vseh, ki jih ta »stava« neposredno ali posredno zadeva, najprej usmerjen proti sami »stavi« (torej politiki oz. strategiji uresničevanja »stave« in le redko proti osebam, ki so jo zastavile). A hkrati vsako dolgoživo, daljnovidno in daljnosežno zoperstavljanje v sebi nosi tudi lastno »stavo« – stavo samih zoperstavljavk in zoperstavljavcev, stavo na drugačno življenje, drugačno politiko, drugačno družbenost.¹

¹ Pri razumevanju »zoperstavljanja« se sicer navezujem na Pascalov premislek o »stavi« na (ne) obstoj boga (Pascal, 1966), ki jo je na protihegemonska gibanja in njihovo »stavo« na boljši svet apliciral Santos (2014). Za premislek, ki ga na tem mestu zgolj nakazujem, je potrebna bolj poglobljena razprava, ki jo s študentkami Filozofske fakultete pripravljamo za novo tematsko številko ČKZ, ki bo pod naslovom *Solidarnostne ekonomije* izšla pomladi 2018.

Torej, prispevek govori o ženskah, ki se zoperstavljajo najokrutnejšim oblikam novodobnega korporativnega plenjenja, hkrati pa v samem procesu boja snujejo in gradijo *potencio* (Gregorčič, 2011) oz. tisto, čemur danes številni avtorji, ki so se navzeli zapatistične retorike, pravijo drugačni svetovi – *otros mundos*. Hkrati pa z življenjskimi zgodovinami, biografijami in pričevanji (Ollagnier, 2002; Bertaux, 1981; Boler, 1999; Lackey, 2008; Vizzer, 1977; Barrios in Acebey, 1985) samih zoperstavljavk globalnemu korporativnemu plenjenju izrisuje tudi epistemologije Juga.

Metodologija militantnega preizpraševanja

Za vse, ki ste kdaj stopili v protihegemonske prakse, naj pojasnim, da je tu govor o tistih ženskah, ki izrečejo ali naredijo nekaj, kar po nobeni definiciji ne bi smelo biti izrečeno ali narejeno. Pri nas je Jelka Zorn leta 2003 pri zagovoru svoje doktorske dizertacije trdila, da so bili izbrisani »*de facto* izbrisani« in da se je leta 1991 v Sloveniji zgodil »birokratski genocid«. ² Za akademski svet, globoko prepreden z upravljavsko politiko in konstitucijo državnosti, je bilo tako izjavljanje preprosto noro. Še bolj noro je bilo dejanje Aleksandra Todorovića, ki se je že pred tem usedel pred živalski vrt v Ljubljani, gladovno stavkal in trdil, da je ameba in da čaka, da napreduje v višjo živalsko vrsto. Četudi je izbris, proti kateremu je svoje življenje posvetil Aco in kateremu se je aktivno zoperstavilo veliko število brezpravnih izbrisanih, aktivistov, novinarjev in odvetnikov v Sloveniji in tujini, leta 2012 vendarle kot kršitev potrdilo tudi Evropsko sodišče za človekove pravice v Strasbourgu, pa se v Sloveniji še danes niti v znanstveni niti v strokovni javnosti noče pripoznati tega grozodejstva³: pripoznati posledice, ki so sledile, odgovornosti tistih, ki so genocid zagrešili, kolektivne odgovornosti samega osamosvojitvenega procesa ter ne nazadnje nekaznovanost vršilcev izbrisa (nosilcev materialnih in pravnih posledice izbrisa).⁴

² Za natančnejše razumevanje izbrisa v Sloveniji glej Zorn, 2003; Dedić, Jalušič in Zorn, 2003; Lipovec Čebren in Zorn, 2007; Kogovšek in Petković, 2010.

³ Da je Slovenija kršila pravice izbrisanih, je Veliki senat Evropskega sodišča za človekove pravice potrdil 26. junija 2012 v zadevi Kurić in drugi. Celotna dokumentacija in kronologija izbrisa je dostopna na <http://www.mirovni-institut.si/izbrisani/>.

⁴ Še danes tako rekoč vsepovsod naletimo na obsežne razprave, zakaj tega grozodejstva ni treba obravnavati kot grozodejstvo in na razno razne poskuse maskiranja in zamegljevanj, zakaj se izbris pravzaprav naj ne bi zgodil. Še naprej pa tudi politični, akademski in razširjevalci javnih diskurzov sprevrtačajo *de facto* genocid v domeno norosti. Kot bomo videli v naslednjem razdelku, pa imajo rasizmi, patriarhalnost, kriminalizacija žrtev in zoperstavljalcev ter nasilje, kolikor ostajajo utišani in nekaznovani, tudi resne posledice, ki se v Hondurasu, o katerem bo govora, kažejo v feminicidu in množičnih pobojih voditeljic in voditeljev staroselskih skupnosti in okoljevarstvenikov.

Za tiste, ki v protihegemonski praksi še niste sodelovali, pa bo nadaljnje razumevanje besedila težavno, saj je razlaganje absurdnosti in nečloveškosti neoliberalnega plenjenja zlasti v državah globalnega Juga, od koder so vzeti primeri v tem prispevku, brez predznanja in razumevanja nekaterih zgodovinskih dejstev ter geopolitike obravnavanih območij, tako rekoč nemogoče.⁵ Intenca tega prispevka je osvetliti življenjske zgodovine vseh tistih žensk, ki ne sodijo v naš svet sprjaznjenja in slepote, pač pa se kljub revščini in pomanjkanju z vsem, kar imajo, zoperstavljajo obstoječemu zatiranju; žensk, katerih zoperstavljanje nikdar ni za njihovo dobrobit, temveč za brezpravne posameznike in skupine, ki jim je odvzeta vsakršna možnost »bivanja in obstoja kot ljudi« v tem našem svetu; žensk, ki se borijo za človeštvo.⁶

V prispevku govorim o ženskah, ki sem jih osebno ali posredno spoznala na terenu militantnega raziskovanja in preizpraševanja protihegemonskih gibanj globalnega Juga (Colectivo situaciones, 2003; Gregorčič, 2011). Gre za ženske, ki so mi v enem stavku povedale več kot gore knjig, ki sem jih prebrala. Gre za ženske, ki so z enim dejanjem naredile več kot cele vojske. Gre za ženske, ki so pri svojem zoperstavljanju ostale ženske, mame in upornice in ki niso klonile ne pred poskusi umora, grožnjami družini, prijateljem, ne pred poniževanjem, zaničevanjem, ustrahovanjem, fizičnim in psihičnim maltretiranjem. Gre za tiste dostojanstvene ženske, ki jih je v naših skupnostih vsak dan težje najti. Prispevek pa ne nastaja kot glorifikacija teh žensk, četudi bi se to več kot spodobilo za čas, ki ga živimo, temveč kot razmislek, kaj nam govorijo in česa se od njih lahko učimo.

V poklon globalnim borkam za človeštvo sem prispevek mestoma zapisala osebno in čim bolj verodostojno njihovemu zoperstavljanju – torej brez prenapetega znanstvenega diskurza, kar pa se bo lahko bralo tudi kot mistifikacija ženskega boja. A moj namen ni mistifikacija, ampak diseminacija, kot se danes v tehnobirokratskem in akademskem diskurzu reče razširjanju ugotovitev in rezultatov. Moj namen je torej prispevati k odzvanjanju⁷ življenja in zoperstavljana Berte, Domitile in Sudhe, njihovega poguma, odločnosti in neomajnosti na poti v boljše svetove.

⁵ Nekatera temeljna dela, brez katerih ni mogoče razumeti geopolitike Hondurasa: Martí, 1963–1966; Galeano, 2010; Fals-Borda, 1976; Freire, 2000[1972]; Vietter, 1977; Zibechi, 2006; Santos, 2014. Temeljna dela, brez katerih ni mogoče razumeti geopolitike Indije, pa so predstavljena v posebni tematski številki ČKZ o Indiji (glej Gregorčič, 2008b).

⁶ Za boljše razumevanje sodobnega družbenega fašizma, ki potrebuje za svoje lastno utemeljevanje podljudi in podčloveštvo, glej prispevek Gregorčič in Marolt (2017) v tej številki, ki izhaja iz utemeljitve prepadnega mišljenja, kot ga je zastavil Santos (2014).

⁷ O resonanci, prizvenih in odzvenih protihegemonskih gibanj sem pisala v Gregorčič, 2011.

Duh treh deklic iz reke Gualcarque in treh Bert iz La Esperanze

Berta no murió, el estado la asesinó.
(Berta ni umrla, država jo je umorila.)

Berta no murió, se multiplicó.
(Berta ni umrla, se je pomnožila.)⁸

Gualcarque je sveta reka lenkovskih staroselskih skupnosti, ki živijo v zahodnem delu Hondurasa, v regiji Intibucá z glavnim mestom La Esperanza.⁹ Poleg mitološkega življenja reke, iz katere že stoletja govorijo tri deklice, je Gualcarque s svojim neposrednim okoljem omogočala življenje Lenkov, da so kot nabiralci in poljedelci, četudi v fevdalnih, plantažnih in drugih oligarhičnih podjarmljenih pod kolonializmom, imperializmom in sodobnim neoliberalizmom, preživeli do danes. Gualcarque je edina stalnica v lenkovski zgodovini zatiranja, zato poleg jezika in kulture, ki je, kot poudarjajo Lenki, kultura žensk, kozmopolitske kulture in kulture ekologije življenja, sestavlja temelj njihove identitete. Iz Gualcarque še danes ženske vsak dan nosijo vodo za domače ognjišče, moški pa namakajo polja za pridelavo koruze in s tem za vsakdanji kruh. Gualcarque Lenkom pomeni življenje, simbolizira njihovo identiteto in obstoj. Iz reke govori duh treh deklic, ki ga častijo z vsakim rojstvom leta in blagoslovom pridelkov, ki jim jih nameni. Mitologija treh deklic je revolucionarna, saj od Lenkov zahteva, da zaščitijo Gualcarque tudi s svojimi življenji, če je treba, da ubranijo blaginjo človeštva in planeta.

Ekologija življenja s kozmopolitskim pogledom na mater Zemljo in na svet ter zoperstavljanje vsakršnim ubijalcem življenja Gualcarque so se globoko zapisali v lenkovsko kulturo in njihovo vsakdanje življenje. Iz te kulture in iz mesta upanja, La Esperanze, prihajajo tudi tri ženske, tri Berte: babica Berta Flores, njena hči Berta Cáceres in vnukinja Bertita Zúniga Cáceres, ki se borijo za reko, kulturo in človeštvo.¹⁰ Kronologija boja treh generacij žensk iz La Esperanze in življenjska zgodovina Berte Cáceres izrisujejo sodobno zoperstavljanje korporativnemu plenjenju v državi, ki jo je Berta imenovala »paradiž transnacionalnih projektov«

⁸ Murali, grafiti in slogani, ki so jih po umoru Berte Cáceres po ulicah in mestih Hondurasa ter številnih prestolnicah sveta pisali in vzklikali predstavniki mnogoterih skupnosti in organizacij, s katerimi je delovala več kot tri desetletja.

⁹ Ljudstvo Lenka (*Lenca*) živi v zahodnem delu Hondurasa in delno tudi v severnem Salvadorju. Imajo svoj jezik in kulturo, ki se je ohranila do danes. Prevod imena glavnega mesta regije, La Esperanza, je Upanje. Gualcarque, reka z duhovnim in življenjskim pomenom za Lenke, se skupaj s pritokom Tolora zliva v reko Lempira. Slednja nosi ime lenkovskega voditelja, ki se je zoperstavil španskim kolonialistom. Po njem je poimenovana tudi nacionalna valuta Hondurasa.

¹⁰ V besedilu so zapisana krajša imena, medtem ko so polna imena Austra Berta Flores Lopez, Berta Isabel Cáceres Flores in Bertita Zúniga Cáceres.

in tudi »dežela eksperimentov Združenih držav Amerike«. Berta Cáceres je po treh letih prepričevanj in pogajanj s Svetovno banko in Sinohydro – največjo globalno korporacijo za gradnjo hidroelektrarn s sedežem na Kitajskem – z duhom deklic iz Gualcarque začasno ustavila »politike smrti« v Hondurasu. Zaradi svojega neomajnega zoperstavljanja je bila Berta leta 2015 odlikovana s prestižno mednarodno Goldmanovo okoljevarstveno nagrado,¹¹ manj kot leto dni zatem pa so jo 3. marca 2016 umorili. Z Bertinimi dejanji je lenkovski ekološki kozmopolitanizem prerasel reko, regijo, lenkovsko kulturo in Honduras.

Kdo je Berta Cáceres in zakaj jo je treba vpisati na zemljevid sodobnih protihegemonskih postajanj? Na ti dve vprašanji lahko odgovorimo le s poznavanjem geopolitičnega konteksta države in regije, v kateri je delovala. In sicer prvič, da je kolonialna in imperialna zapuščina *bananerosov*, po katerih je bil Honduras do nedavnega imenovan banana republika, v državi udomačila močno vojaško in kapitalistično oligarhijo, prek katere milijarderji iz ZDA še danes upravljajo z naravnimi bogastvi in tudi s honduraško politiko.¹² Drugič, Honduras je edina država v Latinski Ameriki, ki med petdesetimi in osemdesetimi leti 20. stoletja ni imela ne gverilskih, ne revolucionarnih in tudi ne socialističnih ali komunističnih gibanj, ki so sicer v sosednjih in drugih državah te celine z državnimi udari in/ali državljanskimi vojnami rušila diktature ali pa branila demokratično izvoljene socialistične predsednike (v Gvatemali in Čilu). Tretjič, obdan z državljskimi vojnami (Gvatemala 1954–1994, Salvador 1980–1992) in revolucijami oz. revolucionarnimi vladami (Kuba in Nikaragva), je postal največje vojaško oporišče ZDA na svetu (z vojaško bazo Palmerola¹³ v bližini mesta Comayagua) za urjenje *kontrasov*¹⁴ in njenih vodov smrti proti gverilskim, revolucionarnim in osvobodilnim nacionalnim vojskam ali gibanjem.¹⁵ Četrtič, v osemdesetih letih 20. stoletja se z veleposlanikom

¹¹ Glej Cáceres (2015).

¹² Plantažni nasadi banan (*bananere*), s katerimi upravljajo oligarhi iz Združenih držav Amerike (*bananerosi*), v Hondurasu zaživijo v obdobju liberalnih reform (v letih 1876–1910), ko dve družini iz ZDA ustanovita megakorporaciji (*Standard Fruit and Steamship Corporation* ter *United Fruit Company*). Honduraške oblasti so družinama v upravljanje že tedaj ponudile domača naravna bogastva – vodo, zemljo, gozdove, minerale, rude itn. Bananerosi tako za vsak zgrajen kilometer železnice dobijo v last petsto hektarov zemlje in pravico do njenega neomejenega izkoriščanja. Delavci na plantažah, ki so bili v polfevladnih razmerjih, te pa je vzpostavljala zasebna policija, imenovana *comanches*, so se prvič sindikalno organizirano uprli šele v petdesetih letih 20. stoletja. A *bananerosi* se kot lastniki ali investitorji globalnih korporacij ter transnacionalnih neoliberalnih projektov v Honduras vrnejo že konec sedemdesetih let 20. stoletja.

¹³ To je še danes največja vojaška baza ZDA zunaj nacionalnega teritorija ZDA.

¹⁴ *Kontrasi* so bili v Srednji Ameriki poimenovani kontrarevolucionarji in kolaborantje z vojsko ZDA, ki jih je urila, vojaško opremljala ter plačevala, da so se borili za geopolitične interese in prevlado ZDA.

¹⁵ ZDA so za gospodarsko, politično in vojaško podreditev Južne Amerike uvedle genocidno politično prakso, ki jo je izvajala Šola Amerik (*The School of the Americas*). S paravojaškimi enotami (imenovanimi *eskadroni* ali vodi smrti) je z najokrutnejšim nasiljem branila diktatorje in diktature v skoraj

ZDA – Johnom Negropontejem – dokončno ukine suverenost države, saj odtlej z njo vojaško in politično upravljajo ZDA.¹⁶

In petič: nepričakovan preobrat se je v Hondurasu zgodil leta 2006, ko se je demokratično izvoljeni predsednik Manuel Zelaya začel spogledovati s socialističnimi voditelji v Latinski Ameriki. Četudi je bil sprva predan geopolitičnim strategijam ZDA in se je zdelo, da bo kot vsi njegovi predhodniki korporativni in neoliberalni eksekutor interesov ZDA (in takratnega predsednika Busha ml.), pa se je Zelaya začel povezovati z Venezuelo in njenim bolivarskim projektom gospodarske, trgovinske, socialne idr. integracije *Nuestra America*, zlasti z ALBO.¹⁷ Istega leta kot Zelayo v Boliviji izvolijo prvega staroselskega predsednika – Eva Moralesa, in leto za njim še v Ekvadorju predsednika s socialistično retoriko – Rafaela Correa. Mandat Luiza Inácia Lula da Silve v Braziliji se je začel že leta 2003. Vsi ti predsedniki, kot tudi številni drugi, se začnejo dogovarjati s Hugom Chávezom, ki tesno sodeluje s Kubo, ter se povezovati v vizijo socializma 21. stoletja.

Poskus obuditve socialističnega preporoda, ki v Latinski Ameriki vznikne po izvolitvi Cháveza leta 1998, po gospodarskem in finančnem zlomu v Argentini leta 2001 itn., pa je osnovan na prizadevanjih iz 80. let, kar je nazorno predstavil venezuelski analitik, kolumnist in aktivist Roland Denis:¹⁸

vseh državah Latinske Amerike. V Hondurasu se je ta praksa začela uveljavljati v času veleposlanika ZDA Johna Negroponteja. Danes množične civilne žrtve take genocidne politike v Latinski Ameriki imenujemo *desaparecidos* (izginuli). Leta 2001 se je Šola Amerik preimenovala v *Western Hemisphere Institute for Security Cooperation*. Več o tem glej Gills, 2004; Dangl, 2007; Kralj, 2008 in dr.

¹⁶ Norveški dokumentarni film (Borgen, 2005) izčrpno pokaže Negropontejevo politično zapuščino v Hondurasu kot tudi v številnih drugih državah, kamor je bil napoten kot ambasador ali odposlanik vojn: od vojaškega udara v Čilu (1973) do veleposlanika ZDA v Iraku (2004). O njegovi vpetosti v vode smrti in vojaška posredovanja ZDA v Latinski Ameriki ter njihovi podpori diktaturam sem natančneje že pisala v Gregorčič, 2011.

¹⁷ Vidnejši projekti, ki jih je Venezuela pričela ustvarjati po letu 2003 pod geslom »socializem 21. stoletja«, so: ALBA (*Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América* – Bolivarska alternativa za ljudstva Naše Amerike, ki stopi v veljavo leta 2004 in je dejansko dosegla največ sprememb v regiji, med drugim je uvedla bilateralne virtualne valute SUCRE, s čimer je ošibila vrednost dolarja; vpliv ALBE na Honduras je poudarjen tudi v nadaljevanju tega razdelka); MERCOSUR (*El Mercado Común del Sur* – Unijo za skupni trg južnoameriških držav ustanovijo leta 1991 štiri države Južne Amerike, po letu 2005 se širi in zadobiva nove usmeritve); UNASUR (*La Unión de Naciones Suramericanas* – Skupnosti južnoameriških držav je bila ustanovljena 2008 kot integracija držav po vzoru EU); CELAC (*La Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños* – Skupnosti držav Latinske Amerike in Karibov, ki nastane kot gospodarska integracija držav leta 2010); in *Petrocaribe* (sporazum, ki omogoča cenejši odkup nafte in je namenjen odplačevanju mednarodnih idr. dolgov). Poleg gospodarskih in političnih povezovanj se poglobljajo tudi družbene, humanitarne, socialne idr. integracije; kot alternativa CNN zaživi TeleSUR itn.

¹⁸ Intervju z Denisom sem leta 2008 opravila v okviru podoktorskega raziskovalnega projekta v Venezueli.

Bolivarska zapaščina, ki je za nas zelo pomembna, je nacionalizem proti imperiju, združitev narodov proti imperiju. To je antinacionalistični nacionalizem, ki smo ga razvijali v osemdesetih letih. Delovali smo na izobraževalnem področju, v sindikalnih bojih, s kmeti in študenti. Izhajali smo iz izkušenj »raziskovanja in delovanja«, z drugačno pedagogiko, ki smo jo razvijali, z novimi metodami raziskovanja in boja. Nismo se več spraševali kaj, ampak kako. Kako delovati, kako narediti drugače. To smo imenovali nova politična kultura, ki je začela razvijati ljudsko oblast (*poder popular*), neposredno demokracijo, organizirala je *grupos de base*, skupine, ki so od spodaj spreminjale politiko še pred zapatizmom in drugimi gibanji. To so bili tokovi, ki so se pri nas počasi krepili in spremljali dogajanje v svetu, v katerem je sovjetska hegemonija izgubljala moč. Politike od spodaj smo krepili z drugačno politično kodo, veliko bolj libertarno politično kodo. To se ohranja vse do danes (...). (Denis v Gregorčič, 2011: 235)

Antiimperialni antinacionalistični nacionalizem, o katerem govori Denis, je današnja raba koncepta *Naša Amerika (Nuestra America)*, ki ga je vpeljal že Martí (1963–1966) in je na globalnem protihegemonem Jugu danes determinirajoč (glej tudi Santos, 2014).

Vse to socialistično brbotanje, ki se je pred desetletjem prebujalo tudi v Braziliji, Boliviji in številnih drugih državah *Nuestre Americ*e, je bil alarm za ZDA, ki so konec julija 2009 v Hondurasu izvedle *coup d'etat*, kljub temu da so bile v Haagu že obtožene za vojaška posredovanja v Nikaragvi s honduraškega ozemlja v času hladne vojne ter da jih tokrat niso vodili republikanci, ampak Obama (in njegova državna sekretarka Hillary Clinton), ki je le tri mesece po državnem udaru v Hondurasu prejel Nobelovo nagrado za mir. Predsednika Zelayo so s pomočjo honduraške vojske preprosto odpeljali iz države in mu niso več dovolili prečkati državne meje (Sánchez, 2009; Mesto žensk, 2009; Gregorčič, 2009; Democracy Now, 2016b; Kinorama, 2016; Mescaró cine, 2016; in dr.). Ljudska gibanja, *grupos de base*, v Hondurasu pa so bila vse od izvolitve Zelaye ter tudi zaradi preporeda socialističnih vizij v *Nuestri Americi* takrat že tako množična, močna in vseprisotna, da se z ulic, zborovanj, zasedanj in forumov niso umaknila. A ZDA se je mudilo z zaostalimi implementacijami bilateralnih in multilateralnih neoliberalnih načrtov in sporazumov in pri tem jih nihče v Hondurasu ni mogel več zakonito ustaviti.¹⁹ Honduras je po juliju 2009 padel v popolno temo: odtlej teče kri, na stotine ljudi je umorjenih, umirajo tisti, ki se temi zoperstavljajo.²⁰

¹⁹ Glej opombo št. 25 v tem članku.

²⁰ Pučistično garnituro, ki je po *coup d'etat* vodila Honduras, so podprli tudi nekateri evropski poslanci, zlasti pa Aznarjeva *Partido popular* iz Španije, s katero je kot eden redkih v Honduras po-toval tudi slovenski poslanec v evropskem parlamentu Lojze Peterle.

Izris življenjske zgodovine Berte Cáceres

Berto Cáceres mi je prvič omenil Raúl Najera, aktivist in soustanovitelj gvatemalskih H.I.J.O.S.-ov²¹, ko sem jeseni 2006 iz Mehike, kjer sem bila priča zatrtju ljudske komune Ljudske skupščine ljudstev Oaxace (pod španskimi inicialkami APPO) in državljanski vojni, potovala prek Gvatemale v Honduras, Salvador in Nikaragvo. Kot opazovalka, očividka v različnih skupnostih, podpornica (*acampamentistka*) na zasedenih ozemljih kmetov brez zemlje ter ponekod zgolj kot raziskovalka ali aktivna udeleženka sem spremljala in beležila protihegemonška postajanja. Vsako od teh držav so že tedaj pretresali vstaje, množične mobilizacije, upori, zlasti pa je bilo čutiti intenco vzpostavljanja »ljudskih oblasti«, o katerih je govoril Denis (v Gregorčič, 2011). Teren je bil razgiban, a obetaven. Raúl je o Berti govoril v superlativih, čeprav o njenih konkretnih aktivnostih ni povedal veliko. Srečeval jo je na raznovrstnih zborovanjih, forumih, kongresih predstavnikov gibanj prebujajoče *Nuestra America*. Ker o Hondurasu in njegovih revolucionarnih kot tudi libertarnih praksah v znanstveni in strokovni literaturi ni bilo mogoče najti nobenih relevantnih referenc, je bil Raúlov kontakt izjemno pomemben. Hitro pa se je pokazalo, da me je zaupal izjemni ženski, borki, ki so jo že tedaj poznala prenekatere gibanja v Latinski Ameriki ter tudi v ZDA in Evropi.

Bilo je sredi oktobra 2006, dobro polletje po izvolitvi Zelaye, in v La Esperanzi so brbotale libertarne aktivnosti. Berta je bila zasedena od jutra do večera in skoraj povsod me je vzela zraven. Najprej pa me je peljala domov, k svoji mami, da mi je predstavila žensko, ki jo je neizmerno spoštovala in cenila, ter svoje otroke, ki so vstopali v najstniška leta. Potem pa me je dan za dnem potapljala v zgodovino Lenkov in ni pozabila omeniti padlih tovarišev in tovarišic, omenila mi je tudi pridobitve, ki jih je dosegla s svojo organizacijo v La Esperanzi, ali mi jih celo osebno pokazala: alternativna izobraževanja, skupščine, skupnostne šole za osnovnošolce, srednješolce, šola za učitelje, ženske kooperative, piratske radijske postaje, solidarnostne ekonomije, kot je kooperativa *Guinakirina*, ki na vezenine in v druge ročne izdelke vpisuje lenkovsko kulturo; sodelovanje s kooperativo *Red Comal* in uporabo njihove avtonomne denarne valute UDIS.²² Priča sem bila tridnevne simpoziju, na katerem je bila predstavljena tudi izdelava prvega lenkovskega slovarja. Srečala sem okrog devetdeset učiteljic in učiteljev, ki so tedaj diplomirali in bili napoteni v lenkovske vasi.

²¹ H.I.J.O.S. (*Hijos y hijas por la identidad y la justicia contra el olvido y el silencio* – Sinovi in hčere za identiteto in pravičnost, proti pozabi in tišini) je organizacija, ki so jo, kot je razvidno iz imena, ustanovili sinovi in hčere izginulih staršev, žrtev vodov smrti v času državljanske vojne. S to genocidno metodo je bilo, kot danes dokazujejo v Gvatemali, umorjenih prek 45.000 ljudi. O tej tematiki je na podlagi obsežnega terenskega raziskovanja poglobljeno pisal Kralj (2008).

²² To je Mreža skupnosti alternativne blagovne menjave, ki posluje z UDIS (*Unidades de intercambio solidario* – Enote solidarnostne menjave). V dvajsetih letih so povezali prek 100 skupnostnih organizacij in odprli prek 50 zadružnih trgovin. Glej Sánchez de la Blanca, 2015.

A kako so se lahko razvile tako prodorne in daljnosežne protihegemonske prakse, o katerih se sicer toliko razpravlja v akademskih in aktivističnih krogih na globalnem Severu, tam, sredi gozdov Intibuce pa je že leta 2006 raslo in se razvijalo alternativno, skupnostno soupravljanje in samodoločanje, in to z avtonomnimi koncepti, neobremenjenimi z zapatistično poetiko, na katero se, v nemoči snovanja alternativnih svetov, nenehno sklicujemo na Zahodu? Torej, kako so lahko Lenki razvijali »ekologije produktivnosti«, »ekologije vednosti«, »medkulturne prevode« in »sociologije postajanj«, če njihove daljnosežne prakse povzamem z bolj strnjenimi koncepti Santosa (2014)?

Lenkovska mitologija in svetost Gualcarque sta že v osemdesetih letih 20. stoletja lenkovske ženske in njihove družine pognali v boj proti golosekom, ki jih je vlada odobrila korporacijam. Med prvimi je stala Berta Flores, porodničarka, aktivistka in humanistka v regiji Intibucá, ki je svoji hčerki že tedaj kazala, kaj je dostojanstvo, kot ga pojmujejo Lenki, kaj je sveta reka, kako se je treba zoperstaviti



Berta Cáceres med predavanjem. Foto: Marta Gregorčič.

vsakemu, ki bi oskrnil mater Zemljo. Kot trikratna županja La Esperanze in z enim mandatom kongresnice v Intibuci, je Berti Flores uspelo v nacionalno zakonodajo vpisati mednarodni kodeks, ki zahteva prostovoljno, predhodno in informativno soglasje staroselskih skupnosti, preden se razvojni projekti, kot so jezovi in rudniki, postavijo na njihovih ozemljih (Pearce, 2017). Tovrstna zakonodaja je v nekaterih sosednjih državah že ustavila agresivno uničevanje staroselskih skupnosti in njihovih naravnih virov, kot je precendenčen primer ustavitve gradnje rudnika zlata

v Sipakapi v Gvatemali leta 2007, ki sta ga podobno kot gradnjo jezu Agua Zarca v Hondurasu vodili kanadska in gvatemalska korporacija Goldcrop in Montana.²³

Berta Cáceres je bila tako rojena v boj svoje matere, ne le zoperstavljanja, temveč tudi politike in zakonodaje, ki je sposobna zaustaviti neoliberalne »stave«. Rojena je bila v prakse kozmopolitanizma, ekologije življenja, borbenosti staroselskih žensk, pa tudi lakote, pomanjkanja in revščine, ki je značilna za ta del države kot tudi za pretežni del Hondurasu. Prav tako je že kot študentka vstopila v salvadorsko državljansko vojno, v kateri je skupaj s partnerjem in svojo mamo skrbela za begunce in otroke izginulih revolucionarjev, ki so jih morili vodi smrti. Leta 1993, ko je bila stara 23 let, je diplomirala iz pedagogike in soustanovila staroselsko organizacijo, ki jo danes poznamo pod španskim akronimom COPINH (*Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras* – Civilni svet ljudskih in staroselskih organizacij v Hondurasu). Organizacijo, ki se proti »politikam smrti«, kot jih je Berta imenovala (kapitalizmu, patriarhatu in rasizmu), bori s »politikami življenja« (za mater Zemljo, za človekove pravice in človeško dostojanstvo). Sprva je COPINH deloval predvsem v dobrobit *rekuperacije*²⁴ lenkovske zgodovine, kulture, identitete in tudi revolucionarnih bojov, a po desetletju delovanja v lokalnih okoljevarstvenih zoperstavljanjih so se začeli povezovati v večja ljudska zborovanja, fronte in bloke na regionalni, nacionalni in mednarodni ravni. Po letu 2005 je COPINH postal poleg COFADEH-a²⁵ ena od vodilnih organizacij, ki se je zoperstavila implementiranju geostrateških projektov ZDA in zlasti njihovim smrtonosnim praksam (umori, pobijanja staroselskih voditeljev, ustrahovanja itn.).

Po *coup d'état* je Berta s COPINH-om mobilizirala zoperstavljanja staroselcev, žensk, feministk, skupnosti LGTBQ, kmetov, delavcev, sindikalistov, študentov, različnih etničnih manjšin, zlasti Garifunov (potomcev afriških sužnjev in staroselcev ali evropskih priseljencev), pa tudi vernikov idr. tako proti represiji pučistične vlade kot tudi proti ameriški vojski, korporacijam in transnacionalnim

²³ Upor majevskih ljudstev je prikazan v dokumentarnem filmu *Sipakapa ni naprodaj* (Revenga, 2005).

²⁴ Pojem *rekuperacija* (rekuperacija zgodovine, identitete, znanj, vednosti, revolucionarnih bojov itn.) uporabljajo domala vsa protihegemonška gibanja v Latinski Ameriki in ima izvorno latinski pomen: *re-cuperare* – spet zadobiti, nazaj dobiti, nazaj si pridobiti ter tudi spet osvoboditi oz. rešiti.

²⁵ COFADEH (*Comité de Familiares de Detenidos-Desaparecidos en Honduras* – Svet sorodnikov pridržanih in izginulih v Hondurasu) je nastal že leta 1982, a je podobno že omenjeni organizaciji H.I.J.O.S. iz Gvatemale. Ustanovilo ga je šestnajst družin izginulih in počasi je prerasel v največjo nevladno organizacijo za človekove pravice v državi. Sprva si je prizadeval dokazati, da so bila hudodelstva zoper človečnost in vojna hudodelstva na območju Hondurasu storjena po naročilu ZDA in da sta jih izvedla vojska ZDA ali njeni plačanci. Obsodba genocida, za katero so si vrsto let prizadevali člani COFADEH, pa ni bila mogoča, saj so ZDA s podpisom dvostranske pogodbe s honduraško vlado zagotovile imuniteto svojih državljanov pred Mednarodnim kazenskim sodiščem. V Hondurasu je zato danes nemogoče kazensko preganjati zločinca, ki so zagrešili zločine proti človečnosti, če so ti državljani ZDA. Prav decembra 2006, ko sem bila v Hondurasu, je COFADEH po štiriindvajsetih letih delovanja predstavil prvo delo, ki razkriva in natančno popisuje osem »izginotij« okoljevarstvenikov v Hondurasu (COFADEH, 2006).

tujim investitorjem. Prizadevanja za vrnitev demokratično izvoljenega predsednika Zelaye in za novo ljudsko ustavo so rodila *poder popular*, množična vseljudska zborovanja, v katerih je bila Berta najbolj izpostavljena glasnica ljudskih oblasti. ZDA so na oblast ponovno postavile začasnega diktatorja, ki je nemudoma začel s kriminalizacijo predstavnikov staroselskih in drugih gibanj, Honduras pa je postal najnevarnejša in najnasilnejša država na svetu: odtlej ima največji delež umorov glede na število prebivalstva; uvršča se na drugo mesto po številu umorov v mestih (San Pedro Sula) in je najnevarnejša država na svetu za okoljevarstvene aktiviste (Democracy Now, 2016a; 2016b; Carlsen, 2016). Slednjih je bilo med letoma 2010 in 2016 umorjenih prek 124. Po večini so bili to voditelji staroselskih skupnosti ter okoljevarstveni aktivisti. »V brezpravni državi, kot je Honduras, družbene in človeške žrtve nič več ne štejejo.« (Carlsen, 2016) Če je brezpravnosti za kolonialna in imperialna zgodovinska obdobja težko oporekati, pa je sodobna brezpravnost staroselcev ne le v Hondurasu, temveč tudi drugod po svetu, predpogoj za neovirano korporativno plenjenje (več o tem glej Santos, 2014).

Preden nakažem, kakšna je bila cena Bertine smrti, bom čim sistematičnejše povzela, kaj vse je Berta s COPINH-om ustvarila do leta 2006, da predstavim širino in globino *otros mundos*, ki jih živijo Lenki v La Esperanzi in širše v Intibuci.²⁶ Med brezpravnimi in nepisanimi obubožanimi staroselci je COPINH prepoznal potrebo po opismenjevanju, zato je Berta s svojo organizacijo razvila celo mrežo šol in programov, tudi šolo za kvalifikacijo učiteljev (*Escuela de Capacitation de Docentes*), ki so po koncu izobraževanja napoteni v skupnostne vaške šole, kjer izvajajo programe za osnovnošolce. To je edini način, da Lenki in vsi, ki jim država ne zagotavlja niti osnovnega šolstva, sploh dobijo možnost izobraževanja, in ti so večina v Hondurasu (enako, kot se je zaradi privatizacije ali pa zgolj zaradi opuščanja financiranja javnih vaških šol prekinilo osnovnošolsko izobraževanje po številnih vaseh in skupnostih v Mehiki, Gvatemali, Salvadorju in še kje, pa tudi v Indiji idr.). V vseh izobraževalnih procesih se je COPINH povezoval tudi z jezuiti, ki imajo v Hondurasu (kot tudi v Salvadorju) izjemno močno libertarno tradicijo, in kot je poskušal učiti Freire, še danes delujejo v dobrobit najbolj deprivilegiranih tudi gverilsko, če je treba, po vzoru svojega mučenika, salvadorskega škofa Óskarja Romera, ki so ga leta 1992 ubili vodi smrti.

Prav tako pa je bil COPINH predvsem z Berto vpet v druga protihgemonska zoperstavljanja v Latinski Ameriki, ZDA in Evropi, za kar so leta 2007 v La Esperanzi postavili poseben mednarodni izobraževalni center in zatočišče, imenovan La Utopia. Center je bil simbolno postavljen na kraj poseka, ki se mu je zoperstavila Bertina mama že v osemdesetih letih 20. stoletja in kjer je COPINH celotno območje spet pogozdil in ga namenil za spominski park. Center je namenjen alternativnim pedagogikam (okoljevarstvenim, naravoslovnim, družboslovnim); epistemo-

²⁶ Pedagoške in komunitarne prakse v COPINH-u sem natančneje analizirala v nekaterih drugih prispevkih (Gregorčič, 2008a; 2009; 2011), iz katerih so tu strnjena razmišljanja.

logijam zoperstavljanja; izmenjavi vednosti, izkušenj, praks, sprememb, zmag in porazov v lokalnih in globalnih zoperstavljanjih; mednarodnim srečanjem; deluje kot knjižnica, dokumentacijski center, kot muzej lenkovske kulture, kot prostor za dnevno srečevanje žensk itn. Prav tako je La Utopia zatočišče za begunce, žrtve političnega nasilja in represije v državi.

Berta je v organizaciji COPINH in med lenkovskimi skupnostmi, s katerimi je delovala, uveljavljala Freirejevo pedagogiko zatiranih (Freire, 2000/1972) kot tudi druge kritične pedagoške pristope, ki so prerasli v transformativno in kritično pedagogiko samodoločujočih skupnosti. Ta je vključevala ne le vzajemno, dialoško in horizontalno kritično učenje in polnomočenje, pač pa tudi vzajemno soraziskovanje (*militancia de investigación*) med skupnostmi, med skupinami, med spoli, med ženskami, med utišanimi, med zatiranimi itn. Ta dvojni in vzajemni proces – na eni strani »učee se učenje« in »proizvajajoče se učenje«, kot ju je pojmoval Freire (2000/1972) in na drugi strani militantno soraziskovanje, kot ga denimo



Izobraževalni posvet COPINH. Foto: Marta Gregorčič.

pojmuje *Colectivo situaciones* (2003; 2005) – je prav na račun »neslutnega, nenačrtovanega in neimplementiranega srečevanja preizkusov« (*Colectivo situaciones*, 2003) ter »snovanja kompozicij, ki spodbuja vprašanja in elemente alternativne družbenosti« (*Colectivo situaciones*, 2003) lahko proizvedel nove in drugačne družbenosti, nova in drugačna razmerja, nove solidarnostne ekonomije, *potencie*, *otros mundos* v številnih vidikih življenja v Intibuci.

Berta je s COPINH-om v lastni organizaciji in med lenkovskimi skupnostmi zgradila »radikalne pedagogike horizontalnih stekališč« (Gregorčič, 2008a), saj je večina pedagoških praks, ki so jih uporabljali, prerasla »izobraževalne programe« ter se usidrala v redna srečevanja (*reuniones*) in skupščine (*asambleas*), na katerih se člani lenkovskih skupnosti dogovarjajo o skupnostnem soupravljanju, samodoločanju in zoperstavljanju korporacijam, vojski, oblastnikom. To pomeni, da pedagoške prakse niso namenjene neformalnemu ali priložnostnemu vzajemnemu ljudskemu učenju, pač pa predstavljajo same načine (metode in principe), s katerimi se skupnosti samoupravljajo, saj delujejo kot *conscientização* srečanja (Freire, 2000/1972), prek katerih staroselke in staroselci gradijo subjektivitete participativnih demokratičnih in protihegemonskih postajanj. Te »proizvajajoče pedagogike«, ki sem jih prepoznala tudi v solidarnostni ekonomiji Cecosesole v Venezueli, v *Čatisgarhski* osvobodilni fronti v Indiji kot tudi v vrsti drugih protihegemonskih samoupravljanjih skupnosti, sem poimenovala *learning-by-struggling* oz. *učenje-v-boju* (Gregorčič, 2017b).²⁷ Te pedagogike so v zadnjih petih desetletjih iz zelo različnih teoretskih in epistemoloških ozadij (in rekuperacije teh libertarnih tradicij) gradile tako nove epistemologije zatiranih skupnosti, nove participativne demokratične in avtonomne samoupravne politike – *potencie* (Gregorčič, 2011) kot tudi nove ekonomije oz. »*ekologijo produktivnosti*« (Santos, 2014). COPINH se je z Berto poleg bolj prepoznavnih in globalno odmevnih avtonomnih zapatističnih skupnosti v Chiapasu, samoupravljanjih skupnosti iz Porta Alegre v Braziliji ter vrste drugih *potencij*, postavil na zemljevid najprodornejših protihegemonskih postajanj.

Coup d'etat + umor = svoboda korporativnemu plenjenju

Konec leta 2006, ko se je Zelaya iztekalo prvo leto mandata, so se številni predstavniki gibanj v Hondurasu in tudi v širši regiji norčevali iz njega: »Tisti dan, ko je pri Chávezu, govori o socializmu, drugi dan, ko je pri Bushu, pa o neoliberalizmu.« Ker Zelaya ni imel ne socialistične ali protiiperialne agende niti retorike, je bilo težko ugibati, kakšno stališče bo pri določenih mednarodnih politikah zavzel in kaj implementiral. Berta pa se iz Zelaye ni norčevala. Razumela ga je kot »stavo« na edino antiimperialno možnost, ki jo je Honduras kot država dobil v zadnjih sedemdesetih, osemdesetih letih, v obdobju njenega življenja in življenja njene matere. Berta je bila prepričana, da morajo COPINH in tudi druge organizacije, v katere je bila vpeta, nastalo situacijo izkoristili po najboljših močeh.

²⁷ Zadruga Cecosesola (*Organismo de Integracion Cooperativa or Organism for Cooperative Integration*) je nastala leta 1967 v času diktature v državi Lara v Venezueli. Chhattisgarh Mukti Morcha (CMM) – Čatisgarhska osvobodilna fronta, o kateri govorim v zadnjem delu tega prispevka, pa leta 1982 v Indiji. Več o tem glej tudi Gregorčič (2011; 2017b).

Zakaj je bilo treba brezpogojno odstraniti demokratično izvoljenega honduraškega predsednika in za tem umoriti še globalno pripoznano okoljevarstvenico Berto Cáceres?

Za *coup d'état* leta 2009 stojijo tri konkretna dejanja Zelaye: pod prisilo ljudskih gibanj je Honduras leta 2008 pristopil k ALBI, kar je pod vprašaj postavilo vse korporativne in zasebne mega projekte: začasno so bili ustavljeni načrti privatizacije vode, korporativni posegi v naravne rezervate, goloseki, naftne koncesije itn., predvsem pa izgradnja suhega koridorja prek Hondurasa, ki bi združil Pacifik in Atlantik in je hkrati obsegal tristo projektov novih hidroelektrarn ter vrsto novih rudnikov in turističnih oaz za potrebe ZDA.²⁸ Že do tedaj je bilo prek trideset odstotkov honduraškega ozemlja namenjenih (in danih v dolgoročen najem) transnacionalnim neoliberalnim projektom. Drugič, Zelaya je nameraval v šestdesetih dneh prestrukturirati največjo vojaško bazo ZDA na tujem ozemlju, Palmerolo, za civilne namene ter jo uporabiti za uresničevanje sporazumov z drugimi državami *Nuestre Amerike* (Sánchez, 2009). Ta njegova zaveza je pričela teči junija 2009 in bi bila konec julija, ko je bil napovedan še referendum o novi ljudski ustavi, uresničena. Na referendumu bi se morali državljanke in državljanji odločiti o začetku procesa ustavodajne skupščine, ki bi lahko pripeljala do nove, ljudske ustave, kot so to dotlej že izvedle nekatere države bolivarskega procesa. ZDA niso mogle dopustiti realizacije referenduma in prestrukturiranja Palmerole, ALBA pa je preprečevala izvedbo njihovih že zastavljenih strategij.

Kljub državnemu udaru so gibanja v Hondurasu nadaljevala svoj boj in samodejno v La Esperanzi spisala novo ljudsko ustavo. Berta je bila srce teh prizadevanj kot tudi vseh poskusov, da bi Zelayo vrnil v državo. ZDA in honduraška oligarhija (vključno z ustavnim sodiščem in vojsko) so nastavili začasnega predsednika, pučista Roberta Michelletija, za predsednika pa so želeli pozneje, ko bi se situacija pomirila, nastaviti opozicijskega voditelja Porfiria Loba, ki je leta 2010 tudi prevzel vlado in začel dosledno uveljavljati »sporazume smrti«. Slednje nadaljuje tudi njegov naslednik Juan Orlando Hernández. Berta je bila prisiljena v izgnanstvo. Agitirala je v EU pa tudi z neposrednimi apeli na Hillary Clinton, ki je tedaj imela v rokah upravljanje Hondurasa.²⁹ Mednarodne solidarnostne mreže, ki jih je Berta

²⁸ Največji strateški projekti, ki jih ZDA po letu 2000 poskušajo implementirati v Srednjo Ameriko, so: Načrt Puebla Panama; Območje svobodne trgovine za Amerike; Sporazum o prosti trgovini za Severno Ameriko, ki ga poznamo pod angleškimi inicialkami NAFTA in različica za Srednjo Ameriko – CAFTA; Zveza za varnost in blagostanje Severne Amerike itn. Vsi ti sporazumi delujejo v zelo podobnih okvirih kot posebne ekonomske cone (kar pomeni, da država s koncesijo za 99 let odda del svojega ozemlja korporaciji, ki pa ni zavezana upoštevati nacionalne zakonodaje, prav tako sme ozemlje izkoriščati z vsem, kar je na njem, tudi s prebivalci, nad katere lahko, če tako hoče, pošlje tudi vojsko, saj so to brezpravna ozemlja, na katerih se vzpostavi režim korporacij. Slednji pa je skoraj po pravilu diktatorski.). Projekti se napajajo iz neposrednih (tujih) investicij in bančnih posojil, ki pa ne prihajajo samo iz ZDA, temveč zlasti iz Evrope in Kitajske.

²⁹ Glej obsežne dokumentacije na: <https://www.copin.org/>; <http://bertacaceres.org/>; Democracy Now, 2016b; COPINH, 2016; Kinorama, 2016; in drugje.

spletla že pred udarom, so ji pomagale, da je neposredno govorila z določevalci usode njene države. Zaradi maltretiranja, ustrahovanja in zapiranja članic njene družine ter članov in članic COPINH-a se je bila prisiljena vrniti domov, v zapor. V času državnega udara je bilo v Hondurasu ubitih 94 ljudi, kar 26 od njih je bilo travestitov, kar kaže na globoko patriarhalnost in tudi spolno in seksualno zaznamovanost taktik pučistov, kajti največje nasilje, trpinčenje in zlorabe so poleg drugih marginaliziranih in stereotipiziranih skupin in brezpravnih skupnosti utrpele ženske.³⁰ Berta je tudi pod novo diktaturo svoje delo nadaljevala enako prepričljivo, neustrahovano in zagnano kot pred tem.

V začetku leta 2010 so v lenkovske gozdove, na lenkovsko zemljo, bogato z rudninami in minerali, nad reke in v naravne rezervate pridrveli izvedbeniki korporativnih načrtov. Prve so se na Berto in COPINH obrnile lenkovske vaške skupnosti iz Río Blanco. Izkazalo se je, da bodo domala vse reke na lenkovski zemlji spremenili v verige jezov s hidroelektrarnami, tudi Gualcarque, in da proizvedena električna energija ne bo ostala Lenkom, ki je še danes nimajo, niti Hondurasu, kjer je primanjkuje, temveč bo namenjena električni preskrbi ZDA. Berta se je začela nemudoma pogajati z vsemi podjetji, vpletenimi v konstrukcijo hidroelektrarn, in tudi z vladami vpletenih držav.

Glavno in najbolj izpostavljeno zoperstavljanje je Berta s COPINH-om začela na jezu Agua Zarca na reki Gualcarque in dosegla, da je projekt zastal. Hidroelektrarno na Agua Zarca je gradila zasebna korporacija imenovana DESA (*Desarrollo energetico SA*), katere večinski lastnik je bilo podjetje PEMSA (*Potencia y Energia de Mesoamerica*), registrirano v Panami, ter ga je tako kot tudi DESO vodil Roberto Castillo, honduraški pripadnik nekdanjih vodov smrti. Projekt hidroelektrarne so financirali Mednarodna finančna korporacija (to je zasebni sektor pri Svetovni banki), dve razvojni banki iz Evrope (Nizozemska razvojna banka FMO in Finska banka za industrijsko sodelovanje FinnFund) in Srednjeameriška banka za gospodarsko integracijo (CABEI). Glavni tuji investitorji pa so bili že omenjena največja globalna korporacija za gradnjo hidroelektrarn – Sinohydro s sedežem na Kitajskem – ter dve podjetji za proizvodnjo turbin – Siemens in Voith Hydro s

³⁰ Berto sem v Slovenijo v okviru naše podporne organizacije, Dost' je!, ki sodeluje s COPINH-om, povabila konec leta 2009 na festival Mesto žensk, ki je nosil naslov Svetovni Jug. Prav tako sem povabila tudi Sudho Bharadwaj (Indija), o kateri govorim na koncu tega prispevka, predstavnico APPO iz mehiške Oaxace, tudi Domitilo Barrios de Chungara (o kateri govorim na koncu tega prispevka) ter številne druge ženske iz protihgemonskih gibanj globalnega Juga, ki so vse po vrsti najprej potrdile udeležbo, a jo v zadnjem hipu tudi preklicale. Domitila je bila edina, ki je nismo mogli priklicati, saj nam kljub pomoči bolivajske ambasade na Dunaju ni uspelo stopiti v stik z njo. V vseh omenjenih državah so bila gibanja prav tedaj podvržena grozljivi vojaški represiji. Berta je bila zaradi pučističnega preganjanja aktivistov v Hondurasu tedaj že v izgnanstvu v Nemčiji in je v Slovenijo iz Hondurasu napotila dve svoji tovarišici, predstavnici feministične in ženske skupine, ki sta v Škucu predstavili grozljivo nasilje nad ženskami, feminicide, poboje in posilstva, ki so tekli vzporedno s pučističnimi režimi. Celoten video zapis feministke Melisse Cardozo iz organizacije *Feministas en resistencia* ter Eve Cristine Urbina iz *Centro de Estudios para la Mujeres*, obe vključeni v *Frente Nacional de Resistencia Contra el Golpe de Estado en Honduras*, je objavljen na spletni strani Mesta žensk, 2009.

sedežem v Nemčiji.

Potem ko je Berta uporabila vse zakonite možnosti pritiska in vplivanja v Hondurasu, na drugih nacionalnih in mednarodnih ravneh, se je skupaj z vaščan-kami in vaščani ter tovarišicami in tovariši iz COPINH-a postavila na cestno bloka-do pred jez ter s telesom preprečevala pričetek gradnje. Korporacije so pošiljale policijo, vojsko, plačance. Vsak incident je imel smrtne žrtve na strani COPINH-a. Prvi je bil leta 2013 ubit Tomás García, prepoznavni član COPINH-a, oče sedmih otrok, Bertin sodelavec in prijatelj. Odtlej so skupnosti okrog Agua Zarca skoraj vsak mesec žalovale in se ob Gualcarque poslavljale od svojih tovarišic in tovarišev. Če zoperstavljavcev vojska ali policija ni ubila na sami cestni blokadi, kjer so vsak dan ob njih stali tudi mednarodni očitvidci, opazovalci ali novinarji, pa so jih ubijali ponoči in doma, v vaseh, na ulicah, umore pa prikazovali kot medsosedske kon-flikte ali pa kot trgovino z drogami (*narcotrafiko*). Sledi, ki so vedno vodile do DESE in gradbišča na Agua Zarci, so poskušali zabrisati s podkupovanji tistih vaščanov, ki se niso zoperstavljali.

Zaradi neutrudnega Bertinega prizadevanja sta se Svetovna banka in kitajski Sinohydro naposled umaknila, čeprav je DESA takrat prejela že 40 odstotkov vseh posojil. Berta pa je bila zaradi zmage nad korporativnim kapitalom nagrajena z Goldmanovim okoljevarstvenim priznanjem, sama pa je zmago razumela kot pomemben korak, s katerim se bo COPINH vpisal v zgodovino protihegemonskih zoperstavljanj v Hondurasu: »Zdaj se končno lahko imenujemo hčerke in sinovi Lempire!« Odtlej je morala živeti pod 24-urno dnevno zaščito honduraške policije, saj so mednarodne človekoljubne organizacije ugotavljale zelo veliko verjetnost, da jo bodo lastniki DESE, ki so delo na Agua Zarca kljub umiku finančnih kor-poracij nadaljevali, ubili. Berta je, obkrožena z osebnim državnim varovanjem, svoje zoperstavljanje nadaljevala. Nagrada je bil trenutek, ko smo si vsi, ki smo jo poznali, spremljali in podpirali, oddahnili. Verjeli smo, da je Berta končno postala prevelika, da bi jo pokončali. A v manj kot letu dni smo spoznali tudi, da je s svojimi zoperstavljanji postala prevelika, da bi jo lahko branili. Samo dva tedna za Berto, 15. marca 2016, je bil ubit njen tovariš iz COPINH-a Nelson García in istega leta še sedem drugih Bertinih tovarišic in tovarišev. Evropske banke in korporacije so še naprej podpirale DESO. Tragični umori, ki so se nadaljevali tudi v letu 2017, in ne nazadnje še poskus umora Bertine hčerke, 26-letne Bertite Zúniga Cáceres, ki po materini smrti vodi COPINH, so vendarle prisilili tudi evropske financerje in pod-jetja, da odstopijo od projekta.

Berta je že leta 2006 govorila: »Nočemo, da mednarodne organizacije v naši skupnosti financirajo smrt, kri in iztrebljanje.« Ta stavek je ponovila v prenekaterih političnih izpostavljanjih. Že tedaj je poudarjala, da bolj kot *gringos*, honduraška oligarhija, vojska in vlada, smrt v Intibuci sejejo korporacije iz Evrope. Te je doživljala kot bolj zlovesče kot pa same ZDA, ki so zaznamovale imperialno zgo-dovino in pišejo neoliberalno sedanost njene države. Izpostavljala je prav nemške korporacije za gradnjo hidroelektrarn. Kot se je izkazalo, je prva svoja posojila pre-

klicala CABEI, julija 2017 sta sledili evropski banki in kot zadnja sta iz projekta DESE, ki še vedno teče in ni končan, izstopila nemška Voith Hydro in Siemens.

Kdo je bila Berta Cáceres? Kdo postaja po svoji smrti? Kako jo bomo živeli naprej? Berta je pogosto rekla, »*Somos guerreras y guerreros ... Smo borke in borci, ki izhajamo iz ljudstva, ki izraža svojo suverenost, dostojanstvo in življenje*«, pa tudi »smo ljudstvo, ki je zraslo iz zemlje, vode in koruze«. Bila je ženska, ki je preživela triintrideset neuspešnih poskusov umora. V javnost je večkrat prišel seznam načrtovanih umorov okoljevarstvenih aktivistov, ki ga je imela honduraška vlada. Bertino ime je bilo prvo na seznamu (Carlsen, 2016). Čeprav se je vsega tega dobro zavedala in je neštetokrat tudi komentirala to možnost za domače in tuje medije (vsi ti posnetki so še danes dostopni in tudi razmnoženi po spletnih medijih), je predvsem delovala, se zoperstavljala, kot da bi od tega živela in dihala. Še zadnje popoldne, le nekaj ur, preden je bila ustreljena, je Berta z mehiškim sodelavcem Gustavom Castro Soto predavala v eni od lenkovskih skupnosti:

Razumeti moramo, zakaj so vsi ti projekti nad upravljanjem honduraške vlade. Zakaj so sposobni mobilizirati antiteroristične sile, kot je *Tigre*, vojaško policijo, državno policijo, varnostne službe, morilce itn. Za vso to močjo se skriva nekaj velikega, nekaj večjega od nje same, da jo lahko premika. (COPINH, 2016)

Berto so ubili na njenem domu in poleg nje so dvakrat ustrelili tudi Sota, ki pa je poskus atentata preživel. Policija je Sota poskušala nemudoma inkriminirati za Bertinega morilca, četudi je to človek z dolgo zgodovino protihegemonskih zoperstavljanj v Mehiki in Srednji Ameriki, četudi je bil njen osebni prijatelj, ne nazadnje pa tudi edini, od katerega se je poslovila.

Lovci na Bertino glavo so bili, kot nam v letu 2017 razkrivajo sodni procesi proti Bertinim morilcem, izurjeni plačani morilci, dresirani v vodih smrtih, ki sta jih najeli honduraška vlada in DESA za blaginjo globalnih korporacij.³¹ Formula *coup d'etat* + umor = svoboda korporativnemu plenjenju se je upravljavcem s honduraškim naravnim bogastvom in življenjem na njem vendarle obrestovala.

Od »sociologije odsotnosti« k »sociologiji postajanj«

Družboslovno in humanistično osiromašenje, ki se začne kazati zlasti po vzponu neoliberalizma v 70. letih 20. stoletja, odseva nemoč kritične misli, zlasti marksizma oz. marksizmov, anarhizma/ov, socializma/ov, frankfurtovcev itn.

³¹ Glej obsežno dokumentacijo na: <https://www.copinh.org>; <http://bertacaceres.org>; Tovar, 2017; Pisa, 2017; in drugje.

ter ne nazadnje tudi feminizmov ter vrste drugih antiavtoritarnih, kritičnih, avantgardnih in alternativnih pristopov, ki vznikajo iz situacionizma, leta 68, operaizma, guevarizma itn. Vsi ti pristopi zapostavijo tako antikolonialne kot tudi številne antiimperialne, antiavtoritarne, antipatriarhalne, predvsem pa staroselske epistemologije ter zoperstavljanja mnogoterih brezpravnih skupnosti in posameznikov z globalnega Juga. Povsem enako kot na račun delavskih in razrednih vprašanj zapostavljajo in relativizirajo nov »družbeni fašizem« (Santos, 2014), ki kot politika in orodje neoliberalizma vznika zlasti na globalnem Jugu, zapostavljajo in relativizirajo tudi vse zoperstavljavke in zoperstavljavce novodobnemu fašizmu. Kognitivne procese, ki so botrovali evropocentrični ujetosti in zastrtosti, Santos (2014) pojasni s konceptoma »epistemologija slepote« in »sociologija odsotnosti«, s spoznanjem, da globalne družbene pravičnosti ne bo mogoče doseči brez globalne kognitivne pravičnosti. Torej s spoznanjem, da je treba sociologijo odsotnosti transformirati v »sociologijo postajanj« (ibid.).

Sociologija postajanj pa je že lep čas na delu zlasti na globalnem Jugu, ki je potisnjen na drugo stran prepadne matrice, v paradigmo prisvajanja in nasilja (ibid.). Berta je le ena od žensk, ki stoji za mitom. Le ena od žensk, ki zamolčane epistemologije *rekuperira*, na novo oživlja in priključuje s svojo življenjsko zgodovino in smrtjo. Podobno kot Berta v družboslovne in humanistične »praznine« že od druge polovice 20. stoletja vdirajo številne druge ženske, zlasti ženske z globalnega Juga. Na primeru treh žensk – Domitile Barrios de Chúnigara, Sudhe Bharadwaj in Arundhati Roy – bom v nadaljevanju izrisala tri vidike te obetajoče sociologije, ki jo vidim: a) v resonancah protihegemonskih zoperstavljanj; b) v pričevanjih (*testimonios*), ki je kot nov literarni žanr vzniknil iz Latinske Amerike, a hkrati tudi kot preboj epistemologij Juga v evropocentrične akademske realnosti; in ne nazadnje c) v mi-racionalnost (*we-rationality*). Če ne bi bolivijska staroselka Domitila Barrios de Chúnigara napisala prelomnega avtobiografskega pričevanja o zoperstavljanju žensk in delavcev v rudnikih kositra v šestdesetih letih 20. stoletja, indijska Čatisgarhska osvobodilna fronta (*Chhattisgarh mukti morcha* – CMM) najverjetneje ne bi uporabila strategij bolvijskih zoperstavljanj, ki so Sudhi Bharadwaj in boju rudniških delavcev, adivasijev, dalitov³² in drugih brezpravnih v Čatisgarhu prinesli pomembne in daljnosežne zmage proti korporativnemu plenjenju in

³² Sodobna indijska družba pozna vrsto delitev in razlikovanj med mnogoterimi družbenimi skupinami, kastami, razredi, etnijami in drugimi identitetami. Za enakopravnejši dostop vseh populacij do družbenih storitev in dobrin indijski državni sistem razlikuje tri družbene skupine: *forward class* (FC) ali napredni razred, v katerega sodi od 36 do 39 odstotkov populacije; *other backward classes* (OBC) ali drugi nerazviti razredi, ki zajemajo več kot 37 odstotkov populacije, ter *scheduled castes* (SC) in *scheduled tribes* (ST) ali uradno priznane kaste in uradno priznane staroselske skupine, ki predstavljajo okoli 24 odstotkov populacije. Razvrstitev je za OBC in SC ter ST pomembna, saj imajo pripadniki teh skupin zagotovljene določene kvote za dostop do javnih služb, izobraževanja, zemlje, raznih drugih sredstev in servisov, ki so jim zaradi slabega ekonomskega položaja, kastne pripadnosti ali kakšne druge opredelitve sicer nedostopni. Med SC pogosto uvrščajo dalite (nedotakljive), med ST pa adivasije oziroma staroselske skupnosti. Tisti, ki jim te kategorije niso uradno priznane, niso upravičeni do ugodnosti ali socialnih korektivov.

nasilju (Sadgopal in Namra, 1993; Gregorčič, 2008b).³³ Kot večina zoperstavljanj v Indiji bi verjetno gradila na eni od tisočerih različic komunizma, ki na tej podcelini še vedno velja za politično (tu mislim strankarsko) utopijo. In če Arundhati Roy ne bi za nekaj dni stopila v gozdove med nekdanje *naksalite*³⁴ oz. novodobne maoiste in s svojo literarno tankočutnostjo zapisala strašljivega obraza staroselskih skupnosti, nad katerimi država izvaja genocid, se ta njihova »mi-racionalnost«, ki jo gradijo protihegemonika postajanja v CMM in desetletja zatrti maoisti v gozdovih rdečega koridorja, nikdar ne bi mogli izrisovati kot del protikolonialne in protiiperialne epistemologije, kot del sodobnega protifašističnega zoperstavljanja. Prav tako bi se njihova zoperstavljanja še naprej smatrala za periferna, obrobna in lokalna, a so z uporabo Domitilinih in drugih pričevanj postala globalna – saj so sposobna vključevati sebi tuje, nedomače koncepte, kontekste, pojme in strategije, torej so bila sposobna »medkulturnih prevodov« (Santos, 2014) v času, ko o protihegemonskih postajanjih v akademskem diskurzu še ni bilo razprav.

33 Nadaljnji zapis se naslanja na poglobljene intervjuje, ki sem jih v obsežnem trimesečnem raziskovanju v okviru podoktorskega projekta v Indiji opravila med septembrom in novembrom 2007: z zdravnikom Saibalom Jano iz CMM-bolnice *Shaheed* v kraju Dalli Rajhara; s pedagogom dr. Anilom Sadgopalom iz Bhopala; s pravnico Sudho Bharadwaj (CMM) iz Bilaspurja; z Ramkunwar Rawat, eno od vodilnih žensk v gibanju *Narmada bačao andolan*; z Madhuri Krishnanswamy, voditeljico koordinacije *Jan sangharsh morča* – združenja, v katerem delujejo daliti, adivasiji, ljudje brez zemlje in lastnine, delavci in kmetje; z odvetnico Vrindo Grover iz Delhija; s profesorjem politologije dr. Hargopalom z Univerze v Hyderabadu; s predstavnikom Foruma za človekove pravice, dr. Balagopalom v Hyderabadu; z aktivistko Rachno Dhingra na sedežu organizacije Bhopalska skupina za informiranje in delovanje; z novinarjem Subhashem Gatade iz Delhija; z režiserjem Amar Kanwarjem iz Delhija; s Kaladasom Dahariya, vodjo sindikata CMM v Bhilajju; z voditeljem Indijske komunistične zveze Ravijem Sinho iz Delhija; s Sri Nivasom Raom, predsednikom Progressivne ljudske organizacije in nekdanjim gverilcem naksalitov v Kurnoolu v državi Andhra Pradeš; s telgujskim pesnikom Varavaro Raom, ki je bil tedaj tudi edini javni glas maoističnega gibanja v Indiji.

34 Gibanje *naksalbari* ali *naksalite* (*naxalite*) izhaja iz oboroženega kmečkega upora leta 1967 v vasi Naxalbari v Zahodni Bengaliji, ki je zraslo iz komunistične stranke (marksisti-leninisti) pod vodstvom Charuja Mazumdarja. Pred naksaliti je imela Indija še dve podobni gibanji *tebhaga* (1946–1947) in *telangana* (1946–1952), ki sta vključevali tudi dalite (telangana tudi ženske), ter vrsto drugih uradno priznanih kast in staroselskih skupin. S tem so komunistične sile delavsko vprašanje razširile še na podeželsko problematiko, pri čemer so se urbani uporniki prvič postavili za pravice ljudi brez zemlje in proti zatiranju staroselcev. Oboroženo naksalitsko vstajo je indijska vojska zatrla v manj kot mesecu dni, a oborožena območja z ljudsko vojsko (*people's war groups*) so začela rasti v državah Andhra Pradeš, Bihar, Čatisgarh in Džarkand. Ko je leta 1977 oblast prevzela stranka Džanat, so naksalite zaradi množičnih demonstracij po vsej Indiji izpustili iz zaporov, nato pa so nastale nove oborožene skupine ljudske vojske po celotnem vzhodnem pasu Indije (še v Orisi, Utar Pradešu, vse do Kerale na jugu in tudi v zahodni državi Maharaštra). Čeprav je gibanje naksalbari izšlo iz komunizma, pa ga imajo danes za maoistično gibanje (maoizem se v Indiji razume podobno kot oborožen anarhizem Zahoda ali pa kot magonizem v Mehiki v času mehiške revolucije). Maoisti v Indiji trdijo, da je indijska družba še vedno polfevdalna in polkolonialna, zato bijejo antikolonialni boj, medtem ko jo komunisti štejejo med imperialne in kapitalistične in bijejo protikapitalistični boj. Gibanje naksalitov je treba razumeti v kontekstu oboroženih osvobodilnih in antiimperialnih gverilskih gibanj, ki so v šestdesetih letih 20. stoletja delovala tudi v drugih državah Azije, Latinske Amerike in Afrike. Maoisti v indijskem rdečem koridorju obvladujejo in zasedajo približno 225 okrožij v Indiji, kar pomeni, da tam živijo in območje branijo pred korporacijami in nacionalno vojsko.

CMM je bilo do nedavnega, dokler ni Arundhati Roy stopila v gozdove, edino gibanje v Indiji, ki je, četudi nikdar ni bilo maoistično, podpiralo maoiste v rdečem koridorju indijskega pragozda, kamor nacionalna indijska vojska pošilja svoje vode smrti, plačance in najete vojake, da z operacijo *salwa Judum* (v jeziku gondi je neposreden prevod »očiščevalni lov«) iztrebljajo staroselce pod pretvezo antiteroristične politike (CPJC, 2007). Gre za zelo podobne pristope, kot sem jih predstavila na primeru Hondurasa, le da so za iztrebljanje staroselcev (pogromi celotnih vasi in naselij) v Indiji ter za tamkajšnje korporativno plenjenje indijske oblasti ponovno uveljavile že opuščeno kolonialno zakonodajo, zlasti zakon o zemlji (*Colonial Land Aquisition Act*, 1894), po katerem so imeli nekdaj Britanci pravico jemati zemljo Indijcem, zdaj pa jo indijska vlada jemlje državljanom ter prodaja tujim in zasebnim investitorjem. Indijska vlada zlasti po letu 2005 razglša posebne ekonomske cone (brezpravnih ozemelj) za potrebe tujih investicij in naložb hitreje kot Kitajska ter razlašča zemljo tistih, ki jim je pripadala. Sudha v CMM bije identičen vsakdan zoperstavljanj, kot ga je za COPINH bila Berta. Lovci na njeno glavo, glavo njenih tovarišic in tovarišev so že leta na delu. Sudha s CMM zapisuje drugačno življenjsko zgodovino ter z *rekuperacijo* zgodovinskih revolucionarnih bojev iz Čatisgarha in Indije vpisuje v svoje nove epistemologije protihegemonskih postajanj tudi pričevanje bolivijske staroselke Domitile Barrios de Chúnigara.

Prelomno pričevanje bolivijske staroselke, rudarke, matere, revolucionarke, štiridesetletne Domitile, ki ga je leta 1977 zapisala brazilska pedagoginja Viezzer (1977) je nepričakovano hitro razširilo plamen radikalnega protikolonialnega boja Ajmarov in Kečujev iz rudnikov kositra v Boliviji med staroselce, delavce, študente, aktiviste v Mehiki, Braziliji, Argentini, Venezueli, pa vse do indijskih rudarjev, adivasijev, zdravnikov in sindikalistov v Čatisgarhski osvobodilni fronti. Rojena v boj za preživetje rudarske družine v Potosíju – v mestu, ki je do 18. stoletja svetu dalo največ srebra, danes pa na potosíjskih rudnikih kositra temelji globalni trg pločevink (so peti največji rudnik na svetu) –, je stopila na revolucionarno pot osvobajanja, še preden se je zavedala nasilja diktature in globalne razsežnosti zatiranja (Galeano, 2004/1971; Zibechi, 2010). Domitilina pričevanja (Viezzer, 1977; Barrios in Acebey, 1985) so postala »biblija revolucionarnega boja proti neoliberalizmu« (Sudha v Gregorčič, 2011). Resonanco Domitilnega boja je mogoče prepoznati med rudarji, delavci, nabiralci, kmeti, daliti in adivasiji v Čatisgarhu, v njihovi strategiji boja. Z njo so v začetku devetdesetih let 20. stoletja tuje korporacije in indijsko vlado prepričali, da so za Čatisgarh sprejeli manj dobičkonosno, a trajnostno ter v skupnost odprto strategijo razvoja regije (glej Sadgopal in Namra, 1993; Gregorčič, 2008b; 2011; 2017b).

Domitila, revna bolivijska staroselka, ki je stala za mitom revolucionarnih zoperstavljanj v indijskem Čatisgarhu, pa je bila pomembna vsaj še z enega vidika: bila je začetnica nezapisanega gibanja stotine drugih žensk iz Latinske Amerike, ki so, kot tudi Nobelova nagrajenka za mir Rigoberta Menchú, začele objavljati pričevanja, biografije in izpovedovati utišana življenja staroselskih, revolucionarnih

idr. uporniških skupnosti, zlasti pa pričevanja o genocidih, pobojih, izginulih. Te ženske so s svojimi osvetljevanji in avtobiografskimi zapisi bralce soočile z nezamisljivimi genocidnimi in imperialnimi realnostmi diktatur, pod katerimi so živele, ter z razsežnostmi agresije, ki je vdirala s Severa in je bila pogosto utemeljena na feminicidu kot taktiki utišanja skupnosti. S svojimi zapisi so ustvarile literarni žanr (pričevanja oz. *testimonios*) ter hkrati z razvojem biografske kvalitativne znanstvene metode v sedemdesetih in osemdesetih letih 20. stoletja vstopile tudi v akademske diskurze oz. predvsem v akademsko obravnavo. Kot bom z življenjsko zgodovino Sudhe Bharadwaj in z zapisi, predavanji in nastopi Arundhaty Roy nakazala v nadaljevanju, pa ženske z globalnega Juga odtlej ne potrebujejo ne svojega literarnega žanra in tudi ne akademskih obravnav, saj so preprosto začele izgovarjati racionalnosti milijonov – »naše-racionalnosti«, te pa sestavljajo epistemologije Juga. Enostavno so se postavile v svojo lastno in prevladujočo, živo, četudi ne zapisano in sprejeto epistemologijo, ki se iz teh krivic rojeva, in ki jo, kot Berta, pripovedujejo, vzklikajo, manifestirajo, izrisujejo, snemajo in zapisujejo. Njihove epistemologije preprosto postajajo njihove »skupne racionalnosti« – »mi-racionalnosti« –, racionalnosti vseh tistih, ki ne obstajajo (so brezpravni), a so podvrženi nezamisljivemu nasilju, feminicidu in politikam izginjanja, o katerem govorijo, se mu zoperstavljajo in ga, kot Berta, izrisujejo s svojim življenjem in s svojo krvjo. Te »mi-racionalnosti« pa se spletajo z različnimi protihegemonskimi zoperstavljanji in izrisujejo zgodovino, ki je zmagovalci nikdar niso napisali.

To ni epistemologija, ki bi jo bilo treba odkrivati, odstirati, iskati – to so življenjske zgodovine milijonov, to so življenjske resnice trpljenja, smrti, trpinčenja, ki prevladujejo v posameznih državah in na celinah, skupin in skupnosti iz desetletja v desetletje, iz stoletja v stoletje. Kot je Bertina življenjska zgodovina poznana vsem v Hondurasu (tudi oblastnikom) in mnogoterim gibanjem, nevladnim organizacijam, okoljevarstvenim organizacijam, organizacijam za človekove pravice itn. od ZDA do Avstralije, in je zato ni mogoče sprevreči, skruniti, inkriminirati, zlorabiti – torej Bertinih dejanj ni mogoče enačiti s terorizmom, kar bi sicer honduraške oblasti želele doseči –, so tudi življenjske zgodovine drugih zatrtih vse bolj prepoznavne, glasne in vseprisotne, manifestirajoče na globalnem Jugu.

Tudi Sudhina. Kajti Sudha je poleg Berte druga ženska v tem prispevku z radikalno življenjsko zgodovino, ki sem jo deloma nakazala že v nekaterih drugih zapisih (Gregorčič, 2008b; 2011; 2017a). Rojena v ZDA in materi, ki je bila ena od vodilnih ekonomistk v Nehrujevi vladi, je imela kot diplomirana matematičarka in fizičarka odprte vse poti v bogato in mirno življenje v Indiji, ZDA ali kod drugod. A Sudha se je, podobno kot Berta, odzvala na poziv h korporativnemu zoperstavljanju, ki ga je v Čatisgarhu, v eni od najrevnejših držav Indije, v osemdesetih letih 20. stoletja sprožil sindikalist in revolucionarni vodja Čatisgarhske osvobodilne fronte, Shankar Guha Niyogi.

Niyogi je bil, podobno kot Berta, na vrhuncu svojih zoperstavljanj proti korporativnemu plenjenju (takoj za tem, ko je podpisal sporazume z indijskim kongresom

in transnacionalnimi korporacijami) ubit, ustreljen v svoji sindikalni baraki leta 1991 (CMM, 1991a; 1991b; 1992a; 1992b; Sadgopal in Namra, 1993). Sudha bi se lahko kadarkoli obrnila in se rešila nezamisljivih, peklenskih razmer, v katerih odtlej deluje CMM. Prenekateri revolucionarji, ki so se podobno kot Sudha priključili boju na Niyogijev poziv, so to že naredili. Prenekateri so ubili ali so v indijskih zaporih še danes.³⁵ Sudha je ostala. Ugotovila je, da lahko Čatisgarhski osvobodilni fronti najbolje pomaga kot pravnica, saj revolucionarnega sindikata, adivasijev, dalitov in vrste drugih marginaliziranih skupin nihče ni želel pravno zastopati. Zato je leta 2000 diplomirala še iz prava in je danes tudi pravna zastopnica gibanja in drugih brezpravnih članic in članov CMM ter sorodnih organizacij, ki so v Indiji vzniknile zlasti v zadnjih dveh desetletjih in jih v veliki večini vodijo ženske.

Sudha je s CMM dokazala, kako lahko delavski razred skupaj z adivasiji in daliti preseže kastna razlikovanja, rasizme in diskriminacije ter zgradi avtonomno in vzajemno upravljanje skupnosti enakih in egalitarnih – z alternativnimi institucijami šolstva, zdravstva, samoupravljanimi skupnostmi delavskih naselij itn. Otroci članov CMM se šolajo pet, šest ali celo sedem let dlje kot drugi indijski otroci ter so za študij pogosto nagrajani s štipendijami (zlasti deklice).³⁶ Ženske v CMM so s svojimi prodornimi antipatriarhalnimi boji (zlasti pa praksami) dosegle, da so vsi moški v sindikatu opustili alkoholizem. Alkohol je postal konec 80. let prepovedan, podobno kot pri zapatistih; uvedli so novo politično filozofijo;³⁷ novo zdravstveno filozofijo, ki jo izvajajo v bolnici *Shaheed*, kamor po pomoč prihajajo iz vse Indije; ne nazadnje pa so razvili še celo vrsto drugih alternativnih sistemov v svojih skupščinah oz. svetih, imenovanih *mukije*³⁸, od mukije vasi, mukije bolnice, mukije pravnikov do mukije otrok, mukije žensk, kulturne mukije itn. (več o tem glej Gregorčič, 2008b). CMM je bil tudi prvi sindikat v Indiji, ki je kmalu po nastanku

³⁵ Najodmevnejši je primer Sinayaka Sena – zdravnika, Niyogijevega sodelavca, za katerega si mednarodne človekoljubne organizacije že desetletje prizadevajo, da bi ga izpustili iz zapora. Ker je zdravil ububožane adivasije, so ga inkriminirali z obtožbo, da je zdravil maoiste.

³⁶ V povprečju se Indijka šola 1,2 leta in Indijec 3,5 leta, deklice in dečki v CMM pa od 8 do 10 let. Natančneje o tem glej Gregorčič, 2011.

³⁷ »Niyogi je ponudil vizijo, po kateri je delavski razred 24-urno gibanje, ki gre od delovnega mesta do kuhinje in iz kuhinje nazaj na delovno mesto in celostno vpliva na življenje delavca. Delavec ne more trditi, da je radikalen sindikalni borec na delovnem mestu, če se zvečer, ko se vrne domov, spremeni v verskega fundamentalista ali fašista. Prav tako ne more postati pijanec: če si revolucionar, pač ne moreš biti tudi pijanec. S tako politično zavestjo delavskega razreda kot 24-urnega gibanja je več kot 20.000 delavcev prepričal, da so prenehali uživati alkohol.« (Sadgopal v Gregorčič, 2011: 124)

³⁸ *Mukije* so bile v Indiji še pred kratkim zelo uveljavljene prakse ljudskih skupščin, ki so jih vodili starešine oz. avtoritete v skupnosti. Pri CMM pa *mukije* uporabljajo kot politična telesa, v katerih poteka posvetovanje in soupravljanje (fronte, njenih organizacij in skupnosti) po načelu konsenzualnega soodločanja. *Mukije* vodijo delavci, ki v svojih skupščinah postavljajo fleksibilne uporniške skupine, tiste, ki se morajo prve upreti bodisi na delovnem mestu, v vasi, v lokalni skupnosti, če pride do kršitev, in zahtevati pravice za delavce ali prizadete. Svet vseh mukij, ki ima okoli 250 članov, se srečuje enkrat na teden in je glavno telo političnega odločanja v CMM.

leta 1982 začel rekuiperirati ekološka zoperstavljanja v državi, saj je na primerih korporativnega pljenja, izkoriščanja naravnih bogastev ter poseganja v naravno okolje in skupnosti, ki so tam živele, prepoznal brezbržno in neponovljivo ekološko degradacijo ter popolno razčlovečenje ljudi (zlasti adivasijev), ki so stoletja preživeli kot nabiralci v čatisgarhskih gozdovih.

Primerljivost Sudhe in Berte, dveh žensk, ki nista zapisovali pričevanj, sta pa s svojo življenjsko zgodovino motrili protihegemonika postajanja, je neizbežna. Sudha ima zelo podobno retoriko, kot jo je imela Berta: »O življenju se ne pogajamo. Prav tako ne o vodi, gozdu in zemlji.« Tako kot Berta govori svoj protihegemoniki jezik, ki ga je slišati kot nikdar končano zloženko sloganov, mestoma kombiniran z legalistično retoriko. Vsak njen stavek je izrečen, kot da na koncu stoji klicaj. In kar iz teh stavkov izhaja, je vedno tisto, kar je žarelo iz Berte: Da se! Ne bomo se predali! Sudha ima tudi podobno taktiko zoperstavljanj kot Berta in je zgradila podobno *potencio*, kot tudi »učenje-v-boju« na srečanjih *conscientização*, ki namesto Freirejevih metod uporablja bogato indijsko tradicijo kritične pedagogike, ki jo je za ČKZ že predstavil Sadgopal (2008). Tudi Sudha mobilizira in polnomoči, hrabri in krepki brezpravne, obubožane in zatrte v skupen boj za mater Zemljo, človekovo dostojanstvo in pravice. Tudi Sudha živi pod stalnimi grožnjami smrti, saj poskuša indijska vlada inkriminirati CMM kot maoistično organizacijo, s čimer imajo prosto pot do ubijanja, mučenja, zastraševanja itn. Berta in Sudha sta imeli revolucionarno dikcijo, ki ni več naslonjena na že videno in doživeto komunistično retoriko in utopijo, temveč na reference in epistemologije tistih zgodovinskih bojev, ki izhajajo iz lokalnega, a hkrati mislijo antikolonialno in globalno, kot je pokazala Domitila, ali pa izhajajo iz globalnega in so sposobni videti in razumeti tudi lokalno, kar je pokazala Arundhaty Roy, ki je periferijo na primeru indijskega maoizma s svojo literarno tankočutnostjo iztrgala iz fašizma in pokazala »pluralnost fašizmov« (Santos, 2014), ki zaznamuje indijsko sedanost, indijsko demokracijo, hkrati pa tudi sedanost in demokracijo vseh nas.

Periferija vstopa v središče sodobne kritične misli, teoretske misli in ne nazadnje tudi nove politike, *potencie* in *otros mundos*. Periferija v smislu spolov, vednosti, produktivnosti, antipatriarhalnosti, antifašizma itn., kot jo kažejo Berta, Domitila, Sudha in številne druge ženske. Arundhaty predvsem v zadnjem desetletju zapisuje to periferijo, tako, kot se kaže in je ni želel zapisati nihče pred njo (Roy, 2010; 2011a; 2011b; 2011c). Sudha mi je leta 2006 pripovedovala celotne genealogije represije nad maoisti v Indiji, ki se je zunaj protihegemonskih gibanj vedno reinterpretirala z dihotomnimi in ideološkimi matricami. Arundhaty pa je po nekaj tednih življenja z maoisti v rdečem koridorju spisala esej *Walking with the Comrades* (Roy, 2011a), v katerem je izrisala »teroristično grožnjo« obubožanih, brezpravnih skupnosti, ki jo morijo indijska vojska, protiteroristične frakcije, plačanci idr., da bi globalnim korporacijam omogočili brezsravno črpanje zlatih žil naravnih bogastev. Po teh njenih zapisih ni več mogoče trditi, da je čas ostal enak, da se percepcije niso spremenile: »Bil je čas, ko je bilo to, da imamo gradnjo velikih jezov za 'tempelj

sodobne Indije', zavajujoče, a še razumljivo. Danes pa moramo po vsem, kar se je zgodilo, in ko vemo, kaj počnemo, reči, da so veliki jezovi zločini proti človeštvu.« (Roy, 2011a: 142–143)

Arundhati upov ni položila v neko nedoločeno in daljno prihodnost, temveč v to »razširjeno sedanost« (Santos, 2014), ki jo živimo in ki nam edina lahko prinese odrešitev. Arundhati je v zadnjih letih podala številne kritike ter s političnim manifestnim nastopanjem osvojila ne le alternativne in avtonomne medije, ampak tudi korporativne, indijske in svetovne.³⁹ Njena kritika pa je neizprosna tako do genocidnih praks indijske vlade kot tudi do fašističnih in rasističnih epistemologij ter ne nazadnje do evrocentrične slepote, ki se kaže v slavljenju Gandhijevega rasizma (Roy, 2014) ter zaničevanju ali sploh neprepoznavanju alternativ Ambedkarja, o katerem številna protihegemonška gibanja v Indiji in Arundhati menijo, da je indijskemu ljudstvu nesebično poklonil temeljito družbeno vsebino ter izzval socialistično, demokratično vizijo, ki je Indija še ni imela.

Ženska, ki stoji za mitom

Okrog Berte se med brezpravnimi in utišanimi z globalnega Juga spleta mit neustrašnega in neustavljivega zoperstavljanja novodobnim genocidnim praksam korporativnega plenjenja. Težko bomo žveli naprej, kot da je ni bilo. Četudi se akademskega sveta ni dotaknila kot Domitila in danes Arundhati, pa je s svojimi prepričljivimi izjavami, dejanji in s svojo življenjsko zgodovino tako kot Sudha nagovorila in navdahnila milijone brezpravnih, utišanih in zatiranih, ki se povezujejo, izmenjujejo izkušnje, si pripovedujejo in se organizirajo, ob vsem tem pa gradijo epistemologije Juga in novodobna zoperstavljanja globalnemu plenjenju. Duh Berte Cáceres uhaja iz okvirov prepadnega mišljenja in zadobiva obrise nadprepadnih matric (Santos, 2014), tudi zato, ker so prav ženske pogosto sposobne tistih pogledov in delovanj, ki prehajajo prepadnost dihotomij, saj so bile zgodovinsko vedno umeščene v diskriminirane, podrejene (in tudi brezpravne) položaje in v teh determinirajočih, podrejenih (tudi patriarhalnih) razmerjih ostajajo še danes (Santos, 2016). Sodobna brezpravnost staroselskih skupnosti, ki jo je Berta razgalila s svojim življenjem in s svojo krvjo, ter njen neverjeten prispevek k razvoju srečevanj *conscientização* in *učenja-v-boju* (Gregorčič, 2017b), že izrisujejo novodobne epistemologije Juga in zoperstavljanja *con la fuerza ancestral de Berta, Lempira, Mota, Etempica, Iselaca* (z močjo prednikov Berte, Lempira, Mota ...)

Berta no murió, se multiplicó. »Berta ni umrla, temveč se je pomnožila,« pravijo danes gibanja v Hondurasu, pomnožila med tisočera protihegemonška

³⁹ Podatkov o njenih številnih javnih nastopih, televizijskih intervjujih, predstavitev na konferencah ter samostojnih predavanjih, ki jih je imela na tu obravnavane teme, nisem izpisala, saj so množično dostopni na svetovnem spletu.

postajanja, ki se zoperstavljajo prevladujočemu toku smrtonosnih politik na vseh koncih sveta. Resonance *potencij* globalnega Juga pa z Berto, Domitilo, Sudho, Arudhati, kurdsкими borkami v Rožavi in številnimi drugimi ženskami napovedujejo in izrisujejo konec morilskim formulam sodobnega korporativnega plenjenja. Kako se bo konec sodobnega fašizma zapisoval, je bolj kot od samih neoliberalnih, korporativnih, finančnih idr. politik in manevrskega prostora človečnosti, ki ga bodo s svojo vojsko in plačanimi morilci dopustile, odvisen od vseh nas, ki se zoperstavljamo. Od tega, kako bomo sposobni v svoja vsakodnevna zoperstavljanja vpisati antipatriarhalnost, antihegemonkost, antiavtoritarnost itn. – na katerih osnovah se bo izgrajevala naša družbena pravičnost ter ali bomo med tem ostali participativna, horizontalna, konsenzualna in egalitarna skupnost vseh v boju.

Da bo do tega slej kot prej prišlo, pa ni mogoče dvomiti, če le za en sam dan doživimo te ženske na njihovem terenu življenja in zoperstavljanja, če le en dan s telesi in umom izkusimo brbotanja brezpravnih. S tem pa ne pravim, da bomo kmalu priča novi vojni, novi konfrontaciji, novemu nasilju. Pravim: vojna že je, le da se obnašamo, kot da je ni. To je antifašistična vojna, v duhu antiimperialnega antinacionalističnega nacionalizma *Nuestre America*, v duhu brezdržavnih demokracij iz Rožave, *mukij* iz Čatisgarha, v duhu komun in ljudskih oblasti (*poder popular*) iz Oaxace, La Esperanze, dobrih vlad (*buen gobiernos*) iz Chiapasa, ki poslušajo in ubogajo ... To je globalno zoperstavljanje »pluralističnemu fašizmu« (Santos, 2014: 131), ki ga živimo v 21. stoletju in ki ga moramo premagati.

Literatura

- BARRIOS, DOMITILA DE CHÚNGARA IN DAVID ACEBEY (UR.) (1985): *Aqui tambien, Domitila! Testimonios*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- BERTAUX, DANIEL (1981): *Bibliography and Society. The Life-History Approach in the Social Sciences*. London: Sage.
- BOLER, MEGAN (1999): *Feeling Power: Emotions and Education*. New York, London: Routledge.
- CMM (1991a): *Shankar Guha Niyogi and the Chattisgarh People's Movement*. Delhi: People's Union for Democratic Rights.
- CMM (1991b): *Hum Ladainge Sathi: Bhilai Mein Mazdoor Andolan*. Delhi: People's Union for Democratic Rights.
- CMM (1992a): *Behind the Industrial Smokescreen: Chattisgarh Workers Struggle For A Just Share In India's Industrial Development*. New Delhi: A Citizen's Committee Report.
- CMM (1992b): *Martyr Shankar Guha Niyogi and Chattisgarh People's Movement*. New Delhi: Bharat Dorga.
- COFADEH (2006): *Erguidos como pinos: Memoria sobre la construcción de la conciencia ambientalista*. Tegucigalpa: Guaymuras.
- COLECTIVO SITUACIONES (2003): *Sobre el Militante Investigador. Transversal*,

- september. Dostopno na: <http://transform.eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es> (1. februar 2006).
- COLECTIVO SITUACIONES (2005): Something More on Research Militancy: Footnotes on Procedures and (In)Decisions. *Ephemeris* 5(4): 602–614.
- CPJC (2007): *Salwa Judum: Civil War in Chhattisgarh*. Delhi: Campaign for Peace and Justice in Chhattisgarh, CPJC.
- DANGL, BENJAMIN (2007): *The Price of Fire. Resource Wars and Social Movements in Bolivia*. Edinburgh: AK Press.
- DEDIČ, JASMINKA, VLASTA JALUŠIČ IN JELKA ZORN (2003): *Izbrisani: Organizirana nedolžnost in politike izključevanja*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- FALS-BORDA, ORLANDO (1976): *El reformismo por dentro en América Latina*. Mexico: Siglo Veintiuno Editores.
- FREIRE, PAULO (2000/1972): *Pedagogy of the Oppressed*. London, New York: The Continuum International Publishing Group Inc.
- GALEANO, EDUARDO H. (2010): *Odprte žile Latinske Amerike*. Ljubljana: Sanje.
- GOLDFRANK, BENJAMIN (2011): *Deepening Local Democracy in Latin America: Participation, Decentralization, and the Left*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- GREGORČIČ, MARTA (2005): Caracol – pu'y – školjka: nekaj značilnosti organiziranja, razvoja, boja in izobraževanja v zapatističnih skupnostih. *Časopis za kritiko znanosti* 33(222): 134–158.
- GREGORČIČ, MARTA (2008a): Radikalna pedagogika: Civilni svet ljudskih in staroselskih organizacij v Hondurasu. *Socialna pedagogika* 12(3): 247–264.
- GREGORČIČ, MARTA (UR.) (2008b): Indija, dežela protislovnih strasti. *Časopis za kritiko znanosti* 36(234).
- GREGORČIČ, MARTA (2009): Cultural Capital and Innovative Pedagogy: A Case Study Among Indigenous Communities in Mexico and Honduras. *Innovations in Education and Teaching International* 46(4): 357–366.
- GREGORČIČ, MARTA (2011): *Potencia. Samoživost revolucionarnih bojev*. Ljubljana: Založba *cf.
- GREGORČIČ, MARTA (2013): Moč pričevanja: srečanje s svetom, ki ga nismo poznali ne doživeli. V *Dekle z bonboni*, J. Ahmetaj in M. Gregorčič (ur.), 243–270. Maribor, Ljubljana: Frekvenca/Založba *cf.
- GREGORČIČ, MARTA (2017a): Learning in the Self-Determining Rebel Communities. *Journal of Intergenerational Relationship* 15(1): 64–75.
- GREGORČIČ, MARTA (2017b): Community Learning and Learning-by-Struggling in Solidarity Economics. *The European Journal for Research on the Education and Learning of Adults*, pre-published. Dostopno na: 10.3384/rela.2000-7426.rela9096 (6. oktober 2017).
- GREGORČIČ, MARTA IN MANCA MAROLT (2017): Nujnost epistemološkega zloma in nadprepadnega mišljenja. *Časopis za kritiko znanosti* 45(269): 168–189.
- GILL, LESLEY (2004): *The School of the Americas: Military Training and Political Violence in*

- the Americas*. London: Duke University Press.
- HAIG-BROWN, CELIA (2003): Creating Spaces: Testimonio, Impossible Knowledge, and Academe. *International Journal of Qualitative Studies in Education* 12(3): 415–433.
- KOGOVŠEK, NEŽA IN BRANKICA PETKOVIĆ (UR.) (2010): *Brazgotine izbrisa: prispevek h kritičnemu razumevanju izbrisa iz registra stalnega prebivalstva Republike Slovenije*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- KRALJ, GAŠPER (2008): *Izginuli in vrnjeni. Pričevanja o uporih v Gvatemali in Latinski Ameriki*. Ljubljana: Založba *cf.
- LACKEY, JENNIFER (2008): *Learning from Words. Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford: University of Oxford.
- LIPOVEC ČEBRON, URŠULA IN JELKA ZORN (UR.) (2007): Zgodba nekega izbrisa. *Časopis za kritiko znanosti* 35(228).
- MARTÍ, JOSÉ (1963–1966): *Obras completas*. Havana: Editorial Nacional de Cuba.
- OLLAGNIER, EDMEE (2002): Life History Approach in Adult Education Research. V *Social Science Theories in Adult Education Research*, A. Bron in M. Schemmann (ur.), 270–792. Münster: LIT.
- PASCAL, BLAISE (1966): *Pensées*. London: Penguin.
- PÉREZ HUBER, LINDSAY (2009): Disrupting Apartheid of Knowledge: Testimonio as Methodology in Latina/o Critical Race Research in Education. *International Journal of Qualitative Studies in Education* 22(6): 639–654.
- ROSS, CLIFTON IN MARCY REIN (2014): *Until the Rulers Obey: Voices from Latin American Social Movements*. Oakland: PM Press.
- ROY, ARUNDHATI (2010): *Listening to Grasshoppers: Field Notes on Democracy*. New Delhi: Penguin.
- ROY, ARUNDHATI (2011a): *Walking with Comrades*. New Delhi: Penguin.
- ROY, ARUNDHATI (2011b): *Kashmir: The Case for Freedom*. London, New York: Verso.
- ROY, ARUNDHATI (2011c): *Broken Republic: Three Essays*. New Delhi: Hamish Hamilton.
- SADGOPAL, ANIL IN SHYAM BAHADUR NAMRA (1993): *Sangharsh aur Nirman: Sankar Guha Niyogi aur Unkanaje Bharat ka Sapna*. New Delhi: Rajkamal Publications.
- SADGOPAL, ANIL (2008): Globalizacija. Dekonstrukcija njene izobraževalne agende. *Časopis za kritiko znanosti* 36(234): 122–136.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (2014): *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. New York, London: Routledge.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (2016): Epistemologies of the South. Building Public Space upon Absences and Emergences. Uvodno predavanje na simpoziju *What Time is it on the Clock of the World*, mednarodni festival o feminizmu in javnem prostoru, Hamburg. Dostopno na: <https://vimeo.com/167930521> (9. avgust 2017).
- ZIBECCHI, RAÚL (2006): *Despersar el poder: Los movimientos comopoderesantistatales*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- ZORN, JELKA (2003): *Etnografija vsakdanjega življenja ljudi brez slovenskega državljanstva*. Doktorska dizertacija. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- VIEZZER, MOEMA (UR.) (1977): *Si me permiten hablar: testimonio de Domitilla, unamujer de las minas de Bolivia*. Ciudad de México, D. F.: Siglo XXI Editores.

Dokumentarni filmi in drugi sekundarni zapisi

- BORGEN, ERLING (2005): *The Ambassador*. INSIGHT TV, Norveški filmski inštitut.
Dostopno na: <https://vimeo.com/130129771> (6. oktober 2017).
- CÁCERES, BERTA (2015): Govor na podelitvi Goldmanove okoljevarstvene nagrade. *The Goldman Environmental Prize*. Dostopno na: <http://www.goldmanprize.org/recipient/berta-caceres/> (6. oktober 2017).
- CARLSEN, LAURA (2016): The Voice of Berta Cáceres. *Americas Programe*, 20. marec.
Dostopno na: <https://www.americas.org/archives/18537> (1. oktober 2017).
- COPINH (2016): Berta no murió, se multiplicó. *Los Tejemedios*, 16. marec. Dostopno na: https://www.youtube.com/watch?v=mlNrqoklC_s&feature=em-subst_digest (6. oktober 2017).
- DEMOCRACY NOW (2016a): The Life and Legacy of Berta Cáceres. *Web Exclusive*, 10. marec. Dostopno na: https://www.democracynow.org/2016/3/10/the_life_and_legacy_of_berta (6. oktober 2017).
- DEMOCRACY NOW (2016b): Before Her Assassination, Berta Cáceres Singled Out Hillary Clinton for Backing Honduran Coup. *Democracy Now*, 11. marec. Dostopno na: https://www.democracynow.org/2016/3/11/before_her_assassination_berta_caceres_singled (6. oktober 2017).
- KINORAMA (2016): Resistimos ala Guerra, Kolumbija. *Kinorama Producciones*, 8. avgust.
Dostopno na: <https://www.youtube.com/watch?v=MBTRLmAjXfi> (6. oktober 2017).
- MESCARÓ CINE (2016): *Las revoluciones de Bertha*, 12. april. Dostopno na: <https://www.youtube.com/watch?v=K0zK2NvwB2A> (6. oktober 2017).
- MESTO ŽENSK (2009): Marta Gregorčič: naredite mi to deželo Banana republiko, 1. del. *Mesto žensk*. Dostopno na: <http://www.cityofwomen.org/sl/content/2009/video/srecanje-upornic-z-juga> (6. oktober 2017).
- PEARCE, FRED (2017): In Honduras, Defending Nature Is a Deadly Business. *Yale Environment 360*. Dostopno na: <http://e360.yale.edu/features/honduras-berta-caceres-murder-activists-environmentalists-at-risk> (6. oktober 2017).
- PISA, KATIE (2017): Berta Cáceres' Family Seeks Justice on Anniversary of Fearless Activist's Death. *CNN*, 3. marec. Dostopno na: <http://edition.cnn.com/2017/03/02/world/berta-caceres/index.html> (6. oktober 2017).
- REVENGA, ÁLVARO (2005): *Sipakapa no se vende*. Gvatemala: Caracol Producciones.
- ROY, ARUNDHATI (2014): Debunking the Gandhi Myth: Arundhati Roy. *The Laura Flanders Show*, 21. oktober. Dostopno na: <https://www.youtube.com/watch?v=4-yMiBGOe0> (6. oktober 2017).
- SÁNCHEZ, ALEX (2009): *Honduras Becomes U.S. Military Foothold for Central America*. Dostopno na: <https://nacla.org/news/honduras-becomes-us-military-foothold-central-america> (6. oktober 2017).
- SÁNCHEZ, DE LA BLANCA (2015): *El caso de la RED COMAL viaja a Holanda: 20 años de aprendizaje colectivo*. Dostopno na: <http://www.redcomal.org.hn/?q=20-a%C3%B1os-de-aprendizaje-colectivo-redcomal> (6. oktober 2017).
- TOVAR, ADRIAN (2017): Berta Cáceres and the Open Wounds of Honduras. *Amnesty*

International, 3. marec. Dostopno na: <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2017/03/berta-caceres-and-the-open-wounds-of-honduras/> (6. oktober 2017).

Andrej Kurnik

Zapuščina oktobrske revolucije iz latinskoameriške perspektive

Intervju z Raúlom Zibechijem

Abstract

The Legacy of the October Revolution from a Latin-American Perspective. An Interview with Raúl Zibechi

The journalist, writer, militant and political theorist Raúl Zibechi talks about the relations of diverse movements in Latin America to the paradigm of the socialist revolution established through the October Revolution in Russia. The interview also explores the ways in which these movements transcend this modern revolutionary experience and Marxist legacy, with 21st century socialism in Latin America being discussed as well.

Keywords: October revolution, Latin America, centralisation, 21st century socialism, indigeneity, peasant struggles, collective rights

Povzetek

Novinar, pisec, aktivist in politični teoretik Raúl Zibechi v intervjuju govori o odnosu različnih latinskoameriških gibanj do paradigme socialistične revolucije, oblikovane med rusko oktobrsko revolucijo, o tem, kako ta gibanja presegajo moderno revolucionarno izkušnjo in marksistično dediščino ter o socializmu 21. stoletja v Latinski Ameriki.

Ključne besede: oktobrska revolucija, Latinska Amerika, centralizacija, socializem 21. stoletja, stroselstvo, boji kmetov, kolektivne pravice

Raúl Zibechi¹ je urugvajski pisec in aktivist, prvenstveno se ukvarja z družbenimi gibanji v Latinski Ameriki. Tudi sam ima burno aktivistično in politično zgodovino, bil je aktivist Revolucionarne študentske fronte, ki je bila povezana z Narodnoosvobodilnim gibanjem Tupamaros, in je sodeloval v uporu proti leta 1973 uvedeni vojaški diktaturi v Urugvaju. Leta 1975 je bil prisiljen oditi v izgnanstvo v Argentino, od koder je leta 1976 pobegnil v Španijo, kjer njegov aktivistični angažma ni pojenjal. Po vrnitvi v Latinsko Ameriko kot novinar, publicist in aktivistični raziskovalec spremlja vzpon in razvoj tamkajšnjih družbenih gibanj, o katerih je objavil številne monografije.²

S tukajšnje perspektive je Latinska Amerika zelo zanimiv politični prostor s številnimi gibanji in vznemirljivo konceptualno produkcijo. Zanima me, kakšen je odnos teh gibanj do paradigme socialistične revolucije, oblikovane med oktobrsko revolucijo v Rusiji. Se ta gibanja razumejo kot revolucionarna? Na kak način presegajo to moderno revolucionarno izkušnjo?

Najpomembnejša zapuščina oktobrske revolucije v Latinski Ameriki je zavest, da lahko delavci upravljajo državo. Dotlej so obstajale le zelo lokalne izkušnje. Med njimi je bila najpomembnejša in najtrajnejša pariška komuna, vendar je trajala le 69 dni. Potemtakem je zapuščina oktobrske revolucije to, da lahko delavci uveljavijo oblast v tako pomembni in veliki državi, kot je Rusija, da lahko vladajo ne le četrti, mestu ali tovarni, ampak tudi državi. Druga pomembna zapuščina je izkušnja sovjetov, temeljnih organizacij delavcev, ki so nastale spontano in ne na osnovi načrta Lenina, boljševikov ali kogarkoli drugega. Sovjeti so vzniknili leta 1905 in se ponovno pojavili leta 1917 kot že precej kompleksni organizmi delavcev, kmetov, vojakov, ki so se razširili po celotni deželi, od mestec do velikih mest. Zmožnost delavcev, da se samoorganizirajo, je zelo pomembna in to je naslednja pomembna zapuščina oktobrske revolucije za Latinsko Ameriko. Na tretjem mestu je dejstvo, da so lahko organizirani delavci in kmetje kljub slabši oborožitvi premagali armade, ki so po revoluciji napadle Rusijo. To je zapuščina, podobna tisti iz Vietnama, z delavsko organizacijo, slabo oboroženo z zastarelim in pretežno lahkim orožjem, ki se je lahko uprla močnejšemu sovražniku in ga premagala.

Obstaja pa tudi negativna zapuščina, ki je še danes velik problem, ne zgolj v Latinski Ameriki. Prva je centralizacija oblasti in centralizacija produkcijskih sredstev v državi. To je močna dediščina, ki se reproducira v Latinski Ameriki v izkušnjah, kot je venezuelska in pred tem kubanska. Gre za težnjo po centraliziranju vsega na vrhu, na najvišjih ravneh državnega aparata. Druga negativna zapuščina sta Stalin in stalinizem. Stalinizem nam je pokazal, česa ne smemo početi, a imam

¹ Z Raúloom Zibechijem smo se pogovarjali ob njegovem gostovanju na Fakulteti za družbene vede pozimi leta 2016, ko je predaval na magistrskem programu Politologija – Politična teorija.

² Seznam nekaterih njegovih monografij je priložen na koncu tega intervjuja.

vtis, da levica in družbena gibanja v Latinski Ameriki, razen zapatizma, niso pretehtala, kaj je naredil stalinizem in niso obračunala z njim. Stalinizem je vzniknil iz same izkušnje delavcev, boljševiške stranke in sovjetske oblasti in ni bil napaka ali deviacija. Stalinizem je bil nekaj mnogo globljega, kar moramo analizirati, razumeti, da bi se mu lahko izognili. Prepričan sem, da hodita centralizacija oblasti in stalinizem z roko v roki. Centralizacija oblasti in zelo centralizirana proizvodnja in produkcijska sredstva lahko z lahkoto vodita do nečesa, kar je stalinizem. In mislim, da obračun ni bil narejen. Naša levica in naša gibanja niso ustrezno zapopadla rezultatov strašne izkušnje stalinizma in niso uvidela, da se je reproduciral tudi drugje, v Venezueli, na Kubi, občasno v Nikaragvi ali v gibanjih, kjer se pojavljajo prakse *caudillismo*, brezprizivnih vodij, katerih beseda vlada. V tem smislu bi omenil zapatizem, kajti njegov predlog uslužnega vladanja je popolnoma drugačen od izkušnje stalinizma.

Prva zapuščina je torej zavest, da lahko delavci vladajo državi. Vendar če motrimo zgodovino gibanj in revolucij v Latinski Ameriki, je na dlani izjemen pomen bojev kmečkega prebivalstva. Revolucionarna tradicija, na primer v Mehiki, je povezana z geslom »zemlja in svoboda«. Nasploh obstaja bogata latinskoameriška zgodovina bojov za zemljo, proti temu, da bi postali mezdni delavci. V oktobrski revoluciji pa je kmetstvo vendarle imelo zgolj provizorično vlogo in cilj revolucije je bila hitra modernizacija, industrializacija in marginalizacija kmetstva. Kakšna je vloga kmetstva v latinskoameriških revolucionarnih procesih oziroma kakšna je zapuščina oktobrske revolucije s perspektive kmetstva?

V tej točki je ruska revolucija dedinja Marxove misli. Ta predpostavlja, da so najnaprednejši deli družbe tovarne in manualni delavci iz obdobja, ko so slednji poznali celotno produkcijo in torej niso bili tayloristični delavci, kot tisti iz Chaplinovega filma *Moderni časi*. Stalin, boljševiška stranka in po svoje tudi Lenin so dediči ideje, da so kmetje zaostali, da so nekakšen ostanek fevdalizma. In mala lastnina je problem, tako kot družina, ki ju boljševiška stranka ni nikoli razumela. Prav tako kot Marx. Lenin je izrekel slavni stavek: »Socializem so sovjeti in elektrika.« Modernizacija podeželja je potekala z izključitvijo kmetov in malih lastnikov zemlje. V Latinski Ameriki je bilo precej narejenega glede tematike kmetov in staroselcev. Pretežno v Gibanju brez zemlje (*Movimento sem terra*) v Braziliji in v staroselskih gibanjih, kot je zapatizem. V smislu, da je delitev zemlje, agrarna reforma, zagotovo pomembna, vendar je to šele prvi korak. Drugi je povezan z dejstvom, da polje ni tovarna in da je lahko tudi malo lastništvo osnova za gradnjo nečesa novega. V tem nekako odzvanja polemika, ki jo je imel Marx z Vero Zasulič in ruski mi populisti o vlogi skupnosti, ruskega mira. Marx je pozneje v svojem življenju razumel, da ni nujno iti skozi kapitalizem in razvoj produkcijskih sil in da bi lahko bila skupnost osnova nove družbe.

V gibanju kmetov brez zemlje v Braziliji je ob vzpostavitvi naselbine veljalo načelo, da je vse kolektivna lastnina. Sčasoma so po zaslugi Paula Freira in pedagogike zatiranih spoznali, da v kolektivnem lastništvu številni delavci in kmetje ne delajo, da lenarijo v kolektivu in da je to še ena oblika zatiranja. Zato imajo danes v naselbinah tri oblike lastnine: ena je kolektivna lastnina za tiste, ki to želijo, druga je zadružna lastnina za tiste, ki to želijo, in tretja je družinska lastnina za tiste, ki to želijo. Torej tisti, ki imajo družinsko lastnino, niso najbolj zaostali, so vključeni v gibanje in vedo toliko kot tisti, ki imajo kolektivno lastnino. Ideja homogeniziranja kmetstva v eno samo obliko lastnine se je izkazala za globoko zatiralsko. Vzemimo primer zapatistov. Vsaka zapatistična družina ima majhno posest za družinsko kmetovanje, za proizvodnjo hrane, kot so fižol, kava, sadje. Poleg tega poznajo kolektivno zemljo, na kateri delajo v dobrobit celotne zapatistične skupnosti. Med zasebno, individualno, družinsko in kolektivno lastnino obstaja ravnovesje. Morda je to pot. V *ejidi* (skupni zemlji), kot je nastala v mehiški revoluciji, so tisti, ki so jo oblikovali, imeli v njej posest. Leta 1920 so oblikovali petnajst *ejid* za sto družin. Vendar so družine rasle in v dvajsetih, tridesetih letih je bilo dvesto družin in nove družine niso imele zemljiške pravice. To je bilo močno protislovje. Zatorej mislim, da je nov odnos med družinskim, zasebnim in kolektivnim, ravnovesje med temi oblikami, zelo pomembna tema. Po drugi strani so drugače od boljševizma, prepričanj Stalina in tudi Lenina spoznali, da mehanizacija poljedelstva morda ni najboljša pot. Zapatisti delajo ročno, nekaj malega sicer uporabljajo stroje, a delo je pretežno ročno. *Movimento sem terra* iz Brazilije delajo ročno, a tudi strojno. Vendar ne obstaja hierarhija, da je nekaj boljše, ker je bolj produktivno. Če želimo ravnovesje z naravo, je bolje delati ročno, vendar je občasno treba uporabiti tudi stroje. Toda zamisel mehanizacije, kot je obstajala v Rusiji, z velikimi polji, namenjenimi monokulturam, se je izkazala za katastrofalno. To je enako današnjemu početju Monsanto. Kmečko poljedelstvo je naravno raznoliko in prav raznolikost, kombiniranje različnih nasadov na manjših parcelah, omogoča vzdrževanje narave in večjo avtonomijo. Če kuga uniči en pridelek, še vedno ostanejo drugi. Torej raznolikost pridelkov ni dobra zgolj za vzdrževanje narave, ampak prinese tudi večjo avtonomijo. V Rusiji je bila ideja zagotovo specializacija, žito, žito, žito. In ko pride do kuge, ki uniči pridelek? In tudi ne jemo zgolj žita, ampak potrebujemo druge pridelke. Ročno delo ima prednost, ko gre za naravo, raznolikost in avtonomijo.

V dvajsetem stoletju skušajo intelektualci, kot je bil argentinski filozof Rodolfo Kusch, najti novo podlago latinskoameriške identitete, ki je nekakšna sprega migrantskih kultur iz Evrope in staroselskih kultur. Sočasno se začne neke vrste indianizacija družbenih gibanj, kot kažeta primera katarizma, zapatizma itd. Kakšen je odnos med temi staroselskimi revolucionarnimi in gibanjskimi tradicijami ter dediščino oktobrske revolucije in Marxovo dediščino?

Obstaja slavna Marcosova prigoda s starim Antoniom. Gverilci so bili v gorah tri

leta, ko jih je stari Antonio zaprosil, da bi govorili s staroselci. Tam so bili Marcos in tovariši ter so začeli govoriti o imperializmu, kapitalizmu, razrednem boju. In na koncu so vprašali, ali so jih razumeli, in dobili odgovor, da ne. To je bil šok. In začeli so razmišljati, da bi bilo bolje govoriti o Emilianu Zapati in o staroselski zgodovini. In se je izkazalo, da jih razumejo in da imajo staroselci svojo zgodovino bojev, svoje lastne tradicije, da imajo vednost, ki je drugačna od Marxove, a ni zato nič manj pomembna. Kaj hočem s tem povedati? Da je treba univerzalne ideje Marxa in Lenina zakoreniniti v konkretne zgodovine ljudstev. Za mehiške staroselce je zelo pomemben Emiliano Zapata, za Bolivijce Túpac Katari itd. V delu *Cuando sólo reinasen los indios* (2006) (*Ko vladajo le Indijanci*) Sinclair Thomson pokaže, da boj Túpac Katarija in Túpac Amara ni izhajal iz razsvetljenstva francoske revolucije, iz Diderota, iz ideje človekovih pravic, državljskih pravic in državljanstva. Indijanski uporniki so poznali drugo revolucionarno genealogijo, ki je bila genealogija skupnosti, upora proti Špancev, starodobnih bojevnikov. Mapučí imajo na primer figuro Wolkena, ki je bil bojevnik. Sam sem po letih nevednosti spoznal, da Mapučí niso prvenstveno poljedelci, ampak živinorejci in da so gospodovali v spretnosti jahanja ter vojaško premagali Špance, ki so morali v obdobju dvesto let pred ustanovitvijo čilske republike spoštovati mapuški parlament. Smo torej pred problemom univerzalizma. Ideje Marxa, francoske revolucije itd. so dobre, vendar ustrezajo eni zgodovinski izkušnji. Marx ima univerzalno vrednost in prav tako Lenin, vendar to ne vključuje poznavanja drugih tradicij in drugih bojev. Egiptovski sociolog Anouar Abdel Malek, ki ga citira Immanuel Wallerstein, pravi, da sta v človeštvu le dve civilizaciji in v vsaki civilizaciji obstajajo številne kulture. Civilizaciji sta indoarijska in kitajska, ki zelo različno pojmujeta čas, naravo, zgodovino in sta zelo različni filozofiji. V Latinski Ameriki imamo srečo, da ti dve tradiciji sobivata že več kot petsto let. Tradicija staroselcev, ki prihaja iz Azije, ter Špancev in Portugalcev, ki prihaja iz Evrope. Zato mislim, da gre tukaj za dialog in vzajemno učenje dveh tradicij, revolucionarne marksistične in revolucionarne staroselske. Še več, ti dve tradiciji potrebujeta druga drugo. Danes sam gojim veliko naklonjenost do staroselskega mišljenja, filozofije, tradicije. Po drugi strani staroselska ljudstva potrebujejo feminizem, ki prihaja iz Evrope. V staroselski tradiciji ne obstaja boj proti patriarhatu, čeprav so bila nekatera staroselska ljudstva matriarhalna. Staroselska ljudstva potrebujejo zahodno misel. In po drugi strani revolucionarna marksistična misel, ki ne upošteva narave, omejitve racionalnega, potrebuje staroselsko misel, ki je misel naravnega ravnovesja, misel magičnega, z njo se mora pomešati. V tem trenutku smo v tem procesu. Ideja *buen vivir*, *sumak kawsay*, *suma qamaña* (dobrega življenja), ki se uveljavi v Ekvadorju in Boliviji, je tesno povezana s tem. Staroselci namreč nikoli niso govorili o dobrem življenju. Kontakti z zahodnimi belci, kot je Alberto Acosta v Ekvadorju, ali ekvadorskimi feministkami so omogočili spoznanje, da je nekoč obstajalo drugačno življenje, ki so ga poimenovali dobro življenje. Obstaja torej vzajemna nujnost. Kriza zahodne civilizacije je globoka, a staroselska misel niso že pripravljena orodja za emancipacijo. Obe strani je treba premakniti in ju premešati.

Toda ko govoriš o feminizmu, ali ne gre pri ideji emancipacije v marksizmu in zahodni revoluciji za razpustitev skupnosti? Da bi postal subjekt pravic, moraš biti najprej individualiziran. Tako gre pri zahodnem feminizmu za osvoboditev žensk komunitarističnih vezi, saj se lahko šele nato emancipirajo. Govoril sem s tovarišicami iz Conaie (Konfederacije staroselskih nacionalnosti Ekvadorja), ki trdijo, da je emancipacija žensk mogoča v skupnosti. Misliš, da sta marksizem in socialistična revolucija bolj na strani liberalnega individualizma ali na strani staroselskega komunitarizma?

Dobro vprašanje. Po mojem mnenju se tradicionalni marksizem bolj osredotoča na individualne pravice. In Marxova polemika oziroma korespondenca z Vero Zasulič je zgolj izjema, pa še ta ni prav dolgo znana. V tem smislu je po mojem marksizem proizvod zahodne modernosti. Zato ga je treba premakniti. In feministke so v tem smislu najbolj premaknile Marxovo dediščino. Silvia Federici, avtorica dela *Kaliban in čarovnica* (2004), je pokazala, da tisto, kar ni Marx, ni nič drugega kot več kot polovica sveta, so ženske. In mislim, da imamo danes drugačno realnost. Poznaš konvencijo OZN številka 169 o kolektivnih pravicah? Združeni narodi so priznali obstoj kolektivnih pravic. In za ljudstva so kolektivne pravice zelo pomembne. Izkušnja zapatističnih podpornih baz kaže, da kolektivne pravice ne morejo izničiti individualnih pravic. In če obstaja pravica do kolektivne zemlje, to ne pomeni, da je pravica do družinske zemlje, do individualne zemlje odvzeta. V Marxovi misli se izniči skupnost, kolektivne pravice, in zahodna misel odgovarja na drugačne nujnosti. Če greš v zapatistično skupnost, ti ne rečejo, da šteje 217 oseb, rečejo ti, da šteje 45 družin. Ideja družine je pri Marxu problem. V komunističnem manifestu je družina nekaj negativnega, tako kot kmetstvo, in mora biti presežena. Velik manko pri Marxu in oktobrski revoluciji so ženske, skupnosti, družine. Gre torej za omejeno misel. Kajti Marx je bil človek svojega časa. Ni padel z neba, ampak je živel v Evropi, Angliji, bil je na določen način otrok Heglove misli, prav tako ruski revolucionarji. Lenin, Trocki, Buharin so leta živeli na zahodu. Edini, ki ni živel na zahodu, je bil Stalin. (*smeh*) Ruska revolucija in Marx sta zelo pomembna, vendar ju je treba dopolniti in zakoreniniti v latinskoameriško stvarnost in ju spreminiti. Ne moremo sprejeti marksizma in njegove ideje revolucije, kot je obstajala v tretji internacionali. Pri predavanjih smo se ukvarjali z dvema dokumentoma, s tezami iz Pulacaya (*Tesis de Pulacayo*) iz leta 1946, ki so trockistične teze, v tradiciji tretje internacionale in katerih predmet je federacija rudarskih delavcev, in z manifestom iz Tiwanaka (*Manifiesto de Tiwanaku*), ki je bil rojstvo katarizma³, da bi preučevali dva problema, izkoriščanje ter kulturno in socialno zatiranje. Bolivija je lep primer, pravzaprav še lepši od Mehike, moči staroselske misli in tudi njenih omejitev. Ne gre torej za to, da izberemo eno ali drugo, ampak, kot pravijo staroselci, da iščemo komplementarnost. Da vidimo, kako se posamezne stvari, posamezne misli dopolnjujejo v emancipatorni misli, ki bo, upam, superiorna.

³ *Katarismo* je staroselsko politično gibanje iz 70. let 20. stoletja v Boliviji.

V Boliviji in Ekvadorju sem dobil občutek, da obstaja močno protislovje med obema miselnima tokovoma, med modernizacijskim in tistim, ki potrjuje pravno, kulturno, ekonomsko pluralnost. Zdi se, da v Boliviji oba tokova še vedno obstajata v vladi, medtem ko je v Ekvadorju popolnoma prevladal tok modernizacije. Koliko je torej po tvojem tega dopolnjevanja v primeru Bolivije, Ekvadorja, Venezuele in kaj se bo zgodilo, če se bo na koncu komplementarnost razblinila in bo le hegemonija modernističnega pristopa? Kaj bi to pomenilo za revolucionarne tradicije v Latinski Ameriki?

Marxova filozofija se neposredno navezuje na Heglovo in v njej boj nasprotij implicira sintezo, ki je nekaj novega, a ta sinteza, in to je nekaj, kar ni Marxova domisljica, izključi en del. Koncept sinteze v staroselski misli ne obstaja. Na zastavi wiphala so vse barve mavrice v ravnovesju. Ali kot pravi Marcos, svet mnogoterih svetov. *Arcoiris*, mavrica. Tukaj imamo prvi filozofski in politični problem. Drugič, v zadnjih desetletjih sta si oba tokova nasprotovala, a sta bila hkrati v dialogu. Komplementarnost ne izključuje trenutkov konfliktov, bistvo je, da sta moško in žensko, črno in belo, kot v taoizmu, komplementarna, da se uravnovesita. Tega je bilo veliko: misel Xaviera Albe, številni kataristi v Boliviji in tudi Marcos, ko na primer pravi, da je bil marksizem kvadrat, ki je moral priti v gozd, da bi si pobrusil robove in se začel kotaliti.

Vmes se je zgodila po mojem mnenju negativna sprememba v bolivijskem vladajočem političnem gibanju MAS (*Movimiento al socialismo*), v njegovi ekvadorski različici *Alianza país* in seveda v Venezueli, ko so pristaši modernega razvoja zavzeli državni aparat. Takrat sta se začela spopad in ustvarjanje nove hierarhije, v kateri državni aparat nadzorujejo zagovorniki razvoja, modernizacije, ki si želijo podrediti CONAIE (Konfederacija staroselskih ljudstev Ekvadorja) ter staroselska in kataristična gibanja v Boliviji, saj jih razumejo, kot že nekoč v Rusiji, kot oviro razvoju. V Boliviji se je obdržalo določeno ravnovesje, ki je formalno in ne realno. Minister za zunanje zadeve Davide Choquehuanca prihaja iz pachamamske struje. Vendar se mi zdi, da je problem progresivnih vlad – kar je tudi eden od razlogov njihove krize –, da so se podale na pot ekstraktivizma, razvojništva, rudarstva itd. In zato nujno trčijo ob staroselska gibanja, kot so pokazale obrambe Tipnisa v Boliviji, Yassunija v Ekvadorju, staroselskega ljudstva Wayuu v Venezueli. Mislim torej, da je tisto, kar je pred letom 2000 veljalo za napredovanje, danes začelo nazadovati oziroma se je spremenilo v novo hierarhijo, ki je zame negativna. Trenutno prevladujejo razvojniki, čeprav se je ponekod dialog z drugo stranjo obdržal, na primer v Boliviji. Upam, da se bo v Ekvadorju z izvolitvijo novega predsednika Lenina Morena začel nov dialog. Danes je jasno, da so bila indijanska ljudstva izključena iz države, a to ne pomeni, da so tudi poražena. Staroselska miselnost, njihove organizacije so še vedno tukaj. Morda je najhuje to, kar se je zgodilo v Boliviji, saj gre za ponižanje; vlada je v organizacijah CIDOB (Konfederacija staroselskih ljudstev Bolivije)

in CONAMAQ (Federacija bolivijskih hribovskih staroselskih ljudstev)⁴ izvedla neke vrste državni udar in odstranila kritične voditelje. Predvidevam, da bodo kratkoročno prevladali razvojniki, a obenem sem prepričan, da se bo v kakšnih dvajsetih letih vzpostavilo novo ravnovesje. Tudi zato, ker je že padla cena izvoznih proizvodov in velikemu delu prebivalstva postaja jasno, da prodaja surovin ni nekaj dobrega niti za naravo niti za gospodarstvo države. Moje upanje je torej, da bo prišlo v prihodnosti ponovno do ravnovesja, pa naj bo na ravni države, še posebej pa na ravni družbe, ko se bodo še jasneje pokazale omejitve razvojništva.

Silvia Rivera Cusicanqui v nekem intervjuju namigne⁵, da bi morali po zlomu ravnovesja med obema pristopoma, po hegemoniji razvojništva, misliti indianizacijo Bolivije. V najinem pogovoru sem jo vprašal, če indianizacija ne bi pomenila vsilitve nove homogenizacije. Odgovorila je, da ne, saj gre pri indianizmu za pluralizem. Je možno, da bo po izkušnji ponovne izključitve in marginalizacije indijansko gibanje izstopilo iz dialoga z marksizmom, z zahodnimi revolucionarnimi tradicijami?

Tukaj se dogaja nekaj precej čudnega. Tako v Boliviji kot v Ekvadorju se država sama imenuje plurinacionalna. Wiphala spada med uradne državne zastave. Tudi vlade govorijo o ponovni utemeljitvi države. Sprejeli so staroselske zahteve in jih vključili v ustavo. To vzbuja veliko zmedo v družbi, ki se bo počasi in postopoma razjasnila. Na primer, lahko ponovno utemeljimo državo, ki je v bistvu kolonialna? Če vzamemo izraz plurinacionalno, ali slednje zares obstaja? Pravica? Obstajata dve pravici, državna in skupnostna? Ne, samo ena pravica je. Oblast imajo občine in ne skupnosti. Tudi ta zmešnjava zaradi prepada med deklarativnim in dejanskim je povzročila oslabelost današnjih gibanj. Država se je utrdila, gibanja pa so postala šibkejša. In mislim, da bo potreben čas, da se to razjasni. In verjetno je nujno, da te vlade izgubijo državno oblast, da bi bil mogoč dialog. Vedno obstajajo le hierarhije. Zato se mi zdi, da je v tem primeru ključen čas. Potrebno je bilo trideset do štirideset let katarzima, da bi lahko imeli vlado. In potrebujemo več desetletji, da bo prišlo do uravnovešenja. Kratkoročno to ne bo mogoče. Zapatizem je le zelo majhna manjšina. Staroselsko gibanje v Amerikah ima dve struji: strujo *estado pluri* (plurinacionalna država) in strujo avtonomije. Zadnjo predstavljajo zapatisti v Mehiki, staroselci iz Kanade, Mapuči in nekaj malega Ajmari, kot je na primer Felipe Quispe, vendar je avtonomistična struja zelo manjšinska. V gibanjih v Venezueli tako na primer pravijo: »Zakaj bi imeli avtonomijo, če je vlada naša?« Torej imamo danes veliko težavo. V Boliviji obstajata zgodovinska bolivijska zastava, med letoma 2000 in 2005 je bila zastava wiphala, ki se sedaj ponovno zelo malo uporablja

⁴ Polno ime za CONAMAQ je *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu*.

⁵ Glej Silvia Rivera Cusicanqui (2009/2015): Bolivia: Indianizar el país. *Pueblos en camino*, 22. maj. Dostopno na: <http://pueblosencamino.org/?p=1560> (11. september 2017).

in prevladuje prva. To je simbol, da se je država ponovno uveljavila, zato je nujno, da se začne novo obdobje, v katerem dialog ne bo potekal več toliko med državo in gibanji, ampak v družbi. Vendar smo še daleč od tega. Vse, kar lahko rečem, je, da staroselska gibanja in misel niso bili premagani. V Boliviji tako obstajajo kataristične revije in misleci, kot je Pedro Portugal, Felix Paci, Silvia Rivera Cusicanqui. Slednja je ena od utemeljiteljic pomembne organizacije CONAMAQ. Stvari torej vendarle gredo na bolje, saj je postalo jasno, da ni mogoče odpraviti staroselske misli in organizacije. Še vedno pa veliko manjka, smo v prehodnem obdobju.

Nekako se ves čas dotikava te teme, a vendarle te prosim, da orišeš, kaj se danes dogaja s socializmom 21. stoletja v Latinski Ameriki. V Venezueli je velika kriza.

Socializem 21. stoletja je bil modernizirana ponovitev sovjetskega socializma. Niti ne kitajskega socializma iz časa kulturne revolucije, ki je bil veliko bolj skupnosten. Gre za ponovitev Sovjetske zveze. Kriza v Venezueli, ki je po eni strani zelo negativna, saj se lahko konča z državljansko vojno kot v Siriji, je tudi nujna kriza. Občutek imam, da se bo v Venezueli stopnjevala. Ob tem obstajajo zunanji faktorji, kot so ZDA, vendar gre predvsem za notranje faktorje, gre za implozijo v notranjosti procesa, in od vlade ter države ne moremo pričakovati kaj več od militarizacije. To vodi v vojaško vlado ali vsaj zelo avtoritaro vlado. In mislim, da je treba zaradi položaja v Venezueli pogledati v sirski Kurdistan, v Rožavo, se ozreti k avtonomiji. Sicer še obstajajo pomembne avtonomije, a gre vseeno za dokončno krizo socializma 21. stoletja. Treba je tudi reči, da ima v tej krizi veliko odgovornost večina latinskoameriških intelektualcev. Ne bom govoril o imenih, a večina intelektualcev podpira Madurovo vlado, kot so podpirali Cháveza, Moralesa in Correo. Vloga kritičnih intelektualcev je biti kritični. Spomnim se neke diskusije z Johnom Hollowayem leta 2001 v Argentini. Oba sva govorila proti kapitalizmu. Strinjala sva se, da je kapitalizem slab. Toda kaj storiti? Diskurz intelektualcev danes je, da sta kapitalizem in imperializem grozna. Toda to že vemo. S to idejo se že rodimo. Zadnje poglavje knjige, ki sem ti jo podaril, govori o intelektualcih. V Latinski Ameriki imamo velikansko krizo kritičnega mišljenja. Na srečo raste žensko gibanje, pri čemer gre za feminizem, ki se razlikuje od tradicionalnega feminizma, univerzitetnega, belskega, srednjerezrednega. Danes se vzpenja črnski, staroselski, komunitaren, ljudski feminizem. In to je zelo dobro. Vendar je splošna situacija glede intelektualcev zelo slaba. Največ jih je v Boliviji z Luisom Tapio, Raulom Pradom, Silvio Rivera Cusicanqui, s skupino mladih intelektualcev, niso stari dosti čez trideset in nekateri so učenci Rivere in Tapie. Študentom sem dejal, da danes Bolivija vre. Kar se mene tiče, me poleg slabe politične situacije in situacije v političnih strankah žalosti prav mediokriteta številnih intelektualcev.

Kaj pa situacija v Boliviji in Ekvadorju v primerjavi z Venezuelo?

Seveda so razlike. V Boliviji in Ekvadorju so proizvodi, je hrana in ni tako

velikega kaosa. Obstajata dva ključna razloga za kaos v Venezueli. Prvi razlog tiči v nafti. Država izvažata zgolj nafto, največ v ZDA. In v državi je zelo zakoreninjena korupcija. Ni kulture dela. Obstaja nekaj, kar se imenuje naftno rentništvo, življenje od rente. Nasprotno v Boliviji in Ekvadorju obstaja kultura dela. V Venezueli korupcija uničuje ali je že uničila procese sprememb. Drugače kot v Venezueli je v Boliviji in Ekvadorju vojska bolj na obrobju, niti formalno niti neformalno vojske ni v vladi. V Venezueli so vojaki v središču oblasti. To je pomembno vedeti. V Venezueli so bolj kot civilisti vojaki tisti, ki nadzorujejo velike tovarne, obstaja visoka stopnja korupcije. Centralizacija in razširjena korupcija sta huda problema. Država ne deluje, zdravstvo ne deluje, gospodarstvo ne deluje in mislijo, da je mogoče vse razrešiti z nafto. Vzemimo za primer tovarno, ki proizvaja mleko. V času, ko so imeli tisoč delavcev, so v tej tovarni pridelali dva milijona litrov mleka na dan. Po nacionalizaciji in podržavljenju, kot v času Sovjetske zveze, ima danes ta tovarna dva tisoč zaposlenih, saj so zaposlili družinske člane in prijatelje, a se je proizvodnja mleka prepolovila. Socializma se ne gradi z distribucijo, ampak z delom. In v tem je imel Marx prav. Zemljo lahko razdeliš enkrat, a treba jo je obdelovati. Chávezova vlada je razvrednotila idejo dela in Maduro ni nič drugačen. Po mojem je kriza v Venezueli tesno povezana s krizo levic Latinske Amerike. In ta kriza je nujna in se mora odviti. Mislim, da se bodo procesi v Venezueli končali bodisi z državnim udarom bodisi z notranjo vojno. Ne vidim drugega izhoda. Ne vidim več demokracije, boljše administracije. Le državni udar ali vojno. In na žalost pri vzpostavljanju vojaškega režima v Venezueli zelo sodeluje kubanski režim. Če je bil torej socializem 21. stoletja v nekem trenutku zanimiv, je danes postal problem.

Sarela Paz mi je v intervjuju dejala⁶, da je problem levih intelektualcev v Latinski Ameriki ta, da razumejo imperializem kot zgolj imperializem Združenih držav, kot imperializem gringov. In da se zato težko znajdejo v novi geopolitični situaciji.

Ideja Immanuela Wallersteina je, da smo priča koncu starega svetovnega sistema in da smo v obdobju prehoda k novemu svetovnemu sistemu, ki ima središče v Aziji. Večina investicij v rudarsko industrijo v Boliviji, Ekvadorju, Venezueli in Argentini je kitajskih. In te investicije so slabše. Kitajska podjetja, ki gradijo jezove in vzpostavljajo rudnike v Ekvadorju, niso nič boljša od drugih. Še huje, Kitajska kupuje zemljo, ogromne površine v Latinski Ameriki, še posebej na jugu Argentine. Kitajska je tako že najpomembnejši trgovinski partner z Brazilijo, Čilom, Perujem, Argentino. Seveda so največje investicije v Boliviji, Ekvadorju in Venezueli kitajske. Na tem ekonomskem terenu gre za nov imperializem. Ne sicer vojaški imperializem, kot je bil imperializem jenkijev. Vendar se številni vojaki iz Latinske Amerike že šolajo na Kitajskem, kot so se prej šolali v ZDA v *Escuela de las Americas* (Šola

⁶ Gre za neobjavljen intervju, ki je nastal pred dvema letoma v Cochabambi v Boliviji.

Amerik)⁷. Torej gre za nove imperializme. In v Latinski Ameriki je Brazilija nova imperialna sila, subimperialna, mala imperialistična sila. To gre onkraj starih delitev na levico in desnico. Kitajska bo na primer zgradila dve jedrski elektrarni v Argentini. Misliti, da so imperializem jenkiji?! Da, ampak obstajajo drugi imperializmi, ki tekmujejo med sabo. In alternativa jenkijem ne moreta biti Rusija ali Kitajska. Latinskoameriški (argentinski) intelektualec Atilio Boron je Putinov govor o geopolitiki iz Minska pred dvema letoma primerjal z govorom Lenina na finski postaji, ko je prišel iz izgnanstva. In sem si rekel: Pa kam smo prišli? Putin ni Lenin. Lenin je imel zelo pozitivne stvari, to priznavam, a ne moremo si domišljati, da bo naša emancipacija prišla iz Rusije ali s Kitajske. Ne, ne, ne. Spori med imperializmi so lahko pozitivni za ljudstva, saj lahko oslabijo imperializme. Ruska in kitajska revolucija sta nastali zaradi imperialističnih vojn. Vendar to ni alternativa. Občutek imam, da se številni intelektualci vedejo kot stara komunistična partija iz štiridesetih in petdesetih let prejšnjega stoletja. Alternativa prihaja iz Moskve in tretje internacionale. Prosim, ne. Zato pravim, da gre za korak nazaj. Velik in žalosten korak. Misliti, da sta Putin in Lenin bolj ali manj enaka, je grozno. To je proti emancipatornemu mišljenju.

Kako vidiš situacijo v evropskih gibanjih iz latinskoameriške perspektive, kot intelektualec, ki preiščuje emancipatorne procese in revolucionarne potenciale v njih?

V Evropi najbolj poznam Španijo in Italijo. Lani sem bil v Italiji in se spoznal z gibanjem NO TAV severno od Torina, bil sem na farmi *Senza padroni* blizu Firenc. Bil sem v različnih delih Španije, obiskal sem urbane vrtove, zasedene četrti, okupirane tovarne. Zdi se mi, da je kriza prinesla spremembo v nekaterih gibanjih, da ne gre več toliko za zaklinjanje države, ampak bolj za gradnjo nečesa novega. In to je pomembno. Ko vidim urbane vrtove, Rog, se spomnim Latinske Amerike. Ne gre za to, da bi morala Evropa slediti zgledu Latinske Amerike. Ampak najzanimivejša gibanja danes niso sindikati. Ti se ukvarjajo s svojimi težavami, plačami ... Najbolj kreativna gibanja so druga gibanja, gibanja mladih, žensk, sosedov v četrti, začena se govoriti o teritoriju. Opažam, da so določena gibanja v Evropi zaradi krize začela novo pot. Ko sem bil v osemdesetih let izgnanec v Španiji, smo bili solidarni z Nikaragvo, Gvatemalo, Salvadorjem ... Sedaj je drugače, začena se dialog med enakimi. Ne gre za prepričevanje, ampak za razpravljanje, izmenjevanje izkušenj. Smo na popolnoma novi poti, ki je podobna zapatistični. Ljudje pomagajo zapatistom, nato se vrnejo domov in uporabijo, kar so se naučili. Smo v dialogu, v vzajemnem učenju, to je čudovito in to je prihodnost.

⁷ *Western Hemisphere Institute for Security Cooperation.*

Seznam nekaterih monografij Raúla Zibechija

- MACHADO, DECIO IN RAÚL ZIBECHI (2016): *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progresismo*. Bogotá, Santiago: Desde Abajo, Quimantú.
- ZIBECHI, RAÚL (1999): *La mirada horizontal. Movimientos sociales y emancipación*. Montevideo: Nordan.
- ZIBECHI, RAÚL (2006): *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires, La Paz: Tinta Limón y Textos Rebeldes.
- ZIBECHI, RAÚL (2007/2008): *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Lima, México: Univ. San Marcos y Bajo Tierra.
- ZIBECHI, RAÚL (2008): *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias latinoamericanas*. Buenos Aires: Lavaca.
- ZIBECHI, RAÚL (2012): *Brasil Potencia. Entre la integración regional y un nuevo imperialism*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- ZIBECHI, RAÚL IN MICHAEL HARDT (2013): *Preservar y compartir. Bienes comunes y movimientos sociales*. Buenos Aires: Mardulce.
- ZIBECHI, RAÚL (2014): *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Santiago de Chile: Quimantú.
- ZIBECHI, RAÚL (2017): *Movimientos sociales en América Latina. El "mundo otro" en movimiento*. Bogotá: Desde Abajo.

Epistemologies of Freedom Revisited

An Interview with Cihad Hami

Povzetek

Revidiran pogled na epistemologije svobode: Intervju s Cihadom Hamijem

Intervju je sestavljen iz dveh delov: v prvem, z naslovom *O epistemologiji*, ki je potekal po elektronski pošti, Cihad Hami spregovori o svojem pogledu na demokratični konfederalizem, politično filozofijo kurdskega političnega voditelja Abdullaha Öcalana, ki je navdihnila revolucijo v Rožavi. Deli tega intervjuja so bili pod naslovom *Epistemologije svobode* objavljeni na spletnem portalu *Kurdish Question* 29. avgusta 2015. Drugi del intervjuja z naslovom *Epistemologija v praksi* je potekal v živo v Hamburgu julija 2017. V njem Cihad Hami spregovori o svojem poznavanju današnjega delovanja ljudskih zborov v Rožavi.

Ključne besede: demokratični konfederalizem, Rožava, ljudski zbori

Eleanor Finley je doktorska študentka socialne antropologije na Univerzi v Amherstu v Massachusettsu v ZDA in študentka socialne ekologije ter dolgoletna članica upravnega odbora Inštituta za socialno ekologijo v Plainfieldu v Vermontu. Njena disertacija se osredotoča na neposredno demokracijo in transnacionalno javno sfero Kurdoz iz Rožave, ki danes živijo v diaspori v Evropi. (eleanor.finley@gmail.com)

Abstract

The interview consists of two parts. The first part, titled "*On Epistemology*", was conducted via email and explores Cihad Hami's perspective on democratic confederalism, the philosophy of Kurdish political leader Abdullah Öcalan that inspired the Rojava Revolution. Portions of the interview were originally published under the name "*Epistemologies of Freedom*" by the online journal *Kurdish Question* on August 29, 2015. The second part of the interview, "*Epistemology in Practice*", was conducted in person in Hamburg, Germany, in June 2017. It addresses the Cihad Hami's knowledge about the practice of popular assemblies in Rojava today.

Keywords: democratic confederalism, Rojava, popular assemblies

Eleanor Finley is a PhD student of social anthropology at the University of Massachusetts, Amherst, USA. She is also a longtime student of social ecology and is a board member at the Institute for Social Ecology in Plainfield, Vermont. Eleanor is currently working on her dissertation regarding direct democracy and the transnational public sphere among Kurds from Rojava now living in diaspora in Europe. (eleanor.finley@gmail.com)

The following interview series is a reflection on social change and the nature of politics through the eyes of a young Kurdish activist from Kobane, Syria. Cihad Hami was raised in a family of small farmers in a hamlet outside Kobane. His family moved to Damascus in search of work in 1999. From 2009 to 2012, Cihad attended Damascus University's program in English Literature. When the Syrian revolution collapsed into civil war, his family returned to Kobane, which was then undergoing the Rojava Revolution. The Rojava Revolution meant not only that Kurds in Northern Syria were finally self-determining, it also meant enormous social transformation in the areas of art, culture, family and everyday life. For several months, Cihad worked as a translator until his family once again relocated to Turkey.

In 2015, Cihad resettled in Germany. Since then, he has been working as a freelance translator and plans to return to university to complete his bachelor's degree. Cihad has published several articles in English for *OpenDemocracy.net* and *KurdishQuestion.com*.

Part 1. On Epistemology

Can you tell me about Abdullah Öcalan's philosophy?

One of the major tasks of this new dialectical philosophy is to overcome dichotomies based on the division of subject and object. This division is found in society in common distinctions such as black/white, East/West, nature/society and so on. Domination and exploitation quickly arise from such thinking, as the active and intelligent subject (white, West, society, etc.) is separated and set above the passive and inferior 'object'. Öcalan recognized that in order to move beyond hierarchy and domination, a new way of thinking was necessary in order to recognize the unity in diversity of social life.

Why do you think the Left in the West doesn't offer more support to the Kurdish movement?

Oftentimes, the Western Left works and acts within the boundaries of capitalist epistemology (scientism, orientalism, reductionism, eurocentrism, positivism, etc.). This epistemology is based on the subject-object distinction and is reflected in various dichotomies such as body-spirit, black-white, west-east, north-south, etc. Under such distinctions, hierarchy and exploitation over nature and society gain more power than in previous ages in history. So, the Left approaches the Kurdish question with a capitalist epistemology, and because of this they lack a deep understanding of the Kurdish question. Another result is that the Left is often fragmented, un-systematized, and cannot put forth any coherent and rational theory that could unify the struggle and be an alternative to the capitalist world system. It is very sad to say that those on the Left are Left in the heart but capitalist in the mind, because they are loaded with capitalist conceptions.

Can you give an example of this?

Yes. Were not many American and European Leftists surprised by the Kurdish women fighters? This is because, in their minds, the Middle East is still 'backwards'. This duality between East and West is the root of orientalism. To overcome it, we must view society as a holistic and organic development. History is like a river, it cannot be cut. We have no West or East, but rather one history that is constantly moving and retains all human culture.

To break with capitalist epistemology, the Left needs to dive deeper into their own hidden history and revive their traditions of freedom and ideas of a utopia of freedom. They must also build a holistic theory provided for by the unity of natural sciences and social sciences. That new theory can be called 'the epistemology of freedom', which could serve as a counter-knowledge to capitalist epistemology.

What do you mean by an 'epistemology of freedom'?

As you know, epistemology studies the nature of knowledge. According to Edgar Morin, knowledge can be defined as a translation and reflection of reality, through one's perception, language, ideas and theories. We can look and find various methods of knowledge that humans have developed over the course of history to deal with their surroundings and manage their lives. The primary ones are: mythical, religious, philosophical and scientific.

In order to grasp the nature of these knowledges, one should put them under critical scrutiny. To do so, it requires a holistic understanding of social and natural sciences. And the doorway to starting that quest is history. Here I would like to stress that history is not a mere sequence of dead events that happened in a certain period of the past; rather, history is fulfilled by the here-and-now – to use Walter Benjamin's phrase. Without a comprehensive understanding of history, both the present and the future will be bereft of sufficient truth.

Each method of knowledge retains within itself contradictions along hierarchical and libertarian lines. In this context, one can tell that we don't have just one single knowledge but rather knowledges. Thus knowledge can be classified: the dominant knowledge and oppressed or hidden knowledge. These two knowledges struggle together throughout history. This struggle goes back to the beginning of the rise of hierarchy.

What do you mean by the beginning of the rise of hierarchy and oppressed knowledge?

Hierarchy was initiated¹ by a coalition of men, namely, the elder, the hunter

¹ According to Abdullah Öcalan's historical analysis, the system of patriarchal state capitalism that we struggle against today is rooted in the development of the Sumerian clerical state, the subordination of women, nature and slaves from other tribal groups acquired through warfare (Öcalan and Happel, 2011).

and the shaman, who aligned their accumulated experiences and knowledge with force and violence to dominate society, and particularly women. At that time, women had also their own wisdom and experience to manage life in terms of food, sex and protection. According to anthropological records, during the era before the rise of hierarchy, women administrated the community. This administration was characterized by being relatively libertarian. Furthermore, the records show the absence of notions such as domination, command and coercion.

With the emergence of hierarchy, a cleavage between knowledges emerged. The hierarchical or dominating knowledge—led by the coalition of men mentioned above—and the hierarchical or oppressed knowledge that preceded before the rise of hierarchy. This struggle has continued throughout all methods of knowledge. For example, if one thoroughly examines Sumerian myths and epics, one can notice the struggle between the dominating knowledge and the counter-knowledge in myths such as the *Enûma Elish*, the Babylonian epic, and the *Epic of Gilgamesh*.

One ought not to forget that these mythical stories were written by the dominant power to glorify the deeds of their rulers or 'God-heroes', who were males. Their counterparts, who in the epics are defeated, are Goddesses. This is very obvious in the epic of *Enûma Elish*, in which the male God, Marduk, is depicted as epitomizing order and heroism while the mother-goddess Tiamat is chaos and evil. The struggle in the epic is not merely a battle between two armies but rather describes an ongoing war between the heritage of an organic society's knowledge and traditions, which is characterized by non-hierarchical institutions structured around ethics, cooperation and relatively egalitarian values, and institutions based on hierarchy, patriarchy and class interests intertwined in the heart of the state, which perpetuates itself by coercion and violence.

Thus, one cannot simply take history as it is. Reading history upside down would be closer to the truth. There ought to also be a focus on unwritten history. For the latter encompasses the history of people and their struggle, and the written history is the history of power and rules.

Why does the origin of this hierarchical society matter today?

The heritage of the male-god Marduk was retained in the Abrahamic monotheistic religions. This explains why God is male in religious discourse, whereas the mother-Goddess has been condemned to be an object that has no power other than to obey the orders of the male.

Yet it is not a coincidence that from the very same place arises the idea of freedom. According to Samuel Noah Kramer, an expert in Sumerian history and Sumerian language, the word 'freedom' initially appears in a Sumerian cuneiform tablet that gives an account of a successful popular revolt against a highly oppressive regal tyranny. The word is *amargi*, which literally means 'return to the mother' (Bookchin, 2005; Kramer, 1959). This means, in my point of view,

a return to the era before the rise of hierarchy, patriarchy, state and class. We are still on this quest today.

Part 2. Epistemology in Practice

In this section of the interview, Cihad draws from the experience of his own village, Dihaben, to explain the practice of democratic confederalism. Dihaben is just five kilometers south of Kobane, a predominantly Kurdish city on the Syrian-Turkish border. Few outside the region had heard of Kobane prior to the Syrian civil war. This, however, changed dramatically starting in 2014, when the Islamic State (ISIS) targeted Kobane for Kurdish genocide. Armed with high-tech US military gear acquired during their raids of American and Iraqi military bases, ISIS attacked Kobane and the surrounding flatlands. Kobane was relatively defenseless, having few industrial or military resources and little infrastructure. However, rather than submitting, ordinary Kurds in Kobane formed civic militias called People's Protection Units (YPG) and Women's Protection Units (YPJ). A months-long battle ensued, resulting in an improbable Kurdish victory. Following that victory, Kobane has become a powerful international symbol of freedom and resistance.

In many ways, Dihaben is a typical Kurdish village. Its one-story buildings are made of straw and mud-brick, a building method dating back to the Neolithic Age. Its inhabitants grow potatoes, grains and vegetables. They also herd cows and goats to produce milk, meat and cheese. Yet it is here and in hundreds of other villages like it that people are courageously seeking to practice a new kind of stateless, participatory democracy based on popular assemblies, or *communes*. Through this system, called *democratic confederalism*, Cihad's 'epistemology of freedom' finds expression in everyday life.

Cihad and I sit down to discuss the practice of democratic confederalism in his home in Hamburg, Germany. Behind him, a picture of Rosa Luxemburg hangs on the wall. We begin rather abruptly—I blurt out: "So how do the communes *actually work*?" He agrees that there are too few detailed accounts of how decisions in Rojava are made, especially given the abundance of international attention Rojava has received. He replies with an example: "Okay, how might people in the village go about building a bakery?" Although this may appear as a simple task, during wartime no task is simple. Indeed, throughout Rojava, bread is a pressing concern. Rojava is currently under embargoes from all sides—Turkey, Iraq and Syria. Along the northern border, Turkey refuses to allow the passage of provisions, including food, medical supplies and building equipment of any kind. The same is true along Rojava's border with Iraq, which is governed by the Kurdish Regional Government (KRG) and the Barzani regime, who are hostile to Abdullah Öcalan and Kurdish groups that are anti-capitalist. Furthermore, for decades the Assad family's Baath regime kept Rojava in a state of perpetual underdevelopment to prevent practical

steps taken toward Kurdish autonomy. The construction of factories, heavy infrastructure and even large facilities was prohibited. There are even no hospitals in Kobane, only small clinics. As a result, since the war, villages like Dihaben have had to reinvent their own economic means of subsistence.

So how do the communes *actually* work?

My village is a small one, about ten to fifteen families. Sometimes that becomes as few as five families because people leave for the cities. But more or less, it is ten families. So these people meet every one or two weeks according to their needs. All the people—women and men—come together and talk about the problems that they are facing. For example, that they don't have a good amount of bread or that they don't get bread in time because of the distance between the city and the village.

In villages, people already meet and interact every day. They're neighbors. They work the land together and help each other. Sometimes they'll all get together in one house [for entertainment]. It's very normal to meet in one house, especially during the summer, when they rest and drink tea.

Then, if there is a problem, they say, "Let's meet officially." For example, "Let's meet on Friday after *salat*" (prayer). So on Friday they meet and they talk about their needs. I would call this their 'logical needs', like the bakery. So, they decide: "we need a bakery," and they tell that to the delegate.

What is a delegate? How do they work?

Every village has its own commune. And every commune has its own representative, or delegate to the municipality, which is larger. So, my village is connected with a town, Sheren, and in that town, there is a municipality. My village is only two kilometers from that town; it does not go straight to Kobane. So, our village is part of that municipality, which is the hub of about 20 villages. One of my cousins is the co-chair of this municipality.

So every village has a commune. They gather and they elect their delegate. The delegates must comprise 50% women and 50% men and, of course, there are also the youth.

I was talking about the problem of building a bakery, or getting bread. So that delegate would go to the town, where the municipality is located. At the municipality, the delegates meet and they study the problem, they look and see what the needs are. If it's logical and reasonable, they talk to the delegate about financing and about how much of what resources they need. So, if the municipality agrees to a bakery, they build it.

What if the municipality says no?

There is no 'no'. The decision is built on the will of the people, so if there's something that the people need, they have to do it. They don't have the power to

say no. It just administrates. The job of the municipality is to study how it needs to be built, the place it needs to be built, how many workers should work there, in the bakery, and how many hours the bakery should be in operation according to that village. But the one who makes those decisions is that small commune.

What if they don't have the money?

If they don't have the money, they ask the municipality in Kobane.

The good thing is that those 20 villages meet every month. Because every village has its own commune and its own delegate, the council of the delegates meets in the municipality. They coordinate with each other. They can share goods—things that one village has that the others don't have.

Then, that municipality [*Sheren*] meets regularly with the municipality in Kobane. So it's like that. Every neighborhood has its own commune and its own delegate.

I also asked this question to my cousin—what if the municipality wants, for example, to build a school in my village? The answer is that municipality has no right. If the communes don't agree with it, the decision won't be taken.

The delegates rotate, correct?

Yes, the delegate is the link. They don't have the right to impose order. Their main job is to connect the network between the commune and the municipality. They simply discuss the people's demands with the municipality.

How do you vote on a delegate for your town?

Like I said, you have 20 villages and you meet. They vote for people most capable of this responsibility—I wouldn't call it power. It's a responsibility. The people most suitable for this job are the ones who know how to talk and how to discuss. For example, I have my family: I would say, I propose my brother Shero. And my cousin might say that she proposes her sister. Out of the 10 people, there will be four chosen to take this position, to take this responsibility. It's democratic, it's based on majority rule.

But there is something here. If the delegate makes mistakes, if they violate the morals of the community, they will be flexibly replaced. The town will come together and say this person has made a mistake that is against the philosophy of the communes, against the people, and so this person is no longer in that delegate position and he becomes once again a normal member of the commune.

It's a hard job to get people to know this system because it's very new. One year after the Revolution, the PYD [Democratic Union Party] made a process for education.

At the end of 2013 and in early 2014, people who had a good knowledge of Öcalan and a good knowledge of this philosophy, they would form groups—Ferhad's group was five people—and they would go to each village to educate

them about the communes and they would set up a commune. So it was started by people like Ferhad, PYD members, PKK members, who understood it very well. They would go and set up communes.

In 2013, my brother Ferhad and his friends would go to each village to educate people about how this system should be run. Before setting up a commune, they would go talk to a village one time, two times, three, four, five times. When the village was ready, they would then sponsor the election. Then the people would run the commune by themselves. So setting up the communes began like that.

When I came to Turkey in 2013, this process of building communes was just starting. Now its 2017 and the people know how the system functions. They know how to set up these communes run without asking people like PYD fighters or PKK members.

I didn't realize that your village was so politically active.

I didn't know that either!

When I met with my cousin [the municipal co-chair] in Turkey in 2014, she was not interested in politics. But then when we met later, she was explaining the details of democratic confederalism to me—in practice! I was really surprised. I was asking her questions, trying to figure out if there was any contradiction between theory and practice—you know me, I'd say if there was a contradiction—but it was just like how Bookchin tells it. I was truly amazed. After I talked to her, I was really optimistic.

She wasn't interested in politics?

She was not interested in politics *at all!* But her father, my uncle, was pro-PKK. But before [the revolution], she was not interested in politics; she would not know how to talk about Öcalan's ideas. She was sympathetic I would say, because of the family. But now she talks in a very powerful way. She has been trained, she speaks with confidence. And she has also a very strong personality now. I realized that, too. I was amazed by that. She's a co-chair of a very, very important town in the Kobane canton. It's the first town outside of the Kobane municipality, it's very important. And the other co-chair is a man about 50 years old. She is only 24 and they work together. [He smiles.]

That is a big change in this society. Before the revolution, a man would not listen to a girl—but now they talk, they eat with each other, they do politics. She said to me, "My decision is possibly even more important than his," because she is a woman. If my cousin does not accept the decision then the decision will not be honored.

What kinds of things do you think could improve?

I think the communes are functioning very well in meeting the people's material needs. But there is still a lack on the political level. It is functioning very well

at the level of everyday needs, like 100%. But I think, politically, because of war, because of the situation in the Middle East, a lot of people still don't know this system, or they don't accept it. They still believe in the power of the state; they still don't trust themselves. They don't trust that they can run something.

Bibliography

- BOOKCHIN, MURRAY (2005): *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Oakland, California: AK Press.
- ÖCALAN, ABDULLAH, AND KLAUS HAPPEL (2001): *Prison Writings: The PKK and the Kurdish Question in the 21st Century*. London: Transmedia Publishing.
- KRAMER, SAMUEL NOAH (1959): *History Begins at Sumer*. Garden City, New York: Doubleday.

Siriza in oktober: periferija in nadmacionalno povezovanje levice

Abstract

Syriza and October: The Periphery and Supranational Leftist Integration

Like the October Revolution, the rise of Syriza to power in Greece was an important event for the generation that helped shape the politics of contemporary socialists and Marxists. Leftist movements and parties closely observed the struggle of Greek people and Syriza. The rise of Syriza felt like an upgrade to all sorts of uprisings that followed the crisis of 2007. The underlying argument of the following article is that the only chance to achieve radical change for a left-wing government in the eurozone periphery is to exit the monetary union. We will depict Syriza's attitude towards European integration and try to show that its failure was not caused only by opportunistic politicians and tyrannical European institutions but also by a fallacious theoretical basis. We will explore the idea of left europeanism in Syriza and try to link it to political consequences relating also to leftist international integration.

Keywords: Greece, Syriza, eurozone, left europeanism, international left.

Jaša Veselinovič holds a B.A. in International Relations from the Faculty of Social Sciences, University of Ljubljana. He is pursuing his Masters Degree at Vrije University, Amsterdam. (jasa.veselinovic@gmail.com)

Žan Zupan is a student at the Faculty of Law, University of Ljubljana, and a journalist at Radio Student. (zan.zupan@gmail.com)

Povzetek

Tako kot je bila oktobrska revolucija prelomen dogodek, je tudi vzpon Sirize na oblast v Grčiji ključno definiral politiko današnjih marksistov in socialistov. Leva gibanja in stranke po Evropi so spremljali boje Grkov in Sirize, v njih projicirali svoje želje in se od njih učili. Vzpon Sirize se je zdel nadgradnja vseh mogočih oblik upora, ki so izbruhnile po krizi leta 2007. Izhodiščna teza prispevka je, da je za leve vlade perifernih držav evroobmočja edina možnost za doseganje radikalnih sprememb izhod iz monetarne unije. V pričujočem prispevku bova spremljala Sirizin odnos do evropskih integracij in poskušala pokazati, da za neuspeh protivarčevalne politike ni kriv le oportunistem vodilnih politikov ali tiranskost evropskih institucij, temveč tudi napačna teoretska izhodišča. Raziskala bova idejo levega evropeizma v Sirizi in jo povezala s političnimi posledicami tudi na ravni povezovanja levih sil v Evropi.

Ključne besede: Grčija, Siriza, evroobmočje, levi evropeizem, mednarodna leвица

Jaša Veselinovič je diplomant Mednarodnih odnosov na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani in podiplomski študent na Vrije Univerziteti v Amsterdamu. (jasa.veselinovic@gmail.com)

Žan Zupan je študent Pravne fakultete Univerze v Ljubljani in novinar aktualnopolitične redakcije Radia Student. (zan.zupan@gmail.com)

Uvod

Oktobrska in pred tem februarska revolucija v carski Rusiji leta 1917 sta bili za ves svet, še posebej pa za Evropo znak, da »je mogoče«. Kmalu po dogodkih v Rusiji so navdahnjena revolucionarna gibanja poskusila doseči kvalitativni preskok tudi tam, kjer o dogajanju v Rusiji ni bilo veliko znanega. Sovjete so ustanovili tobačni delavci na Kubi, v Pekingu, v argentinski Cordobi je izbruhnilo revolucionarno študentsko gibanje, mehiški revolucionarji pa so v svojo ikonografijo dodali tudi Lenina (Hobsbawm, 1995: 65). Še bolj dramatično je bilo v Evropi, kjer je socialistično agitacijo podžigala vsesplošna beda, ki jo je prinesla prva svetovna vojna. Ob njenem koncu se je zdelo, da staro propada in se rojeva novo. Vladarji vseh štirih poraženk, Nemčije, Avstro-Ogrske, Turčije in Bolgarije, so izgubili svoje prestole. Družbeni nemiri in množične stavke so pretresali tudi zmagovalne države, še posebej Italijo in Irsko. Vendar pa se ni končalo le pri množičnih protivojnih demonstracijah in stavgah. Ustanovljena je bila Madžarska sovjetska republika, vzniknile so številne sovjetske republike na ozemlju Nemčije, republiko pa so razglasili tudi demobilizirani bolgarski vojaki in kmetje, ki jim je pohod na Sofijo na koncu preprečila nemška vojska. Odmev oktobrske revolucije je bil tudi med običajnimi ljudmi zelo velik. Nekaj dni v juniju 1919 je tako tudi na ozemlju današnje Slovenije obstajala sovjetska Murska republika. Habsburški cenzorji, ki so pregledovali pisma delavskih in kmečkih žensk svojim partnerjem in sinovom na fronti, so opazili, da je bil ruska revolucija prvi politični dogodek, ki se je pojavil v njihovih pismih. Želje po miru in socialni pravičnosti so se po uspehu boljševikov zlele v eno in cenzorji poročajo, da je tretjina avtorjev pisem v polletju po oktobru pričakovala, da mir lahko zagotovi Rusija, tretjina se je za mir zanašala na revolucijo, petina pa na kombinacijo obojega (ibid.: 59). Privlačnost revolucionarne retorike in idej je bila tako močna in je imela med delavci, kmeti in vojaki takratne Evrope tolikšno podporo, da so si jo prisvojili tudi različni pustolovci brez jasnega načrta in želje po diktaturi proletariata.

Bolj kot dejanska navodila ali načrt za posnemanje je oktobrska revolucija socialističnim gibanjem po svetu pomenila zgled in dajala upanje ter jih hkrati zavezovala k revolucionarnemu prevratu v lastnih državah. Takratna doktrina (vsaj v strankah, ki so sestavljale zimmerwaldsko levico in pozneje tretjo internacionalo) je bil namreč dosleden internacionalizem, ki ni temeljil le na solidarnosti z bojem tovarišev, temveč na zavedanju, da je za konec kapitalizma potrebna svetovna revolucija. Tako je bilo tudi stališče vodje boljševikov Vladimirja Iljiča Lenina, ki je v zadnjem članku švicarskim socialistom pred povratkom v Rusijo marca 1917 zapisal, da ruski proletariat socialistične revolucije ne more sam privedi do zmogovitega konca. Lahko pa revolucija v Rusiji ustvari okoliščine, ki bodo omogočile »najbolj zaupanja vrednim in zanesljivim sodelavcem, evropskemu in ameriškemu proletariatu, da se pridružijo odločilni bitki« (Lenin, 1917).

Čeprav so konkretne zgodovinske okoliščine karseda drugačne, pa je mogoče

potegniti vzporednice med oktobrsko revolucijo in vzponom ter zmago koalicije grške »skrajne« levice, Sirize – ne zaradi vsebine in oblike političnih in socialnih bojev, temveč zaradi vloge, ki jo igra pri razvoju imaginarija levih gibanj v Evropi. Tako kot je bila oktobrska revolucija prelomen dogodek, je tudi vzpon Sirize na oblast v Grčiji ključno definiral politiko današnjih marksistov in socialistov. Leve politične stranke in del levičarskih gibanj po Evropi so spremljali boje Grkov in Sirize, v njih projicirali svoje želje in se iz njih učili. Vzpon Sirize se je zdel nadgradnja vseh mogočih oblik upora, ki so izbruhnile po krizi leta 2007. Vzdušje je novinar in publicist Paul Mason (2011) povzel z vprašanjem, ki ga je postavil za naslov svoje knjige: *Why it's kicking off everywhere?* Sama stranka oziroma koalicija strank naj bi tako utelešala vse, kar predpisuje ideja »socializma za 21. stoletje«: parlamentarna stranka, ki je hkrati podprta z množičnim gibanjem, v katerem so združeni sindikati, okoljevarstvene, študentske in druge organizacije. Za podoben politični uspeh so si prizadevale (in strašile liberalni red) leve stranke po vsej Evropi: Podemos v Španiji, Iniciativa za demokratični socializem in Združena levica v Sloveniji, die Linke v Nemčiji, Front de Gauche v Franciji, Bloco de Esquerda na Portugalskem in druge.

Ko je Siriza januarja 2015 res zmagala na grških parlamentarnih volitvah, je med voditelji teh strank in številnimi podporniki ter aktivisti vladal občutek, da se zares začneja nekaj pomembno novega. V tednih pred volitvami so predstavniki evropske levice romali v Grčijo, na noč volilne zmage pa se je z bodočim premierom Aleksisom Ciprasom na odru pojavil vodja Podemosa Pablo Iglesias, ki je razglasil, da prihaja upanje, strah pa odhaja. Zmaga Sirize je po njegovih besedah naznanjala še več zmag tistih strank v Evropi, ki kličejo po spremembi ekonomskega in družbenega reda (Queally, 2015).

Zmaga Sirize je nedvomno prvi resni poskus leve parlamentarne politike v eni od članic Evropske unije oziroma, kot bomo videli, še pomembneje, v evrskem območju. Danes lahko rečemo, da je ta poskus nesrečno propadel, oziroma, glede na to, da se Siriza še drži na oblasti, propadel vsaj s stališča prebivalcev Grčije. Siriza je namreč nadaljevala in nadaljuje s protidelavskim varčevanjem, ki ga v zameno za »pomoč« (nova posojila) narekujejo posojilodajalci in njihovi zastopniki: Evropska centralna banka, Mednarodni denarni sklad in evrska skupina. V letu 2015 je bila tako več kot petina Grkov in Grkinj močno materialno prikrajšanih – odstotek se je od izbruha krize 2008 podvojil (Tagaris, 2017). Tudi v tem primeru je imela pomembno vlogo (ne)moč evropskih levih gibanj, saj je bila Siriza pri (sicer boječem) spopadu z Evropsko unijo precej osamljena. Tako lahko vnovič postavimo analogijo z oktobrsko revolucijo. Rosa Luxemburg, ki jo je goreče, a kritično podpirala, je zapisala (1918: 54), da je vse, kar se zgodi v Rusiji, posledica neuspehov nemškega proletariata in nemškega imperializma, ki je okupiral del Rusije: »Nečloveško bi bilo zato od Lenina in njegovih tovarišev pričakovati ... najžlahtnejšo demokracijo, najbolj vzorno diktaturo proletariata in cvetoče socialistično gospodarstvo.«

Vprašanje soodgovornosti evropske levice pri propadu Sirize in nezadostne mednarodne solidarnosti je zelo aktualno, a precej manj reflektirano. Najmanj, kar lahko rečemo, je, da projekta, ki si ga je zadala Siriza, ob zavedanju močne integriranosti v mednarodne politične in finančne institucije, ni mogoče izvesti brez močne mednarodne podpore.

Kratko o strukturnih problemih evroobmočja

V nadaljevanju bova poskusila prikazati enega od razlogov, zakaj Sirizi ni uspelo narediti radikalnega preloma z ekonomskimi in socialnimi politikami preteklih nomenklatur v Grčiji. Z analizo ekonomista Kostasa Lapavitsasa (2015; 2017) bova pokazala, da bi bil edini dosleden način izpolnitve Sirizinih obljub o koncu politike varčevanja in prestrukturiranju državnega dolga odhod iz Evropske monetarne unije (v nadaljevanju EMU). V prispevku bova tako orisala idejo evroskepticizma, kot je bila prisotna v Sirizi. Najprej pa kratko o nekaterih temeljnih problemih evroobmočja.

Nekaj let po ruski revoluciji je italijanski marksist Antonio Gramsci poudaril, da velja biti pri razlikovanju med uspešno revolucijo na vzhodu (oktobrska revolucija) in neuspešnimi na zahodu (Nemčija, Velika Britanija, sever Italije) pozoren na odločilno drugačen tip države (Thomas, 2009: 41–85). Kontekst države, znotraj katere in deloma proti kateri je želela delovati grška Siriza, je neločljivo povezan z evropskimi in evroatlantskimi integracijami. Grčija je leta 1981 vstopila v takrat še Evropsko gospodarsko skupnost (EGS), ki je s svojimi institucijami in zakonodajo dodobra preoblikovala grško državo.

Evropske in širše evroatlantske integracije je mogoče razumeti kot politični projekt vladajočega razreda. Razlagamo jih lahko kot poskus preobrazbe razmerja sil, predružačenje področja razrednega boja, kjer bi s transnacionalizacijo kapital ušel konkretnim pritiskom podrejenega razreda v nacionalnih državah. Podoba in oblika vsakokratne manifestacije teh integracij je odvisna od rezultata boja različnih frakcij kapitala – gre za kapital v cirkulaciji in kapital v produkciji (van der Pijl, 2014).

Trenutna manifestacija evropskih integracij, tj. Evropska unija po Maastrichtski pogodbi, je posledica gospodarskega preboja Nemčije. Do konca osemdesetih let gre dinamike v najprej Evropski skupnosti za premog in jeklo, pozneje pa Evropski gospodarski skupnosti razumeti v luči francoskega poskusa omejevanja nemške konkurenčnosti, posledice nizkih mezd in infrastrukturne obnove takoj po koncu druge svetovne vojne. Z rastočo močjo Nemčije, najprej znotraj Evropske okrogle mize industrialcev ERT (povečevanje lastniškega vpliva Deutsche Bank), ki jo v začetku osemdesetih let ustanovi evropski komisar za industrijo Étienne Davignon, se začne spreminjati tudi vloga Nemčije v evropskih institucijah. ERT ima namreč skorajda neposreden dostop do Evropske komisije. Nepopolna politična struktura, v kateri je pristojnost deljena med Evropsko komisijo, Evropski parlament in

Evropsko sodišče (ki je močan nosilec evropske integracije) na eni strani in države članice na drugi, je vlogo tako demografsko kot gospodarsko močne Nemčije izrazito povečala (van der Pijl, Holman in Raviv, 2011).

Konec devetdesetih let (kar sovpada tudi s formalnim nastankom EMU) je Nemčija uvedla nov način boja proti brezposelnosti. Vlada je s pritiskom na sindikate zamejila rast plač. Sindikati so namreč po propadu poskusa zaježitve brezposelnosti s krajšanjem delavnika leta 1999 pristali na novo formulo izračuna plač. Prej so se plače usklajevale z rastjo produktivnosti, po novi formuli pa naj bi se rast produktivnosti kazala zgolj v novih delovnih mestih. Delavci v Nemčiji so imeli tako glede na svojo produktivnost in gospodarsko rast najnižje povečevanje mezd v monetarni uniji (Lapavitsas, 2015).

Močna podreditev domačega delavskega razreda, tudi v znamenju dominantne ideologije neoliberalizma (omejitev kolektivnih pogajanj na raven podjetja ter pojmovanje pogodbe o zaposlitvi kot pogodbe civilnega prava), je Nemčiji prinesla veliko konkurenčno prednost in s tem tudi visok trgovinski presežek – evropska periferija zaradi nižje produktivnosti in drugačnega razmerja sil v razrednem boju, tj. bolj organiziranih sindikatov, ter globalizacije gospodarstva mezd ni zmogla znižati do »potrebne« konkurenčnosti. Monetarna unija in odločilna moč Evropske centralne banke sta onemogočali monetarne in fiskalne prilagoditve nemški moči, kar je države sililo v zadolževanje – upniki pa so nato države silili v zategovanje pasu (Lapavitsas, 2017). Inflacijska kapica evrskega mehanizma ter nezmožnost depreciacije valute posameznih nacionalnih držav skupaj z odsotnostjo mehanizma redistribucije presežka namreč državam periferije ni dala druge možnosti kot zadolževanje (van der Pijl, 2015).

Ekonomsko gledano sta za progresivno levičarsko vlado obstajali dve prednostni nalogi. Prva je bilo prestrukturiranje ali odprava zunanjega dolga, druga pa odprava varčevalnih ukrepov. Brez prestrukturiranja dolga namreč niso mogoče dolgoročne reforme (niti odprava varčevalnih ukrepov). V primeru enostranskega delovanja katerekoli progresivne levičarske vlade evropske periferije sta centrom EMU na voljo predvsem dve metodi prisile. Prva je omejitev likvidnosti, ki jo nacionalnim bankam zagotavlja ECB, druga pa vir posojil državi, ki jih zagotavljajo različne organizacije, ki so tako ali drugače povezane z evropsko skupnostjo. Druga metoda prisile je zaradi proračunskega presežka, ki ga večina držav (tudi evropske periferije) izkazuje, izgubila svoj pomen. Zato pa je toliko bolj aktualna prva opcija, ki smo jo lahko opazovali na primeru Cipra v letu 2013 ter junija in julija 2015 v Grčiji. Upor proti prevladujoči doktrini in načinu delovanja evropskih integracij namreč resno ogroža politični projekt transnacionalnih vladajočih razredov.

V evroobmočju se pravzaprav ni mogoče dobro odzvati na omejitev likvidnosti, saj posamezna nacionalna država nima nadzora nad valuto. Mogoči so zgolj taktični odzivi, kot so nadzor kapitalskih tokov in zaprtje bank oziroma odreditev »bančnih počitnic«. Oboje smo lahko videli, kot že zapisano, leta 2013 na Cipru in leta 2015 v Grčiji.

Zaradi samega ustroja evropskih integracij se tako zdi, da periferna leva vlada v evrski skupini nima dovolj maneverskega prostora za izvajanje potrebnih strukturnih reform. Leva vlada bi tako morala, če bi želela slediti zastavljenemu programu, sprejeti ustrezne ukrepe, ki bi zagotovili neodvisnost državne centralne banke od evrosistema. To pa pomeni ponovno ustvarjanje kapacitet, ki bi zagotovile zadostno likvidnost, poleg tega pa tudi nadzor nad kapitalskimi tokovi in upravljanje s tečajem domače valute (Lapavitsas, 2015). Sledita pregled ključnih trenutkov Sirizinega obstoja na oblasti in analiza političnih in ideoloških izhodišč Sirize glede evropskih integracij, s katerima bova prikazala nekaj razlogov, zakaj do omenjenega razvoja kapacitet in monetarne suverenosti ni prišlo.

Siriza na vladi

25. januarja 2015 je Siriza zmagala na parlamentarnih volitvah. V sistemu, kjer zmagovalec poleg z glasovi sorazmernega števila sedežev dobi še 50 dodatnih, je stranka osvojila 149 poslanskih sedežev, dva manj od tako želene večine. Desna Nova demokracija je osvojila 76 poslanskih sedežev, socialistični PASOK, dolga leta ena od glavnih dveh strank, pa je dobil manj kot pet odstotkov glasov oziroma 13 poslancev. V parlament so prišli še skrajno desna nacistična Zlata zora in liberalci Reka s po 17 sedeži, Komunistična partija (KKE) s 15 sedeži in protivarčevalna konservativna stranka Neodvisni Grki (ANEL) s 13 poslanci. Prav s slednjimi je Siriza že dan po volitvah stopila v koalicijo, Aleksis Cipras pa je prisegel kot premier.

Koalicijo bi lahko oblikovali tudi s KKE, a je ta možnost odpadla zaradi sektaštva komunistov. Kot pravi Stathis Kouvelakis, eden najvidnejših članov Sirizine frakcije Leva platforma in član strankinega Centralnega komiteja, bi imelo oblikovanje take koalicije v tistih razmerah velik potencial, obenem pa bi na novo oblikovalo razmerja med strankami in organizacijami, ki so izšle iz grškega komunističnega gibanja. To bi sprožilo dinamike, ki jih KKE ne bi bila zmožna nadzorovati, zato je takim zamislim kategorično nasprotovala (Kouvelakis, 2016: 61). Poleg tega je KKE uporabila argument, ki se ga je pred tem uspešno posluževalo že levo krilo Sirize, ko je bilo pod pritiskom, naj stranka stopi v koalicijo s Pasokom: »Zakaj bi pristali na podrejeni položaj v koaliciji, ko pa vas vendar želimo zamenjati?« Kljub temu je Cipras predvolilno kampanjo za volitve 2015 odprl z napovedjo, da si bo Siriza v primeru zmage prizadevala za oblikovanje vlade s KKE in Antarsyio, še bolj levo koalicijo revolucionarnih skupin, ki pa še nikoli doslej ni presegla triodstotnega volilnega praga. Ta trditev, ki je Cipras v nadaljevanju kampanje ni ponovil, vendar tudi ne umaknil, je bila po mnenju Ovendena (2015: 41) znak volivcem, da bo zares šlo za vlado levice, za resen prelom s preteklimi polovičarskimi praksami.

Sledila je koalicija z nacionalističnimi in šovinističnimi Neodvisnimi Grki (ANEL), ki so se leta 2012 zaradi nasprotovanja Memorandumu o ekonomski in finančni

politiki¹ (ker je po mnenju stranke ogrožal nacionalno suverenost) odcepili od Nove demokracije in so za Sirizo ostali edina izbira. Levosredinski Pasok je že vnaprej povedal, da se bo za morebitno koalicijo Siriza morala odpovedati svoji protivarčevalni in proti Memorandumu usmerjeni politiki, KKE pa je možnost sodelovanja v koaliciji prav tako izključil. Temu prilagojen je bil tudi Ciprasov govor na večer volilne zmage. Poudarjal je pomen nacionalne enotnosti, govoril o vladi nacionalne odreditve, ni pa omenil zmage levice, čeprav je šlo prav za to. Pogovori z vodjo ANELA Panosom Kamenosom so potekali že pred volitvami, po oblikovanju vlade pa mu je pripadlo mesto obrambnega ministra. Ena njegovih prvih potez je bila, da je odletel na otok Imia v Egejskem morju, ki si ga lasti tudi Turčija, in tako izzival tradicionalne nasprotnike grških nacionalistov v Ankari. Svojim podpornikom je tako pokazal, da se kljub sodelovanju v levičarski vladi, ki je deklarativno izražala internacionalistična stališča, ne bo izneveril nacionalističnim volivcem (Ovenden, 2015: 124). Vse to je bilo za levo vlado seveda problematično, a predpostavljali so, da ima Siriza dovoljšno večino, da bo v koaliciji prevladala in kljub nekaterim ekscesom svojih manjših partnerjev udejanjila svoj volilni program.

Na volitvah zmagoviti niz Sirizinih predlogov je znan pod imenom Solunski program. Kot se je izkazalo pri izvedbi tega programa, koalicijski partnerji niso bili največja težava, saj je program kljub progresivnemu zvenu v sebi skrival nepremostljiva protislovja. Po eni strani je bil program očiten prelom z varčevalno politiko, saj je tudi neposredno zahteval zavrnitev Memoranduma in oblikovanje alternativnega socialnega in političnega programa. Predvideval je nacionalizacijo bank, nova pogajanja o dolgu in odpis dobršnega dela dolga ter odplačevanje, vezano na gospodarsko rast, ki bi preprečevalo zajedanje v siceršnja proračunska sredstva; ponovno uvedbo minimalne plače in delavskih standardov, ki jih je ukinil prejšnji Memorandum; konec prekomernega obdavčenja gospodinjstev z nizkimi in srednjimi dohodki, vpeljavo javnih del, priklop električne energije neplačniškim gospodinjstvom, dodatne obroke v šolah in podobno (Heilig, 2016: 13). Po drugi strani pa so nameravali vse te ukrepe, ki so implicirali proračunske stroške, izvesti v okviru uravnoteženega proračuna in brez dodatnih obdavčitev, še posebej ne kapitala. Kouvelakis (2016: 53) zato pravi, da se ob natančnem branju razkrije, da je bila ves čas smer vodstva stranke t. i. častni kompromis.

Kljub temu so bila pričakovanja grških volivcev ob februarjem začetku pogajanj s trojko zelo visoka. Za medije je bil glavni Sirizin akter zvezdniški finančni minister Janis Varufakis, a precej pomembnejša je bila podpora vladi na ulicah. 5. februarja 2015 se je po pozivu na družabnih omrežjih na ulicah Aten in drugih mest zbralo več deset tisoč ljudi, tokrat prvič v podporo vladi. Okoliščine za oster nastop Sirize proti posojilodajalcem so bile zelo ugodne, saj bi sredi februarja glede na javnomnenjske raziskave Sirizo volilo več kot 50 odstotkov volivcev, bistveno več

¹ Memorandum določa pogoje, ki jih je Grčija sprejela v zameno za finančno pomoč.

od 36 odstotkov, ki so jih osvojili na volitvah nekaj tednov prej. Zato je bil podpis dogovora s trojko 20. februarja še toliko bolj presenetljiv. S podpisom se je Siriza *de facto* odrekla svoji zahtevi po razveljavitvi Memoranduma in njegovo trajanje podaljšala za štiri mesece, do 30. junija 2015. Obljubila je, da bo poplačala vse dolgove in pristala na pogoj, da bo 7,2 milijarde evrov novih posojil – »pomoči«, ki jo za Grčijo predvideva Memorandum (oziroma posredno posojilodajalci) – izplačano šele, ko izpelje vse predvidene varčevalne ukrepe: reze v pokojnine, odpuščanja v javnem sektorju in podobno.

Premier in njegov finančni minister Varufakis sta trdila, da si je Grčija s sporazumom kupila čas, v katerem se bodo poskušali pogoditi za premostitveni sporazum z milejšimi pogoji, kot jih predvideva Memorandum. A trojka in ministri evrskega območja so se držali dogovora in Grčiji v tem času niso izplačali niti evra. Skupno 7,2 milijarde evrov je tako grška vlada mesec za mesecem poplačevala iz denarnih rezerv javnih ustanov – bolnišnic, šol, univerz, občin. Kouvelakis (2016: 56) pravi, da je Grčija edina država, ki je na tak način odplačevala svoj javni dolg. Temu so se izognile celo prejšnje grške vlade, čeprav je res, da nobena od njih ni bila soočena z odtegnitvijo sredstev, ki jih je predvideval oziroma obetal Memorandum. Vse to je delovalo tudi v prid grških lastnikov kapitala, ki v trojki niso videli grožnje nacionalni suverenosti, temveč orodje, s katerim bodo končno dosegli tisto, za kar so si prizadevali več desetletij – zlomiti delavski razred in njegove priborjene pravice: močne sindikate, regulirano zaposlovanje in močan javni sektor.

Evropska centralna banka (ECB) je takoj po prihodu Sirize na oblast zaostrila pogoje posojanja grškim bankam in omejila grško izdajanje zakladnih menic, kratkotrajnih državnih obveznic, s katerimi večina držav pokriva začasne izpade denarnega toka. Še en ukrep, ki je bil namenjen pokrizznemu reševanju prezadolženega evropskega bančnega sistema, v grški finančni krizi pa se je izkazal za orožje proti Sirizi, je bil mehanizem izredne likvidnostne pomoči (*Emergency Liquidity Assistance* – ELA). Z odobritvijo ECB je lahko po mehanizmu ELA grška centralna banka najela kratkoročno posojilo pri evropskih skladih, tako pridobljena sredstva pa uporabila za vzdrževanje likvidnosti domačih bank. Ta denar je bilo prepovedano uporabiti za katerekoli druge vladne izdatke, kot so pokojnine, plače javnih uslužbencev, vzdrževanje zdravstvenega sistema in podobno. Ker je bilo omejeno tudi izdajanje zakladnih menic, je bil zaprt tudi ta obvod, ki bi omogočil posredno in vsaj delno financiranje državnih izdatkov. Namesto tega so grški davkoplačevalci prevzeli odgovornost za milijarde evrov (natančneje 80 milijard do sredine maja 2015), ki so bile prečrpane v zasebne banke in so ostajale v zasebnih rokah. Najeta posojila v okviru ELA je morala grška centralna banka zavarovati, vendar pa premoženje zasebnih grških bank ni bilo primerno, saj je bilo označeno za ničvredno, zato so kreditodajalci zahtevali deleže javnega premoženja ali obljubo deleža prihodnjih javnih dohodkov. Direktorji ECB, ki jih imenujejo članice, so ELA s pridom izkoriščali za pogajalsko orodje, saj so vsako sredo odločali o (ne)nadaljevanju tovrstnega kapljičnega vzdrževanja likvidnosti in (ne)zadostne vrednosti premoženja, s kate-

rim so bila posojila zavarovana. Reševanje zasebnih bank in odplačevanje njihovih dolgov tujim posojilodajalcem je bilo tako preneseno na pleča državljanov in zavarovano z njihovim in državnim premoženjem. Poleg tega se je odločitev Sirizinega vodstva, da ne izvede nobene enostranske poteze in na primer prevzame nadzor nad bankami, izkazala za strel v koleno, če ne celo v glavo.

Levi evropeizem, evroskepticizem in mednarodna »levica«

Tako hiter poraz Sirize in njeno naivnost gre med drugim pripisati pretirani navezanosti na evro kot valuto in Evropsko unijo kot ideal – levi evropeizem, ki je tudi sicer značilen za novo levico. Pri tem ne gre za osebne pomanjkljivosti ali zaslepljenost vodilnih v stranki, pač pa ima to stališče na grški levici (in v evrokomunistični tradiciji na sploh) dolgo zgodovino. Opisano spolitizirano delovanje ECB ob hkratnem begu kapitala iz države in bank na splošno je zategnilo zanko okoli Ciprasovega vratu. Takrat bi bila ena od stvarnih možnosti uvedba kapitalskih kontrol, ki bi Sirizi omogočile nekaj več nadzora nad ekonomijo in jo spravile iz defenzivnega položaja. Ekonomist James Galbraith (2015), dolgoletni Varufakisov sodelavec in član njegove ožje ekipe v času ministrovanja, je takrat po lastnih besedah Ciprasu to tudi predlagal, a je ta možnost zavrnil z besedami, da bi to »ogrozilo grško članstvo v evrskem območju«. Pogajalska strategija je tako temeljila na naivnem (to zdaj priznavata tudi Galbraith in Varufakis) prepričanju, da bo nasprotna stran odprta za argumente in da bo »govorjenje resnice oblasti« učinkovalo. Varufakisovo razočaranje po enem od pogajanj je bilo očitno:

Ne samo, da ni šlo dobro – šlo je za odkrito zavračanje spuščanja v ekonomske argumente. Odkrito ... Predstaviš argumente, ki si jih dolgo snoval, da si se prepričal o njihovi logični koherentnosti, a soočen si le s praznimi pogledi. Kot da sploh ne bi spregovoril. Karkoli rečeš, je neodvisno od tega, kar rečejo oni. Lahko bi tudi zapel švedsko himno, dobil bi enak odgovor. (Lambert, 2015)

Čeprav vodilni v Sirizi niso dovolj zgodaj spoznali, da kreditodajalci k zadevi ne pristopajo v dobri veri, temveč v želji po uničenju Sirize in politične opcije, ki jo je predstavljala, in rezervnega načrta praktično niso imeli, je Varufakis vseeno poskušal izdelati načrt za grški izstop iz evrskega območja. Z majhno skupino petih ljudi so na ministrstvu skrivoma pripravljali načrt o izstopu in morebitni uvedbi vzporedne valute, zaradi česar mu je pozneje celo grozila tožba zaradi domnevne izdaje.

Siriza, predvsem krog okoli Ciprasa, je svoje stališče glede evrskega območja začela prilagajati že leta 2012. Sirizino izvorno stališče je bilo zgoščeno v dva slogana: »Nobenega žrtvovanja za evro« in »Evro ni fetiš«. Po volitvah leta 2012 se

je vodstvo Sirize v imenu političnega realizma in pridobivanja zmernih volivcev, potrebnih za zmago na naslednjih volitvah, odpovedalo poigravanju z mislijo o izstopu. Novo pripadnost evru je Cipras izražal s pogostimi obiski mednarodnih in medvladnih institucij ter miselnih trustov. Oktobra 2013 je tako na univerzi v Teksasu dejal, da Grčija ne sme izstopiti iz evrskega območja, ker bi bila to katastrofa za Evropo. Poleg tega je po evropskih volitvah leta 2014 za predsednika Evropske komisije podprl Jean-Clauda Junckerja, pri čemer se je skliceval na nepisana pravila in protokol. Ovenden (2015: 39) sicer pravi, da je šlo predvsem za Ciprasovo kazanje evropskim voditeljem in institucijam, da je pripravljen igrati po pravilih in ne bo povzročal težav. Siriza od podpore Junckerju seveda pozneje ni imela nič. Svojo zavezanost obstanku v evru je Cipras z »gospodarstvu prijazno« retoriko izrazil tudi svetovnim in poslovnim voditeljem, zbranim v ekskluzivnem klubu Ambrosetti ob italijanskem jezeru Como avgusta 2014. A kot rečeno, levi evropeizem ni le stvar od okoliščin odvisnega političnega taktiziranja, temveč ima dolgo zgodovino.

Evropsko integracijo večina radikalnih levih evropskih strank razume kot kompleksen proces, saj na eni strani izkazuje zavezanost internacionalističnim načelom in prepričanje, da ta projekt vsaj delno presega nacionalne delitve evropskega delavskega razreda. Po drugi strani pa vse te stranke »realno obstoječo« evropsko integracijo neprestano kritizirajo zaradi njenih neoliberalnih lastnosti in vodil. Sploh za Sirizo je poleg tega značilno, da dodatno poudarja svojo transnacionalno pripadnost stranki Evropske levice in tako utrjuje svoj ideološki profil.

Taka opredelitev ima seveda svojo predzgodovino. Po praški pomladi in sovjetski invaziji leta 1968 na Češkoslovaško so se francoska, italijanska in španska komunistična partija, pa tudi KKE-interior (evrokomunistična struja grške komunistične partije) poenotile v nekaj pomembni aspektih. Prva skupna točka je bila nova definicija poti do socializma. Evrokomunistične stranke demokratičnih pravic, kot so svoboda tiska in govora, večstrankarska demokracija in volitve, niso več razumele zgolj kot pribežališča buržoazije, ampak so priznale liberalnodemokratična pravila igre in se namenile sistem spremeniti od znotraj. Druga skupna točka pa je bilo tesno sodelovanje med temi strankami, ki je vodilo v sovpadanje programov, ki so polagali velike upe v predhodnico Evropske unije, Evropsko skupnost, kot avtonomno od Združenih držav Amerike in Sovjetske zveze (Nikolakakis, 2016: 4).

Sinaspismos velja za naslednika KKE-interior in s tem evrokomunistične ideje. Kot največji del koalicije Sirize (nastale 2004) in predhodnik današnje stranke Sirize (ustanovljene 2012) je bil zaradi svojega levega evropeizma podvržen neusmiljeni kritiki z marksistično-leninističnega stališča, ki ga je zastopala KKE. Ena pomembnejših točk razhajanja je bil podpis Maastrichtske pogodbe julija 1992, ki jo je Sinaspismos pospremil s kritikami o nezadostni demokratičnosti pri njenem oblikovanju, a jo na koncu vseeno podprl v želji po demokratizaciji od znotraj, pa tudi ker naj bi drugače Grčija na mednarodnem prizorišču ostala margina-

lizirana. To je privedlo do številnih napetosti s KKE, ki je evropski integraciji na podlagi skupnega trga nasprotovala že od začetka in iz načelnih razlogov. A kot opozarja Charalambous (2013: 36), je bil za klasične komunistične partije napad na Maastrichtsko pogodbo in evropsko integracijo takrat že način, da so si z deklarativnim komunističnim internacionalizmom zaščitili hrbet, medtem ko so se že pomikali k reformizmu in branjenju nacionalnih oblik kapitalizma. KKE tudi danes pri analiziranju krize v evrskem območju Maastrichtsko pogodbo označuje za vir vsega zla.

Sinaspismos je medtem nadaljeval s svojim protislovnim stališčem. Na drugem kongresu leta 1996 je tako sprejel izjavo, v kateri piše, da trdno podpirajo prizadevanja za združeno Evropo, interes družbe in nacije pa naj bi bila aktivna vključenost v proces evropske integracije. A obenem je nasprotoval integraciji na temeljih nereguliranih moči trga, kapitala in atlanticizma in si prizadeval za Evropo, osnovano na demokraciji, družbeni solidarnosti ter miru in varnosti za vse (Nikolakakis, 2016: 6). Tudi vse nadaljnje delovanje Sinaspismosa in nato Sirize je bilo zaznamovano z zanikanjem stalinistične zgodbe o socializmu in s priseganjem na socializem kot dolgoročni cilj z nujno panevropsko in mednarodno perspektivo. Bolj kritična je Siriza postala s pojavom dolžniške krize, ki jo je razumela kot stranski proizvod neoliberalnih politik, ki so v Evropi že dolgo prevladovali. Na šestem kongresu leta 2010 je tudi Sinaspismos svojo nekdanjo podporo Maastrichtski pogodbi razglasil za napako, a vztrajal, da zunaj EU in evrskega območja ni nobene rešitve, vidijo jo le v sodelovanju najbolj prizadetih članic teh dveh struktur. Z zaostrovanjem krize se zaostrojuje tudi stališče Sinaspismosa. Leta 2013 tako sprejmejo stališče, da razlog za pojmovanje EU kot zagotovila za dobrobit ljudi počasi izginja. Evro označijo za orodje nemške politike, ki povečuje neenakosti med državami in družbenimi razredi (Nikolakakis, 2016: 10).

Na tej točki pride tudi do diskurzivnega obrata, kjer Grčija in druge periferne države niso več le žrtve evropske integracije, monetarizma in povečevanja neenakosti, ampak – po besedah bodočega finančnega ministra Varufakisa – z levičarskimi vladami na čelu postanejo edino upanje za rešitev evropskega projekta (Galbraith in Varufakis, 2013). To postane retorična figura, ko pride Siriza na oblast. Najbolj neposreden poskus udejanjanja Sirizine politike graditve enotne fronte perifernih držav je Ciprasova turneja kmalu po izvolitvi, med katero se je ustavil tudi pri italijanskem levosredinskem premieru Matteu Renziju in francoskem socialističnem predsedniku Francoisu Hollandu. Vendar je ta njegov diplomatski manever žalostno propadel, saj leva sredina na evropski ravni in še posebej v evrski skupini deluje usklajeno z Nemčijo in državami, ki zagovarjajo ostre varčevalne ukrepe. Anekdotični primer nepripravljenosti na sodelovanje in poslušnega sledenja nemškemu diktatu je tudi delovanje takratnega slovenskega finančnega ministra Dušana Mramorja, ki je zastopal nominalno levosredinsko vlado. Varufakis je o Mramorju povedal:

Nastopi slovenskega finančnega ministra so bili sovražni do te mere, da so mi bili skoraj v pomoč. V tem smislu namreč, da so mejili na komične. Res, bil je prvi finančni minister, ki mi je zagrozil z grexitom, izločitvijo Grčije iz evrskega območja, kar je bilo ljubko glede na to, da je prihajal iz države, ki bi zato utrpela velikansko škodo ... Grexit. Redko kdaj sem imel opraviti s takšno kombinacijo ekonomske nepismenosti in samoporaževalne sovražnosti. (Dnevnik, 2016)

To je tudi dobra ilustracija omejitve politike, ki se zanaša na zmernost in zdravorazumskost najvišjih političnih krogov posameznih držav. Pri vsem tem velja izpostaviti Levo platformo (v Sinaspismosu znano pod imenom Levi tok), ki je ves čas odklanjala naivni optimizem glede evropske integracije, takoj nasprotovala Maastrichtski pogodbi in že leta 2013 predlagala izstop iz evrskega območja, saj Evropske unije, ki je postala sveta aliansa proti delavskim razredom, ni mogoče reformirati, pač pa le na novo postaviti.

Sklep

Ideja levega evropeizma kot nujno vezanega na vztrajanje v »evropskem projektu« in monetarni uniji ter pomanjkanje široke mednarodne fronte se kaže kot dva od več razlogov, zakaj Siriza na oblasti ni mogla ostati zvesta svojim obljubam o koncu varčevalne politike. Seveda imata tudi ta dva fenomena daljšo zgodbo, primerno za raziskovanje. Pri ideji levega evropeizma se tako postavljajo pomembna vprašanja o opoziciji tovrstni ideji, konkretnije Levi platformi (oz. Levem toku) in njeni prisotnosti v gibanju. Je evroskeptična ideja dobila dovolj prostora v demokratični razpravi ali pa je bila kot »preveč radikalna« odrinjena na rob? Po drugi strani vprašanje mednarodne fronte načenja tako podreditev starejših socialdemokratskih strank kapitalu kot tudi politična nezrelost in strukturna vpetost novejših strank (Evropska levica) v same evropske institucije (glej Mair, 2013). Sirizin poraz bo, tako kot oktobrska revolucija, objekt številnih analiz in različnih narativov. Najslabši od njih je zagotovo ta, ki ga je lansiral Siriza sama: borili smo se kot levi, a so bile evropske institucije premočne.

Literatura in drugi viri

CHARALAMBOUS, GIORGOS (2013): *European Integration and the Communist Dilemma: Communist Party Responses to Europe in Greece, Cyprus and Italy*. Burlington: Routledge.

DNEVNIK.SI (2016): Varufakis si je Mramorja zapomnil kot sovražnega in ekonomsko nepismenega. *Dnevnik*, 13. april. Dostopno na: <https://www.dnevnik.si/1042733806>

- (3. maj 2017).
- FLASSBECK, HEINER IN COSTAS LAPAVITSAS (2015): *Against the Troika: Crisis and Austerity in the Eurozone*. London: Verso.
- GALBRAITH, JAMES (2015): James K. Galbraith on the Global Economy, Post-Greek Crisis. *KPFA*, 7. november. Dostopno na: <https://kpfa.org/player/?audio=209911> (3. maj 2017).
- GALBRAITH, JAMES IN YANIS VAROUFAKIS (2013): Only Syriza Can Save Greece. *New York Times*, 23. junij.
- HEILIG, DOMINIC (2016): *Mapping the European Left: Socialist Parties in the EU*. New York: Rosa Luxemburg Stiftung.
- HOBBSAWM, ERIC (1995): *Age of Extremes: the Short Twentieth Century, 1914-1991*. London: Abacus.
- KOUVELAKIS, STATHIS (2016): Syriza's Rise and Fall. *New Left Review* 97: 45-70.
- LAMBERT, HARRY (2015): Yanis Varoufakis Full Transcript: Our Battle to Save Greece. *New Statesman*, 13. julij. Dostopno na: <http://www.newstatesman.com/world-affairs/2015/07/yanis-varoufakis-full-transcript-our-battle-save-greece> (3. maj 2017).
- LAPAVITSAS, COSTAS, THEODORE MARIOLIS IN CONSTANTINOS GAVRIELIDES (2017): *Eurozone Failure, German Policies, and a New Path for Greece*. Dostopno na: https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/sonst_publicationen/Online-Pub_Eurozone_Failure.pdf (15. maj 2017).
- LENIN, VLADIMIR ILJIČ (1917): Farewell Letter to the Swiss Workers. *Marxists Internet Archive*. Dostopno na: <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1917/mar/26b.htm> (21. februar 2017).
- LUXEMBURG, ROSA (1918/1922): The Russian Revolution. *Marxists Internet Archive*. Dostopno na: <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1918/russian-revolution/> (21. februar 2017).
- MAIR, PETER (2013): *Ruling the Void: The Hollowing-out of Western Democracy*. London, New York: Verso.
- MASON, PAUL (2011): *Why It's Kicking Off Everywhere: The New Global Revolutions*. London: Verso.
- MOUZAKIS, YIANNIS (2015): Where Did all the Money Go? *Macropolis*, 5. januar. Dostopno na: <http://www.macropolis.gr/?i=portal.en.the-agera.2080> (3. maj 2017).
- NIKOLAKAKIS, NIKOLAOS (2016): Syriza's Stance Vis-à-Vis the European Union Following the Financial Crisis: the Persistence of Left Europeanism and the Role of the European Left Party. *European Politics and Society* 18(2). Dostopno na: <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/23745118.2016.1196918> (3. maj 2017).
- ODBOR ZA RESNICO O JAVNEM DOLGU (2015): Odbor za resnico o javnem dolgu, Prvo poročilo. V *Javni dolg: Kdo komu dolguje*, M. Breznik in R. Močnik (ur.), 83-118. Ljubljana: Založba *Cf.
- OVENDEN, KEVIN (2015): *Syriza: Inside the Labyrinth*. London: Pluto Press.
- QUEALLY, JON (2015): As European Left Cheers, Syriza Vows to Move Swiftly To

- End Greek 'Nightmare'. *Globalresearch*, 26. januar. Dostopno na: <http://www.globalresearch.ca/as-european-left-cheers-syriza-vows-to-move-swiftly-to-end-greek-nightmare/5427000> (21. februar 2017).
- TAGARIS, KAROLINA (2017): After Seven Years of Bailouts, Greeks Sink Yet Deeper in Poverty. *Reuters*. Dostopno na: <http://www.reuters.com/article/us-eurozone-greece-poverty-idUSKBN15Z1NM> (21. februar 2017).
- THOMAS, PETER (2009): *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*. London: Brill.
- VAN DER PIJL, KEES (2014): *The Making of an Atlantic Ruling Class*. London: Verso.
- VAN DER PIJL, KEES, OTTO HOLMAN IN OR RAVIV (2011): The Resurgence of German Capital in Europe: EU Integration and the Restructuring of Atlantic Networks of Interlocking Directorates after 1991. *Review of International Political Economy* 18(3): 384–408.
- VAN DER PIJL, KEES (2015): *Rebellion in Athens*. Dostopno na: https://www.academia.edu/13425334/Rebellion_in_Athens (30. avgust 2017).

Italija v revolucionarnih šestdesetih in sedemdesetih letih

Abstract

Italy in the Revolutionary 60s and 70s

The article discusses the Italian radical/revolutionary left of the 1960s and 1970s, which enriched leftist thought theoretically as well as practically. It examines the impact that workers', student and social movements had on the emergence of the »new left« and its break—which could already be felt in the 1950s, but was finally acknowledged with the »historic compromise« in the 1970s—with the so-called »old left«. I discuss the activities in the field and the recomposition of the working class. I also explore the delicate question of political violence, not only on the left, but on the right as well. I try to consider the Red Brigades and other leftist urban guerilla groups and demonstrate the fact that the strategy of tension that tied together a part of the state apparatus with the far-right was one of the key methods of the struggle against the parliamentary and extra-parliamentary left. The historical era being discussed is key to the understanding of radical (political) struggles, and provides valuable insight into the present and (possibly) the future.

Keywords: revolutionary left, social movements, workers' movement, strategy of tension

Dejan Turk holds a Masters' Degree in Sociology. He works as a precarious journalist and blogger. (turk.dejan@gmail.com)

Povzetek

Članek govori o radikalni in revolucionarni italijanski levici v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, ki je teoretsko in v praksi obogatila levo misel. V njem obravnavam vpliv delavskih, študentskih in družbenih gibanj na nastanek »nove levice« in njen prelom – zaznati ga je bilo že v petdesetih, z »zgodovinskim kompromisom« se zgodi v sedemdesetih – s »staro levico«. Govorim o dogajanju na terenu in rekonpoziciji delavskega razreda in odprem pereče vprašanje političnega nasilja, tako tistega na levici kot na desnici. Skušam misliti Rdeče brigade in druge skupine levičarske urbane gverile ter pokazati, da je bila strategija napetosti, ki je del državnega aparata povezala s skrajno desnico, ena od ključnih metod boja zoper parlamentarno in zunajparlamentarno levico. Tematiziram torej zgodovinsko obdobje, ki je ključno za razumevanje radikalnih (političnih) bojev, pomaga pa razumeti tudi sedanjost in morda videti (v) prihodnost.

Ključne besede: revolucionarna levica, delavsko gibanje, družbena gibanja, strategija napetosti

Dejan Turk je magister sociologije, prekarni kolumnist in družbenokritični bloger. (turk.dejan@gmail.com)

Uvod

V prispevku bom govoril o šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja v Italiji, o obdobju, ko se je zavrtilo neko kolesje in ko se je zdelo, da je vse mogoče. Dobro desetletje je trajalo, da je reakcija dokončno pristrigla peruti generaciji, ki je (politični) pečat pustila vse do današnjih dni. To obdobje je pomembno za razumevanje (evropske) zgodovine radikalne in revolucionarne levece. O »novi levi« se je govorilo pred slabega pol stoletja in o njej se spet govori danes. Zato je prav, da preteklost dobro poznamo, z njo bomo namreč lažje razumeli sedanost in morda videli (v) prihodnost. Morda.

Povojna Italija je bila v blokovski delitvi sveta del zahodnega bloka. Vse do devetdesetih let prejšnjega stoletja ji je vladala krščanska demokracija, medtem ko je socialistično in komunistično gibanje, naj bo v obliki strank, sindikatov ali zunajparlamentarnih skupin, igralo bodisi mehkejšo bodisi tršo opozicijo. Šestdeseta in sedemdeseta leta so bila še posebej turbulentna: parlamentarna levica se je zблиžala s krščansko demokracijo, revolucionarna je krenila na barikade in neredko prišla za orožje. Tudi zato, ker je del državnega aparata v navezavi z neofašisti (prvi) udaril po delavskem in študentskem gibanju. Ni odveč dodati, da je italijanska država po drugi svetovni vojni dopustila fašistom, da so se organizirali v politično stranko Italijansko socialno gibanje (MSI), ki je bila neke vrste legalno zavetje za militantne neofašistične skupine in posameznike.

V članku bom pogledal v drobovje italijanske revolucionarne levece v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja. Skušal bom prikazati širino tega fenomena, razlike v teoriji in praksi ter odgovoriti na vprašanje, kje, kdaj in zakaj se je zgodil prelom s »staro levi«. Pokazal bom, da so delavska in družbena gibanja odločilno vplivala na politične prakse italijanske nove (revolucionarne) levece, in zagovarjal tezo, da je (bila) strategija napetosti ena od ključnih metod boja proti levi. Govoril bom o ciljih in namenih strategije napetosti ter njenih akterjih, končno sodbo pa prepuščam bralcu.

Od subkultur do Rdečih zvezkov

Konec petdesetih in v šestdesetih letih je na industrijski sever Italije prišlo več kot milijon in pol migrantov z revnejšega in malodane pozabljenega juga države. Tovarne in mesta so preplavili novi delavci, naseljevali so se v delavske četrti in revna predmestja, ki so že na prvi pogled izdajala velike razredne razlike. Sredi šestdesetih se v Italiji pojavijo tudi ameriški filmi in rock glasba. Vendar je bil vpliv te glasbene zvrsti drugačen kot v ZDA. V Italiji namreč ni bilo prostora za usnjene jopiče, tega revščina med mladimi preprosto ni dovoljevala. Rock je v Italiji radikaliziral in interpretiral predvsem stvarne potrebe po identiteti in uporništvu (Balestrini in Moroni, 2002: 37–43). V petdesetih se pojavijo beatniki, v šestdesetih hipiji, rojevalo se je vzdušje kontrakulture in avtonomije, mladinska gibanja so

polemizirala s politiko, s policijo je prišlo do fizičnega obračunavanja, vse skupaj pa je sovpadalo z nastankom in delovanjem politične revije *Rdeči zvezki* (*Quaderni Rossi*) ter krizo na strankarski levici.¹

Prvi *Rdeči zvezki* so izšli v drugi polovici leta 1961. Ustanovil jih je Renato Panzieri, združevali so predvsem člane in disidente Italijanske socialistične stranke (PSI). Panzieri je zapustil PSI po razočaranju nad parlamentarno levico, ki se je po njegovem mnenju odrekla revolucionarnim vizijam in s tem izdala delavski razred. Menil je, da je nastopil čas redefinicije boja proti kapitalizmu, ki ga mora izvesti delavski razred sam, v ospredje pa je treba postaviti idejo neposredne demokracije (Kraigher, 1998: 137). Nanni Balestrini in Primo Moroni označita *Rdeče zvezke* za začetke operaizma, delavskega gibanja, ki je pod vprašaj postavilo samo delo. Pravita, da je velik del ljudi okrog *Rdečih zvezkov* svoje ideje izražal z refleksijo literature in spoznanj levega komunizma, ki ima svoje korenine prej v libertarnem komunizmu kot v klasični leninistični, k avantgardi in unifikaciji nagnjeni obliki partije. Temelje svojega delovanja so videli v neposrednih akcijah, avtonomnem delovanju razreda in raziskovanju (Balestrini in Moroni, 2002: 31). Šlo je za preučevanje izkušenj delavskega razreda in posledic kapitalizma na temeljih marksistične misli (Teodori, 1976: 140). Leta 1964 nastane skupina Classe operaia z Mariem Trontijem na čelu. Do razkola pride, kot zapiše Amelia Kraigher (1998: 138), zaradi vprašanja neposredne angažiranosti v boju za pravice delavcev, kar je zagovarjal del članov, medtem ko je Panzieri trdil, da je za kaj takega še prezgodaj. Menil je, da je sabotaža permanentni pokazatelj političnega poraza delavstva, medtem ko je bil Tronti nasprotnega mnenja. Z odcepitvijo Classe operaia je nastopila doba klasičnega operaizma (Wright, 2002: 61–63).

Z začetkom šestdesetih let lahko začnemo govoriti o novem subjektu delavca, ki ni več (slepo) sledil komunistični stranki (PCI) in sindikatom. Novi subjekt ni imel izkušenj z *Resistenza*² ali komunistično avantgardo in ni poznal »pravil stavke«, ampak je stavkal po svoje ter pozneje postal znan pod nazivom množični delavec³ (Balestrini in Moroni, 2002: 79). Fokus se začne s kvalificiranega delavca premikati na množičnega delavca – s sindikatov in političnih strank na množična gibanja (Kaplan, 1973: 3). Priseljevanje delavcev z juga Italije – v delavskem boju so zara-

¹ Sredi petdesetih let sta se zgodila dva izjemno pomembna dogodka, ki sta odločilno vplivala na razvoj politične smeri na parlamentarni levici in na nastanek novih skupin na »levem robu«. Govorimo o vdoru sovjetskih tankov na Madžarsko in 20. kongresu Komunistične partije Sovjetske zveze. Slednji je s poudarki o »nacionalni« oziroma parlamentarni poti v socializem začrtal nastavke za začetek evrokomunizma. Italijanska parlamentarna levica je sklepe kongresa z veseljem pograbila, zaradi dogodkov na Madžarskem pa izgubila precej intelektualnega naboja.

² Partizansko odporiško gibanje po kapitulaciji Italije v drugo svetovno vojno.

³ Antonio Negri pravi, da kolaps kvalificiranega dela sega v dvajseta in trideseta leta 20. stoletja. Takrat je začel prevladovati polkvalificirani delavec, ki mu z drugimi besedami pravimo množični delavec, vendar je bil ta položaj zgolj začasen. S kapitalističnim prestrukturiranjem je namreč v sedemdesetih prišlo do novih delitev v razredu – nastopi koncept družbenega delavca, ki je obstajal že ob množičnem delavcu (Negri, 1982).

di svoje nevezanosti na levico na začetku veljali za nezanesljive, to se je pozneje izkazalo za prednost, s katero so radikalno nastopili s svojimi zahtevami – je bila morda ključna točka. Mehanizacija proizvodnje, kot piše Sam Lowry (2008), je sredi šestdesetih let omogočila še večji nadzor nad mladimi nekvalificiranimi delavci. Sindikati te nove oblike izkoriščanja niso zaznali, zato je v zavesti delavcev prišlo do preloma – aktivirati so se morali (tudi) sami. Mnogi (mladi) delavci so se z liberalizacijo dostopa do fakultetnega izobraževanja odločili za študij, med katerim so se radikalizirali, si oblikovali novo zavest in se nato vrnili v tovarne, kjer so delovali kot aktivisti. Nova zavest in nove potrebe delavcev so od druge polovice šestdesetih let naprej vodile v nastajanje revolucionarnih skupin (Lowry, 2008).

Študentski izbruh in delavska jesen

Če je za Francijo pomemben predvsem maj '68, lahko italijansko osemindesetdeseto raztegnemo kar na celo desetletje, tja do konca sedemdesetih let. Študentski boji so se razplamteli že v sredini šestdesetih let, leta 1967 so se dokončno razmahnili. Mobilizacija je zajela več tisoč študentov in dijakov ter paralizirala celotni šolski sistem. Gibanje ni bilo pomembno samo zaradi svoje številčnosti, ampak tudi zaradi načina organiziranja – pojavilo se je skupščinsko odločanje, ki se po načinih sprejemanja odločitev zelo razlikuje od tedaj tradicionalnih študentskih predstavniških teles (Wright, 2002: 89). Na tem mestu se je smiselno vprašati, kje tiči vzrok za vznik avtonomnega gibanja. Eden od odgovorov je že omenjeni lažji dostop do študija. Drugi in morda veliko pomembnejši odgovor bi lahko poiskali v razmahu kontrakulture in subkultur. In nazadnje, čeprav je v novem gibanju (delno) uspeval operaizem, je bil od sredine šestdesetih bistvena gonilna sila kritike mlade generacije, tako Luigi Bobbio, antiimperialistični boj v Aziji⁴ in Latinski Ameriki (Bobbio v Wright, 2002: 91). Tako se je leto 1968 začelo z zasedbo polovice italijanskih univerz in s spopadi med policijo in študenti v Torinu.

Študenti, ki niso opravili izpitov, so morali hitro zapustiti fakultete. To je najbolj prizadelo študente iz delavskega okolja, saj njihove družine niso bile zmožne plačevati šolnin, zato so morali pogosto ob študiju še delati – t. i. študent delavec (Lowry 2008). Proletarski študent je, da bi lažje preživel, delal in stanoval skupaj z migranti z juga v delavskih četrtih mest (Balestrini in Moroni, 2002: 168–169). Okolica in vsakdanje izkušnje so bile torej tiste, ki so napihovale revolucionarno energijo. Razmere in razmerja so vodila v bes, a tudi v manjkajočo vez med študenti in delavci. Ali kot pravita Balestrini in Moroni, proletarskemu študentu, mla-

⁴ Vietnam je bil nedvomno katalizator študentskih nemirov povsod po svetu, pomemben vpliv je imela tudi kitajska (kulturna) revolucija.

demu brezposelnemu in študentu je skupno zavračanje tovarne in spoznanje, da niti šola niti univerza v resnici ne prinašata osvoboditve od razrednih struktur. To je subjekt, ki je sprejel (tudi nasilni) spoprijem z organi reda in svoj teoretski okvir pogosto (ne vedno) iskal pri operaistih ali leninističnih marksistih (ibid.: 169–170).

Izbruh delavskega upora jeseni 1969 je bil silovit. Predvidene spremembe sindikalnih sporazumov so v stavko pognale več kot milijon in pol delavcev, več sto tisoč delavcev je sodelovalo na demonstracijah, zasedlo tovarne in izvajalo sabotaže, medtem ko so država in podjetja odgovorila z aretacijami, odpuščanji in suspenzi (Katsiaficas, 2006: 18). Delavci so poleg izenačenja plač med severom in jugom zahtevali enako povečanje teh za vse ter rešitev dolgoletnih stanovanjskih, zdravstvenih, transportnih in drugih težav. Zahtevali so tudi dostopnost dobrin in storitev, in to ne le zase, ampak za celotno družbo (Venza, 1983: 24). Še pomembneje, delavski razred se je rekonstituiral kot zgodovinska sila, katere zahteve so segale onkraj dometa sindikatov (Katsiaficas, 2006: 18). Če so sindikati – bili so ključni za mobilizacijo – zahtevali višje plače, so bile zahteve delavcev usmerjene v izboljšanje razmer za delo in življenje celotne družbe. Pred vrati tovarn so jih podpirali študenti in aktivisti zunajparlamentarnih levičarskih skupin. Nove zahteve so rojevale nove povezave. V prve bojne vrste je prvič, tako Georgy Katsiaficas (2006: 18–19), stopil delavec z juga, stavkam so se pridružili »beli ovratniki«, tovarne pa so služile kot polje organizacije vseh omenjenih akterjev. A nalet so skoraj takoj zaustavile bombe.

Strategija napetosti

V šestdesetih letih se je začela oblikovati »nevidna vlada«, ki je povezala del državnih institucij, ekonomskih elit, dele obveščevalnih služb in skrajne desnice. Iz tega stanja sta se napajali tako uradna kot »podtalna« desnica – prva je pritisk izvajala po uradni poti, druga z nasiljem in terorizmom (Chiarini, 1991: 31–34).⁵ V teh krogih se je izoblikovala strategija napetosti, ki se je manifestirala v obliki množičnih bombnih napadov (*stragismo*) in poskusih državnih udarov. To je bil odgovor na eksplozijo delavskih bojev iz leta 1969. Neofašist Pino Rauti pravi, da je v krogih skrajne desnice živela ideja državnega udara kot bližnjice do oblasti. Strah pred zmago komunistov je bil namreč tako velik, da je bil povsem mogoč celo prihod vojske na oblast, in je omogočal sodelovanje (dela) državnega aparata z neofašističnimi skupinami (Cento Bull, 2012: 114–115).

⁵ Da je Italija po drugi svetovni vojni dopustila politično delovanje fašistov v politični stranki MSI (Movimento Sociale Italiano), je izjemno pomembno za celotno zgodbo, saj je bila stranka zavetje za militantne neofašistične grupacije. Joško Palavršič (pravilno) ugotavlja, da je bila njena vloga pravzaprav to, da je s svojo ulično politiko vršila pritisk in ustrahovala politične nasprotnike na leviči, hkrati pa predstavljala neke vrste legalni kartel za desničarski terorizem, povezan z obveščevalnimi in varnostnimi službami (Palavršič, 1988: 14).

Bombni pokol na Piazza Fontani v Milanu 12. decembra 1969⁶ moramo razumeti predvsem kot odgovor na pretese, ki jih je družba doživela ob vzniku študentskega in delavskega gibanja v letih 1968/69. Katsiaficas zapiše, da je resničnim storilcem – neofašistom, povezanimi s tajnimi službami in s kritjem dela Krščanske demokracije – uspelo v ključnem trenutku, z medijsko pomočjo, napad prikazati kot delo (revolucionarne) levice, natančneje anarhistov, in tako levisi v odločilnih trenutkih bojov odščipniti podporo javnosti, Italijo pa (vsaj poskušati) usmeriti (nazaj) na pot diktature, ki je bila takrat »priljubljena« oblika vladavine v sredozemskih državah, na primer v Grčiji in Španiji (Katsiaficas, 2006: 20–21). Ko se je pozneje izkazalo, kdo v resnici stoji za pokolom, je bil revolucionarni zalet množic iz let 1968/69 že mimo, Italija pa globoko na poti v politično nasilje.⁷

Strategija napetosti je konec šestdesetih in v zgodnjih sedemdesetih letih povezala skrajno desnico⁸ in del državnega aparata do te mere, da ju je bilo na čase težko ločiti. To je bilo v nekaterih primerih celo nesmiselno. Sodnik Guido Salvini⁹ (v Cento Bull, 2012: 64) je za pokol na Piazza Fontani dejal, da se je država, namesto da bi se lotila primera, z velikim delom svojega aparata pravzaprav zlila z napadalci, jih zaščitila pred pregonom, in ko je bilo potrebno, pričam in storilcem pomagala na begu pred lastnimi organi pregona. Napad na Piazza Fontani se tako upravičeno dojema kot državni masaker.

Nova leвица in rekompozicija delavskega razreda

S stagnacijo študentskega gibanja v letu 1969 in protiudarcem delavskim bojem z bombnim napadom v Milanu je v italijansko politiko začela vstopati serija novonastalih levičarskih skupin. Steve Wright zapiše, da začne študentsko gibanje s tem letom razpadati in se grupirati v manjše lokalne in nacionalne skupine, med katerimi so najpomembnejšo vlogo igrale Potere Operaio, Avanguardia

⁶ Terjal je 17 smrtnih žrtev in več kot 80 ranjenih. Bombe so eksplodirale tudi v Rimu, kjer pa na srečo ni bilo mrtvih.

⁷ Antonio Negri o bombnih masovkah zapiše: »Ta novi element je bila neposredna provokacija – o kateri bi trdil, da je bil zanjo edini ustrezen izraz ‚terorizem‘ – državnih organov, pooblaščenih za ohranjanje Natovih interesov, med ‚zgodovinskim kompromisom‘ in po njem.« (Negri, 1998: 154) Bilo je le vprašanje časa, kdaj se bodo začela svinčena leta. Ko se je strategija napetosti začela kazati v svojem polnem zamahu, ni obstajala nobena omembe vredna organizacija levičarske urbane gverile. Le slabo desetletje pozneje – 16. marca 1978 – so Rdeče brigade ugrabile Alda Mora, politično nasilje vseh mogočih akterjev pa je povsem zasenčilo drugo politično dogajanje v Italiji (Katsiaficas, 2006: 21).

⁸ Ordine Nuovo in Avanguardia Nazionale sta dve najbolj znani desničarski militantni organizaciji »druge faze neofašizma«, če si sposodim definicijo Franca Ferraresija (1996), ki sta v zgodovino zapisani kot sinonima za italijanski »črni terorizem«.

⁹ Salvini se je v preteklih letih in desetletjih veliko ukvarjal z raziskovanjem bombnih pokolov, poskusov državnih udarov in strategije napetosti.

Operaia, Lotta Continua ter tudi skupina okrog časopisa *Il Manifesto* (Wright, 2002: 125–126). Nove skupine so do neke mere povzele prakse množičnega gibanja iz let 1968/69. Jedro novih skupin so bili migrantski delavci in proletarski študenti, ki jim boj v tovarni, šoli ali na ulici ni bil tuj. Vendar Sergio Bologna pravi, da je napad na delavski razred s prestrukturiranjem in reorganizacijo produkcije ter kombinacijo strategije napetosti pognal večino aktivistov iz let 1968/69 nazaj k shemi partije. Tako je za obdobje 1969–73/74 za revolucionarno levico značilna odpoved kreativni tradiciji gibanj iz 1968/69 (Bologna, 2006: 45).

Sočasno so se pojavile tudi prve podtalne oborožene skupine na levi: Rdeče brigade in GAP (Gruppi d'Azione Partigiana). Revolucionarne skupine, kot na primer Potere Operaio, so po besedah Castellana in drugih (1996: 228) svoje slogane usmerjale ofenzivno, praktično pa uporabljale manj militantno taktiko demonstracij, zasedb hiš itn. in niso imele praktično nič oziroma malo skupnega s taktiko GAP in Rdečih brigad ter njihovim načinom dojemanja dualnega boja (množice + ilegalna skupina). Pravzaprav so bili brigadisti in »gapisti« od samega začetka v gibanju povsem marginalni, dodajajo avtorji.

Skupina Potere Operaio z Antoniem Negrijem na čelu je izšla iz operaistične tradicije. V središču je bil, po besedah Massima Teodorija (1976: 277), delavski boj, v katerem mora boj študenta in delavca postati eno. Skupina je hitro trčila ob mejo strategije, izhajajoče iz institucionalno-političnega potenciala tovarniškega mezdnege boja, in se zapletla v razpravo o militarizaciji boja (Bologna, 2006: 46). Pomembna v številnih pogledih, od opredelitve koncepta (ne)dela do spiska intelektualnih imen, se je raztreščila leta 1973. Skupina Lotta Continua se je prav tako razvila iz operaističnih krogov in delavsko-študentskih kolektivov na severu. Dosegla je nacionalne razsežnosti, bila v prvih vrstah proletarskega boja (zasedbe hiš, študentski in delavski boji, feministično gibanje in gibanje brezposelnih) in se postopoma transformirala v leninistični tip organizacije (Red Notes, 1978: 109–110). Kmalu, tudi pod pritiskom feminističnega gibanja, se je sesula sama vase.¹⁰

V letih 1973/74 je na zunajparlamentarni levi nastopila kriza, vzrokov je bilo več. Prvič, kot zapišejo Castellano in drugi, po odločitvi stranke PCI in sindikatov za »zgodovinski kompromis«, o katerem bom več govoril v nadaljevanju, je bil del skupin prisiljen slediti nastali situaciji in iz nje potegniti najboljše, del gibanja pa je preprosto razpadel. Drugič, delavec iz velikih tovarn je po podpisu sindikalnih dogovorov med letoma 1972/73 izgubil osrednjo vlogo protagonista boja, na njegovo mesto s prestrukturiranjem velike industrije začnejo stopati mladi, ženske in

¹⁰ Začetek kolapsa organizacije se je zgodil decembra 1975, ko je v Rimu skupina (moških) aktivistov Lotta Continue napadla ženski shod za pravico do splava. Zvečer je 300 feministk iz Lotta Continue vdrlo na zasedanje nacionalnega komiteja in zahtevalo imena odgovornih (Red Notes, 1978: 110). Pravica do prekinitve nosečnosti oziroma pravica do splava je bila ena od ključnih točk boja – pogosto nerazumljena tudi v »moškem svetu« revolucionarne levice – takratnega feminističnega gibanja v Italiji. Udeležba na volitvah in razočaranje zaradi rezultata leta 1976 je pomenilo konec organizacije, ne pa (še) časopisa z istim imenom, ki so ga izdajali.

visoko izobraženi delavci. Fokus konfrontacije se je iz tovarne premaknil na celotni mehanizem trga dela, javne porabe, reprodukcije proletariata itn. Tretjič, pride do sprememb v subjektiviteti in kulturi gibanja ter pogledu na njegovo prihodnost. Zgodil se je prelom z idejo »osvojiti oblast« oz. zgraditi protioblast – vez med novimi aspiracijami in (klasičnim) modelom komunistične politične revolucije se je pretrgala. Nov zagon predstavlja gibanje, ki naj bi bilo alternativa obstoječemu sistemu s svojimi produkcijskimi procesi in načinom življenja. Bistvo boja novega družbenega subjekta – družbenega delavca – je bila osvojitvev in upravljanje lastnih prostorov (Castellano in dr., 1996: 229–231). Gre za pomik nazaj k spontanosti in kreativnosti, a z novim pomembnim igralcem – feminizmom. Bologna govori o rekonpoziciji delavskega razreda. Ključno vlogo so igrale male tovarne z množico mladih proletarcev, veliko število zaposlenih žensk je postalo center nabora porajajočega se feminističnega gibanja, na agendi so bila vprašanja prekarnege dela in dela na črno. Drugi pomembni faktor nove kompozicije razreda je bila storitvena industrija s številnimi panogami, tretji pa so bili transportni delavci. Vloga terciarnega sektorja je postajala v novih razmerah čedalje pomembnejša. Silna decentralizacija produkcije (kot so ugotavljali že Castellano in drugi) je bila ključna – omogočila je vstop mladih, žensk, študentov, nezaposlenih v mezdna razmerja, v istem obdobju pa je industrijski mezdni delavec zaradi možnosti študiranja hitel na univerzo (Bologna, 2006: 50–54). Spet so bile torej v središču fakultete. Vez med člani upora je bila zagotovljena tudi zaradi kapitalističnega napada s prestrukturiranjem industrije. Tak ali drugačen odhod prvega vala zunajparlamentarne opozicije v novih razmerah, ki jih ni mogla več učinkovito nasloviti, je bil neizbežen. Rojevati se je začela Autonomia oziroma avtonomno/avtonomistično gibanje.

Zgodovinski kompromis in Rdeče brigade

Zgodovinskemu kompromisu, katerega glavni pobudnik je bil eden najvidnejših politikov povojne Italije in soustanovitelj italijanske krščanskodemokratske stranke Aldo Moro, sta nasprotovali (radikalnejša) desnica in levica. Desnica zato, ker ni hotela komunistov na oblasti. Drugi, torej leviči levo od PCI, pa je zgodovinski kompromis povzročil silne težave. Ko Negri govori o strategiji napetosti in napetih političnih dogodkih tistega časa, govori hkrati tudi o zgodovinskem kompromisu. Pravi, da so se italijanska sedemdeseta pravzaprav začela v letih 1967/68 in se končala leta 1983. Po študentskem letu '68, ki v Italiji ni imel tako zelo velikega pomena kot v nekaterih drugih državah, je sledila vroča delavska jesen leta 1969. Po letih 1973/74, po naftni krizi, se je začel položaj hitro spreminjati (Negri, 1998: 152). Negri je zapisal: »Vse do tega trenutka je bil odnos med družbenim gibanjem in ‚levico‘ kot totaliteta, kljub občasnim težavam, pravzaprav dialektičen.« (ibid.) Kapitalistična protiofenziva je položaj spremenila toliko, da je italijanska parlamentarna levica prekinila dialog z zunajparlamentarno revolucionarno levico, komu-

nisti (PCI), druga najmočnejša stranka v takratnem parlamentu, pa so se odločili za pot zgodovinskega kompromisa s krščansko demokracijo (ibid.: 152–153). To je obdobje, ko so se PCI in tudi sindikati močno približali vladi ter se umestili nasproti zunajparlamentarni revolucionarni levici (Castellano in dr., 1996: 228–229). Negri dodaja, da je bil italijanski politični sistem med hladno vojno znan kot »*bipartitismo imperfetto*« ali »nepopolni dvostrankarski sistem«. Ne glede na to kakšno podporo in rezultat bi na volitvah dosegla stranka PCI, bi oblast vedno ostala v rokah krščanske demokracije.¹¹ Kljub temu so si krščanski demokrati in komunisti zamislili sistem oblasti, ki je omogočal določeno stopnjo ravnovesja in mehčal družbene konflikte, kadar so se ti pojavili. Zraven »nepopolnega dvostrankarskega sistema« je tako obstajal še »*coassociativismo imperfetto*« ali »nepopolno sobivanje«. Na eni strani smo v letih 1974/78 videli poglobljanje vezi med PCI in krščansko demokracijo, kar je pomenilo, da je nepopolno sobivanje postalo popolno, na drugi pa ostre boje družbenih gibanj, ki so dokončno presekala z institucionalnim predstavnštvom (Negri, 1998: 153). Potencial stranke PCI, do katere je velik del zunajparlamentarne leveice vendarle dolgo gojil upanje, je dvojno propadel: prvič, specifični družbenopolitični kontekst hladne vojne zmage komunistov v Italiji pod nobenim pogojem ni dovolil; drugič, z zgodovinskim kompromisom so se kakršnikoli že zmagi tako ali tako sami odpovedali.

Sledili sta ugrabitev in usmrtitev Alda Mora leta 1978. Sredi sedemdesetih let so se na levici, poleg Rdečih brigad, ki zaživijo leta 1970, pojavile številne nove oborožene skupine: Nuclei Armati Proletari na jugu Italije, Prima Linea, Proletari Armati per il Comunismo, libertarno usmerjena skupina Azione Rivoluzionaria itn. »V tem času je bila Italija v nekakšni državljanski vojni. Nihče ni več nadzoroval položaja in tako je nastopila tragedija, ki se je morala končati s porazom vseh.« (ibid.: 154) Negri govori seveda o tragediji Moro, in nadaljuje: »Ugrabitev in umor Alda Mora sta bila začetek konca gibanja, ki je s tem, da je dajalo prednost vojaškim ciljem, izgubilo sposobnost vrednotenja političnih posledic svojih dejanj.« (ibid.: 154) Mora so ugrabile in usmrtila Rdeče brigade, a je mogoče zapisati tudi, da je umrl zato, ker ga vladajoča garnitura ni imela (resnega) namena rešiti iz ujetništva brigadistov. V tej točki lahko govorimo o manipulaciji z Rdečimi brigadami:

... država preprosto ni odreagirala kot bi morala, zavlačevala je s pogajanjmi in bilo je očitno, da se je Mora hotela odkrižati tudi sama. Rdeče brigade so čakale do zadnjega trenutka, in ko je bilo že jasno, da politika ne bo storila ničesar, so zagrožile z umorom in se ujele v past. (Kraigher, 1998: 144)

¹¹ Stranka PCI je bila zaradi takratne delitve sveta – hladna vojna – izključena z oblasti, ki je morala ostati v rokah krščanske demokracije kot branika vrednot Zahoda, pravi Negri (1998: 153).

Avtonomija

Spremembe v subjektiviteti in kulturi gibanja ter nova kompozicija razreda so prinesle rojstvo gibanja Avtonomija. To je izkazovalo bogastvo razlik v novi subjektiviteti gibanja in je pomenilo radikalni rez s formalno politično reprezentacijo. V vsaki regiji je predstavljalo tam obstoječo kompozicijo razreda. Med letoma 1974 in 1976 se je gibanje zapletlo v številne konflikte z državo in sodelovalo v delavskih ter antifašističnih bojih. Novi subjekt oz. novi proletariat se je spopadel z lokalnimi vladami in iskal poti do samodoločitve delovnega dne. (Ne)zagotovljeno delo, prekarno delo in delo za polovični čas so bili nosilci razrednega boja in nasilja¹² (Castellano in dr., 1996: 231–233). To je identifikacijska točka Avtonomije, ki seveda ni bila homogena, saj je imela več smeri in linij: od organizirane do kreativne Avtonomije.

Gibanje iz leta 1977 se je ponovno (z)našlo na fakultetah. Tam je po besedah Bologne prišlo do nasilnega spopada države in nove sestave razreda. Univerza je bila prostor, ki je povezala nove potrebe, različne družbene in politične skupine. Postala je baza, ki je bila zmožna predstavljati različne programe nove sestave razreda (Bologna, 2006: 56). Gibanje '77 je bilo samoorganizirana produktivna konfliktna sila, asimetrična do moči države. Ni iskalo frontalnih protipozicij, ampak prostore, kjer bi se lahko konsolidiralo in raslo. Sile zgodovinskega kompromisa so se na dogajanje odzvale sila negativno in emancipatorne prakse gibanja marginalizirale ter potisnile v družbeni geto (Castellano in dr., 1996: 234). To leto je bilo polno konfliktov in spopadov, najbolj znani so tisti iz Bologne in Rima. Bologna, središče t. i. kreativne Avtonomije – s komunisti na oblasti! –, so gibanju odvzeli z oklepniki, v Rimu so (avtonomni) študenti z univerze pregnali vidnega predstavnika komunistične partije¹³. Razhod med partijo in gibanjem je bil dokončen. Siloviti spopadi s policijo in skrajno desnico so terjali mrtve in ranjene, Italijo potisnili v dokončnem objem svinčenih let, vprašanje (političnega) nasilja pa v ospredje praktično vseh družbenopolitičnih razprav.

Vprašanje nasilja je začetek konca zgodbe o Avtonomiji. Bologna s prstom pokaže na organizirani del Avtonomije, ki da je iz »omare potegnil Leninove maske«, čemur je nasprotoval libertarni del gibanja (Bologna, 2006: 56–57). Nihče ni zavračal nastopa zoper oblast z demonstracijami in zasedbami, vendar se je kopje lomilo pri vprašanju militarizacije gibanja. Konflikt znotraj Avtonomije je bil velik. Mnogi so, kot pravijo Castellano in drugi (1996: 234–235), šli po svoje, ko je Avtonomija o(b)stala ujeta med getom, vsiljenim zaradi zgodovinskega kompromisa, in konfrontacijo z državo ter s tem izgubljala stik z družbenimi subjekti.

¹² Drugi del razrednega boja in militarizacija gibanja je potekala v industrijskih središčih. Tam so bili protagonisti boja delavski militanti, formirani v letih 1968–1973, tam so člane od 1974/75 dalje rekrutirale Rdeče brigade (Castellano in dr., 1996: 232–233).

¹³ Luciano Lama, sindikalni vodja takrat (in danes) največje italijanske sindikalne konfederacije CGIL in član PCI.

Nekateri aktivisti so ustanovili nove ilegalne oborožene (skrivne) organizacije¹⁴, da bi tvorili tretjo pot med nasiljem države in Rdečih brigad, medtem ko so drugi odšli v vrste že obstoječih skupin levičarske urbane gverile, mnogi prav med brigadiste. Naposled je, kot že zapisano, padel Moro. Ko je 2. avgusta 1980 v eksploziji peklenškega stroja na železniški postaji v Bologni življenje izgubilo več kot 80 ljudi, čez 200 pa je bilo ranjenih – za napad so bili obsojeni pripadniki neofašistične skupine NAR¹⁵ –, je bilo sanj o nebesih (na zemlji) konec.

Sklep

Italijanska revolucionarna leвица je bila v šestdesetih in sedemdesetih letih pisana in množična kot le malokatera. Subkulturni stili, študentsko gibanje in izbruh delavskega upora konec šestdesetih let so ji dali neizbrisljiv ton. Začela in končala se je, če temu lahko tako rečem, kot heterogena politična sila. Prišel je poraz, zgodil se je umik z ulic.

Prelom s »staro levico« – mogoče ga je bilo čutiti že v petdesetih – je bil očiten: komunistična (PCI), še prej pa socialistična stranka (PSI) sta se v teh letih dokončno odpovedali kakršnemukoli resnemu prelomu s sistemom in/ali kapitalizmom. Zgodovinski kompromis ni bil bližnjica do socializma, bil je bližnjica do politične smrti parlamentarne in zunajparlamentarne levice. Takšnih in drugačnih »zgodovinskih kompromisov« je bilo odtlej vse preveč, pokazatelj, kam so vodili, pa je stanje današnje strankarske in/ali parlamentarne levice v Italiji.

Strategiji napetosti in njenim akterjem je uspelo. Levico so potegnili v (ulični) boj, ki ga ta, v takratnem »svetovnem redu« in blokovski delitvi sveta, najbrž ni mogla dobiti. Parlamentarno levico so zmehčali in jo hkrati (ob)držali dovolj daleč od oblasti, zunajparlamentarno opozicijo razbili, »rdeče teroriste« pa pripeljali do točke, ko so se ustrelili v (obe!) kolena.

Literatura

- BALESTRINI, NANNI IN PRIMO MORONI (2002): *Die goldene Horde: Arbeiterautonomie, Jugendrevolte und bewaffneter Kampf in Italien*. Berlin: Assoziation A.
- BOLOGNA, SERGIO (2007): The Tribe of Moles. V *Autonomia: Post-political Politics*, H. El Kholti (ur.), 36–61. Los Angeles: Semiotext(e).
- CASTELLANO, LUCIO, GIUSTINO CORTIANA, LUCIANO FERRARI BRAVO, ANTONIO NEGRI, FRANCO TOMMEI, PAOLO VIRNO, ARRIGO CAVALLINA, MARIO DALMAVIVA,

¹⁴ Že prej omenjene skupine Prima Linea, Proletari Armati per il Comunismo in druge.

¹⁵ Nuclei Armati Rivoluzionari. Obsojeni vse do danes zanikajo krivdo za napad.

- CHICO FUNARA, PAOLO POZZI IN EMILIO VESCE (1996): Do You Remember Revolution? V *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, M. Hardt in P. Virno (ur.), 225–238. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- CENTO BULL, ANA (2012): *Italian Neofascism: The Strategy of Tension and the Politics of Nonreconciliation*. New York/Oxford: Berghahn Books.
- CHIARINI, ROBERTO (1991): The »Movimento Sociale Italiano«: A Historical Profile. V *Neo-Fascism in Europe*, L. Cheles, R. Ferguson in M. Vaughan (ur.), 19–42. Essex: Longman Group UK Limited.
- FERRARESI, FRANCO (1996): *Threats to Democracy: The Radical Right in Italy After the War*. New Jersey: Princeton University Press.
- KAPLAN, JAMES (1973): *Introduction to the Revolutionary Left in Italy*. Dostopno na: <http://dl.lib.brown.edu/pdfs/1125403419845177.pdf> (2. junij 2017).
- KATSIAFICAS, GEORGY (2006): *The Subversion of Politics: European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life*. Edinburgh: AK Press.
- KRAIGHER, AMELIA (1998): Svinčena leta italijanske levice. *Časopis za kritiko znanosti* (190–191): 131–149.
- LOWRY, SAM (2008): *Worker and Student Struggles in Italy, 1962–1973*. Dostopno na: <https://libcom.org/history/1962-1973-worker-student-struggles-italy> (3. junij 2017).
- NEGRI, ANTONIO (1982): *Archeology and Project. The Mass Worker and the Social Worker*. Dostopno na: <https://libcom.org/library/archaeology-project-negri> (2. junij 2017).
- NEGRI, TONI (1998): Med »zgodovinskim kompromisom« in terorizmom – pogled na italijansko izkušnjo v sedemdesetih. *Časopis za kritiko znanosti* (190/191): 151–156.
- PALAVRŠIĆ, JOŠKO (1988): *Gerila na Asfaltu 1. Kronika političkih nasilja u Italiji*. Zagreb: Centar za informacije i publicitet.
- RED NOTES (1978): *The Italian Revolutionary Left*. Dostopno na: <http://libcom.org/files/IMG-Italy1977-8-Red%20Notes.pdf> (2. junij 2017).
- TEODORI, MASSIMO (1976): *Historijat novih ljevica u Evropi*. Bologna: Societa editrice il Mulino.
- VENZA, CLAUDIO (1983): Ekonomski i politički razvoj nakon rata. V *Gradska gerila u Italiji 1970–1980*, S. Drakulić, I. Kuvačić in B. Mimica (ur.), 19–41. Reka: Liburnija.
- WRIGHT, STEVE (2002): *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*. London: Pluto Press.

Jugoslovanska revolucija skozi tri partizanske prelome¹

Abstract

Yugoslavian Revolution through Three Partisan Ruptures

The article is a political analysis of the revolutionary sequence that occurred in Yugoslavia between 1941–1961. The core of the revolutionary activities is rooted in the national liberation struggle that was not simply confined to the fight against fascist occupation and collaboration, but started a veritable social revolution with mass popular mobilisation as well. Furthermore, it is argued that the partisan politics was continued after war with other means and on different levels. Why the continuation of partisan politics? Because the developments in (post-)revolutionary society cannot be thought of without the experience of political autonomy gained during WWII. The split with Stalin resulted internally in workers' self-management and the first visible rupture in the international workers' movement, while Yugoslav leadership also contributed to the creation of the non-aligned movement that moved away from the map of Cold War. These revolutionary episodes, however, were not irreversible events, but launched contradictory processes that took surprising turns during the market reformism of the 1960s.

Keywords: partisan ruptures, national liberation struggle, non-aligned movement, self-management, revolution as process, rupture with Stalin, forms of popular power

Gal Kirn is an Affiliated Fellow at the ICI—Institute for Cultural Inquiry in Berlin and a guest lecturer at the University of Giessen and University of Primorska. (galkirn@gmail.com)

Povzetek

Avtor v besedilu podaja politično analizo revolucionarne sekvence, ki se v Jugoslaviji začne med 2. svetovno vojno, konča pa na začetku 60. let, ko socialistično vodstvo uvede tržne reforme in krepí oziroma ponovno uvede protokapitalistične elemente. NOB je v članku koncipiran skozi revolucionarno prizmo emancipacije tako naroda kot ljudstva, tako boja proti fašizmu in kolaboraciji kot tudi socialne revolucije, ki že med vojno gradi organe ljudske oblasti. To revolucionarno izkustvo in prakse so bili ključni za doseg politične avtonomije in tudi za razumevanje povojnih politik, ki so prelamljale z dominantnimi trendi. Tako je po sporu s Stalinom in mednarodno izolacijo prišlo do nadaljevanja partizanske politike z drugimi sredstvi na drugih ravneh. Po eni strani so jugoslovanski komunisti začeli obsežno reformo in uvedli sovjete – samoupravne delavske svete, ki naj bi postali baza za nadzor nad produkcijo. Po drugi strani pa so vse sile v zunanji politiki usmerjali v ustvarjanje prave tretje poti: gibanja neuvrščenih, ki je pripomoglo k novi imaginaciji in ekonomski solidarnosti novih postkolonialnih držav. Ideološki zemljevid hladne vojne, edina mogoča Zgodovina in Partija, je tako že v 50. letih postal negotov, kar pa tudi že vodi v vrsto protislovij, ki bodo jugoslovansko družbeno formacijo preganjala in se tudi jasno izražala od 60. let naprej.

Ključne besede: partizanska politika, NOB, neuvrščeni, samoupravljanje, revolucija kot proces, prelom s Stalinom, oblike ljudske oblasti

Gal Kirn je postdoktorski in pridružení raziskovalec ICI-Berlin in gostujoči predavatelj na Univerzah na Primorskem in v Giessnu. (galkirn@gmail.com)

¹ Besedilo je zgoščena predelava zadnjih poglavij prvega dela knjige *Partizanski prelomi in protislovja tržnega socializma v Jugoslaviji* (2014).

*Vsaka prava revolucija je dejansko najbolj neposredna
oblika samoupravljanja.
Tudi naša revolucija je bila taka.
Edvard Kardelj, Spomini (1980)*

Uvod: Jugoslovanska preteklost je strukturirana kot nostalgični totalitarizem

Socialistična Jugoslavija kot politična, ideološka, kulturna in zdaj tudi zgodovinska entiteta je izpostavljena procesu intenzivnega zgodovinskega revizionizma.² V luči tragičnega in nasilnega razpada se Jugoslavija večinoma interpretira iz desničarske perspektive, ki jo demonizira kot homogeno pošast pod vodstvom Tita. In naprej, Jugoslavija se razume kot *totalitarna diktatura*, ki je temeljila na nasilju in kultu osebnosti, skratka kot del mračne preteklosti, ki jo je treba pozabiti.³ Ta pogled na preteklost, ki se mu je v času državljskih vojn v 90. letih pridružila še rasna kategorija temačnega Balkana, je imel eno samo alternativo: nova nacional(istič)na država na sijočem obzorju evropske prihodnosti.⁴ Tej prevladujoči interpretaciji se je nasprotovalo s subkulturnega stališča, ki je dobilo ime »jugonostalgija« in temelji na idealizaciji preteklosti, heroiziranju velikega vodje Tita kot poroka za dobro življenje in trdno socialno varnost.⁵ Ti dve interpretaciji, ki sta zelo prisotni v vsakdanjiku in političnih diskurzih, sta pripomogli k poenostavitvi zgodovine socializma. Iz teoretično-kritične perspektive je pomemben še pogled na (jugoslovanski ali kateri koli drug) socializem kot zgolj *formacijo državnega kapitalizma*, ki mu ni uspelo vzpostaviti alternative kapitalizmu. Vsem tem

² Za makrozgodovinsko obravnavo in ideološko funkcijo zgodovinskega revizionizma glej Losurdo (2015), ki je natančno pokazal, da na Zahodu od 70. let 20. stoletja naprej v zgodovinsko-političnem akademskem kontekstu tarča silovitih napadov ni samo komunizem, temveč tudi jakobinstvo in vsa revolucionarna dediščina. Dodati moramo, da tovrstni revizionizem ni prekril zgolj fuzije liberalizma in fašizma v preteklem stoletju, temveč je odprl pot za »konec zgodovine« in izenačevanje komunizma s fašizmom.

³ Tovrstno razumevanje je bilo prisotno pretežno v političnem in novinarskem diskurzu ter v novih muzejskih praksah, v slovenskem kontekstu pa je imelo močno zaledje v skupini okoli Nove revije, ki je bila tesno povezana z vplivnimi predstavniki politike, konservativnimi strankami in katoliško cerkvijo. Te silnice so na stvarni ravni rehabilitirale domobrance (v Sloveniji), ustaše (na Hrvaškem), četnike (v Srbiji) itd. kot ultimativne žrtve »totalitarnega nasilja« in kot tisto stran, s katero naj bi bilo treba doseči spravo, da bi pozdravili travme, ki jih je povzročil komunistični razdor naroda, in se nato zazrli v prihodnost.

⁴ Za zelo dobro utemeljeno kritiko postjugoslovanskega (samo)orientalizma in rasističnega diskurza glej Močnik, 1998; za teoretski okvir kritike ideologije prav tako Močnik, 1999.

⁵ Za dobro raziskavo nostalgčnih teženj na kulturnem in političnem področju glej Velikonja, 2009. Šele zadnje čase nastajajo podobne raziskave socialistične preteklosti in vpliva, ki proučujejo vsakdanje življenje. Pomembne raziskave so izvedli zlasti v okviru Inštituta za zgodovino socializma v Pulju in Inštituta za kulturne in spominske študije v Ljubljani.

interpretacijam – kritični, subkulturni in prevladujočega toka – je skupna močna fascinacija, negativna ali pozitivna, nad obsegom represivne socialistične države.

V nasprotju z nostalgичnimi totalitarnimi pogledi bom v besedilu s konceptom »odmiranja države« ponovno raziskoval edinstvenost jugoslovanske izkušnje. Odmiranje države ni zgolj krilatica marksistično-leninistične teorije, temveč je v jugoslovanski preteklosti imelo ambivalentno življenje in pridobilo različne modalnosti; jedrna tema članka je proučevanje procesa odmiranja skupaj s partizanskimi prelomi, ki jih postavljam v tri različne sekvence: NOB (1941–1945), delavsko samoupravljanje (1948–1961) in začetki neuvrščenih (1955–1961). Te sekvence so prispevek k danes pozabljeni, tako rekoč podtalni revolucionarni zgodovini južne Evrope, potem ko sta revoluciji v Španiji in Grčiji končali tragično (v Španiji z vzponom fašizma, v Grčiji pa s posegom Zahoda v državljansko vojno).

Poleg tega bom trdil, da se moramo drugače kot v kratkoročnih romantičnih razlagah, ki so osredinjene zgolj na partizansko izkušnjo v 2. svetovni vojni, zavedati, da so imeli partizanski prelomi velikanske in dolgoročne posledice. NOB je po eni strani premagal fašistično okupacijo in kolaboracijo, po drugi pa je dramatično preoblikoval in spremenil najpomembnejše vidike političnega, družbenega in gospodarskega življenja. V sklepnem delu članka bom skiciral nekatera največja protislovja, ki kažejo na izčrpanje revolucionarne sekvence in odmrtje sistema delavskega samoupravljanja. To spremembo lahko najbolj neposredno opazujemo po uvedbi tržne reforme leta 1965, ki je povzročila velik obrat v odnosu med partijo in državnim aparatom ter vključitev jugoslovanskega gospodarstva v globalni sistem, kar je vplivalo na položaj delavskega razreda.

Dialektični obrat revolucionarnega procesa nas privede do začetne opredelitve partizanskega preloma: prvi partizanski prelom (NOB), ki je nastal v politično najbolj eksperimentalnem obdobju 20. stoletja na Balkanu, je bil brez dvoma najintenzivnejši, vendar pa ga lahko ocenimo zgolj z njegovimi učinki. Na notranji in zunanji ravni se je nadaljeval kot boj proti Stalin(izmu)u in ustanovitev gibanja neuvrščenih. Vendar partizanski prelomi niso bili nespremenljivi, temveč so povzročali protislovja, regresije in celo tragične poraze, kot prepričljivo govori zgodovina konca socialistične Jugoslavije.

Jugoslovanska revolucija: Partizanski prelomi kot odmiranje buržoazno-fašistične-stalinistične države?

V tem kaosu, ko je bila Jugoslavija popolnoma razkosana ..., ko so se tako zelo poudarjale razlike v verski pripadnosti in nacionalnih tradicijah, ko se je brutalno odvijal genocid, ravno v teh časih je naše gibanje pokazalo moč in zmožnost ustvariti jugoslovanskost ..., ki je bila zgodovinsko drugačna.

Antonije Isaković (v Dragović-Sosso, 2002: 36)

Prvi partizanski prelom: partizanski osvobodilni boj

Večina današnjih afirmativnih zagovorov NOB navaja zgolj vidik nacionalnega boja in državotvornosti, medtem ko kaj hitro izbriše ravno najbolj inventivni in prelomni del boja – dialektiko med delovnimi razredi in narodi, med socialno revolucijo, narodno osvoboditvijo in širšim protiimperialističnim bojem. Na boj za nove ideološke pomene NOB vpliva dodatna zmeda, saj se pojma »narod« in »ljudstvo« pogosto združita v en sam pojem – narod. Tu trdim, da oznaka *narodnoosvobodilni boj* hkrati misli in prakticira prav razcep in novo povezavo bojev za ljudsko in narodno osvoboditev. NOB ne odpravlja dveh polov osvoboditve, kar bi rezultiralo v »narodni spravi«, temveč ga vseskozi preveva raznovrstna intenzivnost in raznovrstnost koncepta »revolucionarnega ljudstva«. ⁶

To postane toliko bolj jasno, ko se prestavimo v zgodovinski kontekst predvojne Kraljevine Jugoslavije. ⁷ Država je na obrobju evropskega kapitalističnega sistema, pri življenju pa jo je ohranjal monarhični red srbske krone; ideološko je bila zasnovana na unitarističnem konceptu treh plemen – Slovencev, Hrvatov in Srbov –, ki naj bi se sčasoma zlila v eno samo, pravo jugoslovansko nacijo. ⁸ Zato je bil politični imaginarij Jugoslavije med 2. svetovno vojno, za katerega se je zavzemal NOB, nekaj povsem novega. NOB ni bil samo antifašistična organizacija in boj proti okupaciji, prelom, ki ga je povzročil, je vsekakor imel velike posledice za nastanek nove politične subjektivnosti, kar je pospešilo mobilizacijo množic in v končni posledici ustanovitev federativne in socialistične Jugoslavije.

Brez dvoma je uradna zgodovina komunistične partije po 2. svetovni vojni obdržala močno pokroviteljstvo nad NOB, toda napačno bi bilo, če bi razumeli sekvenco NOB kot ozko komunistično in strnjeno v tisto, kar je postala državna socialistična naracija. Nasprotno, v ljudsko osvobodilno fronto in odbore se je združevala cela vrsta antifašističnih in demokratičnih sil, ki ni imela izoblikovanega enotnega pogleda na prihodnost, toda bila je zavezana emancipatornim ciljem. Omeniti moramo tudi, da je imela komunistična partija na predvečer začetka vojne v Jugoslaviji tri tisoč članov, medtem ko je bilo v NOB v veliki večini vključeno kmečko prebivalstvo, ki je v stari Jugoslaviji prevladovalo (več kot 75 odstotkov) in ki je proti koncu vojne *en masse* vstopalo v partijo. Hkrati so izkušnja vojne, spremembe strategije in organizacija širokega ljudskega upora ideološko in politično spremenile samo sestavo komunistične partije na eni strani, medtem ko so se na

⁶ O tem je odlično pisal Ozren Pupovac v članku *Projekt Jugoslavija: dialektika revolucije* (2006).

⁷ Za dober zgodovinski pregled v povezavi s komunističnim organiziranjem glej Centrih, 2011.

⁸ Dober pregled »jugoslovanstva« in nacionalnega vprašanja med obema vojnama ponuja zgodovinar Banac (1984). Banac podrobno razloži zgodnje stališče Komunistične partije Jugoslavije, ki je prevzela integralni jugoslavizem in je šele konec 30. let ponovno artikulirala razredno vprašanje v povezavi z nacionalno emancipacijo. Josip Broz se je leta 1937 povzpel na čelo komunistične partije, ki se je reorganizirana po nacionalnem načelu borila za enakost. Ne glede na delavske boje in stavke so komunistične organizacije med 2. svetovno vojno in pri snovanju nove Jugoslavije prav zato postale organizacijsko in ideološko najvplivnejše.

drugi strani s komunističnimi idejami srečale množice, ki niso bile že vselej komunističnega prepričanja.

Pomembno je upoštevati samo ostrino fašistične okupacije: vključitev v partizanski boj je pomenila grožnjo smrti. Ostrino vojne lahko jasno izmerimo s številom ubitih, usmrčenih in deportiranih, ki kaže, da je bilo jugoslovansko prebivalstvo takoj za Judi, Poljaki in prebivalstvom Sovjetske zveze najbolj zdesetkano, državna infrastruktura pa najbolj uničena. Toda bolj kot na število mrtvih je za to besedilo pomembno opozoriti na razmere boja: partizansko gibanje se ni bojevalo samo proti nacistični in fašistični okupaciji (Jugoslavija je bila razdeljena med Italijo, Madžarsko, Nemčijo, Romunijo in Bolgarijo), temveč se je moralo spopadati tudi s političnimi silami stare Jugoslavije, namreč s kolaboracionističnimi ustaši, domobranci, SS-divizijami Handzar in Skenderbeg in tistimi, ki so domnevno zastopali jugoslovansko vlado v izgnanstvu (četniki) in so strateško sodelovali z nacističnimi silami. To je povzročilo velike moralne in politične paradokse, saj so tisti, ki so se razumeli za največje domoljube, pomagali ubijati ali pa z izvajanjem okupatorjevih ukazov dejansko ubijali pripadnike lastnega naroda. Bistveno je tudi poudariti, da je bilo nepartizanskim političnim formacijam skupno načelo etničnega sovraštva, ki je predvidevalo čisti subjekt (narod) na etnično očiščenem ozemlju, in nedvoumno protikomunistična in protipartizanska ideologija.

Drugače kot omenjene lokalne različice fašizma se partizansko gibanje ni ustavilo zgolj pri organiziranju vojaških (proti)napadov, temveč je sprožilo politični proces, v katerem so bila ljudstva Jugoslavije zamišljena kot nasprotniki načel etničnega sovraštva in čistosti ter solidarna do vseh protifašističnih skupnosti v boju. V tem pogledu njihovo politično načelo ni bilo zasnovano na etnični pripadnosti in vnaprej določenem narodu oziroma etniji, temveč na pluralnosti bojev, ki so sprožili antifašistično, žensko, nacionalno, manjšinsko in razredno emancipacijo.⁹ Tako partizanski boj ni bil zasnovan na ozkih nacionalističnih pozicijah, pravzaprav se moram strinjati s trditvijo Ozrena Pupovca (2006: 13), ki pravi, da se je partizansko gibanje bojevalo »proti monarhičnemu ustroju Jugoslavije, proti diktaturi in hegemoniji srbske krone ter proti vsem oblikam politične, nacionalne in družbene neenakosti, ki je bila značilna za ta zatiralski red«.

Toda čeprav je partizanski prelom ustvaril povsem nove imaginarije in politične oblike, ne smemo spregledati nekaterih prvotnih inspiracij in virov, ki so že obstajali v progresivnih načelih ljudske-narodne osvoboditve (»združena fronta«) in socialistične revolucije (»revolucionarna vojna«) in ki segajo nazaj do Lenina in Dimitrova (več o tem v Kirn, 2014). Kljub sklicevanju na lastno politično pot jugoslovanskih komunistov in njihovo povezanost z mednarodnim komunističnim

⁹ V tem pogledu sem kritičen do formalističnega pojmovanja »partizana«, kot ga je zasnoval Carl Schmitt (2004), po katerem partizana najbolj določa njegova »telurična« (etnična!) pripadnost. Jugoslovanski partizanski boj, ki ga Schmitt omenja samo enkrat (ko enači četnike in partizane), je dokazano gradil politično entiteto brez sklicevanja na predvojne čase in etnične boje. Več o kritiki Schmitta glej Kirn (2014: 65–73).

gibanjem je NOB iznašel sebi primerne politične modalnosti in ta načela prilagodil specifični artikulaciji razrednega in nacionalnega vprašanja (glej Kardelj, 1973). Te ideje so v gibanju dobile svoje politične oblike, najpomembnejšo in odločilno novembra 1943 na drugem zasedanju AVNOJ-a (Antifašistični svet (*vijeće*) narodne osvoboditve Jugoslavije), na katerem se je zbrala velika večina delegatov iz lokalnih, regionalnih in nacionalnih odborov NOB. Na tem srečanju jugoslovanske NOB so imenovali začasno vlado nove Jugoslavije, ki je tako postala edina in najvišja izvršilna oblast v Jugoslaviji. *Interregnum* vlade v londonskem izgnanstvu je bil razveljavljen, resolucija, ki so jo v naslednjih mesecih tiskali in množično razdeljevali, pa je že formulirala bistvene točke nove Jugoslavije:¹⁰ ustanovitev federativne Jugoslavije s pravico do samoodločbe narodov;¹¹ antifašistični svet postane edino zakonodajno in predstavniško telo ljudske oblasti; izvolitev Narodnega komiteja osvoboditve Jugoslavije kot začasne vlade; Tito je postal maršal; in nazadnje, jugoslovanski vladi v izgnanstvu so odvzeli vse pravice zakonite jugoslovanske vlade, kralju Petru Karadjordjeviću pa prepovedali vrnitev do izvedbe referendumu o ustavni ureditvi nove Jugoslavije. Sprejetje teh sklepov lahko razumemo kot avtentičen partizanski prelom, kot preskok, ki ni čakal na mednarodno priznanje zaveznikov – na podlagi politično dosledne avtonomije je partizanski prelom pooblastil samega sebe. Vendar pa je mednarodno priznanje prišlo že teden dni pozneje, in sicer s konference v Teheranu, kjer so bili sicer izraženi nekateri kritični zadržki. *Nota bene*, zavezniki so – zaradi strateških razlogov morebitnega izkrcanja na Balkanu in povojnih interesov – dolgo podpirali predstavnike vlade v izgnanstvu, kar je prisililo partizane v avtonomno organiziranje od samih začetkov.¹²

Politična avtonomija in nastanek novih ljudskih političnih teles »sta predvsem ustvarila protislovno enotnost državnega aparata in tistih oblik politike, ki pravzaprav pomenijo protisistem, oblike množičnih ljudskih organizacij in neposredne demokracije« (Pupovac, 2006: 20). Partizanski protisistem je soobstajal s postopnim odmiranjem kolaboracionističnih in nekdanjih rojalistično-buržoaznih

¹⁰ Tole so prvi stavki Avnojske deklaracije: »Na temelju pravice vsakega naroda na samoodločbo, všteti pravico na odcepitev ali združitve z drugimi narodi in v skladu z resničnim razpoloženjem vseh narodov Jugoslavije, ki je prišlo do izraza med triletno skupno narodnoosvobodilno borbo, katera je skovala nerazdružljivo bratstvo narodov Jugoslavije, izdaja Protifašistični svet narodne osvoboditve Jugoslavije naslednji odlok.« (Nešović in Pagon, 1973: 238)

¹¹ Črna pika partizanskega gibanja in nove Jugoslavije je bilo nerešeno vprašanje Albancev in Kosova. Albanci so se zavzemali za priključitev Albaniji, medtem ko je KPJ hotela to vprašanje pustiti odprto do konca vojne. Na Kosovu je prišlo februarja 1945 do oboroženega upora proti partizanom, vprašanje Kosova pa je ostalo ključni predmet spora med KPJ in Albanijo (Magaš, 1993: 33–34; Rešet, 2006: 155–156). Obstajala je ideja o združitvi Albancev v Balkanski socialistični federaciji, toda ta proces je zastal, ko je Stalin v letih 1947 in 1948 blokiral njeno ustanovitev (glej Karamanić, 2009: 337–339).

¹² Kraljeve (Mihajlovičeve) vojske ni podpirala samo Velika Britanija; tudi moskovska kominterneta je partizanom ukazala, da naj se v boju pridružijo četnikom, ki so se večinoma borili proti partizanom in lokalnim prebivalcem nesrbskega rodu.

političnih oblik; osnovno ogrodje je bilo sestavljeno iz lokalnih odborov osvobodilnega boja, ki so jih vodili nacionalni sveti, ti pa so delovali tako na začasno osvobojenih območjih (že septembra 1941 v Užiški republiki) kot na dlje časa osvobojenih območjih, poleg tega pa še globoko za sovražnikovimi črtami v okupiranih mestnih središčih. Tam je partizanom uspelo organizirati vzporedno politično in kulturno življenje z močnim ilegalnim uporom, ki je organiziral izdajanje časopisov, oddajanje radija, skrbstveno mrežo za otroke partizanov, obveščevalno mrežo, simbolične kulturne akcije in politične likvidacije.¹³

V partizanski organizacijski mreži sta bili bistvenega pomena zlasti dve organizaciji: Antifašistična fronta žensk (AFŽ) in Združena zveza protifašistične mladine Jugoslavije (SKOJ),¹⁴ ki sta delovali do začetka 50. let prejšnjega stoletja. Obe organizaciji še dodatno ilustrirata mnogoterost političnih sil in usmeritev, ki so prevevale protifašistični boj. Čeprav je SKOJ formalno deloval kot podmladek komunistične partije, je imel visoko stopnjo avtonomije, saj je tako kot AFŽ organiziral številne izobraževalne in preskrbovalne dejavnosti. V obeh organizacijah je bilo nekaj milijonov članov in članic. SKOJ in AFŽ nista pomagala samo novačiti novih borcev in bork NOB, ampak sta razvijala tudi ilegalno mrežo in se vojaško udeleževala. AFŽ je poleg širjenja zavesti o nujnosti protifašističnega boja deloval tudi na področju opismenjevanja in opolnomočenja žensk. Na primer, njihovi odbori so med vojno kritizirali tradicionalno delitev dela v okviru NOB in na podeželju, kar je v konservativnih okoljih neredko izzvalo konflikte s patriarhalno ureditvijo. Vendar so borke s svojo zavzetostjo in delom zavrtale v pretekla razmerja moči. Lahko bi kritično pripomnili, da so ženske večinoma skrbele za hrano, preskrbo bolnikov (v bolnišnicah) in kulturne dejavnosti, a nikakor ne smemo pozabiti, da so bile vključene v politične, obveščevalne in tudi vojaške dejavnosti. Vidne partizanske borke so oblikovale svoje vojaške bataljone, kar pri moških borcih ni vedno želo le odobravanja. Tako vojaško kot politično udejstvovanje je – tudi med vojno – zahtevalo boj za priznanje žensk kot političnega subjekta; ženskam te pravice, tudi pravice do upora, nihče ni podelil, temveč so si jo izborile ter jo interpretirale in prakticirale same. Zato moramo pri ljudskem značaju revolucije poleg političnih organov AVNOJ in lokalnih odborov NOB, upoštevati tudi delovanje in dediščino (*babiščino*) teh dveh organizacij. Obe sta odločilno pripomogli k vzpostavljanju političnih in kulturno-izobraževalnih institucij nove ljudske oblasti in s tem tudi k nastanku »heterogenega« ljudstva in prakticiranja načela neposredne demokracije množic. To je bil tudi začetek konflikta z zahodnimi zavezniki in s Stalinom, saj je

¹³ Dvojno oblast v okupirani Ljubljani podrobno opiše Komelj, 2009a; o kulturni emancipaciji in vlogi umetnosti prav tako glej Komelj, 2009b; o ilegalni skrbstveni mreži za otroke partizanov v Ljubljani podrobno pišeta Štajner in Vegalič, 2004.

¹⁴ Za podrobnosti in pomen Antifašistične organizacije žensk glej Milinković in Petakov, 2010; Jančar-Webster, 1990; Jovanović, 2014. O mladinski organizaciji in osvobodilnem boju glej Kirn, 2014; Suvin, 2014.

odkrito nakazal na prakticanje politične avtonomije.

Poleg tega so bile podporne politične in družbene organizacije antifašističnega boja tudi materialna baza »partizanskega gospodarstva«, ki ni potekalo po kakšnem socialističnem načrtu. Glede na vojno stanje, dinamičnost in fluidnost vojaških formacij, samoorganizacijo ilegalnih mrež na okupiranih območjih ter širjenje-ožjenje osvobojenih ozemelj ne moremo govoriti o načrtu socialističnega gospodarstva, temveč o vrsti solidarnostne vojne ekonomije. V tej so se mešale prvine vojne preživetvene ekonomike, zaupanja in obljube v prihodnost (ekonomija daru) ter zaseganje okupatorskega in kolaboracionističnega materiala in premoženja.¹⁵ Nova ljudska oblast je skrbela za materialno reprodukcijo lastnih sil, kot sta nakup in dovoz hrane, preskrbo s strelivom in drugimi tehničnimi sredstvi za vojskovanje, zdravstvo in kulturo. Ekonomske dejavnosti so potekale v zelo rudimentarni obliki: posamezniki so prejeli bone za živila od ljudske oblasti, medtem ko so oblasti morale velikokrat improvizirati tako z nabavo kot z distribucijo. Materialna pomoč je prihajala seveda tudi od zaveznikov. Zagotovo sta velikanski trud v organizacijo ekonomike vložili organizaciji AFŽ in SKOJ, pa tudi lokalno prebivalstvo s požrtvovalnostjo in odrekanjem za skupno stvar.¹⁶ Posamezne čete in bataljoni so bili prepuščeni lastni iznajdljivosti in ljudski podpori, zlasti pomembno vlogo pa je pri tem imelo kmečko prebivalstvo;¹⁷ verjetno bi lahko govorili o različnih stopnjah ekonomske samoorganiziranosti kolektivov. Iz pričevanj partizanov iz vojne in z osvobojenih ozemelj ne smemo prezreti dejstva, da je bila lakota povsem normalen spremljivni pojav, zato so se zanašali na pomoč lokalnih kmetov.

Poleg teh bolj *ad hoc* preživetvenih strategij je mogoče prvi zametek bolj konsistentne ekonomske politike OF iskati v zbiranju denarnih in drugih sredstev za boj. Kot ugotavlja Metod Mikuž (1969), so na Slovenskem obstajali predvsem trije načini: prvič, pobiranje »davka za NOB«, ki so ga plačevali vsi podporniki, ki so si to lahko privoščili; drugič, narodni odbori so izdajali obveznice, ki naj bi jih ljudska oblast izplačala po končani vojni;¹⁸ in tretjič, zaseganje okupatorske in kolaboracionistične lastnine. Vzpostavljane solidarnostne partizanske ekonomike

¹⁵ Tudi avnojska deklaracija leta 1943 uvaja dekret o zaplembi premoženja okupatorjem in nemškimi kolaboracionistom (Nešovič in Pagon, 1973: 238).

¹⁶ Glej dragocene intervjuje s partizankami v Milinović in Petakov (2011), ki so v največji meri skrbela za lokalno subsistenco. Andrea Jovanović (2014) opozarja tako na številčnost kot tudi na političnost samih zahtev in tematik, ki so jih ženske prispevale v času boja.

¹⁷ V Žilnikovem filmu *Ustanak u Jasku* (1972) so prikazani intervjuji z vojvodinskimi kmeti in kmeticami, ki so partizanski boj podpirali in odstopali tako živino kot pridelke, skrivali orožje in gostili partizane.

¹⁸ Mikuž (1969) še razlaga, da je sodelavcem OF v ljubljanski pokrajini uspela potegavščina in so s fiktivno transakcijo dobili kar nekaj denarja od italijanske oblasti. Po kapitulaciji Italije so partizanske sile zasegle neznansko veliko količino orožja, s katerim so oborožile več kot 80.000 novih borcev in bork na območju vse Jugoslavije.

ni potekalo brez napak in je na terenu velikokrat naletelo tudi na odpor kmečkega prebivalstva, posebej v zimskem času in v splošnem vojnem izčrpanju, ko so partizani morali nahraniti večje število borcev in bork. Ponekod so morali partizani pridobiti živino in pridelke tudi na silo in tu ne moremo mimo pripombe, da vodstva OF niso mogla nadzorovati vseh akcij, ki so se izvajale na terenu.¹⁹ Sklenemo lahko, da je sistem partizanske ekonomike ostal zelo odvisen od ljudske podpore, samoiniciativnosti in iznajdljivosti borcev in bork, skratka, opredelimo ga lahko kot samoorganizirano ljudsko ekonomsko politiko.

In naprej, partizanski prelom se je uresničeval v novih političnih oblikah, bojnih in praksah organiziranja dobro delujoče kulturne infrastrukture, kot so partizanska gledališča, raziskovalna in izobraževalna središča, v političnih zborih in diskusijah, partizanskih bolnišnicah, zagotavljanju razmer za primarno gospodarsko proizvodnjo in izmenjavo (kot rečeno »davek na NOB«, zaseganje okupatorske in kolaboracionistične lastnine). V teh razmerah je nekoliko presenetljivo in v nasprotju s Cicerovim *inter armes musae silent* cvetela »partizanska umetnost«: partizanska poezija, grafična umetnost, gledališče in slikarstvo so bile najpomembnejše oblike umetniškega izraza, ki so ga množično usvojili neintelektualci in anonimni kulturni delavci.²⁰ Te vidike je analiziral Miklavž Komelj v delu *Kako misliti partizansko umetnost?* (2009b), v katerem partizansko umetnost razume kot neprecedenčni izbruh kulturnega delovanja množic:

Ni nujno, da so množice, ki so spregovorile, govorile revolucionarne parole; v revolucionarni proces so se vključile že s tem, da so v njem spregovorile. Osvobodilni boj je prinesel tudi osvoboditev izražanja, to, da so si pravico do javne govornice vzeli ljudje, ki jim je bila ta pravica dotlej zanikana. (Komelj, 2009b: 104–105)

NOB je bil prelom, ki je spodbudil specifično revolucionarno artikulacijo množične umetnosti in množičnih demokratičnih političnih oblik, ki so stale na obzorju komunistične ideje. Povedano drugače, partizanski prelom je bil politična manifestacija solidarnosti množic v mednarodnem antifašističnem boju; poleg tega se je v NOB začela družbena revolucija, ki je začela uvajati drugačne razredne odnose in prehod v socialistično Jugoslavijo. Dejstvo je, da se je Jugoslavija osvobodila tako rekoč s svojimi lastnimi silami – tako se je morala Sovjetska zveza za prečkanje Jugoslavije in pomoč osvoboditve Beograda in Prekmurja dogovoriti z vodstvom NOB. Ta avtonomija je imela pomembne posledice za konfiguracijo Jugoslavije po

¹⁹ Mikuž (1969) omenja nekaj incidentov na območju Gorenjske, a opozarja, da naj bi bili tisti, ki so brez utemeljitve zasegali lastnino, kaznovani.

²⁰ Besede so postale orožje v tistem trenutku, ko so se množice začele umetniško izražati, s čimer so se zamajali tradicionalni literarni kanoni. Denimo, partizanska uporniška poezija, ki je bila samo v Sloveniji zbrana v štirih obsežnih zvezkih z več kot 10.000 pesmimi, govori o velikanski literarni produkciji večinoma anonimnih in neznanih pesnikov (Paternu, 1995).

vojni: nadaljevala se je partizanska politika z drugimi sredstvi. Pri premišljanju o dveh drugih »partizanskih« prelomih v povojnem času ne smemo pozabiti na partizansko dediščino, politične izkušnje in močno podporo množic. Želel bi poudariti, da je jugoslovansko politično vodstvo vsakokrat spretno reagiralo na politične in vojaške pritiske obeh ideoloških blokov in da se je prvi partizanski prelom nadaljeval z drugimi sredstvi: naprej po sporu s Stalinom (1948) z uvedbo notranjega delavskega samoupravljanja (1949–1961) in nato s sodelovanjem Jugoslavije pri ustanavljanju gibanja neuvrščenih (1955–1961). Vsi trije partizanski prelomi niso sprožili samo množične ljudske mobilizacije, temveč so bili tudi nov izziv za komunistično idejo in politiko, usmerjeno proti fašistični, buržoazni in stalinistični državi, obenem pa je naslavljala strateške asimetrije bipolarnega sveta v neokolonialnem okviru.

Drugi partizanski prelom: po Stalinu, samoupravljanje

Jugoslovanski socializem je kmalu postal najbolj znan zaradi modela (delavskega) samoupravljanja, toda na tem mestu je treba osvetliti njegove burne začetke, ki jih imenujem drugi »partizanski« prelom. Umestiti ga moramo v čas spora s Stalinom (1948) in po njem. Moja teza je, da ga moramo razumeti kot nadaljevanje partizanske politike med 2. svetovno vojno in kot nadaljevanje upiranja proti Stalinu. Ernest Mandel (2013) natančno pojasni tudi obdobje imperialistične vojne in delitev interesnih območij med zavezniškimi silami. Ni bila skrivnost, da je bila Jugoslavija na jaltski konferenci interesno razdeljena na pol, na britansko in sovjetsko vplivno območje, vendar je po končani 2. svetovni vojni prišla pod sovjetsko vplivno območje. Spor med jugoslovansko komunistično partijo in mednarodnim komunističnim gibanjem pod vodstvom Stalina je obstajal že med 2. svetovno vojno: tako kot zavezniške sile tudi Stalin ni podpiral le avtonomnih in revolucionarnih partizanov, temveč tudi četnike kot kraljevo vojsko vlade v izgnanstvu, ki je predstavljala staro Kraljevino Jugoslavijo. Avnojske sklepe iz novembra 1943 so zavezniške sile sprejele z nejevoljo, vendar ne zato, ker bi bili v nasprotju z realnostjo: partizanske sile so bile takrat edine protifašistične sile, glavnina četnikov pa je bila po pomladanskih bojih vojaško poražena. Avnojski sklepi so bili sprejeti z nejevoljo zato, ker so temeljili na solidarnosti protifašističnih množic, ker so vodstvo in delegati na zasedanju AVNOJ-a uresničevali ljudsko voljo in sprejeli odločitve brez pokroviteljstva zavezniških sil. Spor se je še zaostroval po vojni, ker je Jugoslavija odprla meje za materialno pomoč in bolnišnično zdravljenje grških komunistov, ki so se v državljanski vojni borili proti buržoaznim silam, ki jih je podpiral Zahod (glej Sarafis, 1980; Samary, 1988). In naprej, Jugoslavija je še naprej sodelovala z Albanijo in Bolgarijo, to sodelovanje pa je predvidelo ustanovitev Balkanske socialistične federacije. Poleg tega je hotela Sovjetska zveza Jugoslaviji vsiljevati pogoje gospodarskega sodelovanja in s tem vplivati na njen razvoj – podobno kot jih je Jugoslavija vsiljevala albanskemu gospodarstvu –, zato

je leta 1948 prišlo do razvpitega spora z *Informbirojem*. Jugoslavijo so izključili iz socialističnega tabora in znašla se je v težkem mednarodnem položaju, ko niti razmere na njenih mejah niso bile stabilne: od državljanske vojne v Grčiji na južni meji in odprtega vprašanja Trsta na zahodu, do ekonomske izolacije. Vendar so bili spomin na vojno in izkušnje prebivalcev Jugoslavije sveži: Jugoslavija je bila znova prepuščena svojim lastnim zmožnostim. Izolacija po sporu s Stalinom se ni končala v nekakšni *avtarkiji*, temveč v ponovnem odkrivanju avtonomne partizanske politike. Še več, jugoslovanski socializem je kot prvi stopil na mednarodno neodvisno pot, ki je ni usmerjal in nadzoroval center socialističnega bloka. Tako je Jugoslavija za nekatere postala predmet kritike in sovraštva, za druge pa v času protikolonialnih bojev teoretski in praktični vir navdiha in dela (Alžirija, Burma, tudi Indija in nekatere druge neuvrščene države).

Samoupravljanje je bilo sprva zamišljeno kot nasprotovanje stalinističnemu modelu socializma, ki mu je spodletel proces »odmiranja države« in ki je vodil v birokratizacijo ter strožji državni monopol nad gospodarstvom, obenem pa kot afirmacija marksistične in deloma leninistične dediščine, ki se je neposredno sklicevala na odločilno vlogo delavskih svetov (sovjeti) v gibanju za graditev komunizma. Zgodovinska ironija je, da je ta alternativna pot v socializem ponovno potekala, kot v primeru Sovjetske zveze, kot »socializem v eni državi«. Poleg tega je politiko samoupravljanja, ki je nastajala na obzorju odmiranja države, uvajala in strogo vodila socialistična država in njene nove posredniške institucije. Na manj ironični, a vseeno paradoksalni ravni moramo omeniti glavno posledico in dosežek tega partizanskega preloma: iznajdbo nove vrste lastništva lastnine, ki je vsaj formalno veljalo za »nelastnino«: tj. *družbena lastnina*. Ta iznajdba, uveljavljena na različnih področjih (socialna stanovanja in na splošno v družbenem sektorju) je pomenila, da kritika stalinizma ni bila samo »diskurzivna«, temveč se je uveljavljala v družbenih odnosih. Samoupravljalni model z družbeno lastnino je bil korak naprej od nacionalizacije produkcijskih sredstev, ki je strnila moč države, kar so jugoslovanski komunistični teoretiki razumeli kot glavno oviro na poti v socializem.²¹ Z uvedbo družbene lastnine ni bil nihče in obenem je bil vsakdo²² zadolžen za upravljanje (re)produkcijskih sredstev. To ne pomeni samo, da naj bi vsakdo odločal o višini svoje plače in akumulaciji (družbenega) kapitala, temveč naj bi tudi sodeloval pri uporabi in organizaciji kulturne in družbene infrastrukture.²³ Sam proces samoupravljanja so prvič v gospodarstvu testirali leta 1950 v več tovarnah, pozneje pa so tudi po marksističnem konceptu skovali uradno poimenovanje zdru-

21 Najvplivnejši teoretik samoupravljanja je bil Boris Kidrič in ne – kot je razširjeno mnenje danes – Edvard Kardelj, ki je bil kot vodilni partijski ideolog njegov naslednik. Kidrič je že leta 1948 razpravjal o novi gospodarski usmeritvi jugoslovanske politične ekonomije (glej Kidrič, 1948).

22 Več o družbeni lastnini glej Kirn (2014) in Bajt (1976).

23 O podrobnostih invencije »dvoje reprezentacije« in možnostih pozitivne dediščine samoupravljanja za današnji čas glej Močnik (b. d.).

ženje proizvajalcev, pozneje temeljne organizacije združenega dela.²⁴

Čeprav moramo priznati dolg prvih jugoslovanskih teorij samoupravljanja pasusom v Marxovi *Državlanski vojni v Franciji* (1950) (komuna) in Leninovi *Državi in revoluciji* (1934), moramo biti vseeno dovolj previdni pri oceni pomembnih obratov in ponovnih prisvojitvev, brž ko samoupravljanje ni bilo prevedeno samo v pravne dokumente (lahko bi ga imenovali »pravni komunizem«), temveč tudi v niz gospodarskih, političnih in ideoloških praks. Poznejši premik od gospodarsko-delavskega samoupravljanja k »samoupravljalizaciji« celotne družbe v 60. letih in pozneje je bil protisloven in je imel zelo različne učinke: vzpostavitev delavskih svetov, kar je dejansko povečalo participacijo delavcev v gospodarstvu in pozneje v kulturnem in javnem sektorju; decentralizacija državnega aparata, ki je dodelila politično moč republikam in lokalnim oblastem (občinam); toda tudi nepričakovan nastanek režima predpisov, za katerega je značilna fleksibilnost in posledično vključitev v kapitalistični finančni in gospodarski krog, o katerem bom govoril pozneje.²⁵ Ta sekvenca partizanskega preloma, ki se je začela po letu 1948 in je trajala do sredine 60. let, je vsebovala pomembne eksperimente: izvajanje medrepubliškega solidarnostnega modela, katerega namen je bilo zniževanje asimetrij v infrastrukturi in gospodarskem razvoju; uvedba delavskih svetov in njihovo širitev v politično predstavništvo z delegati (glej Kirn, 2014; Samary, 1988). Samoupravljanje kot ime za prelom v mednarodnem komunizmu označuje neodvisno pot v socializem in postane ločnica, ki na mednarodnem prizorišču povzroči odmiranje idealne podobe sovjetskega realsocializma. To pa ne pomeni, da se v jugoslovanskem modelu socializma niso razvile protislovne dinamike, h katerim se bom vrnil v sklepu.

Tretji partizanski prelom: gibanje neuvrščenih kot alternativa hladni vojni

Noben dober razlog ne upravičuje pogleda, da je odločitev za samostojno pot malih narodov zgolj skok v usta tega ali onega morskega psa. Če bi obstajal tovrstni družbeni zakon, potem danes ne bi bilo malih držav.

Moša Pijade, *Borba*

Večina zgodovinskih učbenikov obravnava čas med letoma 1945 in 1990 kot čas hladne vojne, ki je razdelila svet na dva tabora. Ta zgodovinski pogled je zavajajoč, ker je obstajala »tretja pot« – ko je ta pojem še imel politični pomen. Priključitev

²⁴ Odlično je o tem pisal Suvin (2015).

²⁵ Nedavna raziskava Vladimira Unkovskega-Korice (2014) kaže, da je bilo samoupravljanje že od začetka zasnovano tako, da se vključi na svetovni kapitalistični trg. Toda takrat je bila to le bežna ideja, ker je bila Jugoslavija politično in gospodarsko izolirana in je vprašanje podpore in mobilizacije množic odtehtalo poznejši ekonomski spontanizem, ki se je okrepil šele v 60. letih.

gibanju neuvrščeni ni izpričevala nevtralnosti, temveč je imela jasno politično usmeritev: nepripadnost kateremukoli od imperialističnih blokov s pripadajočim pogledom na svet. Ponovimo, če je imela partizanska politika nedvomne posledice na svetovni ravni, jo moramo v jugoslovanskem primeru nedvomno povezati s prispevkom Jugoslavije pri uveljavljanju ideje neuvrščeni v Bandungu (1955) in pozneje na prvi konferenci neuvrščeni v Beogradu (1961). Čeprav se gibanje ni neposredno vpletalo v vojaške in notranje zadeve drugih držav, je pozivalo k nadaljevanju dekolonizacijskega procesa, kar je povzročilo razpoko na zemljevidu hladne vojne in njegovem neokolonialnem pročelju. Neuvrščene države so tako zagovarjale neimperialistično svetovno ureditev s pravično organizacijo mednarodnih odnosov, katere glavni forum – poleg rotirajočih konferenc neuvrščeni (glej Rubistein, 1970; Prashad, 2007) – je postala OZN.

To je tudi čas, ko je jugoslovanska politična ekonomija sodelovala v dolgoročnejšem načrtovanju infrastrukture in gospodarstva nedavno osamosvojenih neuvrščeni držav. Jugoslavija je v te države pošiljala svoje inženirje, ekonomiste in kulturne delavce na eni strani, na drugi pa je tudi investirala z nizkoobrestnimi krediti in možnostjo njegovega vračila v obliki menjalnega gospodarstva. Ta vrsta bolj solidarnostno naravnane gospodarske izmenjave in načrtovanja je bila zametek možnosti za dejanski in neodvisni razvoj novih držav v pravičnejšem mednarodnem okolju. To ekonomsko načrtovanje se je po letu 1965 postopoma spremenilo, o čemer sem podrobneje pisal na drugem mestu (2015).

Tretji »partizanski« prelom je bolj ambivalenten kot prejšnja dva: medtem ko je bil prvi usmerjen v staro monarhično ureditev in fašistične okupacijske režime, ki so delovali v okviru kapitalističnega sistema, in medtem ko je bil drugi prelom usmerjen proti stalinistični državi in nacionalizaciji, se je tretja alternativa na svetovni ravni lotevala nekakšne »dekolonizirane modernizacije« in vzpostavitev pravičnih pogojev ter medsebojne pomoči za pravkar osamosvojene države. Skratka, neuvrščeni (Jugoslavija) so promovirali večjo avtonomijo države in se odzivali na neokolonialne politike, ki so hotele podrediti nove države starim gospodarskim in političnim vezem z nekdanjimi kolonialnimi središči. Zato moramo ta partizanski prelom razumeti iz bolj globalne perspektive, da je spodkopaval bipolarni zemljevid hladne vojne. Povedano drugače, ideja in delovanje neuvrščeni sta bili izjemno pomembni spodbudi v OZN, javnih in kritičnih diskurzih, ki so podpirali majhne otoke, ki so dokazovali, da je kljub strukturnim omejitvam alternativa mogoča tudi na svetovni ravni. Gibanje neuvrščeni je tako pripomoglo k afirmaciji antirasizma, mirovniške teorije in prakse, ki so po vsem svetu dobili pomemben ideološki okvir v revoltih leta 1968.

Na splošno je obdobje med letoma 1943 in 1965, če nanj gledamo iz perspektive partizanskega preloma, čas bogatega eksperimentiranja, ki je imelo različne posledice: razmeroma uspešni in avtonomni protifašistični upor, prehod od polperiferne, polfašistične ureditve z visokim odstotkom nepismenega kmečkega prebivalstva v polindustrializirano državo, ki je mejila na kapitalistični Zahod in

socialistični Vzhod. Socialistična Jugoslavija je bila zgrajena na ideji intenzivne industrializacije z visoko stopnjo gospodarske rasti, ki se je investirala nazaj v socialno infrastrukturo (socialna stanovanja, bolnišnice, šole, univerze – večinoma zgrajene v socialističnem obdobju), kar je velikemu delu prebivalstva prineslo znaten napredek na področju materialne blaginje in izobraževanja.

Na kratko: izčrpanost revolucije po tržni reformi

Jugoslovanski model samoupravljanja ni bil idealni sistem, ki naj bi ga kratko malo prenesli v sodobno situacijo. Če bi lahko in naj bi ponovili univerzalistično partizansko gesto, ne bi smeli ponavljati vseh momentov in poteka dogodkov, ki so že odznotraj izčrpali revolucionarni proces. Denimo s tem, ko so se jugoslovanski komunisti zavzemali za odmrtnje stalinizma in načeli centralizem (ter federalno državo), so sprožili proces spontanega samoupravljanja in deregulacije, ki nista bila nevtralna. Tržna reforma po letu 1965 je dodelila več moči in vpliva (ekonomskim) strokovnjakom in podjetjem, ustanovila je komercialne banke, ki so prevzele nadzor nad finančnimi tokovi. S tem se je opazno krepil »neodvisni kapital«, saj so podjetja imela čedalje večji nadzor nad investicijami in akumulacijo kapitala. Tehnokrati in direktorji so se odločili za večjo integracijo Jugoslavije v zahodnokapitalistični svetovni sistem, kar naj bi v zameno pospešilo »socialistično« proizvodnjo (tj. rast). Marketizacija socializma je imela dve glavni negativni posledici: krepitev nerazvitosti (in opustitev solidarnostnega modela) ter zaostritev izkoriščanja dela z rastjo brezposelnosti. Tržni socializem ni značilen samo za Jugoslavijo, temveč ga moramo razumeti kot del splošnega postsocialističnega preobrata, ki se z različno intenzivnostjo začel uveljavljati v številnih socialističnih državah, na primer na Češkoslovaškem leta 1968 ali na Kitajskem leta 1978.

V notranjih zadevah so politični boji razkrili »nepomirljivo nasprotje med delovnim ljudstvom na eni strani in na drugi tehnokracijo ter birokracijo« (Bavčar, Kirn in Korsika, 1985: 66). Tehnokratska smer je prevladala v proizvodnji, kar je povzročilo nasprotje med delom in kapitalom kot bistvenim protislovjem tržnega socializma: » ... socialistično samoupravljanje je postalo oblika kapitalskega nadzora in upravljanja dela.« (ibid.: 48) Povedano drugače, po letu 1965 je se je večala razredna asimetrija med razvitimi in nerazvitimi regijami v Jugoslaviji in vrzel med njimi je rastla. Nerazvite regije so se spopadale s slabo infrastrukturo in pri razporejanju proizvodnje so jim bile dodeljene manj donosne panoge. Ker sta se z uvedbo trga začeli meriti tudi produktivnost in uspešnost podjetij, se je povečala stopnja izkoriščanja tako delavcev kakor tudi brezposelnih, ki so bili v čedalje bolj prekarinem položaju, ker niso mogli vstopiti na trg dela. Podjetja so varovala privilegije že zaposlenih in so dobiček raje razporejala v manjše povišanje plač. Ker brezposelni niso imeli dostopa do dela, s tem niso imeli možnosti sodelovanja v kateremkoli vidiku socialistične politične infrastrukture. Življenjska perspektiva

brezposelnih je bila bodisi goli boj za preživetje, siva ekonomija ali načrtovanje (i)legalne emigracije. Temeljni kamni povojne socialistične politike, kot sta polna zaposlenost in stanovanja za vse, so bili radikalno spodkopani v 60. letih, medtem ko je vznik različnih ideologij v političnem aparatu in zunaj njega naznanjal vzpon »desničarskega odklona«, kot so ga poimenovali titoisti, z radikalno drugačnim političnim imaginarijem: nacionalno državo na kapitalističnem obzorju. Dogodki na začetku 70. let so napovedovali to, kar se je zgodilo konec 80. let.

Sklep

V besedilu sem se osredinil predvsem na tri partizanske prelome, ki jih retroaktivno lahko razumemo kot konstitutivne za edini revolucionarni dogodek, ki je izjemno vplival na Jugoslavijo 20. stoletja. Radikalnost projekta se je začela s partizanskim bojem, ki se je spremenil v revolucionarno vojno, ta pa je spremenila družbena razmerja in zasnovala novo politično entiteto: sorazmerno avtonomno, federativno in socialistično Jugoslavijo. Partizanska politika se je nadaljevala z drugimi sredstvi po vojni, kar je povzročilo drug prelom po sporu s Stalinom leta 1948: jugoslovanski socialisti so iznašli – notranji – novi model socializma, imenovan »delavsko samoupravljanje«; mednarodno so po letu 1955 delovali še v tretjem partizanskem prelomu – gibanju neuvrščenosti. Ta je postal prvi jasni znak upora nekdanjih kolonij in izdelal prve politične modele, ki so se zavzemali za multipolarni in dekolonizirani pogled na svet.

Ker se nisem hotel zadrževati samo pri romantičnih in heroičnih partizanskih prelomih, sem v grobem orisal, kako se je projekt jugoslovanskega samoupravljanja postopoma notranje (in ne kot nekakšna konspiracija od zunaj) destabiliziral v času tržne reforme. Reforma je bila jasen indikator nove hegemonске ureditve in krepitev kapitalističnih elementov, ki so povzročili večjo odvisnost in učinke, ki so izčrpali partizanske prelome. Čas kriz konec 60. in 70. let je zahteval več sistematičnega in demokratičnega socialističnega načrtovanja, medtem ko se je politično vodstvo zanašalo samo na trg kot rešitelja. To je postalo še bolj destruktivno po finančni krizi in preobratu v letih 1973 in 1974, kar je razkrilo ranljivost socializma, ki se je vključeval v vse bolj intenzivno delujoči kapitalistični trg.

Besedilo daje nekatere odgovore na vprašanja, kakšna država/politika, katera ideja je na kateri točki v kratki zgodovini Jugoslavije dejansko *odmrla*: ne zgolj fašizem, monarhični red, kapitalizem, stalinizem, temveč tudi komunizem, socializem in celo jugoslovanska solidarnost. To ne kaže samo, da obstaja nekakšen konec zgodovine, ki temelji na nujnem napredku, temveč da je zgodovina protislovno gibanje, v katerem so regresije njen imanentni del. Primer Jugoslavije je poučen za sodobno mobilizacijo preteklih revolucionarnih virov, pa tudi za razvijanje alternativ neoliberalnim rešitvam krize. Na vprašanje, kako to storiti, pa ne more odgovoriti samo teorija.

Prevod: Nina Kozinc

Literatura

- BAJT, ALEKSANDER (1976): Social Ownership–Collective and Individual. V *Self-Governing Socialism: A Reader* II, B. Horvat, M. Marković in R. Supek (ur.), 151–164. New York: International Arts and Sciences Press.
- BANAC, IVO (1984): *The National Question in Yugoslavia*. London: Cornell University Press.
- BAVČAR, IGOR, SREČO KIRN IN BOJAN KORSIKA (1985): *Delo in Kapital v SFRJ*. Ljubljana: Krt.
- CENTRIH, LEV (2011): *Marksistična formacija*. Ljubljana: Založba/*cf.
- DRAGOVIĆ-SOSSO, JASNA (2002): »Saviours of the Nation«: *Serbia's Intellectual Opposition and the Revival of Nationalism*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- JANČAR-WEBSTER, BARBARA (1990): *Women and Revolution in Yugoslavia 1941–1945*. Denver: Arden Press.
- JOVANOVIĆ, ANDREA (2014): Antifašistična fronta žensk v času družbene transformacije. *Borec* LXVI(712/714): 210–219.
- LOSURDO, DOMINICO (2015): *War and Revolution*. London: Verso.
- KARAMANIĆ, SLOBODAN (2009): Balkan Socialist Confederation 1910–1948. V *International Encyclopaedia of Revolution and Protest*, I. Ness (ur.), 337–339. New Jersey: Blackwell Publishing.
- KARDELJ, EDVARD (1937): *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*. Ljubljana: Naša založba.
- KIDRIČ, BORIS (1948): *O izgradnji socijalističke ekonomike FNRJ*. Referat na V. kongresu KPJ. Beograd: Borba.
- KIRN, GAL (2014): *Partizanski prelomi in protislovja tržnega socializma v Jugoslaviji*. Ljubljana: Založba Sophia.
- KOMELJ, MIKLAVŽ (2009a): *Ljubljana. Cities within a City*. Ljubljana: Likovne besede.
- KOMELJ, MIKLAVŽ (2009b): *Kako misliti partizansko umetnost*. Ljubljana: Založba /*cf.
- LENIN, VLADIMIR ILJIČ (1934): *Država in revolucija: marksistični nauk o državi in naloge proletariata v revoluciji*. Moskva, Leningrad: Založniška zadruga inozemskih delavcev v ZSSR.
- LOSURDO, DOMINICO (2015): *War and Revolution*. London: Verso.
- MAGAŠ, BRANKA (1993): *The Destruction of Yugoslavia*. London: Verso.
- MANDEL, ERNST (2013): *O pomenu druge svetovne vojne*. Ljubljana: Sophia.
- MARX, KARL (1950): *Državljska vojna v Franciji*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MILINOVIĆ, DAŠKO IN ZORAN PETAKOV (2011): *Partizanke: žene u NOB*. Novi Sad: Cenzura.
- MIKUŽ, METOD (1969): *Slovensko partizansko gospodarstvo*. Ljubljana: Borec.
- MOČNIK, RASTKO (1998): *Koliko fašizma?* Ljubljana: Studia Humanitatis.
- MOČNIK, RASTKO (1999): *3 teorije: ideologija, nacija, institucija*. Ljubljana: Založba /*cf.
- MOČNIK, RASTKO (B. D.): *Workers Self-Management in Yugoslavia – Possible Lessons for the Present*. Neobjavljeno besedilo.
- NEŠOVIĆ, SLOBODAN IN NEDA PAGON (UR.) (1973): *Prvo in drugo zasedanje AVNOJ*.

- Ljubljana: Komunist.
- PATERNU, BORIS (UR.) (1995): *Slovensko pesništvo upora 1941–1945. 2. knjiga Partizanske*. Novo mesto, Ljubljana: Dolenjska založba, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- PRASHAD, VIJAY (2007): *The Darker Nations*. New York: The New Press.
- PUPOVAC, OZREN (2006): Projekt Jugoslavija: dialektika revolucije. *Agregat* 4(9/10).
- RAMET, SABRINA (2006): *The Three Yugoslavias: State-Building and Legitimation, 1918–2003*. Bloomington: Indiana University Press.
- RUBINSTEIN, ALVIN (1970): *Yugoslavia and Non-Aligned World*. Princeton: Princeton University Press.
- SAMARY, CATHERINE (1988): *L'Autogestion Yougoslave*. Pariz: Polisud/La Brèche.
- SARAFIS, STEFANOS (1980): *ELAS: Greek Resistance Army*. London: Merlin Press.
- SCHMITT, CARL (2004): *The Theory of the Partisan*. Michigan: Michigan State University Press.
- SUVIN, DARKO (2015): *Samo jednom se ljubi*. Beograd: RLF.
- ŠTRAJNAR, MILENA IN TANJA VELAGIĆ (UR.) (2004): *Ilegalčki: vojna Ljubljana 1941–1945 1–2*. Ljubljana: Publicistično društvo ZAK.
- UNKOVSKI-KORICA, VLADMIR (2014): Workers' Councils in the Service of the Market: New Archival Evidence on the Origins of Self-Management in Yugoslavia 1948–1950. *Europe-Asia Studies* 66(1): 108–134.
- VELIKONJA, MITJA (2009): *Titostalgia*. Ljubljana: Mirovni Inštitut.

PRIČEVANJI



Matej Šurc

»Ponosna sem, da sem bila med okupacijo na pravi strani!«

Pogovor s partizanko,
borko Gubčeve brigade,

Zdenko Habicht

Abstract

“I’m Proud that I was on Right Side during the Occupation!”

An Interview with Partisan Zdenka Habicht, a Fighter from the Partisan Brigade Gubec during WWII

In her recollections of the partisan resistance during the Second World War in Slovenia, Zdenka Habicht talks about how she joined the Slovene Liberation Front as a young woman, first serving as an activist and later becoming a partisan. She also gives her account of the battles, comradeship, love and the position of women in the partisan army.

Keywords: partisan movement, Slovene Liberation Front, Second World War

Povzetek

Zdenka Habicht v spominih na partizanski upor med drugo svetovno vojno v Sloveniji spregovori o tem, kako se je kot mlada ženska pridružila najprej OF in nato partizanom, govori o bojih, tovarištvu, ljubezni in položaju žensk v partizanski vojski.

Ključne besede: partizanstvo, Osvobodilna fronta, druga svetovna vojna

Zdenka Habicht je bila Ljubljanka, rojena materi Hrvatici in očetu Slovencu v Iloku pod Fruško goro na skrajnem vzhodu Hrvaške. Leta 1928, ko je imela štiri leta, se je družina preselila v Ljubljano. Zdenkin oče je bil čevljar, mama je opravljala različne poklice. Habichteve so bili velika družina, domala vsi njeni člani so bili zavedni Slovenci, Zdenka pa tudi telovadka pri Sokolu. Osvobodilni fronti se je pridružila kot aktivistka in kurirka, poleti 1943 pa se je vključila v Gubčevo brigado, ki je delovala na Dolenjskem.¹ Bila je »skojevka« (članica Zveza komunistične mladine Jugoslavije – SKOJ), med vojno je bila sprejeta v Komunistično partijo, v petdesetih letih pa je njeno članstvo v Zvezi komunistov ugasnilo.

Tovarišica Zdenka Habicht je 6. oktobra, tik pred oddajo te številke v postavitve, mirno umrla v Ljubljani. Njena pripoved je sprehod skozi čas, skozi burno zgodovinsko obdobje, v katerem je bil okupator premagan.

Kako ste se vključili v uporniško gibanje oziroma v Osvobodilno fronto?

Stara sem bila sedemnajst let, ko se je začela vojna. Takrat smo že stanovali v poslopju Gospodarske zveze na Tyrševi ulici, današnji Slovenski cesti na Bavarskem dvoru. Naše stanovanje je bilo veliko, veljalo je kot varno skrivališče pred italijanskim okupatorjem. Med vojno smo skrivali posamezne aktiviste. Mica Šlandrova je bila med njimi, ilegalka Stanka Prepeluh se je pri nas skrivala štirinajst dni, v našem stanovanju so bili tudi sestanki članic AFŽ² Ajdovščina. Sama sem postala kurirka že v prvih mesecih vojne.

Kaj ste kot kurirka prenašali, kako ste se organizirali, kdo je bil še povezan z vami?

Večinoma sem nosila medicinske potrebščine in propagandni material, letake, brošure. Prenašala sem tudi pošto, med njimi pisma staršev in sorodnikov partizanov. Seveda sem tudi pisma partizanov posredovala njihovim svojcem. Nekoč mi je komandant drugega bataljona Gubčeve brigade Mile Čubrić zaupal pismo za svojo zaročenko, ki je živela v Bosni. Pismo je potem moja mama skupaj z nekaterimi podrobnostmi poslala v Sarajevo. Čez nekaj tednov smo prejeli odgovor Čubrićeve zaročenke, prav tako skupaj z nekimi podrobnostmi. Lahko si predstavljate, kako smo bili veseli tega podviga.

Kje ste dobili pošto in drugo?

Kurirska pot se je začela takole: čevljarska zadruga, kjer je bil zaposlen Leopold

¹ Četrta slovenska narodnoosvobodilna udarna brigada Matije Gubca ali Gubčeva brigada je bila ustanovljena 4. septembra 1942 na Trebelnem. V začetku je brigado sestavljalo 640 borcev in bork. Velja za eno prvih organiziranih brigad na Slovenskem, v njej se je borilo 3000 partizanov, padlo jih je 628. Brigada je dala deset narodnih herojev.

² AFŽ (Antifašistična fronta žena) je bila družbenopolitična organizacija žensk, ustanovljena leta 1942.

Pirnat, je bila glavno sprejemališče tako rekoč vsega. Tu smo se zbirali sosede, aktivisti, ilegalci, med njimi je bil Acko Kroupa, moj sošolec in telovadec pri Sokolu. Pa Franc Štadler - Pepe, prav tako telovadec, poznejši partizan in narodni heroj. Med vojno je bila tudi na železnici zelo razvejana mreža Osvobodilne fronte. Podobno je bilo na pošti. Moj stric Franci je bil na železnici zaposlen kot ključavničar, hkrati je bil povezan z OF. Tako sem tudi njemu v kolodvorsko delavnico prinašala nahrbtnik z materiali, saj tam ni bilo nadzora. Potem je stric prinesel nahrbtnik na vlak za Novo mesto in me čakal ob oknu vagona, da sem vedela, kam se povzpeti. Italijanski karabinjerji so namreč vedno pregledali slehernega potnika, toda s stričevo pomočjo sem vso prtljago vedno varno prenesla na vlak. Tisti dan, ko sem odšla v partizane, sem prinesla v brigado tudi pisalni stroj in posebej velike čevlje za nekega borca. Imel je številko 55.

Kdaj ste odšli v partizane?

Tega dne se še dobro spomnim, bilo je 13. avgusta 1943. V tretji bataljon Gubčeve brigade sem vstopila v vasi Zabukovje blizu Trebelnega na Dolenjskem.

Med italijansko okupacijo je bilo vendarle težko, skorajda nemogoče zapustiti Ljubljano. Mesto je bilo obdano z bodečo žico, okupator je povsod strogo nadzoroval sleherni prihod in odhod. Za gibanje je bilo treba imeti posebno dovolilnico.

Res je bilo zapleteno, ampak mreža OF je bila izredno organizirana. Po posredovanju našega znanca in soseda Ludvika Stariča, z vzdevkom *Leteči Kranjec*,³ smo navezali stike z njegovim prijateljem Tonetom Rupeno iz Mirne Peči. Tone je bil ilegalce in aktivist. Na občini mi je priskrbel potrdilo, da sem v vasi lastnica kmetijskega zemljišča. Na podlagi tega dokumenta sem dobila italijanski potni list in z njim dovoljenje za potovanja do Mirne Peči. Vendar sem ven izstopila postajo prej, v Ponikvah, kajti tam ni bilo italijanske kontrole.

Kako ste potem prišli do Gubčeve brigade?

Na teh poteh do Ponikev me je pogosto spremljala aktivistka Anica – njenega priimka se žal ne spomnim. Imela je zvezo v Radni vasi blizu Trebelnega. V Radni vasi sem se srečala z bratom Rudijem, ki me je pospremil do Zabukovja, kjer je bil takrat nastanjen tretji bataljon Gubčeve brigade, ki je bila sicer v bližnjem Trebelnem.

Kdo je takrat poveljeval vašemu bataljonu?

Komandant bataljona je bil Janez Hribar, poznejši narodni heroj. Dobro se

³ Ludvik Starič z vzdevkom *Leteči Kranjec* je bil pred vojno večkratni jugoslovanski motociklistični prvak. Uspešen je bil tudi na mednarodnih tekmovanjih. Leta 2012 je bil uvrščen v Hram slovenskih športnih junakov.

spomnim namestnice komisarja bataljona, Ljudmile Saje - Krese. Poročena je bila s Francem Kresetom - Čobanom, prav tako narodnim herojem. Takrat je bil v bataljonu tudi moj brat Rudi s partizanskim imenom Jože. Borec je bil od marca 1942.

V brigado ste prišli slab mesec pred italijansko kapitulacijo, 8. septembra 1943?

Le dva dneva pred kapitulacijo smo šli prek Karteljevega napadat Mirno Peč. Še pred napadom je padel brigadni komisar Zvonko Vrečko - Tinč. Jezdil je na konju, ko ga je zadela ostrostrelčeva krogla. Bil je takoj mrtev. Hudo nas je pretreslo, a morali smo naprej. Naš cilj je bil zavzeti železniško postajo v Mirni Peči.

Kako je potekala bitka?

Bilo je veliko pokanja. Na kolodvoru je bila utrjena italijanska enota. Dva naša borca sta padla. Tik zraven postaje je stala hiša naše komisarke Ljudmile,⁴ ki se je tako znašla v navzkrižnem ognju. Na srečo je bila prazna. Ko smo se približali postaji, smo izvedeli, da z vlakom iz Novega mesta sovražnik pošilja okrepitev. Umaknili smo se v Trebelno, kjer smo dočakali kapitulacijo Italije. Nato smo se premaknili v Mokronog.

Ali se je po Mussolinijevem padcu v vašo brigado vključilo kaj Italijanov?

Ja, nekaj se jih je pa res. Med nami so bili tudi borci s Primorskega, ki so znali italijansko. Treba je bilo znati ločevati fašiste od drugih Italijanov. Po kapitulaciji Italije, 9. septembra 1943, smo zaplenili tudi ogromne količine italijanskega orožja in opreme. Prej smo bili večinoma oboroženi z jugoslovanskim orožjem, ki ga je po kapitulaciji pustila kraljeva vojska.

Kako ste bili vi oboroženi?

Z malo italijansko puško. V bataljonu smo se pogosto urili tudi v streljanju.

To je precej nenavadno, če gledamo skozi današnje oči. Vas je bilo strah?

Seveda. Najbolj me je bilo strah ponoči na straži. Spominjam se tistih samotnih straž po polnoči, v mrazu, med vasjo Grm in Novim mestom. Najhuje je, ko si sam. V boju je drugače, ker si v skupini. V družbi soborcev si pogumnejši.

Kje ste doživeli ognjeni krst?

Ognjeni krst sem doživela še kot kurirka. Takrat sem vzdrževala zvezo tudi s Cankarjevo brigado, ki je tako kot Gubčeva brigada delovala na Dolenjskem. Na teh poteh me je pogosto spremljal Rado Roter, brat profesorja Zdenka Roterja. Če se prav spomnim, so naju julija 1943 zasuli topovski izstrelki. Italijani so streljali iz

⁴ Gre za omenjeno Ljudmilo Saje - Krese, ki je mati priznanih ustvarjalk: pesnice in pisateljice Maruše Krese ter fotografkinje Mete Krese.



Zdenka Habicht na strelskem tekmovanju leta 1955. Foto: Arhiv družine Habicht.

Trebnjega ali pa iz Velikega Gabra. Poleg tega so z zvonika bližnje cerkve menda našli tudi belogardisti. Takrat sva z Radom komaj odnesla celo kožo.

Belogardisti? Danes se v glavnem govori o domobrancih?

No, mi smo jim pravili belogardisti. To so bili pripadniki bele garde,⁵ ki so jih oborožili in izurili Italijani.

Kje ste doživljali najhujše spopade z okupatorji in njihovimi pomagači?

Bojevali smo se proti Italijanom in pozneje proti Nemcem, je pa Gubčeva brigada bila težke boje tudi z belogardisti.⁶ Sodelovala sem pri napadu na Mirno Peč, dan pred kapitulacijo Italije, na grad Dob pri Mirni in na številne druge belogardistične postojanke. Dobro se spominjam tudi napadov na Žužemberk ob koncu aprila in v začetku maja 1944. Mesto so okupirali Nemci. V spopadu je padla naša bataljonska bolničarka Marija iz Dolenjskih Toplic. Moram pa reči, kako pomembno je, če si med spopadom v strnjeni skupini. Zato me ni bilo prav nič strah. Toda Žužemberka takrat z našo oborožitvijo in načinom bojevanja nismo mogli osvojiti.

⁵ To so bili slovenski pripadniki Prostovoljne protikomunistične milice, *Milizia volontaria anticomunista* (MVAC), paravojaške organizacije pod neposrednim poveljstvom italijanskega okupatorja. Predhodnice MVAC so bile vaške straže. Partizani so jih večinoma imenovali belogardisti (po ruski beli gardi med sovjetsko revolucijo).

⁶ Bitke in celotno delovanje brigade so podrobno opisani v knjigi Lada Ambrožiča - Novljana (1972): *Gubčeva brigada*. Ljubljana: Partizanska knjiga.

Ali se je bilo težje boriti proti Nemcem?

Ja, precej hujši so bili boji z Nemci. Ti so bili bolj disciplinirani in zagrizeni. Pri Italijanih nisi imel občutka, da jim je kaj prida mar za vojno, vendar sama v bojih z Italijani še nisem imela veliko izkušenj.

Kakšne zadolžitve ste imeli kot pripadnica bataljona?

Opravila sem tečaj za bolničarko, sicer sem bila borka.

Vseeno ste bili partizani jeseni 1943 še vedno precej slabše oboroženi od Nemcev in tudi dokaj maloštevilni. Ste se kdaj znašli v položaju, ko ste se morali boriti »mož na moža«?

Na srečo jaz ne. Nikoli se nisem znašla v takšnem položaju. Partizanska taktika je predvidevala hiter napad in hiter umik. Če so razmere kazale, naj streljamo, smo to tudi storili. Nikoli se nisem obremenjevala s tem, ali sem koga ranila ali ubila. Logika je bila preprosta: če ti ne boš nasprotnika, bo on tebe.

Dolenjsko, tudi območja pod nadzorom Gubčeve brigade, so brž zasedli Nemci. Kje ste se prvič spopadli z njimi?

Oktobra so se Nemci utrdili v Kostanjevici na Krki, načrtovali smo uničenje njihove postojanke, še prej pa smo napadli Stojdrago. Ta vasica je sicer na drugi strani meje, na Hrvaškem, vendar je imela močno utrjeno ustaško gnezdo. V okolici so bili tudi Nemci, ki so blokiral vstop v dolino Krke in Save na tem območju. Bilo je ob koncu septembra 1943 in takrat je naša brigada med napadom na postojanko v Stojdragi uporabljala topove.

Najbolj se mi je vtisnil v spominu dan, ko smo čakali v zasedi, dobri ljudje iz okoliških kmetij pa so nam nosili hrano. V vinograd so nam prinesli sadje in lahko si mislite, kakšen užitek je bil v sončni pripeki med napetim čakanjem ugrizniti vanj.

Jeseni 1943 so Nemci krenili v silovito ofenzivo, da zasedejo ozemlje, od koder so se umaknili Italijani. Ofenziva je trajala več tednov, sovražniki so zasedli nekaj pomembnih točk in komunikacij, vendar jim partizanskega gibanja še zdaleč ni uspelo uničiti. Kako ste doživljali ofenzivo?

V bojih z Nemci smo veliko spreminjali položaje brigade in bataljonov. Stalno smo bili na pohodu, napadali smo posamezne točke in se tudi umikali. Po nemški ofenzivi smo začeli oblegati Novo mesto, v katerem je bila velika nemška postojanka. Opazovali smo tudi premike nemške vojske in belogardistov in preprečevali, da sovražnik ne bi menjal položajev. Spomnim se – bilo je nekje konec oktobra ali sredi novembra 1943 – ko smo se po krajšem spopadu umaknili proti Brezovi Rebri, hosti med Novim mestom in Mirno Pečjo. V gozdu je bila frata,⁷ kjer smo

⁷ Frata je poseka v hosti.

se utaborili v upanju, da dobimo kaj za pod zob. Naša brigadna sekretarka SKOJ-a Olga Červan⁸ je nameravala oditi v patrolo, torej v izvidnico. Prosila me je, naj ji posodim mojo puško, ker je imela le pištolo. Dala sem ji jo, toda komaj je odšla, smo zaslišali strele. Partizani smo se v hipu razkropili. Nemci so presenetili našo patroljo, tako da nam ni preostalo drugega ...

To je bil torej del partizanske taktike: ko je enota napadena, borci sprejmejo obrambo ali pa se razkropijo, če ne gre drugače?

Ja, tako je bilo treba ravnati. Morda še isti dan, čez dva dneva ali več smo se spet zbrali. Dogajalo se je tudi, da so se borci potem pridružili drugi partizanski enoti.

Kaj se je po napadu v frati zgodilo z vami?

Znašla sem se v skupini civilistov, le komandir čete Stane Krištof - Gangster je bil z nami. Med begom sem padla, a sem se hitro pobrala, vendar potem nisem videla nikogar več. Znašla sem se v hosti golih dreves. Poklicala sem Gangsterja, a se ni oglasil. Ostala sem sama, povsod tišina. Kmalu sem naletela na stezico ter krenila po njej. Nenadoma pa kakih sto ali sto petdeset metrov pred seboj zagledam kolono Nemcev. Presenečena za hip obstanem – in grem spet naprej. Toda potem mi šine v glavo, da me morda sploh niso opazili. Hitro skočim v grmovje, Nemci pa mimo. Bilo jih je kakih petnajst. Od groze in strahu sem kar občepela za grmovjem, sploh se nisem upala dvigniti. Čez nekaj časa pa sem le smuknila globlje v gozd. Našla sem tri košate smreke, ki so veje raztezale prav do tal. Zavlekla sem se v njihovo varno zavetje, nekaj časa sem čakala in naposled zaspala. Zbudila sem se šele opoldne naslednjega dne, ko sem slišala zvonove cerkvice v bližnjem kraju.

Kako ste se znašli?

Ko sem se prebudila, sem krenila v smer, od koder je prihajal glas zvonov. Stopila sem na cesto, kmalu pa sem zaslišala brnenje. Bližali sta se mi dve »blindi«, tako smo imenovali nemška oklepna vozila. Brž sem se skrila za nasip in spet za las ušla nevarnosti. Šla sem naprej in naletela na kmetijo. Pred menoj je stala gospodinja in rekla: »Jesti ti dam in piti, potem pa le hitro od tod. Nemci so blizu.« Prinesla mi je skodelo mleka, pol hlebca kruha in jabolčne krhle. Zahvalila sem se in odšla.

Kje se vam je to zgodilo? Se morda spomnite imena kraja?

To je bila kmetija na obronku Globodola v Suhi krajini. Tam so zaselki, Gorenji, Srednji in Dolenji Globodol.

⁸ Olga Červan se je pozneje poročila z Janezom Vipotnikom, političnim komisarjem brigade in nato divizije.

Kam ste krenili potem, ko vas je gospodinja odslovila?

Ne prav daleč, kajti za menoj je pritekla dekla s tiste kmetije in me odpeljala malo višje, na njihov senik s slamo in mi dejala, da me bo pravočasno obvestila, če bi se bližala nevarnost. Zaupala sem ji in se zakopala v slamo. Zvečer je dekla pripeljala še enega borca, naslednje jutro pa naju je opozorila, da prihajajo Nemci. Odhitela sva vsak na svojo stran. Kraj, kjer sem prespala, se imenuje Golobinjek, od koder ni daleč do Mirne Peči. Tisto dopoldne sem odšla na vrh vzpetine, kjer stoji cerkev. V bližini so domačini pripravljali steljo. Predlagali so mi, da mi prinesejo civilno obleko in bi z njimi grabila listje ter se tako najlažje izognila Nemcem. Ponudbe sem se zelo razveselila, med čakanjem na civilno obleko ob robu vinograda pa sem zagledala partizane. Zahvalila sem se kmetom in se spustila po bregu. Po štiri dneh sem bila spet med svojimi soborci in soborkami.

Ste takrat nosili uniformo?

Na sebi sem imela vetrovko in civilne hlače, le titovka z rdečo zvezdo me je izdajala, da sem partizanka.

Ali ste morali kot partizanka pogosto prespati na prostem?

Ja, kar nekajkrat. Med ofenzivo ni bilo časa iskati prenočišča. Nekoč med pohodom smo morali prenočiti v gozdu. Bila sem tako utrujena, da sem zaspala brž, ko smo se ustavili. Takrat je bil poleg tudi moj brat. Svetoval mi je, naj se uležem za drevo. Bili smo namreč na strmem pobočju in bi med spanjem lahko zdrsnila v brezno.

Bilo je pravo razkošje, če smo lahko spali na senikih, na slami. Včasih so nas domačini spustili v hišo. Posebej pozimi nam je dobro delo, da smo se lahko stisnili k topli peči. V najprijetnejšem spominu mi je ostala kmetija Klemenčič na Trebelnem. Tam so me vedno prijazno sprejeli, še ko sem bila kurirka. Ponudili so mi zavetje in hrano.

Vendar partizanov in aktivistov niso bili vedno in povsod veseli. Je bilo domačine strah?

Najbrž. Ljudje so radi pomagali, vendar so se bali Nemcev. Požgali bi domačijo, če bi vedeli, da je sprejela partizana. Včasih pa so nas spustili v hišo tudi tisti, ki so imeli svoje sinove, može ali brate v beli gardi.

Ali je bilo med partizani in aktivisti na Dolenjskem veliko izdajstev? Ali vohunjenja za sovražnika?

Kolikor vem, v naši brigadi ni bilo ne izdajalca, ne vohuna.

Kaj pa dezerterstvo?

Ja, tega je bilo kar nekaj, posebej še med tisto hudo nemško ofenzivo, jeseni 1943.

Kako pa ste kaznovali prestopnike?

Poznam primer komandirja ene naših čet. Srečko mu je bilo ime, iz Ljubljane je bil, njegov priimek bom zamolčala, da ne bi prizadela njegovih svojcev. V nemškem protinapadu med našim obleganjem Novega mesta se je Srečko ustrašil, zapustil je mitralješki položaj in ušel z bojišča. Sovražnik nam je zaplenil mitraljez. Naglo vojaško sodišče je Srečka zato obsodilo na smrt. Usmrtil ga je naš borec Niko, in to v navzočnosti celotne brigade.

Ali ste se o tem pogovarjali? Ste nasprotovali?

Imeli smo sestanke, na njih smo lahko povedali svoje mnenje. Mnogi smo nasprotovali eksekucijam, ker so vendarle preveč brutalne. Toda komandanti in komisarji so bili neomajni. Govorili so nam, da samo z disciplino in visoko moralo lahko ohranimo naš narodnoosvobodilni boj.

Kakšno vlogo v brigadi pa ste imeli člani SKOJ-a in Komunistične partije?

Bili smo bolj izpostavljeni kot drugi partizani. Komandanti so od nas tudi več zahtevali: da smo na prvih bojnih črtah, da se sami javimo za najbolj tvegane akcije, da smo požrtvovalni do tovarišev. V naši brigadi se je zelo izkazala »skojevka« Zofka.⁹ Z bombami je napadala nemške bunkerje. Še je živa.

Ali ste kot partizanka lahko vzdrževali stike s starši, sorodniki?

Prvič sem pošto staršem v Ljubljano poslala šele v začetku leta 1944. Pri neki hiši v Pijavi Gorici sem izvedela, da gospodinja hodi v Ljubljano, pa sem ji dala pismo za očeta in mamo. Brat Rudi je medtem že odšel v prekomando v pokrajinski komite SKOJ v Semič v Belo krajino. Napisala sem jima, kako je z menoj, kje je brat. Potem do konca vojne nisem imela več priložnosti, da bi pisala domov.

Pozimi in vse tja do spomladi 1944 je Gubčeva brigada večkrat napadla Trško goro, zaselek v bližini Novega mesta, kjer je bila utrjena nemška in belogardistična postojanka.

Po moje smo trikrat ali štirikrat poskušali zavzeti Trško goro. Februarja je tam padel tudi naš komandant Kunstek. Zima je bila huda, izjemno mrzlo je bilo, veliko snega je zapadlo in tudi lakota nas je začela pestiti. Dolgotrajna vojna je pustila posledice. Ljudje niso imeli več toliko hrane. Zaradi sovražnikovih pritiskov smo morali nenehno menjati položaje. Na enem od premikov so nas presenetili Nemci, podobno kot jeseni 1943 na frati pri Brezovi Rebri. In spet se je naš bataljon umaknil. Takrat so Nemci ujeli partizanko iz naše brigade, Tatjano Cvelbar, vendar ji je uspelo uiti.

⁹ Zofka Repovž - Cofek (poročena Fajn) je bila junija 1942 sprejeta v Dolenjsko četo, pozneje je v Gubčevi brigadi vodila bombaško trojko. Bila je pojem junaštva, tovarištva in požrtvovalnosti. V bojih je bila štirikrat ranjena, ker pa so zmotno menili, da je umrla, so ji v Dolu pri Hrastniku postavili nagrobnik. Zofka Fajn živi v Mariboru. (Več o tem glej *Novi Tednik*, Celje, 18. november 1970.)

Kako pa se je v partizanih obravnavalo vernike? Večina Slovencev je bila vendarle že po tradiciji močno povezana s katoliško cerkvijo.

Nobenemu borcu zaradi vere nismo povzročali težav, nikogar zato nismo gledali postrani. O veri se nismo pogovarjali, šlo je za intimno odločitev posameznika. Spomnim se, da so nam za božič leta 1943 komandanti rekli, da lahko vsak borec obišče cerkev in polnočnico, če želi. Meni je bilo to všeč, čeprav v naši družini nismo hodil k maši. Med vojno so tudi verniki lahko vstopili v partijo, seveda, če so si to s svojim zgledom in dejanji zaslužili. Vera takrat ni bila ovira za sprejem v KP.

Kot partizanka in skojevka ste postali članica Komunistične partije?

Ja, leta 1944. Slovence je takrat, ne glede na vero ali politično prepričanje, družila zavest, da se je treba z vsemi močmi upreti okupatorju.

Februarja leta 1943 je nastala tako imenovana Dolomitska izjava, s katero je Komunistična partija Slovenije prevzela vodilno vlogo pri vodenju odpora. Kako ste to sprejeli?

Borci Gubčeve brigade o Dolomitski izjavi med vojno nismo vedeli ničesar.

Ali se niste »skojevci« in partijci o tem pogovarjali na sestankih?

Ne, se ne spomnim. Komisarji so nas obveščali o poteku vojne po svetu: o padcu Stalingrada, o zavezniškem izkrcanju v Normandiji, o hudih bojih, vse hujših sovražnikovih izgubah in podobnem.

... In verjetno o tovarišu Titu?

Niti ne. O Titu nas niso veliko obveščali.

Toda slovenska narodnoosvobodilna vojska se je vse tesneje povezovala z jugoslovanskim partizanskim gibanjem?

Seveda. Iz Titovega vrhovnega štaba so v našo brigado poslali komandanta, ki je poveljeval 1. bataljonu brigade. Doma je bil iz Bosne. No, to je bil omenjeni Mile Čubrić, ki sem mu kot kurirka posredovala pošto za njegovo zaročenko.

Saj res, kako pa je bilo v partizanih z ljubeznijo?

Slabo. Ljubezen ni bila zaželeno. Brž ko je komanda opazila, da je med dvema preskočila iskrica, je sledila prekomanda. Spomnim se primera, da sta fant in dekle prišla v partizane, se tam poročila, a tudi ločila, ker se je ona zaljubila v komandanta.

Kaj pa če je ženska v partizanih zanosila?

To se je dogajalo bolj poredko, a se je. Soborka Mica je zanosila in v Kočevskem Rogu potem rodila. Ko je z otrokom prišla domov, je njen oče zavzdihnil: »Bolje, da iz hoste pride eden več, kot eden manj.« Pozneje sem izvedela, da je padel tudi oče tega otroka.

Ali ste bile borke enakopravne z moškimi?

Ja, nobenih razlik med moškimi in ženskimi opravili ni bilo. Prepričana sem, da pri nas ne prej ne pozneje ni bilo takšne enakopravnosti med spoloma kot v partizanih. Ženske so se borile ob moških z ramo ob rami. Tudi krogle niso izbirale ... Ko sem bila še kurirka, preden sem odšla v partizane, sem morala v Stožice prinesiti žalostno novico materi mlade partizanke, da je njena hči Nada padla v prvem napadu na Žužemberk. Komaj sedemnajst let je imela, tako ljubko dekle je bilo, Brenčelica so ji pravili. Za Bežigradom najdete Ulico Nade Ovčakove. Imenuje se po njej.

Tudi vi ste pozneje, spomladi 1944, sodelovali v napadih na Žužemberk?

Preživeli smo hudo zimo. Spomnim se lepega sončnega dne blizu Trebelnega – in olajšanja, ko ni bilo več snega in mraza. Borke smo prale v potočku. S pepelom smo z obleke drgnile umazanijo. Drevesa so komaj ozelenela, poslušala sem šelestenje mladega listja, v tistem hipu pa zaslišim komando: premik! Maja 1944 sem sodelovala pri napadu na Žužemberk. Borci tretjega bataljona smo napadali Cvibelj tik nad Žužemberkom. Streljali smo na cerkveni zvonik, kjer je prežal sovražnik, četrti bataljon je medtem nedaleč stran oblegal Zafaro. Po bitki sem dobila nalogo, da ranjene borce spremljam v kočevske gozdove, v partizansko bolnišnico. Sprejemna točka je bila v Komarni vasi, tam so ranjencem zavezali oči, kajti lokacije partizanskih bolnišnic so bile najstrožje varovana skrivnost.

Potem pa ste tudi sami hudo zboleli. Najbrž zaradi vseh prestanih naporov?

Dobila sem vnetje rebrne mreže. Odšla sem k bratu v Semič, potem pa naprej v Črnomelj k zdravniku. Bela krajina je bila že takrat osvobojeno ozemlje. Tam je bil nastanjen glavni štab slovenske partizanske vojske s komandantom Francem Rozmanom - Stanetom na čelu, pozneje se je ponesrečil.¹⁰

Koliko časa ste se zdravili?

Približno mesec dni. Med zdravljenjem me je v oskrbo sprejela družina Milek. Imeli so mlin na reki Lahinji v Beli krajini, vas pa se imenuje Dolenci. Z njihovo hčerko Slavo Marolt sva ohranili prijateljske stike vse do njene smrti leta 2005.

Ali ste se po ozdravitvi vrnili v Gubčevo brigado?

Ne, premeščena sem bila v štirinajsto, tako imenovano »zaščitno brigado«, ki je varovala Glavni štab. Vključila sem se v partizanske delavnice, ki so jih takrat

¹⁰ Poveljnik Narodnoosvobodilne vojske in partizanskih odredov Slovenije Franc Rozman - Stanet je umrl 7. novembra 1944 med preizkušanjem minometa, ki so ga partizanom poslali angleški zavezniki. Mina je v cevi eksplodirala in ga smrtno ranila. Na poveljniškem položaju ga je nasledil Dušan Kveder - Tomaž.

začeli ustanavljati. Prve prostore smo dobili v graščini v Stranski vasi pri Semiču. Na začetku nas je bilo pet, Tone Rački je bil naš vodja, sčasoma so v delavnice začeli prihajati drugi obrtniki. Imeli smo kolarje, kovače, ključavničarje. Bivališče so nam dodelili v gostilni, kjer je s tremi otroki živela Slava Oven, vdova po padlem komandantu bele garde.

Kako pa je to šlo skupaj, vi partizanka, ona soproga belogardističnega poveljnika?

Midve sva se prav dobro razumeli. Slava se je prilagodila. Bila je prijazna in kuhati me je učila. Prej sploh nisem znala, po njenih navodilih pa sem lahko skuhalo celo slivove cmoke. O belogardistih se nismo pogovarjali. Nihče ni načel tega vprašanja.

Vendar dolgo niste ostali za štedilnikom. Sredi novembra 1944 so vas poslali na tečaj za radiotelegrafistko. Zakaj?

Verjamem, da so za to delo izbirali zanesljive in kolikor toliko šolane ljudi. Pred vojno sem poleg štirih razredov osnovne šole opravila še nižjo gimnazijo oziroma štiri razrede meščanske šole in enoletno trgovsko šolo. Tečaj smo imeli v osnovni šoli v Črnomlju. Vendar smo se morali potem brž umakniti, ker so mesto napadli Nemci. Ko so naši napad odbili, smo se vrnili. Tečaj sem obiskovala do konca marca 1945, dobila sem tudi čin mlajše vodnice, potem sem začela delati na tiskovni agenciji Tanjug.¹¹

Kako je potekalo vaše delo za Tanjug?

Naj še povem, da smo med tečajem trpeli hudo lakoto. Nikoli prej pri partizanih nismo bili tako sestradani. Hrane je primanjkovalo, tako da smo po tleh pobirali drobtinice ali pa brskali po njivah, da bi našli kak krompir. Na tečaju smo se izurili v Morsejevi abecedi. Po radijski zvezi smo dobili agencijske novice, ročno smo jih zapisovali v Morsejevi abecedi – po pet črk v vsako vrstico –, potem so naše zapise dešifrirali. Moj tečaj je bil osmi po vrsti, potekal pa je med 15. novembrom 1944 in 30. aprilom 1945.

Osvoboditev ste dočakali kot telegrafistka pri Tanjugu?

Ja, ampak ne v Črnomlju, kajti 27. aprila sta glavni partizanski štab in slovenska civilna oblast krenila na Hrvaško. Preko Delnic smo prispeli na Ravno goro v Gorskem Kotarju, tam pa smo dočakali svobodo. Izvedeli smo, da je Hitler konec aprila storil samomor. Navdušenju ni bilo ne konca ne kraja. Po štirih dneh Ravne gore smo se vrnili v Slovenijo. Četrtega maja smo prišli v Ajdovščino, naslednji dan je bila v mestu ustanovljena prva slovenska vlada, ki jo je vodil Boris Kidrič. Bilo je

¹¹ Tanjug pomeni Telegrafska agencija nove Jugoslavije. Novembra 1943 jo je ustanovil Moša Pijade.

slavnostno vzdušje, plapolale so slovenske in jugoslovanske zastave z rdečo zvezdo, povsod je bilo cvetje, s katerim so nas obsipali presrečni Primorci. Na proslavi so bili navzoči tudi ameriški in angleški zavezniki. Po treh ali štirih dneh smo se premaknili v Trst. Znašli smo se na Trgu Unitá¹², kjer je bilo vse polno vojakov in meščanov. Na slehernem koraku je bilo čutiti zadovoljstvo, ker je napočila tako pričakovana svoboda. Na trgu nas je nagovoril načelnik glavnega štaba partizanske vojske Dušan Kveder - Tomaž.

Kdaj ste se vrnili v Ljubljano?

Če me spomin ne vara, smo se v prestolnico pripeljali s kamioni dva ali tri dni po osvoboditvi, torej 11. ali 12. maja.

Kako pa je bilo videti snidenje s starši? Skoraj dve leti se niste videli.

Prvi dan v Ljubljani sem prespala v Hotelu Slon. Vendar sem bila že ob štirih zjutraj pokonci. V mestu je tedaj še veljala policijska ura. Odšla sem na Tyrševo, na Bavarski dvor, v naše stanovanje. Našla sem očeta in mamo, oba upadlih lic, strašno shujšana. Dolgotrajna revščina in pomanjkanje sta pustila globoke sledi. Vnovično snidenje po toliko letih trpljenja pa je vzbudilo nepopisno lepe trenutke. Domov sem prišla tako rekoč izpod smreke.

Najbrž ste drug drugega zasipali z vprašanji, kaj se je v vsem tem času zgodilo, kje so sorodniki? Rekli ste, da ste bili Habichtevi velika rodbina.

Brat Rudi se je vrnil domov dva dni za mano. Izvedela pa sem, da je v partizanih nekje pri Moravčah padel moj bratranec Janez Pogačar, in to že leta 1942 pri osemnajstih letih. Njegov komandant Janko¹³ nam je povedal, kje je padel. Vojno so preživeli vsi moji strici. Ciril, lastnik mizarske delavnice za Bežigradom, se je vrnil iz nemškega taborišča Dachau. Nace je bil zaprt v Italiji, od koder je pobegnil in se priključil partizanom. Franci, ki mi je pomagal pri kurirskih zadevah, je bil aktivist OF na železnici.

Ali ste po vojni ostali pri Tanjugu?

Ja. In še naprej sem bila telegrafistka, le tehnika se je izpopolnjevala. Najprej smo delali na Bleiweisovi cesti, v vili, kjer je danes nemško veleposlaništvo. Potem smo se preselili v večje prostore v Pionirskem domu na Komenskega ulici. Takrat je slovensko podružnico Tanjuga vodila Marjeta Pirjevec iz Novega mesta, soproga literarnega zgodovinarja Dušana Pirjevca - Ahaca. Bila je odlična direktorica. Kot partizanki na Koroškem so ji zmrznili prsti na nogi.

¹² Trg Unitá (Edinost) se danes uradno imenuje Unitá d' Italia (Edinost Italije). Stari Tržačani, zlasti Slovenci, pa še vedno uporabljajo njegovo starejše ime Piazza Grande (Veliki Trg).

¹³ To je bil partizanski komandant Janko Sekirnik - Simon (1921-1996), prvoborec, poznejši general in narodni heroj.

Kako to, da ste že naslednje leto začeli delati na Ministrstvu za zdravje?

Zaradi bolezni. Leta 1946 sem začela bruhati kri. To je bila posledica vnetja rebrne mreže in vseh naporov, ki sem jih prestajala v partizanih. Najprej sem se zdravila v Klinični bolnišnici Ljubljana, nato v zdravilišču Klenovnik v hrvaškem Zagorju. Po letu dni zdravljena sem bila še vedno »pozitivna«, torej bolna. Dvakrat sem se zdravila v Topolšnici in v bolnišnici za pljučne bolezni na Golniku. Medtem so me iz Tanjuga premestili na Ministrstvo za zdravje. Takrat je bil ustanovljen Center za BCG¹⁴ in fluorografijo, s sedežem na Golniku, njegov direktor pa je postal dr. Bojan Fortič. Tam so me potem zaposlili.

Kdaj in kako ste ozdraveli?

Šele leta 1954 so rezultati pokazali, da sem »negativna«. Ozdravela sem zlasti po zaslugi pnevmotoraksa, zdravil Pass, Eutizon in ameriškega streptomicina. Čez leto dni sem se na Zavodu za rehabilitacijo invalidov zaposlila kot računovodkinja. Ko sem dokončala srednjo ekonomsko šolo, sem dobila službo na ljubljanskem Univerzitetnem kliničnem centru. Postala sem šefinja računovodskega oddelka. Takrat smo vse delali ročno.

Direktor UKC je bil Janez Zemljarič, ki je nato postal predsednik slovenske vlade. Kako ste shajali z njim?

Zemljarič je bil po naših videnjih odličen direktor. Bil je neutrujen delavec, strog do sebe in drugih. Vzdrževal je red in železno disciplino. Sredi noči je hodil kontrolirat zaposlene, vedno je bil prvi na delovnem mestu, že pred 7. uro zjutraj. Tudi za UKC je ogromno naredil. Ne vem, zakaj ga desničarji zdaj tako neusmiljeno preganjajo.

V povojnem času ste imeli kot partizanka in partijka, članica Komunistične partije oziroma Zveze komunistov, najbrž povsod na široko odprta vrata?

Veste kaj sem naredila s svojo partijsko izkaznico? Takrat smo svoj dosje vedno prenašali s seboj. Ko si prišel v novo službo, si ga izročil delodajalcu. Na Golniku pa mi je prijatelj svetoval, naj dosjeja preprosto ne dam naprej. Tako je že leta 1954 ugasnilo moje članstvo v partiji.

Zakaj ste to storili?

Vztrajala sem pri svojem delu v zdravstvu in nisem potrebovala nobenih privilegijev. Vodja računovodstva sem postala zaradi izkušenj in izobrazbe, ne zaradi partijske knjižnice. Res pa je, da sem vedno in povsod, kamor sem prišla, s ponosom povedala, da sem bila partizanka.

¹⁴ BCG (Bacillus Calmette-Guérin) ali besežiranje pomeni cepljenje proti tuberkulozi.

Kdaj ste se upokojili?

Leta 1970, ko sem izpolnila 35 let delovne dobe. Partizanska leta so se mi štela dvojno. Vendar sem potem še delala pri upokojenskih društvih in ljubljanski Zvezi upokojencev. Vodila sem tudi agencijo Intermedia – delovno skupnost kulturnih delavcev. V glavnem sem opravljala knjigovodske posle.

Ali ste vedeli za povojne poboje pripadnikov bele garde?

O tem nisem vedela nič. Nihče mi ni povedal. Šele pozneje sem brala o vračanju beguncev s Koroškega, o zbirališču v Teharjah in streljanju v Kočevskem rogu.

Kaj menite o poskusih sprave v Sloveniji?

Tisti, ki so se lotili poskusa sprave, so povzročili precej zdrahe. Po moje je po tako hudi moriji, kakršni smo bili priče med vojno, treba dati času čas. Treba je odpustiti, ne pa pozabiti, čeprav tudi pozaba naredi svoje. Spomnim se primera, da se je hčerka belogardista kmalu po vojni poročila s partizanskim prvorbcom, a se zato ni svet podrł.

Pri devetnajstih letih ste postali partizanka. Ali menite, da ima dandanašnja mladina v sebi vsaj kanček tistega uporniškega duha, kot ste ga imeli vi?

Če bi vnovič prišlo do podobnih grozot, kot jih prinaša okupacija, se mi zdi, da današnji mladini ne bi bilo vseeno.

Ko se ozrete na narodnoosvobodilno vojno, kaj bi sedemdeset let pozneje dejali za obdobje, ki ste ga preživeli kot aktivistka in partizanka?

Ponosna sem, da sem bila takrat na pravi strani. Sovražniki so nas okupirali, zato smo imeli pred očmi le takšno odločitev: odpor! Med vojno smo veliko tvegali, vsak trenutek si bil v nevarnosti. Sama sem imela srečo, številni drugi ne. Dobro pa je, da v najhujših trenutkih ne premišljuješ, kaj vse bi se ti lahko zgodilo.



Zdenka Habicht v letih. Foto: Dejan Habicht.

Zamolčani borec za pravico in resnico

Pogovor z revolucionarjem,
borcem španske državljanske
vojne, Silvestrom Furlanom

Abstract

An Unknown Fighter for Justice and Truth.

A Conversation with Silvester Furlan, a Revolutionary and Spanish Civil War Fighter

In the interview, Silvester Furlan talks about his revolutionary path. He became politicized in the pre-war Kingdom of Yugoslavia as a young activist and member of the Alliance of the Communist Youth of Yugoslavia (SKOJ). Later, he escaped to the Soviet Union, and fought in both the Spanish civil war and the French Resistance of Charles De Gaulle. Silvester Furlan was a communist, but never a member of the Communist Party due to his rejection and criticism of democratic centralism because it was in conflict with his democratic principles.

Keywords: Silvester Furlan, workers' movement, Alliance of the Communist Youth of Yugoslavia (SKOJ), Soviet Union, Spanish civil war, Informbiro

Povzetek

Silvester Furlan v intervjuju povzema svojo življenjsko in revolucionarno pot: od njegove politizacije in vstopa v aktivistično življenje mladega skojevca v predvojni Kraljevini Jugoslaviji, pobega v Sovjetsko zvezo, boja v španski državljanski vojni in nato borca v odporniškem gibanju generala De Gaulla. Silvester Furlan je bil komunist, vendar nikoli član komunistične partije, ker je bil demokrat in je nasprotoval demokratičnemu centralizmu.

Ključne besede: Silvester Furlan, delavsko gibanje, Zveza komunistične mladine Jugoslavije (SKOJ), Sovjetska zveza, španska državljanska vojna, informbiro

V začetku tretjega tisočletja sem imel neverjetno priložnost, da sem lahko za Radio študent pripravil pogovor s takrat še živim, enaindevetdesetletnim revolucionarjem Silvestrom Furlanom, trdoživim borcem v španski državljanski vojni. Bil je izredna osebnost, človek, ki ga je socialistična država povsem izključila iz javnega življenja, čeprav je že od mladih nog sodeloval v jugoslovanskem in svetovnem delavskem gibanju in bil večkrat v prvih vrstah revolucije. Revolucionarna pot ga je vodila iz Slovenije v Sovjetsko zvezo, Španijo in Francijo.

Silvester Furlan, v nadaljevanju Silvo, se je rodil v Ljubljani, 29. decembra 1909, ko je bilo ozemlje današnje Slovenije še del habsburške monarhije. Bil je sin železničarja Rudolfa Furlana in Frančiške, priženjene preproste kmečke ženice iz Polhovega Gradca. Oče Rudolf je družino preživljal s plačo strojevodje. Silvo je imel starejšega brata Rudija. Stikali so se v skromni hišici, v proletarskem naselju, postavljenem za družine delavcev in železničarjev v ljubljanski Rožni dolini.

Silvo je že v svojih zgodnjih najstniških letih pozorno spremljal takratne družbene pretrese. Ni prenesel krivic in zatiranja delavcev; končno se je tudi sam pridružil eni od številnih organizacij delavskega gibanja. Včlanil se je v Zvezo komunistične mladine Jugoslavije – SKOJ. Preživel je ilegalizacijo komunistov; večkrat so ga tudi aretirali in zaprli, zato je pobegnil iz Jugoslavije v Sovjetsko zvezo, kjer je izkusil življenje političnega emigranta. Poročil se je z Rusinjo, s katero sta dobila otroka, a ju je, podobno kot številni politični emigranti, moral zapustiti. Veliko se je izobraževal in postal sindikalni organizator – masovik. Preden se je pridružil boju prostovoljcev v španski državljanski vojni, se je izuril za tankista. Vsem režimom pred drugo svetovno vojno in po njej je bil sumljiv in vse oblasti so ga preganjale. Vseskozi se je boril za dobro drugih, za njihovo dostojanstvo in pravice; človečnost, sočutje, toplino in pogum je ohranil tudi v najbolj krutih obdobjih svojega življenja.

Začniva z vašim odraščanjem v času po koncu prve svetovne vojne, v Kraljevini SHS, v zgodnjih dvajsetih letih 20. stoletja. Kako se spominjate vaših prvih, vajeniških korakov?

Nepravičnost sem občutil že med učenjem v zgodnjih najstniških letih. Oče me je peljal v Žabkarjev strojni obrat, še preden sem dopolnil štirinajst let, in že sem bil razočaran. Hotel sem postati ključavničar, tako kot oče, izučil sem se pa za kovinostrugarja. Pozneje sem se usposobil še za strojevodjo. *Dreherja*¹ so potrebovali, drugod nisem našel priložnosti za učenje. V delavnici na Dunajski cesti sem vedno s strahom pogledoval proti stropu. Pričakoval sem, da bodo padla obešena kolesa s pogonom na jermene. Tovarna je bila vsa lesena, na stropu je visel model tišlarije. Nadrejeni so mi predlagali, da začnem delati takoj, a da poskusnih pet mesecev ne bodo šteli v učno dobo, da bom torej delal brez plačila. Tako so me odvrnili od usposabljanja. Prvič sem zaznal, da mi hočejo nekaj vzeti. Očeta sem prepričal, da

¹ Kovinostrugar po nemško.

nisem šel delat v tovarno pred polnoletnostjo. Rekel sem mu, da bom družbi bolj koristen, če bom prinašal v mesto grmado drv, kot če bom delal v tovarni zastonj, brez potrčila, da sem delal z učno pogodbo. Raje sem oskrboval meščane z drvmi, kot da bi se potil za strojem kot neplačani, izkoriščani mladi delavec.



Mladi S. Furlan (drugi z leve) v Žabkarjevi strojni tovarni. Foto: Arhiv družine Velikanje.

Podobno izkoriščanje izkušajo mladi danes. V naši najnovejši državi, za vas že četrti, v kateri živite, so prav tako pogosta neplačana pripravništva.

Marsikom se lahko zazdi smešno, tudi mojim vnukom, ko jim to pripovedujem, toda sami opažate, da se še vedno dogajajo te stvari. Tri mesece sem delal tudi kot vajenec pri očetovem upokojenem železničarskem prijatelju v gostilnah *Pri levu* in *Pri novem svetu*, na Bleiweisovi ulici. Najrazličnejša gospodinjstva sem opravljal; zjutraj sem kuhal, šel na tržnico po zelenjavo, čistil pribor. Popoldne sem pripravil teren za metanje krogel, zvečer sem postavljaj keglje. Lahko sem zaslužil veliko. Del denarja, ki so ga priigrali igralci, je šel tudi v moj hranilnik.

Nekega dne so mi v oči padla kolesa iz Goršičeve popravjalnice. Kolo sem potreboval za mestno vožnjo od Rožne doline do Tivolija, Dunajske ceste. Vsak zasluženi fičnik sem nesel dami, zaposleni v popravjalnici koles. Po treh mesecih, ko sem zbral dovolj denarja, me je poklicala, da si lahko izberem kolo, in sem se odpeljal domov.

Priložnostno sem delal tudi na kmetijah; premetaval sem gnoj, seno. Po delu sem dobil obrok. Znova sem se šel učiti v tovarno. Z veseljem so me sprejeli; po novem letu sem postal vajenec na stroju.

Kakšni so bili lastniki tovarn v vašem času? Kako so delodajalci usmerjali delovni proces?

Takratni lastniki tovarn so bili drugačni od zdajšnjih. Osebno jih nisi poznal. Delovali so združeno. V naši tovarni na vodstvenih položajih ni bilo Slovence; direktorji so bili tujci, Belgijci, Nemci. Dodatno so bili zaposleni še inženir in trije, ki jih prav tako nismo poznali – ti so dirigirali naše delo. Dogovarjal sem se z direktorjem, ki me je zaposlil, odredil pogoje dela. Dokazal sem mu, da sem primeren za delo. Večina zdajšnjih direktorjev nima zagonskega kapitala. Dejavnost začenjajo s posojilom, z enim, dvema delavcema. Dogovarjajo se samo drug z drugim, ne javno.

Kakšno vlogo je v predvojnem kapitalizmu odigrala katoliška cerkev?

Cerkev je imela povsod prste vmes; njena dolga roka je segala v policijo, zapore, proizvodne obrate, v vse pomembne institucije. Zato je vedela vse, in če si storil kaj proti njej, te je kaznovala. Če si se zavzemal za pravice delavcev, si moral delovati tajno, še posebno, če si bil komunist. Če si širil prepovedane ideje, so te zaprli. Konspiracija je bila nagnusna. Velikokrat sem se raje žrtvoval, da so me zaprli, kot da bi klonil. V glavo sem si vtepel, da se ne bom predal.

Kdaj ste začeli delovati politično? Kako ste postali dejavni v delavskem gibanju?

V času, ko je bil moj oče Rudolf železničar, strojevodja, so še vladali socialni demokrati. Leta 1919 so se preoblikovali v Socialistično delavsko stranko Jugoslavije, pozneje preimenovano v Komunistično partijo Jugoslavije. Oče je vozil vlak iz Ljubljane v Postojno. Naročen je bil na železničarski časopis *Strokovna borba*. Bral sem mu ga na glas, ko je prišel utrujen domov. Veliko sva se pogovarjala o organiziranju delavcev v sindikate, stranke. Prišteval se je med socialiste. Takrat je ravno potekala borba za osemurni delavnik in za višje plače. Mezde so bile mizerne, neprimerljivo nizke glede na zdajšnje. Takrat se je delalo na akord², po urah, mesečno. V žabkarjevi strojarni, livarni in predelovalnici mas sem organiziral mladino. Vsako soboto dopoldne smo obiskali tehnično šolo na Ledini, kjer so se zbirali kovinarji, zaposleni v malih podjetjih. Pouk je bil tudi ob sobotah in nedeljah dopoldne, zato je razumljivo, da smo se borili za osemurni delavnik in šolo v delovnem času. Nismo se borili za plače, ker jih še nismo prejeli. Včasih nam je kdo vrgel kakšen dinar; kot vajenci smo dobili pet dinarjev tedensko, kar ni zadoščalo niti za cigarete. Tako sem se začel zavedati, da je naš boj boj proti kapitalizmu, boj revnih proti bogatim.

Časa za spoznavanje teorije delavskega gibanja ni bilo. Samo enkrat mesečno smo dobili revijo *Mladi komunist*. Marxove in Leninove knjige so se dobile kveč-

² Akord je, po SSKJ, plačevanje zaslužka glede na storjeno delo, po učinku.

jemu ilegalno in seveda sem jih bral. Nisem razumel vsega, kar je Marx napisal; to je precej težko branje. Lenin mi je bil razumljivejši. Prevzel me je, ko sem prvič bral o njem; zelo sem ga občudoval in še zdaj je moj glavni vzornik. Ljudje trosijo laži in klevete o njem na vsakem koraku. A bil je skromen, požrtvovalen človek in poštenjak, ki se je žrtvoval za revolucijo. Živel je v najeti sobici v Švici, kamor je bil prisiljen oditi. Preživel je sam in skoraj vedno je bil brez denarja, celo pred smrtjo v Sovjetski zvezi. Žal je umrl, preden sem prispel v Rusijo, torej ga nisem mogel spoznati. Sem pa videl, kaj pomeni Rusom, ki še zdaj govorijo o njem. Prav je, da ostane Leninov mavzolej na Rdečem trgu. Všeč mi je bil tudi Trocki, še posebej kot govorec. Bil je neverjeten tribun, govoril je iz glave. Tako sem si izoblikoval svoje prepričanje.

Seveda sem rad pogledal kakšno dekle, toda na ples sem šel redko. V naši organizaciji je bilo nositi kravato malomeščansko. Prednost smo dajali našemu boju, za katerega smo bili pripravljene žrtvovati tudi lastna življenja. Zavedali smo se, da nas lahko ubijejo, vendar nam je bilo vseeno, če se nam kaj zgodi. Za revolucijo smo bili pripravljene umreti. Tudi v najtežjih trenutkih smo se ravnali po naši temeljni paroli: Delu čast in oblast! Ta je postala moje vodilo že, ko sem bil vajenec, predvsem pa med ilegalnim delovanjem v trojkah. Ena največjih težav pri delovanju v teh izrednih razmerah je bila, da nisi vedel, kaj počnejo druge trojke. Naše podtalno delovanje je bilo grozljivo, če je le bilo mogoče, sem se mu izognil. Ker sem tvegati in se nisem skrival, so me vedno prvega zaprli. Vedno sem si govoril, da se borim za resnico in pravico, in tudi bil zraven, ko je bilo to potrebno.

Mlade ste organizirali kot skojevce. Zakaj niste vstopili v partijo?

Za partijo sem bil premlad, zato sem se včlanil v njeno mladinsko organizacijo. V partijo si lahko vstopil, ko si dopolnil enaindvajset let. Res pa je, da se že med vajeniškim študijem nisem strinjal s statutom Partije. Nasprotoval sem njeni usmeritvi v demokratični centralizem. Ali smo demokrati ali nič. Centralizem ni demokratičen. Če se dogovarja samo centrala, ne pa tudi drugi člani revolucionarnega gibanja, ki naj samo izvajajo ukaze, to ni demokratično. Še zdaj se ne strinjam s tem. Nekateri so mi očitali, da sem komunist. Da, bil sem in sem še vedno komunist.

Po Obznani in Zakonu o varstvu države ste morali v konspiracijo. Komaj devetnajst let stari ste sodelovali v številnih ilegalnih akcijah, na primer v štriharski akciji proti diktaturi kralja Aleksandra, leta 1928. Jo lahko opišete?

Leta 1928 sem bil sekretar okrajnega komiteja mladine v Ljubljani. Ravno sem se vrnil s sestanka v Zagrebu, kar smo vedeli samo trije, ki smo skupaj stikali glave, poleg mene še Edvard Kardelj in Boris Kidrič, moja nadrejena, z višjo izobrazbo kot jaz. Lahko se pohvalim, da sem Kidriča učil izvajati kurirske, propagandne akcije: dostavljati sporočila poveljstvom, razširjati publikacije, letake. Reveža sem preizkušal, da je moral v Jesenicah vreči pošto – navaden časopis v škatli – z vlaka

z orožniki. Potem je moral skočiti z vlaka, jo poiskati in prinesiti na cilj v postojanko. To iniciacijo za članstvo v SKOJ je uspešno prestal.

Skoraj vedno sem bil glavni organizator jaz, zlasti pri izvedbi ilegalnih akcij, na primer štriharske, v Ljubljani. Takrat so policisti množično zasliševali ljudi. Človeka so mučili tako dolgo, da je kaj izdal. Ko so me aretirali, ker sem organiziral skupino približno dvajset mladih, nisem izdal nikogar. Zelo dobro smo se poznali, vendar nihče ni smel izvedeti, da bo izpeljal določeno nalogo, nato pa izginil. Nekega dne smo se organizirali po dvojkah. Z minijem, ukradenim v tovarni, smo vso Ljubljano preštrihali [poslikali, op. ur.] s srpom, kladivom in zvezdo ter napisom: Dol krvavi kralj Aleksander! Naslednji dan je bila na nogah vsa ljubljanska policija. Prišli so v tovarno. Civilni detektiv me je odpeljal na zaslišanje. Policija me je pred tem že nekajkrat aretirala. Sodelavec Vrečar, sosed v Rožni dolini, me je zasledoval in izdajal. Ko sem se zagovarjal na policiji, mi niso verjeli čisto nič, zato so me zaprli.

Kaj ste počeli po vrnitvi iz zapora leta 1929? Kako so se odzvali vaši tovariši v SKOJ?

Po devetih mesecih zapora so me izpustili. Sprva nisem vedel, kaj naj storim. Najprej sem obiskal svojega mojstra v Rožni dolini. Bil je zelo veren, vendar ni bil baraba. Rad me je imel. Ponudil mi je, da lahko takoj začnem delati pri njem, vendar sem moral odkloniti, ker sta me tovariša iz mladinske organizacije posvarila, da mi grozi nova aretacija, in me pozvala, naj se takoj umaknem v ilegalo. Njun ukaz je bil zame zakon. Če ne bi šel v ilegalo, bi me lahko takoj izključili iz organizacije kot nediscipliniranega člana. Preklete sem moral premisliti, kako bom izpeljal vsako nalogo, ki mi jo bodo določili. Nisem vedel, kam se bom skrila, če se mi bo kaj zgodilo, pa še brez dela in denarja sem bil. Kot vedno, bi me najprej iskali pri očetu in materi. Oba bi preveč izpostavil. Ostal mi je samo pobeg iz države, ki mi ga je svetoval očetov prijatelj. Tudi on je slišal, da me bodo znova prijeli, tokrat pod pretvezo, da se izogibam služenju vojaškega roka v kraljevi vojski. Pri priči sem se odločil za odhod iz Jugoslavije. Stekel sem proti Krimu, na Barje, se pretihotapil v Borovnico k znanцу, komunistu. Pri njem sem prespal. Pozneje sem pobegnil v Avstrijo, na dunajsko partijsko centralo *Rote Hilfe*.

Pobeg iz Jugoslavije je bil začetek dolge poti v domovino proletarske revolucije. Kako so vas tam sprejeli?

Sovjetska zveza me je sprejela kot političnega emigranta, da bi lahko zaživel normalno, ker mi je v domovini grozil zapor. Status političnega emigranta je dobil vsak, ki je bil v podobnem položaju kot jaz – v izgnanstvu. Sicer je sprejemala tudi ekonomske emigrante. V Sovjetsko zvezo ste lahko prišli kot strokovnjak ali kot navaden delavec, denimo rudar. Veliko rudarjev, ki so prej delali v Nemčiji in Belgiji, je prišlo organizirano v Sovjetsko zvezo. Zanje so veljali drugačni pogoji kot za politične emigrante. Ekonomski emigranti so prejeli solidne plače. Z dokumenti so izkazovali istovetnost, česar politični emigranti niso mogli, ker so bili brez dokumentov.



S. Furlan v Sloveniji, pred pobegom v Moskvo, leta 1929.
Foto: Arhiv družine Velikanje.

V Sovjetski zvezi ste opravili več praktičnih civilnih in vojaških izobraževanj. Kako ste prepričali vodilne, da so vam omogočili razna usposabljanja?

V Moskvi sem opravil tečaj o sindikalni organizaciji dela. Poglobil sem se v teorijo organiziranja, v odnose z ljudmi. Vedno sem si želel organizirati nekaj, česar ni organiziral še nihče. Organiziranje sem imel v krvi. Pridobil sem si tudi vojaško znanje in veščine.

Nemalo zaslug, da sem se lahko izpopolnjeval, so imeli tudi skojevci. Prosil sem jih, da bi rad končal neko šolo kot inozemec. Mladina me je vedno podpirala, partija nikoli. Težko je bilo priti v šolo, ki so jo navadno obiskovali samo Rusi. Vodilne v kominterni ste morali prepričati, da ste pravi človek za to, v vas so morali prepoznati posebno vrednost. Študij je potekal v strogi konspiraciji, ki

sem jo zavračal, a se ji nisem mogel izogniti. V Moskvi se je šolalo približno štiristo Jugoslovanov, tudi nekaj Slovencev.

Po končanem tečaju sem Ruse prosil, da me spustijo domov. Kako nazaj v Jugoslavijo, če sem bil vojni dezertar, politični emigrant? Tolažil sem se z misljo, da bom z izmišljenim imenom lažje prišel v Srbijo kot izučeni kovinostrugar. V partiji so razpravljali o moji prošnji za vrnitev, a so se izgovorili, da nimajo denarja. Mladince sem prosil, da bi mi kupili karto vsaj do Poljske. Takrat je dvajset slovenskih rudarjev hotelo s trebuchom za kruhom v ukrajinski rudnik, v Donbas. Vendar so jih potrebovali v sibirskem Kuzbasu, pa tudi v šolo jim niso dovolili. Rusi so mi kot propagandnemu sindikalistu, masoviku, ukazali, da naj jih spremljam v Sibiriji za leto dni. Pomagal sem jim, ker niso znali rusko. Po tej nalogi naj bi mi dovolili vrnitev domov. Čakanje se je zavleklo za štiri leta, pa nič. Niso mi omogočili vrnitve v Jugoslavijo.

Zakaj vam partija ni dovolila nazaj v Jugoslavijo?

Verjetno zato, ker nisem bil in nikoli nisem hotel postati član partije, ker se nisem strinjal z demokratičnim centralizmom. Partija je sovražila misleče ljudi, kritične do njenega programa. Enostavno ni trpela pomislov glede izvajanja svojih usmeritev. Napredovanje je preprečila celo dobronamernim kritikom. Nikamor niste mogli, če se niste strinjali z vsemi njenimi idejami.

S kominterno sem se dogovarjal o svojih novih zadolžitvah. Na svojo roko nisem smel delovati. Od mene so zahtevali, da delujem v konspiraciji, čemur sem se, kot običajno, krčevito upiral. Še huje, s tem sem kršil partijsko disciplino, ne pa tudi komunistične – vendar sem tako mislil le jaz. Temu prepričanju sem še vedno zvest. Zame je najpomembnejša lastnost komunista iskrenost s samim sabo, da deluje tako, kot misli in govori.

V Sovjetski zvezi je bil tudi vaš brat Rudi.

Rudi je prišel v Sovjetsko zvezo še pred menoj, leta 1937. Izobraževal se je za profesorja marksizma in leninizma. Res je nato predaval. Bil je član partije, kar mi ni bilo všeč. Nekoč sva se po naključju srečala na cesti v Moskvi. Vprašal sem ga, kaj trenutno počne. Rekel je, da je postal profesor, pa da se v tovarni uči še za nov poklic. Povedal je, da preparira kožo za razne plašče in jopiče. To je bil izhod v sili, ker nikjer ni dobil dela. Na moje vprašanje, zakaj ne gre v Španijo, mi je odgovoril, da mu ne pustijo. Tako je on ostal, jaz pa sem odšel v Španijo.

Zanimivo je, da je prišel navzkriž s partijo in so ga iz nje izključili. Obtožili so ga, da se ne strinja s Stalinom, da je trockist. Kot Rusa so ga poslali na prisilno delo v ukrajinsko mesto Harkov. Izginil je v Stalinovih čistkah.

Iz Sibirije ste šli v Gorki na šolanje za tankista.

Po vrniti iz Sibirije v Moskvo so me vodilni spraševali, če sem bil v kakšni vojski. V nobeni, v kraljevi Jugoslaviji bi me celo razglasili za dezertarja, sem odgovoril. Nisem še uporabljal orožja, sem se pa v raznih društvih naučil streljati s puško, celo z mitraljezom, sem jim zaupal. Prosil sem jih, če bi me lahko poslali še v kakšno vojaško šolo. Z veseljem sem sprejel njihovo ponudbo za več kot dva meseca in pol trajajoče usposabljanje za tankiste v močno zastraženem oporišču, v kraju Gorki blizu Moskve. Prepovedali so mi pogovor z Rusi. Urjenje je bilo intenzivno. Dan sem začel z vadbo z večkilskim ročajem. Postal sem ostrostrelec, sodeloval sem na tekmovanjih z najrazličnejšimi orožji. Nabral sem si veliko odlikovanj, predvsem pa lepih spominov, na primer na prvo mesto v streljanju s puško in pištolo. V vojski sem hotel delovati po mladinski liniji. Največ sem imel opravka z rusko mladino.

Kaj mislite o reku, da revolucija žre svoje otroke? Bili ste priča partijskim likvidacijam nekaterih ruskih tovarišev zaradi drugačnega mišljenja. Kako vidite po tej plati revolucionarno gibanje?

Ko sem se pozneje v Španiji srečal s starimi soborci, so me vprašali za brata.

Povedal sem jim, da so ga Rusi ustrelili v taborišču kot trockista. Neverjetno, še teden dni pred odhodom v Španijo mi je v Moskvi podaril svoj usnjen suknjič. Zapustil nas je, tako kot enainštirideset Jugoslovanov, ki so se skupaj z njim izobraževali v ruski partijski šoli in so jih prav tako ustrelili. Med njimi so bili Hrvati, Srbi, Makedonci, Slovenci. Na neki učni uri so obravnavali nacionalno vprašanje. Predaval jim je star boljševik. Sporekli so se. Študenti so se kolektivno pritožili vodstvu kominterne, češ da jim stari komunist ne predava o nacionalnem vprašanju, tako kot sta o tem učila Marx in Lenin, ter da jim ne zna predstaviti marksistično-leninistične rešitve tega vprašanja. Jugoslovane je zanimalo, kako pristopiti k reševanju tega problema, če se bodo komunisti v Jugoslaviji nekoč morali soočiti s tem. Namesto razprave so vseh enainštirideset učencev izključili iz partije, jih razgnali po Sovjetski zvezi na prisilno delo in jih pozneje ustrelili. Jaz sem bil previden, vse sem storil, da me ne bi doletela enaka žalostna usoda kot mojega brata.

Grozljivo. Kako kruto, nečloveško ravnanje revolucionarnega gibanja. In kaj vas je spodbudilo, da ste se odšli borit za republikansko Španijo?

Leta 1936 sta že vladala Hitler in Mussolini. Vsi so vedeli, kaj počneta; o tem so javno pisali. Slovenci smo še predobro izkusili ravnanje fašistov, njihovo zaničevanje, prepoved rabe jezika. Podobno je bilo v državah, ki jih je okupiral Hitler, na Češkem, Poljskem. Mnogi so se šli prostovoljno borit v Španijo zaradi informacij iz časopisov, na podlagi katerih so izvedeli, kdo se bori za kaj, na kateri strani. Takrat se je prvič začelo govoriti o antifašistih. To smo bili mi – nasprotniki fašizma. Vsak količkaj napredno misleč človek je zaznal razliko med fašizmom in protifašizmom. Nastajale so protifašistične organizacije. Največ protifašistov je bilo med ljudmi prizadetih narodov, ki so se počutili kot zapostavljene manjšine. Tudi Slovenci v Jugoslaviji smo bili diskriminirani. Borili smo se za svoje pravice. Podobno kot Slovencem se je godilo tudi drugim neupoštevanim narodom v Evropi.

Kako so sprejeli prostovoljce v Franciji?

Vojska prostovoljcev je bila intervencijska sila.³ Nihče od mojih jugoslovanskih soborcev ni šel po tako dolgi, zaviti poti kot jaz.⁴ Vsi smo ubirali različne ilegal-

³ Voditelji držav, iz katerih so civilisti priskočili na pomoč republikancem, so govorili, kot da bi bila neintervencijska sila in tako preprečili pravo poimenovanje – intervencijska vojska.

⁴ Silvester Furlan je potoval z vlakom iz Moskve skozi Finsko, pa potem Švico in Francijo. Vselej je bil na preži, da mu kdo ne sledi. Ker je Francija prepovedala prehod meje s Španijo, se je čez mejo mimo francoskih orožnikov pretihotopil pri južnofrancoskem mestu Perpignan. Pot je nadaljeval z lokalnim vodičem. Skrivoma, mimo postojank fašistov, sta prepešala Pireneje. Španci so ga s tovornjakom odpeljali v zbirališče v kraju Figueras. Tu je spoznal prve soborce, zamenjal navadno srajco z vojaško uniformo in odpotoval v notranjost Katalonije, v Barcelono, od koder se je z vlakom odpeljal v Valencijo. Tam ga je, kot vse prostovoljce, pričakalo ljudstvo z vzkliki: *Viva los Internacionales!* V Albacetah se je prijavil v centru mednarodnih brigad. Po nekaj dneh čakanja so ga s tovornjakom odpeljali v vas Fuente de Ebro na aragonski fronti, ki je bila Silvov cilj. Čez nekaj dni je že poveljeval tanku št. 27 tankovskega bataljona BT. Svojo dolgo pot v Španijo je opisal v članku

ne poti v Španijo. Potoval sem z izmišljenim imenom, z ruskim potnim listom. Nekateri prostovoljci so zajeli pri Splitu, ko je priplula francoska ladja – nekdo je izdal kraj vkrcanja. Na srečo so mnogi vedeli, da sovražnik načrtuje zasedo, in so se pravočasno rešili, saj še niso bili na ladji. Mnoge so aretirali na poti. Francoska ladja za prevoz borcev v Španijo pa je odpotovala. Ob prihodu v Francijo smo mislili, da nas bodo Francozi sprejeli kot revolucionarje, kot brate, sestre. Čeprav jim je vladal socialist Léon Blum, so nas hudičevu lepo sprejeli.



S. Furlan v tanku BT na španski fronti. Foto: Arhiv družine Velikanje.

Kako ste prišli v španski tankovski bataljon?

Rusi so na skrivaj pripeljali v Španijo petinštirideset hitrih tankov BT (*bystrokhodny tank*, rus.) s celotnim vojaškim kadrom, s poveljstvom vred – polkovnikom, generali, navadnimi vojaki. Ko sem se prvič pojavil na španski fronti, sem zagledal skupino Jugoslovanov. Zakričali so: »Silvo! Kako si prišel v Španijo, saj nisi bil poslan po partijski liniji?« »Priporočila me je ruska mladina in tudi garantirala je, da sem pravi,« sem odvrnil. Za odhod sem se odločil sam. Sledil sem načelu, da bom sodeloval povsod, kjer si prizadevajo za dobrobit delavskega razreda. To je bilo zame najpomembnejše. V Španijo sicer nisi mogel priti drugače kot s pomočjo partije,

Iz Sibirije v republikansko Španijo v zborniku *Naši Španci*, ki je leta 1978 izšel pri založbi Borec. V zborniku je tudi njegov zapis *Posvečam tankistom, padlim za republiko*. Ta prispevka sta edini deli, s katerima se je tovariš Furlan v javnosti pojavil kot španski borec.

ruske ali jugoslovanske – z organizacijo.

Na moje presenečenje prečkanje španske meje ni bilo lahko. Vse je bilo neverjetno zamaskirano. Vsak prostovoljec, ne glede na to, od kod je prišel, je moral najprej v center Albacete, da so ga identificirali. Tudi zame so vedeli, kdo sem, od kod prihajam, v katero enoto me bodo poslali. Španski komunisti so bili neverjetni organizatorji. Najprej so me dali gradbincem, kjer sem kopal najrazličnejše jarke. Ko so prišli iz Rusije tanki, pa so me dodelili tankistom. Na skritem kraju nas je čakal tankovski bataljon. Francoska vlada zanj ni vedela. Tanki so bili zakamuflirani z oljkami. Kot dežurni nadzornik sem ga obšel v dveh urah. Posebna lastnost tankov BT je bila, da si jim lahko snel gosenice. Po ravni, asfaltni cesti si se lahko vozil s kolesi tudi s hitrostjo šestdeset kilometrov na uro, medtem ko si z gosenicami dosegel komaj deset kilometrov na uro. Bil sem vodja enote s štirimi tankisti.

Kakšne so bile vaše zadolžitve?

Pripravljali sem prihodnje tankiste. Kandidate sem učil, kako morajo očistiti top, kako razstaviti tankovski mitraljez, zamenjati gosenice, če te počijo. Medtem ko so se usposobljene tankovske posadke borile na fronti, so se kandidati učili z opazovanjem. Vozniki so morali poznati vse komande. Naučiti smo jih morali voziti z rokami in nogami. Zaradi trušča motorja ne slišite, ne morete govoriti. Kot poveljnik tanka nisem hotel tvegati, da bi se študentje sami vozili po terenu, preden bi bili za to resnično dobro usposobljeni.

Ste razvili kakšno posebno taktiko tankovskih spopadov s fašisti?

Čeprav sem se v Gorkem dobro izuril, v vojni ni bilo lahko preživet. Velikokrat smo nastradali. V akciji, po kateri sem bil sicer odlikovan, povišan v komandirja voda treh tankov, so nam fašisti z lahkoto zažgali šest tankov. Vse ekipe so zgorele. Tovarišev nismo mogli rešiti. Nismo smeli zapustiti tankov, čeprav smo se lahko približali sovražniku, ko je še streljal.

V vojni smo spoznali marsikaj, preizkusili smo nekaj izvirnih, praktičnih rešitev. V tankovski šoli nam niso pojasnili, zakaj ni vrat pod tankom. Mi smo jih vgradili. Zakaj bi morali zlesti s tanka tja, kjer te vsi opazijo, da si lahka tarča? Pod tanki smo skopali luknje, da smo se lahko ulegli, počivali. V tanku smo vzpostavili radijsko zvezo za našo medsebojno koordinacijo. Tanke smo opremili s sankami. Žal so nadrejeni te naše rešitve odpravili, češ da sme usmerjati tank samo komandant čete. Kakšno nepotrebno zapravljanje časa. Težave nam je povzročala tudi koordinacija delov telesa pri vodenju tanka. Po nepotrebem zgubljaš pozornost nad enim delom, medtem ko misliš na drugega – delali sta obe roki in nogi. Z rokami vrtil kupolo, z nogami usmerjaš orožje. Z eno nogo upravljaš top, z drugo mitraljez. Kdaj boš ustrelil z mitraljezom, kdaj s topom? Pomočnik uporablja obe roki, toda samo za polnitev in praznjenje topovske cevi z granatami.

Vi ste tudi vozili tank in streljali z njim?

Ne, vozil sem ga samo, ko sem se učil, sicer sem takoj postal komandir tanka.

Streljal sem na tankete, na majhne tanke brez topov, opremljene samo z mitraljezom. Če sem imel priložnost, da ga uničim, sem se vedno najprej vprašal, zakaj naj to naredim. V njem sta sedela dva reveža, ki mi nista mogla nič. »Zakaj naj ubijam ljudi po nepotrebem?« sem razmišljal, tudi ko smo napadli bunker s šestimi vojaki. Da bi pobil vseh šest ljudi, ne da bi sploh vedel, kdo so ti reveži? Takoj ko bi prišli ven, bi jih postrelili vojaki republikanske pehote. Ukaza, da razbijem bunker, zato nisem izpolnil.

Če so ti dodelili nalogo, da moraš nekoga ali nekaj uničiti, si lahko ustrelil trikrat. Tretji poskus je moral biti uspešen. Tako smo iskali ustrezno razdaljo za zanesljiv strel. Ustrelil si tako daleč, kot si približno nameril. Merjenje prave razdalje za strel smo vadili s pešačenjem v prostem času. Koliko je do tistega bunkerja? Nastaviš razdaljo na sto metrov in ustreliš, da vidiš, kolikšna je dejanska razdalja. Je objekt res oddaljen toliko? Daljavo si določil sam. S periskopom sem včasih opazoval tudi po celo uro, kaj počnejo nesrečniki ob bunkerju. Nekaj so kurili, kuhali. Odločil sem se, da jih ne bom ubil. Ustrelil sem prvič. Opazoval sem, kam je padla granata. Raztreščila se je nekoliko dlje od tarče. Drugi strel je zadel čisto blizu. Splašil sem ljudi, da so se lahko hitro poskrili v luknje, pobegnili in se rešili. Tretjič sem dobro nameril. Tokrat bi lahko zadel, toda nisem ustrelil.

V neki drugi akciji so naši obkolili cerkev, ni jim je pa uspelo zavzeti.



FURLAN Silvo. Tankist leta 1937 v ŠPANIJI, po
zavzetju mesta TERUEL.

S. Furlan po protifašističnem zavzetju španskega mesta Teruel.
Foto: Arhiv družine Velikanje.

Nikakor se niso mogli prebiti v njeno bližino z mitraljezi, majhnimi topovi. Močno je bila zastražena z vseh oken, ves cerkveni stolp. Ukazali so mi, da naj jo razstrelim. To bi lahko storil tako, da bi se podrla cela, pa nisem. Odstrelil sem vrh zvonika, kjer ni bilo nikogar – dovolj, da sem prestrašil obiskovalce. Prepričani so bili, da bom nameril nižje in se bodo lahko rešili. Znova sem streljal tako, da so preživel, naši pa so jih pričakali spodaj in polovili. Zakaj ubijati ljudi po nepotrebem? Samo opozoril sem jih, da so se nato sami predali. Fašisti pa so pobijali brez kančka vesti.

Kako ste doživeli boj v mednarodnih brigadah?

Mednarodne brigade so bile organizacija zase. Njihova glavna središča so bila v Albacetah, Madridu in Valenciji. Na fronti nisem imel priložnosti doživeti tega boja. S soborci s fronte sem se redko srečal. Preveč dela sem imel v tankovskem bataljonu. Tankisti iz različnih držav smo morali biti vedno skupaj. Zaostajanja si nismo smeli privoščiti. Poskrbeti smo morali, da je lahko orožje vedno delovalo. Sestankov so se udeleževali samo višji kadri. Moj edini stik s fronto je bil psiček, ki sem ga našel v samostanu v Tortosi konec leta 1938.

Čepel je za vrati dolgega hodnika in milo lajal. Bil je lep, mlad, siv nemški ovčar, pravi volk, krasen. Poklical sem ga, ustavil se je, ko sem prišel do njega. Čakal me je, bil je star le nekaj mesecev. Prijel sem ga in ga odnesel k mojemu tanku. Nihče ni videl, da imam psa. V luknji pod tankom me je čakal deset dni, hranil in božal sem ga, mojega zvestega čuvaja Džulbarsa. Tako sem ga poimenoval po ruskem romanu o življenju vojakov med kitajsko-japonsko vojno, v katerem nastopa pes Džulbars.

Kako ste se razumeli s španskimi anarhisti?

Z anarhisti nisem imel nič. Tankisti na fronti so bili samo preverjeni komunisti. Bili so mladi, toda zanesljivi. Z anarhisti se nisem strinjal, čeprav me je partija označila za anarhista, mojega brata, ki so ga ubili Rusi, pa za trockista, ker sva nasprotovala demokratičnemu centralizmu. Kdorkoli je kritiziral demokratični centralizem, si je prislužil to partijsko nalepko, ki je bila lahko tudi smrtna obsodba, vsaj za mojega Rudija je bila.

Toda anarhizem nasprotuje demokratičnemu centralizmu.

Res je. Komunisti moje vrste in anarhisti smo kritizirali demokratični centralizem. Bili smo celo prijatelji, vendar me niso mogli prepričati, da je anarhizem prava stvar. V anarhistih sem videl nedisciplinirane ljudi. Seveda je pomembno, da deluješ po svoji vesti, prepričanju, ampak vedno za dobrobit delavca, ustvarjalca. Če delujem skladno s svojim prepričanjem, še nisem anarhist. To je bilo zame najpomembnejše.

Anarhist je neorganiziran človek, ki mu je vseeno, ali deluje dobro ali slabo, samo da je dejaven. Ne spoštuje dogovorov, dela po svoje, v dogovorjenih akcijah je celo v napoto, škodo. To je zame škodljiv človek. Prav je, da imajo anarhisti

svoj pogled, prepričanje, toda da delujejo brez discipline, da ne upoštevajo reda, dogovora z drugimi, tudi z drugače mislečimi, to ni prav. V demokraciji se moraš dogovoriti za stvar, za katero se boriš, in te dogovore tudi upoštevati.

Vi ste demokratični komunist? Komunizem naj bi bil tudi sicer višja oblika demokracije.

Seveda sem demokrat, tudi komunist po prepričanju. Zdaj ljudje govorijo o komunistih vse najslabše. Razumljivo, zato nisem nikoli postal član partije. Deloval sem z vsemi vrstami ljudi, z nikomer se nisem skregal, kaj šele, da bi kogarkoli



Pes Džulbars – najzvestejši prijatelj S. Furlana na španski fronti. Foto: Arhiv družine Velikanje.

sovražil. Nikoli. Če si se pripravljen z menoj pogovarjati o zadevi, o kateri drugače misliva, si lahko prijatelj. Kako bo kdo koga prepričal, to je druga stvar. Tu lahko pride do resnih napak. Če bom prevzel neko nalogo, boš tudi ti nekaj prispeval, svoj razmislek. Življenje se je obrnilo drugače. Na koncu sem vedno ostal sam. Včasih sem se v osamljenosti spraševal, kaj naj storim. Tudi če nekdo noče živeti z menoj, moram to sprejeti, živeti s tem, delovati, ustvarjati naprej. To je težko življenje. Komunist po duši in telesu, kakršen sem od mladih nog, živi precej trdo življenje.

V Španiji ste se srečali tudi z znanima Slovincema: Dragutinom Gustinčičem in Francem Rozmanom - Stanetom.

Spominjam se Dragutina Gustinčiča, našega najstarejšega komuniste. Tudi on

se je šolal v Sovjetski zvezi. V Albacetah je vodil osebno evidenco. Za vsakega je vedel, od kod je prišel, kdo ga je poslal in zakaj, kaj je počel prej. Franca Rozmana sem v Sloveniji poznal kot peka, v Španiji pa sem ga srečal, ko smo se po razglasitvi konca vojne umikali iz Španije čez Pireneje v Francijo.

Po porazu španske republike (1. aprila 1939) sta Francija in Velika Britanija sprejeli piškav dogovor o končanju vojne v Španiji. Odpoklicali sta prostovoljce s španske fronte in jih strpali v francoska sprejemna taborišča za vrnitev domov.

Silva in soborce so stlačili v taborišče Vernet v francoskih Pirenejih na jugu Francije. Prepuščen usodnemu toku druge svetovne vojne je po petih letih taborišča, ki so ga medtem zasedli nacisti, iz njega pobegnil in se pridružil odporiškem gibanju generala De Gaulla. Do konca vojne je pomagal francoskim partizanom pri osvobajanju okoliških krajev v južni Franciji. V eni od sklepnih gverilskih bitk je bil težje ranjen. Sovražnik mu je prestrelil obe roki in nogi, na srečo se je pozdravil. De Gaulle mu je osebno izročil odlikovanje za pogum pri osvobajanju Francije. To izjemno priznanje je Silvu pomenilo največ v življenju, mu dajalo potrebne moči za kljubovanje poznejšim neprijetnim življenjskim trenutkom.

V Jugoslavijo se je vrnil po koncu druge svetovne vojne. Prvo službo v povojni Jugoslaviji je dobil pri Stanku Bloudku, priznanem konstruktorju, pionirju slovenskega tehničnega razvoja v letalstvu, avtomobilski industriji in drugod. Bloudku je kratek čas pomagal pri načrtovanju skakalnic in letalnic. Silvovo kariero pa je nepričakovano prekinila v trenutku spremenjena Titova politika do Sovjetske zveze. Silva so za leto dni poslali na Goli otok na »družbenokoristno delo«, češ da je podprl resolucijo informbiroja. Kazen je prestajal v *Petrovi Rupi*, najzglasnejšem kraju za prevzgojo kritikov, političnih nasprotnikov, prestopnikov iz partijskih vrst. Ker se je pasivno upiral šikaniranju sojetnikov (svojevrstnemu partijskemu okrutnemu trpinčenju nasprotnikov), so mu kazen podaljšali na pet let. V najinem pogovoru mi Silvo Golega otoka ni omenil; o tem sta mi povedala njegova hči Marjetka in vnuk Matija. Njuna pripoved me je presenetila in pretresla.

Po vrnitvi z Golega otoka v civilno življenje leta 1953 je imel sprva težave pri iskanju nove službe. Hotel si je ustvariti družino. Znanci na cesti so se ga izogibali, kot da je kužen – agent oblasti. Kljub vsiljeni stigmi informbirojevca je revolucionar gledal naprej. Še najprej je hotel delovati kot organizator, vendar zdaj ustvarjalnega bivanja socialistične skupnosti. Postavil je temelje Zavodu za proučevanje organizacije dela in varnosti pri delu, predhodniku zdajšnjega Zavoda za varstvo pri delu, strokovni ustanovi. Organiziral je prve izobraževalne tečaje, ki so jih obiskovali delavci, direktorji, zaposleni v podjetjih. Navzoč je bil tudi pri ustanovitvi Fakultete za varstvo pri delu v Kranju, vendar zgolj neuradno, inkognito, kot da je še naprej v konspiraciji. Zapisov o Silvovi vlogi pri vzpostavitvi sistema varstva delavcev na zdajšnjem Zavodu za varstvo pri delu mi ni uspelo izbrskati, čeprav

sem za njih prosil pristojne. Ne glede na njegov prispevek k ureditvi delavčeve varnosti v praksi so ga oblasti in vodilni funkcionarji obravnavali kot nevidnega sodelavca.

Skrbi za človeka vredno življenje se je posvečal, tudi ko so ga pri komaj petdesetih letih prisilno upokojili. Dovolili so mu, da je svojo organizacijsko žilico sproščal v delu za druge. Osrečeval je otroke, njihove starše, podjetnike. Organiziral je eno prvih počitniških kolonij za otroke v gozdu Martuljek. Otroke je razveseljeval s svojim živahnim pripovedovanjem. Za nabiranje moči socialističnih ustvarjalcev nove



S. Furlan z ženo Amalijo na proslavi borcev mednarodnih brigad v Španiji. Foto: Arhiv družine Velikanje.

ustvarjalcev nove vrednosti si je domislil počitniške domove na morju. Postal je njihov upravnik. Za plačilo mu ni bilo mar. Vedno je bil pripravljen delati prostovoljno za kogarkoli.

V svojem življenju ni doživel družbenega priznanja, zdi pa se, da ga ni niti potreboval niti pričakoval. Kljub vsem šikanam in metanjem polen pod noge je ostal zvest idejama »boja za resnico in pravico« ter »delu čast in oblast«.

Do konca življenja je ostal kritičen do ljudi na vodstvenih položajih, posebno do tistih, ki jih je poznal in so jih častili kot ikone revolucionarnih bojev. Neverjetno je, da je bil Silvester Furlan, ta izjemno pogumni človek, resnični revolucionar in demokrat, vztrajni borec za pravično družbeno ureditev, dosledni komunist po prepričanju, a nikoli v partiji, javno povsem prezrt človek. Živel je svoje, odmaknjeno življenje.

Vsako poletje je odpotoval z vlakom v Francijo na srečanje s še živečimi soborci iz francoskega odporniškega gibanja in španske državljanske vojne. To snidenje mu je osebno pomenilo največ v življenju, skoraj več kot družina, je povedala Silvova hčerka Marjetka. Obujanje spominov z možmi in ženami, s katerimi je delil težke in srečne trenutke bojev, žrtvovanja za ideale družbene pravičnosti in svobode, ga je napolnilo z življenjsko radostjo.

V zadnjih letih življenja je našel mir in veselje predvsem v vrtnarjenju, vožnji s kolesom in pripovedovanju svojih spominov. Revolucionar Silvester Furlan je umrl v Ljubljani, 30. novembra 2005.

Viri

FURLAN, SILVESTER (1978): Iz Sibirije v republikansko Španijo. V *Naši Španci*. Ljubljana: Borec.

FURLAN, SILVESTER (1978): Posvečam tankistom, padlim za republiko. V *Naši Španci*. Ljubljana: Borec.

KRŽIŠNIK, MEDARD (2000): *Pogovor s Silvestrom Furlanom I*. Posnetek, osebni arhiv.

KRŽIŠNIK, MEDARD (2000): Intervju, reportaža s Silvestrom Furlanom. *Radio Študent*.

KRŽIŠNIK, MEDARD (2002): *Pogovor s Silvestrom Furlanom II*. Posnetek, osebni arhiv.

KRŽIŠNIK, MEDARD (2017): *Pogovor z Marjetko Furlan in Matijo Velikanje, hčerjo in vnukom Silvestra Furlana*. Posnetek, osebni arhiv.

MESTO ŽENSK / ZAMOLČANE ZGODOVINE II

(let. XLIII, št. 261)

Na Mestu žensk se več tisoč obiskovalcem vsako leto predstavi od 40 do 60 umetnic in teoretičark. Prvi tematski blok so ustvarile prav one. Drugi blok je povezan z blokom Zamolčane zgodovine iz ene prejšnjih števil. Avtorice in avtorji obravnavajo manj znane zgodovinske perspektive in osebnosti.

ZELENE POLITIKE / BEGUNCI, DOBRODOŠLI!

(let. XLIII, št. 262)

V okoljski številki pomembno mesto zavzemajo besedila aktivistov različnih okoljskih pobud, objavili pa smo tudi znanstvene prispevke na to temo. Številka je izšla le tri mesece po prihodu prvih skupin beguncev v Slovenijo. Zbrali smo poročila o dogajanju na mejah, ki naj postanejo dokument časa. Blok vsebuje tudi nekaj esejev in znanstvenih besedil.

GLASBA V PRIMEŽU MED FENOMENOLOGIJO IN SOCIOLOGIJO

(let. XLIV, št. 263)

Z glasbo nenehno stopamo v stik, njena vseprisotnost pa zahteva družbeno analizo. Zato ni presenetljivo, da so pri raziskovanju tega fenomena čedalje bolj popularni pristopi, ki glasbo analizirajo in konceptualizirajo s fenomenološkega, sociološkega, kulturološkega in antropološkega stališča.

BALKANSKA MIGRACIJSKA POT: OD UPORA NA MEJAH DO STRIPTIZA HUMANIZMA

(let. XLIV, št. 264)

Številka je poglobljen odziv ČKZ-ja na dogajanje na balkanski migracijski poti. V njej so zbrani znanstveni prispevki, eseji, intervjuji in dokumenti o balkanskem koridorju, pravici do bivanja, Srbiji kot tamponski coni. Predstavljamo tudi begunske zgodbe in fotografski projekt petih beguncev fotografov.

UMETNOST V ČASU NEVROZANOSTI / ZNANOST V OBLIKOVANJU / GRAFITI

(let. XLIV, št. 265)

Številka je sestavljena iz treh tematskih blokov, vezanih na vizualne umetnosti. Avtorji in avtorice prvih dveh blokov predvsem analizirajo konceptualne in paradigmske premike, ki jih sprožajo nova znanstvena dognanja in tehnologije. Prispevki iz grafitarskega bloka so vezani na vprašanja grafitarske estetike in političnih razsežnosti stenskih sporočil.

DRUŽBENA PSIHOPATOLOGIJA IN PARANOJA

(let. XLIV, št. 266)

Osrednji namen številke je tematizacija naslovnih pojavov z družbenega in ne individualnega vidika. Avtorji pišejo o strukturi in različnih oblikah paranoidnega mišljenja, teorijah zarote, prisili in narcizmu, obravnavajo pa tudi aktualna politična vprašanja.

PRVI SPOL: KRITIČNE ŠTUDIJE MOŠKIH IN MOŠKOSTI / PRIVLAČNOSTI SPOLOV

(let. XLV, št. 267)

Študije moškosti so raziskovalno polje, ki se v Sloveniji šele uveljavlja. Prvi blok prinaša pomembne uvide domačih in tujih avtorjev, ki tvorijo nabor besedil, relevantnih za vsakega proučevalca tega področja. V drugem bloku so zbrani prispevki, ki izzivajo prevladujoče predstave o tem, kako naj razmišljamo o spolu, seksualnosti, reproduktivnih pravicah, homoseksualnosti in pravicah žensk.

SOVRAŽNI GOVOR

(let. XLV, št. 268)

V javnem prostoru se vse pogosteje govori o sovražnem govoru, njegovih definiciji in posledicah ter razmerju med njim in svobodo govora. Takšna pogostost termina zahteva njegovo kritično analizo. Številka prinaša nekatere splošne premisleke na to temo, ki jim sledijo pravni in kriminološki pogledi. Posebno pozornost smo posvetili Evropi, migracijam in islamu, tu sta še sklop o digitalnih medijih ter seksizmu in homofobiji.



ZADNJA ŠTEVILKA



SPREMLJAJTE NAS:

www.ckz.si

FB: www.facebook.com/CKZrevija

TW: www.twitter.com/CKZ_revija

NAROČITE SE NA ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI

PRIDRUŽITE SE NAŠIM ZVESTIM BRALCEM IN SE NAROČITE NA ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI. LETNA NAROČNINA JE 30 EVROV, ZA ŠTUDENTE IN BREZPOSELNE PA 20 EVROV (40 OZ. 60 ODPSTOTKOV PRIHRANKA). NAROČNINA VELJA OD DATUMA PLAČILA, ZA NASLEDNJE ŠTIRI ŠTEVILKE.

Vsak novi naročnik prejme darilo: eno od zadnjih šestih števil (našteti na prejšnji strani) po lastni izbiri.

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo je uveljavljena družboslovna in humanistična znanstvena revija. Zavezani smo kritični misli in transdisciplinarnosti, osvobajajočim epistemologijam in odpiranju akademskega prostora. Govorimo o tistem, o čemer se ne govori. Brcamo proti toku in izumljamo nove sloge plavanja. Vsako leto štirikrat, že od leta 1973.

Svoje naročilo nam sporočite na elektronski naslov **narocnine@ckz.si**.

Na obvestila se lahko naročite na povezavi **<http://www.ckz.si/narocanje-in-nakup>**.



NAPOVEDUJEMO: AVTONOMNA TOVARNA ROG

(let. XLV, št. 270)

