

Sodobna družbena gibanja in znanstveno podprto upravljanje družbe

Abstract

Contemporary Social Movements and the Scientific Administration of Society

The article addresses the issue of the scientification of emancipatory social movements in capitalist modernity. Contemporary social science is used as a tool for state intervention, and we can detect parallels between the hierarchical administration of society "from above" and the corresponding scientific "objectivity". Therefore, the connection between emancipatory movements and science shouldn't be taken as self-evident, as it is often the expression of authoritarian policies. In order to understand these movements, other knowledge concepts such as *metis* and *praxis* have also been considered. The author emphasizes the epistemologies of the South as a key attribute of global resistances against the neoliberal order.

Keywords: grassroots social movements, *metis*, *praxis*, statism, party vanguardism, epistemologies of the South

Darij Zadnikar, PhD in Philosophy, is a former editor of the Journal for the Critique of Science, Imagination, and New Anthropology. He is an Assistant Professor at the Department of Education Studies at the Faculty of Education, University of Ljubljana. His research areas include political philosophy, social ecology, critical and radical theory of education, stateless democracy, and urban culture aesthetics (darij.zadnikar@pef.uni-lj.si).

Povzetek

Besedilo obravnava problem poznanstvenjenja emancipacijskih družbenih gibanj v kapitalistični moderni. Sodobne družboslovne znanosti so se v tem času vzpostavile kot orodje državne intervencije tako, da lahko zaznamo vzporednico med hierarhičnim administrativnim upravljanjem družbe »od zgoraj« in ustrezajočim znanstvenim »objektivizmom«. Povezava med emancipacijskimi gibanji in znanostjo zato ni samoumevna ter je pogosto izraz avtoritarnih politik. Za razumevanje teh gibanj se obravnavajo še druge kategorije vednosti, kot sta *metis* in *praxis*. Avtor poudari zahtevo po epistemološkem obratu k epistemologijam Juga kot temeljno značilnost globalnih odprav proti neoliberalnemu redu.

Ključne besede: družbena gibanja, metis, praxis, etatizem, strankarski avantgardizem, epistemologije Juga

Darij Zadnikar je doktor filozofije, dolgoletni urednik Časopisa za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo. Je docent na Oddelku za temeljni pedagoški študij Pedagoške fakultete Univerze v Ljubljani. Raziskovalno se ukvarja s politično filozofijo, socialno ekologijo, kritično in radikalno teorijo edukacije, brezdržavno demokracijo ter estetiko urbanih kultur (darij.zadnikar@pef.uni-lj.si).

Upravljalvska moderna

Pri opredeljevanju projekta moderne se je uveljavilo mnenje, da med akterji emancipacijskega napredka in znanostjo obstaja določujoča medsebojna povezava. Videti pa je tudi nasproten proces, ko se je z napredovanjem kapitalistične moderne vedno bolj širil nekakšen z znanostjo podprt socialni inženiring. Slednji proces temelji na protiemancipacijskem mnenju, da je treba znanstveno spoznati družbene mehanizme zato, da se nanje potem lahko »tehnično« vpliva s politično in (predvsem) administrativno aktivnostjo v smeri načrtovanih družbenih sprememb. Pripisovanje velikega pomena znanosti pri emancipacijskih gibanjih pa je pretirano in brez dejanske osnove, vsaj ko gre za obdobje od renesanse do zgodnjega razsvetljenstva. A tudi v 20. stoletju smo bili priča takšnemu pretiranemu pripisovanju pomena specializiranih družbenih ved pri spreminjanju in celo revolucioniranju obstoječih družbenih razmer. V spodnjem besedilu poskušam prikazati, kako je vzrok za neuspeh takšnega pogleda ne le v tem, da se je za znanost pogosto oklicala določena ideološka doktrina, ki ne bi smela škodovati za znanstveno, temveč da je pripisovanje takšne vloge družbenim vedam samo na sebi ideološko ter da v tem tiči tudi razlog neuspeha tako zasnovanih emancipacijskih projektov. Očitno je, da je družboslovna znanost, ki se je oblikovala v pozni moderni, vse bolj vpeta v hierarhizirane administrativne mehanizme. Birokratsko spreminjanje sveta »od zgoraj navzdol« ima tako svojo epistemološko vzporednico v domnevno »objektivističnem in nevtralnem« pogledu, ki je v sinhroniji z etatistično intervencijo.

Mitologizirana znanost

Obrat, ki se je v Evropi dogajal od renesanse proti razsvetljenstvu, je postal v ospredje meščanske sloje in njihove načine reprodukcije družbenega življenja na eni strani, po drugi pa so se postopno institucionalizirali novi

načini dojemanja objektivne, normativne in subjektivne stvarnosti, ki so jim pozneje dali skupno poimenovanje znanost. Za nazaj, po utrditvi kapitalistične moderne, sta bili tej znanosti podeljeni heroična mitološka vloga in za sluga za ta zgodovinski obrat. Vednost kot znanost naj bi predstavljala nekakšen rez med temačnim srednjim vekom in lučjo razuma ter napredkom moderne dobe, vrhu vsega pa naj bi znanost imela nekakšno samoumevno vez z osvoboditvijo, ne le od prisile narave, kot je to opredelil Francis Bacon, marveč tudi od socialnih spon fevdalne dobe.

Emancipacijski boji so se dogajali tudi pred tem, v evropskem »temačnem« obdobju, le da so socialno osvobodilne ideje bile praviloma odete v vizije obnove izvirnega krščanskega občestva. S stališča tedanjih oblasti so bile to herezije, ki niso obstajale zgolj v fevdalni dobi, ampak so imele svojo vlogo tudi pozneje, kot na primer pri *diggerjih* v Angliji 17. stoletja. V vseh teh predreformacijskih in reformacijskih herezijah lahko zlahka izza populistične teologije zaznamo razredni emancipacijski element. Lahko tudi ugotovimo, da je poznejša izkušnja delovanja znotraj protestantskih cerkvenih skupnosti (branje verskih besedil, živahne teološke razprave, demokratične volitve pastorjev in druge hierarhije) botrovala tudi nastanku idej o moderni liberalni demokraciji.

Znanost (bolje rečeno »protoznanost«) je svoje mesto dobila v renesančnem okolju. V mislih imamo po navadi severne italijanske dežele, ki jim je nakopičeno bogastvo dovoljevalo mecenstvo znanstvenikov in umetnikov. Te bi bržkone bilo bolje poimenovati za »mojstre«, saj niso tedaj ne znanosti ne umetnosti razumevali v današnjem pomenu, ki se je ustalil šele v drugi polovici 19. stoletja. Vprašanje je, v kolikšni meri je bila ta novost socialno »prekucniška«, če jo primerjamo z minulimi herezijami. Ali je imela mobilizacijski potencial? Moderna ideološka interpelacija umešča umetnost in znanost renesanse tudi v diskurz uporništv, kar deloma ustreza resnici, saj sta imeli svoje junake in mučenike. Kopernikov obrat, Galilejeva aroganca, Brunova žrtev, renesančne umetniške »provokacije«, vse te zgodbe imajo pomembno vlogo pri pedagoškem subjektiviranju modernega človeka. Kaj pa pri preprostih sodobnikih 16. in zgodnjega 17. stoletja? Ali jim je bila bližje renesančna upodobitev grandioznega človeka ali pa starejše upodobitve totranskega trpljenja? V astronomskih razpravah so teologi in inkvizitorji takoj našli nevarne kulturne implikacije. »A da se ne vrtil vse okoli nas? Nismo izjemno bitje stvarstva, narejeno po božji podobi? (Saj res, kaj pa Yoda ali Vogoni?) Da so druge zvezde morebiti tudi druga osončja z drugimi svetovi?« S tega stališča je ta izvirni kopernikanski obrat hkrati tudi grožnja kulturne revolucije, ki spodkopava temelje krščanstva in »od boga dan« fevdalni red. To je razlog, da si je Giordano Bruno prislužil grmado, ne pa zgolj epistemološko

netoleranco katoliških teologov. Pa vendar te ideje niso segale v »spodnje« družbeno tkivo, bile so omejene na intelektualne elite, ki so jih vzdrževali posamezni dvori, stremeči h kulturnemu prestižu. Dodajmo še – rečeno z današnjimi kategorijami –, da v tem elitnem okrilju nista zaživelii zgolj umetnost in naravoslovje, temveč tudi prvi družboslovec Niccolò Machiavelli. Nekoliko pozneje Hobbesa in Descartesa zatirano ljudstvo prav tako ni posebej zanimalo. Vse to kopernikansko prevratništvo se je dogajalo le v okvirih sekularizirane teologije in še matematika je delovala bogokletno zgolj zato, ker je gledala stvarniku pod prste. Običajnim ljudem so bile te znanstvene ideje prav tako tuje, kot sta današnjim kvantna mehanika in teorija relativnosti.³ Tega, nedvomno zatiranega ljudstva, polnega predsodkov in arhaičnega razumevanja sveta, ni bilo težko naščuvati proti novim spoznanjem. Vez med znanostjo in osvobodilnimi težnjami ljudi očitno ni tako samoumevna.

Ritualna komponenta odpora – *mistika*

Za potrebe tega besedila je dovolj, da sklenemo, da je mit o renesančni znanosti v veliki meri produkt sodobne pedagoške ideologije, ker znanost tedaj pač ni imela populistične podlage.⁴ Postane pa primeren ideologem prav zato, ker je, za razliko od družbenih nemirov, »neproblematičen« akter vzpostavljanja kapitalistične moderne, ki se na koncu potrjuje z vrhunci industrijske revolucije, Napoleonovih standardizacij, tehnološkim napredkom in militarizacijo kot tudi razvojem administrativnih kolonialnih in drugih represivnih tehnologij z ustreznimi humanističnimi ter biologističnimi hierarhizacijami ljudstev.

Obrat k moderni pa je tlakovalo tudi uporno nezadovoljstvo nižjih slojev, zdesetkanih od vojn, epidemij in zatiranja. Demografski primanjkljaj jim je dal jasno videti, da sta cerkvena in plemiška gosposka odvisni od njih in ne obratno. Na kaj so opirali svoja spoznanja? Prej kot na novonastalo znanost so se opirali na, za lastno rabo predelane, predstave o božjem redu v paradižu, ki ga je treba obnoviti tudi na tem svetu. Oprijemali so se bržkone vseh mogočih idej, vključno s praznoverji, ki so krožile naokoli, ne da bi imele trdne medsebojne povezave in koherence. Spodaj se je kuhala nekakšna subalternna vednost (James C. Scott, 1990), ki je odstopala od

³ Zato 105 let po Einsteinovi objavi splošne teorije relativnosti v naših učbenikih še vedno piše, da je gravitacija sila.

⁴ Veliko pozneje, v 18. in prvi polovici 19. stoletja, so bili laboratorijski električni in kemijski pojavi pogosto nekakšna varietejska zabava, sama znanost pa ni imela tesnejših povezav z emancipacijskimi prizadevanji tedanjih družbenih odporov.

postopnega utrjevanja racionalnega reda moderne in ki bi jo težko opisali kot lasten razredni interes, prav tako pa ni šlo za ideologijo v smislu interesa gospodarjev, kot so to pojmovali marksisti. Nastanek moderne je obdobje krize, v kateri je bilo preganjanje čarovnic hujše kot v srednjem veku. Člani znanstvene akademije Royal Society, kot na primer naš Valvazor, niso verjeli samo v čarovništvo, ampak še v druga praznoverja svojega časa.⁵

Na podlagi kakšne samorefleksije in dojemanja ciljev ter načinov spreminjanja so torej delovale uporne množice? Nekaj tega lahko razberemo iz skromnih dokumentov, sodnih spisov in vzvišenih ocen intelektualcev, kjer gre za arheologijo tekstov, s katero težko rekonstruiramo motive ljudi odspodaj, ki so bili praviloma nepismeni, njihove ideje pa nevredne korektnega pričevanja. Ve se, kdo piše zgodovino in kdo je potem prezrt ter izbrisan. Poglejmo tudi na primer izbris žensk, pripadnic nižjih družbenih slojev in kolonialističnega ali »perifernega« izvora.⁶ Kakorkoli že, lahko predpostavljamo, da so se različna družbena gibanja opirala na svojevrstno dinamično refleksijo, ki je ne moremo enačiti ne z znanostjo ne z religijo, prav tako ne z razredno zavestjo (*für sich*) ali pa ideologijo (*an sich*). Zdi se, da je bila ta spontana in subalternna refleksija globoko v ozadju tako, da si do nedavnega ni zaslužila niti imena, čeprav je, predvsem pri marksistih, znala biti tema o razmerju med *an sich* in *für sich*, skratka o odsotnosti prave razredne zavesti.

Periodični upori so lahko kljub temu vzniknili na podlagi nam »neznanih«, »neracionalnih« ali celo »nepolitičnih« razlogov, zato pa tudi ostali na obrobju »resne« obravnave. Revolucijo na Haitiju bi morali obravnavati kot pomemben del francoske revolucije, karibsko piratsko republiko (tudi) v kontekstu slabšanja položaja pomorskega proletariata, zlasti po koncu vojne za špansko sukcesijo (1714), množico antikolonialnih vstaj še vedno uvrščamo med »upore proti napredku«, če že ne med necivilizirane divjake. Pri tem ne trdim zgolj to, da obstaja slepa pega znanosti pri obravnavi oziroma produkciji »obrobni pojavov«, temveč da obstaja vzporedno in avtonomno formiranje družbene zavesti potlačenih, ki jim »neznanstvenost« ali celo »praznoverje« ni jemalo mobilizacijske moči in sposobnosti oblikovanja alternativnih družbenih projektov. Vzemimo za primer ludizem, ki ga navadno srečamo le kot obrobno in pogosto posmehljivo opombo pri zavračanju tehnološkega napredka s strani delavstva. Tekstilno obrt je na začetku 19. stoletja prizadel razvoj mehanizirane tekstilne industrije, kar je sprožilo organiziran odpor, uničevanje strojev, na drugi strani pa oster odziv oblasti, vojske in drakonskih sodnih preganjanj. Prepričanje ludistov, da so za njih-

5 Isaac Newton je več časa posvetil alkemiji in iskanju kamna modrosti kot temu, za kar ga danes slavimo.

6 Feministična zgodovina sufražetk najpogosteje prezre prav te pripadnice odpora žensk.

ovo bedo krivi stroji, je bilo mogoče res površno, a vseeno ne brez podlage v vsakdanji empiriji. Ljudje najbrž res niso spoznali, da gre za kapitalistični način organizacije dela, kjer gre dobiček lastnikom nad proizvodnimi sredstvi, da je produkcija družbena, prisvajanje pa zasebno in zato življenje ljudi zgolj potrošna knjigovodska postavka v stremljenju po dobičku. To pa ne pomeni, da se niso zavedali svoje bede in da so morali ukrepati, če so hoteli preživeti. Najprej je bil *krik*, kot pravi John Holloway (2004). Mitski vodja Ned Ludd najbrž sploh ni obstajal, še manj se je v Sherwoodskem gozdu skrival general ali celo kralj Ludd, a ludistom se je uspelo zbirati na skrivnih srečanjih ter organizirati precej široko odporniško mrežo. Uporniška intuicija in subalterne izkušnje so zadoščale, da so presegli krik ter se začeli organizirati. Pri tej organizaciji jih je močno motivirala še ritualna komponenta – prisege na skrivnih nočnih srečanjih ob primestnih močvirjih.

Rituali, podobno kot antični misteriji, sestavljeni iz gest, znanih le tistim, ki prestopijo prag iniciacije, krepijo emocionalno/telesno vez in vzpostavljajo skupnost v upor. Pri brazilskem Gibanju delavcev brez zemlje (MST – *Movimento dos Trabalhadores Sem Terra*), enim od najštevilčnejših sodobnih družbenih gibanj v svetu, začenjajo svoje delovne akcije in sestanke z vrsto ritualov, ki ji pravijo mistika (*mística*). Gre za petje in ples, vzklikanje gesel, pozdravljanje zastave in podobno. O tem – tudi na temelju terenskega raziskovanja – piše v svojem magistrskem delu Tea Bricman (2015):

Mistika je razumljena tudi kot abstrakten, čustven element, ki je mogočnejši v kolektivnosti in ki je lahko opisan kot občutek opolnomočenja, ljubezni in solidarnosti, ki mobilizira sile ter inspirira samožrtvovanje, ponižnost in pogum. V brošuri, ki jo je izdalo nacionalno tajništvo gibanja MST, je zapisano: »*Mistika je duša borca.*« Je realnost, ki se doživlja, manj pa o njej govori. Je okus, ki združi delovanje s čustvi.

Hibridnost mistike MST na eni strani sestavljajo brazilske ljudske kulture, latinskoameriški katolicizem, staroselske navade, na drugi pa marksistično-leninistična ikonografija. Tudi izobraževalni procesi, ki naj bi pripadnike MST teoretsko in organizacijsko usposobili za gradnjo prihodnje socialistične družbe, začnejo z mistiko. Zgolj temporalno vzeto, lahko pa to razumemo tudi simbolno, mistika predhodi »znanstvenemu socializmu«.

»Znanstveni socializem«

Vzpon delavskega gibanja v industrializiranih državah od sredine 19. stoletja pa do zloma socialdemokracije ob izbruhu prve svetovne vojne je imel za svojo sestavino tudi avtonomno kulturo in ikonografijo, ki sta poudarjali občutja kolektivne moči delavnih slojev ter njihovo medsebojno solidarnost. Ta sestavina je krepila udarno in obrambno moč delavstva v razrednem boju, na ravni vsakdanjega življenja pa premagovala odtujeno individualizacijo, na kateri sloni moč kapitalizma. Represiji in malodušju se ni mogoče zoperstaviti brez te mistike.⁷

Zadeva se je začela spreminjati, ko so se delavskim in upornim množicam pridružili vidni izobraženci, ki so poskušali spontane, utopične in pogosto naivne ljudske ideje dopolniti s teoretsko in znanstveno podkrepljenimi konceptualizacijami. Številčno močna in vplivna delavska gibanja ter stranke so svoje cilje in taktike vedno bolj želeli podkrepiti z »znanstvenimi« argumenti, ki bi odpravili utopistične in krščanske eshatološke vsebine. Razlogov za to poznanstvenjenje je bilo več. Na eni strani smo imeli frakcijske boje, ki so zaradi teoretskih in organizacijskih razlogov razklali delavsko gibanje na anarhistične skupine, na drugi pa socialdemokracijo, ki jo je na prelomu 19. in 20. stoletja upravljala marksistična ortodoksija na temelju nekaj tekstualnih avtoritet. Že v tem času se je v birokratiziranih socialdemokratskih strankah, podobno kot pozneje pri stalinizmu, za dnevno politično pragmatiko iskalo »recepte in opravičila« v Marxovih in Engelsovih besedilih. Namesto da bi v njunem duhu, iz empirije družbenih bojev rekonstruirali umne kategorije, so realnost poskušali ukrojiti po merilih dogme, ki so jo ustvarili z glorifikacijo tekstualnih avtoritet, pa še to večinoma s poenostavitvami in napačnim razumevanjem. Velike in vplivne socialdemokratske stranke so se v času po padcu pariške komune odrekle revoluciji ter se osredotočile na parlamentarno tekmo in strankarske igre. Ideja reformizma levice je bila (in je še zdaj), da s postopnim izbojevanjem koncesij v parlamentarnih postopkih lahko zlagoma gradimo socialistično družbo. Prednost pred nasprotniki naj bi bila prav v »znanstvenem socializmu«, ki je bil idejna podlaga strankarskega *aparata* in ki ga je bilo treba razlagati (nevednemu) delavskemu razredu, ki se ga potem lahko občasno mobilizira za manifestacije, stavke in volitve. Gre za prevladujoč modernistični pogled: na eni strani imamo partijski aparat, ki vé, ker je znanstveno in strokovno podkovan, na drugi pa delavstvo kot objekt upravljanja. Na raven delavskega gibanja se prenese hierarhizirana shema državnega apa-

⁷ Te kolektivne rituale in del ikonografije kot še vrsto drugih arhetipov si je pozneje prisvojila skrajna desnica, da bi prek svoje emocionalne politike lažje manipulirala z množicami.

rata, ki od zgoraj, s pomočjo ekspertne vednosti, upravlja in transformira družbo »spodaj«.

Ta reformistični avantgardizem je krepil tudi relativno neoviran gospodarski vzpon vse do prve svetovne vojne. Prisotno je bilo splošno optimistično zaupanje v samodejni tok zgodovine na podlagi industrializacije, ki jo poganja razvoj tehnologije in znanosti. Šele grozote prve svetovne vojne z bojnimi strupi, strojnicami, velikanskimi topovi, prvimi tanki in letali so omajale slepo zaupanje v srečni tok tehnološkega razvoja.⁸

Diskurz poznanstvenjenja in institucionalizacije družbenega odpora delavskega razreda ima še več ravni. Ena je tudi samo prizadevanje Karla Marxa in zlasti Friedricha Engelsa, da svoje delo označita kot »znanstveni socializem«, za kar sta bila pozneje deležna številnih kritik na intelektualni levici. Sama tega statusa nikakor nista imela, akademsko okolje ju ni nikoli sprejelo, šele pozneje so delavske stranke ustanovljale svoje raziskovalne in izobraževalne institucije. Do posameznih osamelih marksističnih akademskih žarišč je bilo na zahodu treba čakati še precej časa, pred tem pa je veljala »zarota molka«. Pa tudi pri Marxu in Engelsu, ob vsem njunem zanimanju za razvoj družbenih ved, naravoslovja in tehnike, ne moremo pristati na to, da sta razumela »znanstveni socializem« kot prispevek institucionalizirani znanosti. *Kapital*, eno od temeljnih Marxovih del, ima podnaslov *Kritika politične ekonomije*. Pri kritiki,⁹ metodološko vzeto, mu gre za to, da pri ekonomskih kategorijah, ki jih meščanski ekonomisti jemljejo nereflektirano kot samoumevne, potrebujemo angažirano socialno in zgodovinsko analizo, ki nam šele tako razloži mistično skrivnost teh ekonomističnih pojmov. Kapital se tako razstavi na svojo razredno osnovo, postane viden kot razmerje izkoriščanja in posledično razrednega boja. Brez te »subjektivne« komponente »znanstveni socializem« ni mogoč, kar je še danes škandal za »objektivno« akademsko družboslovje.¹⁰

Druga raven, ki je najbrž vplivala na »poznanstvenjenje« in izgubo revolucionarne ostrine, kar je bilo skladno z mentaliteto strankarske hierarhije, je vpliv filozofije pozitivizma od Augusta Comta do Dunajskega kroga, ki se je zavzemala za poznanstvenjenje filozofije in prav tako ni mogla imeti nikakršnega razumevanja za Marxovo »heglšovščino«. Z odsotnostjo resnejše epistemološke

8 Med sodobnimi subkulturno-umetniškimi gibanji je zanimiv fenomen *steampunka*, ki svojo estetsko ikonografijo opira prav na ta viktorijanski in secesijski optimizem, hkrati pa poskuša resetirati naš estetsko redukcionističen in geometrijsko racionaliziran svet ter s tem tudi travmatsko vlogo tehnologije v obeh svetovnih vojnah.

9 Pri nemški rabi besede, spomnimo se na Kantovo trilogijo, *kritika* bolj sovпада z našo rabo termina *analiza*.

10 Domnevna »objektivnost« se pogosto skriva za mimikrijo naravoslovja, predvsem s statistično metodologijo, medtem ko ne zmore opraviti epistemološkega obrata, ki bi omogočal resnično znanstvenost namesto ideološke apologije obstoječega.

analize »objektivnega« zora, razvojem sofisticiranih statističnih postopkov, skrbno akademsko kadrovske in tekstualno cenzuro se je analiza družbene stvarnosti vedno bolj izogibala tradicionalnim tekstualnim analizam humanističnih ved v prid utemeljevanju družboslovja po vzoru »normativno nevtralnega« naravoslovja. Seveda je filozofija znanosti uvrščala družboslovje med normativne vede, vendar sta uveljavljena spontana ideologija znanstvenikov in njihova praksa šli svojo pot. Tako sta danes kriterij znanstvenosti družboslovja predvsem objava v skrbno nadziranih in kategoriziranih znanstvenih revijah, ki jih pokriva nekaj korporacij za indeksiranje, ter metodologija, ki v osnovi sledi tradicionalnemu naravoslovnemu empirizmu. S tem se je sredi 20. stoletja spopadala predvsem kritična teorija družbe (»Frankfurtska šola«) v okviru *Positivismusstreita* (pozitivističnega spora) (Adorno, 1989).

Ta dogmatizirana »znanost« v podobi ortodoksnega marksizma, ki ga je v nemški socialdemokraciji, tedaj največji delavski stranki v Evropi, poosebljal Karl Kautsky, se na podoben način oblikuje po oktobrski revoluciji, po zmagi Leninovih boljšeikov, še bolj pa v času Stalinove diktature ter poznejšega »realnega socializma« v Vzhodni Evropi, kjer je po drugi svetovni vojni obveljala hegemonija Sovjetske zveze. Nikakor ne želim enačiti političnih stališč Kautskega s stalinizmom, želim samo pokazati na razmerje med avtonomijo delavskih in drugih emancipacijskih gibanj ter hierarhično politično organizacijo, ki si to gibanje (vključno z njenim spontanim tokom) želi podrediti. V osnovi gre za nekakšen »objektivističen« pristop pri razumevanju revolucionarne – praviloma spontane in kaotične – transformacije družbe, sestavljene iz mehanizmov, ki jih znanost preuči in potem s pomočjo družbene akcije, izpeljane s kolektivno ljudsko akcijo, ki jo vodijo in usmerjajo tisti, ki vedo, za kaj gre, oziroma za strankarski aparat.¹¹ Gre za naravoslovno-tehnično razumevanje družbe, »frankfurtovci« bi temu rekli *instrumentalna racionalnost*, ki se na koncu izteče v nasilje nad objektom, ki ga je treba obvladovati: »Kar se ljudje hočejo naučiti od narave, je to, da jo uporabljajo tako, da do kraja obvladujejo njo in ljudi.« (Adorno in Horkheimer, 2002: 18) Sam sem o tem fenomenu *avantgardizma* že pisal (Zadnikar, 2009).

»Gledati kot država«

James C. Scott v svojem sijajnem delu *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (1999) niza primere spodletelih megaprojektov, ki so sloneli na ideji učinkovitega znanstveno-

¹¹ Temu so se upirali številni avtorji na levisi, ki so prvi opozarjali na ta problem, na primer Bakunin med anarhisti, pa tudi med marksisti, na primer Rosa Luxemburg in Antonio Gramsci.

ekspertnega upravljanja ter preoblikovanja stvarnosti. Vsakič je bila na delu hierarhična moč državnega aparata na eni strani in podporna ekspertna vednost na drugi. Prva je najemala to vednost in ji zagotovila materialno podlago. Oblast in vednost sta v tem primeru realna amalgama, ni več sledu o renesančni napetosti med njima, gre kvečjemu za konkurenčne boje med eksperti (tekmovanje in lobiranje za pridobitev sredstev). Ta integracija države in znanosti kot tudi njun odnos do »stvarnosti« je sinhron. Sinhronija sloni na ideji univerzalne racionalnosti, ki so jo v 20. stoletju preizpraševali različni kritiki razsvetljenstva na izhodiščih Friedricha Nietzscheja. Pri Scottu, podobno kot pri Michelu Foucaultu, težko razberemo subjektivno oziroma politično izhodišče, četudi se v tem delu izrecno sklicuje, da ga je motivirala anarhistična tradicija. Kritiko univerzalizacije zahodnega razuma Scott dopolni s primeri neučinkovitosti te »nevtralne«, »objektivne« (univerzalistične) strokovne in znanstvene intervencije v konkretne razmere. V delu nam niza dobesedno tragikomične primere spodletelih preoblikovanj moderne krajine. Tudi k nam je pred stoletji segla sprega administrativnega in znanstvenega preoblikovanja gozdnega gospodarstva, ki je sledilo načelu maksimiziranja prirastka in dobička, pozabljalo pa na množico lokalnih posebnosti, na katere se centralno načrtovanje ni moglo ali želelo ozirati. Monokulturne gozdove bi tedaj najraje uredili podobno današnji »estetiki« koruznih polj. Ni šlo zgolj za agrikulturno, temveč tudi za fiskalno transparenco, ki bi koristila davčnim uradnikom. Na prebivalce in nasploh celostni biotski sistem se oblastni pogledi niso ozirali. Moderno kmetijstvo se je poznanstvenilo, industrializiralo in postalo del tržnega gospodarstva. Posledice niso vedno pripeljale do zelenih učinkov ali pa so jih merili, ne da bi upoštevali bremena tehnologije, kemično-industrijske podpore, ekoloških in zdravstvenih tveganj, demografskih pritiskov in podobno. Takšni znanstveno-administrativni posegi v kmetijstvu so pripeljali tudi do nasprotnih učinkov, zmanjšanja pridelkov in lakot, kot na primer pri sovjetski kolektivizaciji,¹² čeprav so pri tem projektu svetovali in se nad njim navduševali tudi ameriški agronomi. Uničujočim učinkom ni prispevalo le abstraktno znanstveno načrtovanje industrijskega kmetijstva, ki ni upoštevalo številnih raznolikih lokalnih pogojev rasti, ampak še bolj boljševisko preganjanje kmetov in zatiranje njihove lokalne vednosti kot »neznanstvene« in »nazadnjaške«. A takšno podcenjujoče zavračanje lokalne in »neznanstvene« vednosti je bila splošna značilnost modernizma in ne zgolj boljševisistična. Scott med številnimi primeri veliko prostora posveti tudi urbanizaciji, ki je spontano rast mest zamenjala s centralno racionalizacijo, načrtovanjem

12 Do zdaj se je pri Sovjetski zvezi navadno kritično obravnavalo ideološko poseganje v avtonomijo znanosti, manj pa problematičnost same znanstvene univerzalizacije.

in gradnjo »idealnih« mest. Vzorčen primer je Brasília, velemesto, ki so ga zgradili po načrtih arhitektov Lúcia Costa in Oscarja Niemeyerja. Nova prestolnica bi se morala izogniti kaotičnosti Ria de Janeira. Izvedba načrta pa se je izkazala za neživljenjsko, ker v arhitekturnih birojih in državnih uradih pač ni mogoče predvideti, niti rekonstruirati vseh življenjskih interesov ter potreb ljudi. Pogled od zgoraj tega tudi ne želi, saj je tu življenjski svet odrinjen s strani sistemskih zahtev, hierarhizirane družbene vloge pa urbanistično razmeščene od centra k obrobju. Mesto je zaživelo šele, ko so ga na obrobju dopolnile kaotične favele z ljudmi, ki zadovoljujejo potrebe urbanega življenja, na katere so načrtovalci pozabili (od vodovodarjev do najstarejše obrti). V glavah načrtovalcev je bilo, da prestolnico zgradijo »sredi ničesar«, a ta »nič« je bil le prazna pola arhitekturnega papirja, dejansko pa se je moralo opraviti predhodno uničenje že obstoječega naravnega in socialnega okolja.

Problem teh pristopov je pogled od zgoraj po vzoru državne hierarhije. Ta pogled zahteva preglednost terena spodaj, vključno s populacijo, ki se empirično ne le meri, temveč tudi preoblikuje v medsebojno primerljive in standardizirane subjekte. Pomembno vlogo ima »znanstven« pogled, ki opazuje od zgoraj (domnevno zato »objektivno«) in s statističnimi metodami ugotavlja povprečja, ki so potem dojeta kot »normala«, ki se redefinira v »norme«. To je trenutek, ki ga potrebuje oblast zgoraj, saj imajo zdaj pod sabo pregleden teren in norme, na katere je treba (zlepa ali zgrda) prilagoditi populacijo. Takšna modernizacija ne sloni le na izničenju obstoječega socialnega tkiva, ki je zaradi svoje heterogenosti in pluralnosti netransparentno, neobvladljivo in zato »zaostalo«, temveč tudi naravnega okolja, ki se usklajuje s potrebami tehnološke in ekonomske utopije. Odpori takšnim procesom modernizacije so napoti tako desnim kot levim političnim sistemom. V prvem primeru, ker ovirajo proces izžemanja dobička iz ljudi in okolja, v drugem pa je ta odpor industrializaciji življenja okarakteriziran za nazadnjaškega s stališča »nujnega zgodovinskega napredka«.

V okoliščinah stalnih sprememb in visoke kompleksnosti v družbi in naravi je univerzalističen znanstven pristop uspešen le, če reducira in standardizira okolje, v katero posega zato, da bi zmanjšal njegovo nepredvidljivost. Te posege po navadi izpeljejo z državno centraliziranimi velikimi projekti, ki imajo redkodaj posluš za lokalne interese in izkušnje. Naslednja »prednost« megaprojektov pred bolj molekularnim razvojem ni zgolj v tem, da se sklada z oblastniško totalitarno utopijo obvladovanja »tistih spodaj«, ampak v tem, da omogoča povezavo političnih elit s korporacijami, skratka korupcijo. Scott (2017) v svojem delu *Against the Grain* poveže nastanek hierarhičnih državnih tvorb v Mezopotamiji s standardizacijo kmetijske

produkcije na osnovi žitaric, ki se jih lahko kopiči in meri za potrebe davščin, pa tudi kot mero menjalnih razmerij. Monokulturno kmetijstvo tako rekoč proizvede podložništvo na podlagi transparence za »tiste zgoraj«, medtem ko nabiralsko-lovske kulture ostanejo nevladljive »zunaj« teh prvih državnih tvorb in prepuščene »barbarski svobodi«.

Metis

Drugi tip vednosti, ki izhaja prav iz lokalnih družbenih in okoljskih izkušenj, je bil s stališča napredujočega modernizma pogosto označen za tradicionalističnega in nazadnjaškega, četudi še vedno obstaja potreba po vrsti znanj, ki izraščajo iz prepleta izkušenj, intuicij in nestandardiziranega prenosa vednosti, ki so del konkretnih skupnosti in ne države, ki je s svojo institucionalno mrežo vendarle nekakšna iluzorna abstraktna skupnost. Scott (ibid.) to široko področje praktičnih spretnosti in znanj poimenuje z grškim izrazom *metis*. Njegova raba izraza spominja na Aristotelov *phronesis*, ki nam pomaga na polju etike/politike dokopati se do pomena normativne sredine, ki naj bi bila vodilo posamezniku in skupnosti. Ta sredina ni statistično povprečje, do katerega pridemo z metodološkim orodjem, ampak zahteva presodnost oziroma pamet(nost), ki se lahko nakopiči v modrost. Moderne, upravljske družbe ne potrebujejo *phronesis*, kvečjemu inteligenco, ki je povezana z upravljanjem (ekonomskih, administrativnih in tehnoloških) sistemskih imperativov. Številne dejavnosti posameznikov ali skupin pa vendarle zahtevajo ta, na dinamične in konkretne okoliščine prilagodljiv *metis*. Upravljanje ladje v nevihti bi raje zaupali izkušenemu skiperju kot načitanim kadetom, podvigi v visokogorju prav tako zahtevajo presojo, ki temelji na konkretnih izkušnjah. Gre za umetnost življenja, ki jo neposredno odčitamo tudi v umetnosti, ki je imela svoj izvor v obrti. Še najbolj preprostega plesa se ne moremo naučiti iz priročnika. Takšna vloga *metisa* je najbolj očitna v političnem delovanju, in ni nenavadno, da smo v času tehnokratske pozne moderne priča koncu politike, ki naj bi jo nadomestili administrativni algoritmi v družbi kontrole. Ko gre za emancipacijska družbena gibanja, pa bi ta specifični revolucionarni *metis*, v duhu teoretske tradicije od Marxa do jugoslovanskih filozofov, raje poimenoval *praxis* (Vodovnik, 2010). Medtem ko je družboslovna znanost praviloma zavezana servisiranju državne regulacije družbe, ki naj bi rezultiralo v stabilizaciji izžemanja dobička, pa je *praxis* živa refleksija v toku boja za konkretne družbene spremembe. Moderna znanost se je trudila distancirati od ljudskega *metisa*, sprva zato, da

bi premagala fevdalne nazadnjaške poglede, pozneje pa pogosteje zato, da bi ohranila oblast buržoaznih nazadnjaških pogledov. Nasprotno temu je *praxis* odprt za dialektiko preteklih izkušenj in militantnega utopičnega eksperimentiranja. Za razliko od znanosti *praxis* ni kanoniziran z akademskimi institucijami in je v manjši meri podvržen zahtevam po univerzalizaciji, kar še posebej velja za sodoben čas. Podobno razmišlja tudi Enrique Dussel (2008) v svojem integralnem pregledu sodobne politične filozofije.

Emancipacijska gibanja so bila vse do druge polovice 20. stoletja povsem pod vplivom modernističnih industrijskih utopij. Ideološka hegemonija industrijske paradigme je do te mere zamejevala horizont političnega delovanja, da v ospredju ni bila več humanistična alternativa, temveč je šlo zgolj zato, ali sta bolj učinkoviti socialistična ali kapitalistična različica industrijske rasti. V resnici gre za dve podobi ene in iste logike združevanja univerzalistične vednosti z avtoritarnim »urejanjem« družbe.

Mnoštvo emancipacijskih akterjev

V drugi polovici 20. stoletja se je poznanstvenjenje političnega delovanja začelo krhati na treh ravneh. Prvi razlog je dekolonizacija, vključno z neuspehim prenosom vzorcev kapitalistične moderne v novoosvojenе postkolonialne države. Tu ne gre zgolj za neokolonialno odvisnost, ampak tudi prenos idejnih konceptov nacionalne države, ki v teh okoljih nimajo realne podlage. Neuspeh se je pozneje »popravljal« z militarističnim intervencionizmom in razvojnimi programi, ki so jih sestavljali zunanji »eksperti«. Drugi razlog je bila kulturna revolucija s konca šestdesetih let 20. stoletja, ki je pretrgala z modelom industrijsko (in razredno) standardiziranih potreb ter oblikovala dinamično in pluralno kontrakulturo, ki je do današnjega dne socialna osnova odporov kapitalizmu. Akterji družbenih odporov niso več homogeni razredi, na delu je pluralna in heterogena struktura skupin, identitet, projektov in še česa, ki nimajo centralnega vodstva ali organizacije.¹³ Model strankarske avantgarde, ki naj bi usmerjala ta odpor, tudi zato, ker ima podporo »znanosti o družbi«, izgubi mobilizacijsko moč.¹⁴ Tretjo raven pa označuje konec kognitivnega imperija, epistemološki obrat, ki poskuša

13 Eden od mejnikov v tem dojemanju je pogovor med Deleuzom in Foucaultem o vlogi izobražencev (1972).

14 Ta proces po drugi strani izkoristi neoliberalizem s kombinacijo politike potrošništva in represije. Mejniki je zlom stavke rudarjev v Veliki Britaniji med letoma 1984 in 1985. Ta namreč od zdaj marginalizira vlogo sindikata, laburistično stranko pa pelje od socializma k neoliberalizmu Tonyja Blaira.

prečiti prepadno vrzel med epistemologijami Juga in Severa (de Sousa Santos, 2014; 2018). Po eni strani se razkrijejo evrocentrični temelji družbenih ved in prevlada zahodnih akademskih institucij, po drugi pa se odpre možnost za bolj odprto in inkluzivno znanost,¹⁵ ki sloni na dialogu in ne na hegemoniji. Vse tri ravni odporov, na katerih se krhajo stare ideološko-politične mobilizacije, od konca devetdesetih dalje oblikujejo nove globalne koalicije, ki so precej bolj odprte tudi za drugačna razumevanja družbenih in okoljskih problemov, njihovega reševanja ter metod bojev. Pri tem so vnovič na delu različne mistike, kognitivni in duhovni pristopi, različni jezikovni kodi kot tudi politični performativi, ki se precej oddaljujejo od preteklih pogledov. V takšnem okolju¹⁶ se oblikuje nov radikalen *metis*, drugačen *praxis* (Holloway, *ibid.*).

Znanstveno in administrativno upravljanje družbe pridelava vrsto odporov tistih družbenih akterjev, ki za proces tovrstne modernizacije niso obstajali. Gre zlasti za staroselske skupnosti in male kmete ter njihove načine organiziranja odpora. Čeprav so najbolj znane in proučevane tovrstne skupnosti v Latinski Ameriki, pa so podobna gibanja prisotna po celem svetu, od Afrike do Oceanije. Zadnji dve desetletji ta gibanja ne delujejo le na svoji antikolonialni in protineoliberalni agendi, ampak s svojimi izobraženci ne sledijo le zahodnjaškim kognitivnim modelom, temveč dajejo pomemben prispevek epistemologijam Juga (Meneses in de Sousa Santos, 2020). Pri tem gre za globok konceptualni prepad med temi vedno močnejšimi in globalno povezanimi¹⁷ družbenimi akterji odpora neoliberalizmu in starim modernizmom, kamor sodijo tudi levičarske oblasti. Značilen primer slednjega je danes socialdemokratska oblast mehiškega predsednika Lópeza Obradora, ki nadaljuje z ekonomsko politiko infrastrukturnih in energetskih »megaprojektov«,¹⁸ ki prečijo tradicionalna staroselska območja. Od znamenite vstaje majevskih ljudstev v zvezni mehiški državi Chiapas 1. januarja 1994 pod vodstvom Zapatistične armade ljudske osvoboditve (EZLN – Ejército Zapatista de Liberación Nacional) se je utrdilo spoznanje, da se je v antikapitalističnem

15 Takšna odprta znanost se ne zapira pred *metisom*, staroselsko vednostjo, lokalnimi znanji in podobno, pri tem pa se mora odreči svoji prevladujoči misiji servisiranja države ter se odpreti tudi za druga epistemološka socialna izhodišča.

16 Veliko so k temu prispevali svetovni in kontinentalni socialni forumi, od brazilskega Porta Alegre leta 2001 naprej. Seveda so skupno platformo svetovne civilne družbe poskušale »znanstveno korigirati« in si pridobiti hegemonijo zlasti trockistične skupine ter njihovi vidni predstavniki.

17 Sem sodi na primer *Vía campesina*, ki povezuje več kot 180 organizacij iz 81 držav ter združuje male kmete in kmečke delavce brez zemlje, ki se borijo za pravice kmetov, agrarne reforme, proti zaseganju zemljišč, za pravico do semen, proti nasilju do žensk in podobno.

18 Ti projekti so podprti z mednarodnim kapitalom, izvajajo pa jih mednarodna podjetja.

odporu pojavil ne le nov akter, temveč tudi povsem nova paradigma. Staroselske skupnosti, ki za moderni svet niso obstajale, ker ne producirajo za trg, ne kupujejo in ne prodajajo, še državne statistike jih ne upoštevajo in so le moteč dejavnik v procesih modernizacije, se oprejo na svojo nevidnost¹⁹ ter vzpostavijo široko koalicijo raznolikih nevidnih in odrinjenih skupin: z migranti, homoseksualci, ženskimi pobudami, ekologi, subkulturami, brezdomci in drugimi. To se ni vklapljal v sheme levičarskega avantgardizma, čeprav so jim številne stranke in intelektualci hoteli vsiliti svoje paternalistične »interpretacije« ter ideološke etikete. Upornih staroselcev pa poleg tega ni zanimala zasedba državne oblasti, ampak avtonomija in najširši politični protagonizem na območjih, v katerih živijo. Zato so njihove ideje in dejanja močno vplivala ne le na podobna staroselska gibanja v Latinski Ameriki, na andske Mapuche, bolivijske staroselce, amazonske skupnosti, ekološke odpore honduraških staroselcev in podobno, ampak tudi na nova družbena gibanja Severa od znamenitih protestov v Seattlu konec leta 1999, ki so okrepila svoje ideje avtonomizma in protagonizma. Posledično sta se v teh geografijah ponovno okrepili tradiciji anarhizma in libertarnega komunizma, ki se zavzemata za revolucijo; prav ta pomeni revolucioniranje konkretnih družbenih protislovij (od ekonomskih, okoljskih do identitetnih), ne da bi se zato opirali na ideološki avantgardizem in administrativno intervencijo prek zasedbe državne oblasti. Spremenila so se tudi organizacijska načela s poudarjanjem neposrednega konsezualnega odločanja na skupščinah. Spreminja se tudi vsebina razmerja med vodstvom in samim gibanjem, saj visoka stopnja izobraženosti, povezana z novimi komunikacijskimi tehnologijami, omogoča, da je zdaj strategija v domeni množičnega gibanja, taktika pa v domeni vodstva, ki je pogosto povsem začasno. Na to dejstvo pa tudi na problem pomanjkanja drugačnih in novih oblik institucionalizacije opozorita Michael Hardt in Antonio Negri (2017).

Še posebno pomemben prispevek te paradigme je epistemološki obrat, ki se kaže v drugačnem jeziku, kognitivnih strategijah in ustrezno drugačni organizaciji. Medtem ko so družbeni protesti na Zahodu strukturirani kot frontna soočanja množic z represivnim aparatom, praviloma pred središči oblasti (parlament, vladne zgradbe, predsedniške palače in podobno), kjer se nagovarjajo patriarhalizirane hierarhične točke oblasti »tam zgoraj«, pa staroselske skupnosti v odporu praviloma delujejo rizomatsko, razpršeno in nepredvidljivo, odločajo neposredno, konsenzualno in inkluzivno. Zahodna *utrujena* levica mapira svoje akcije po vzoru frontalnih spopadov

¹⁹ Balaklave (maskirna pokrivala) in bandane (mehiške rute) niso tu le zato, da bi skrile obraze, temveč zato, da bi pokazale na ljudstvo, ki se jim odreka obraze (eksistenco, dostojanstvo, glas).

prve svetovne vojne, medtem ko je soočanje na primer ajmarskega ljudskega gibanja v Boliviji vse od časov vojn za vodo (1999–2000) in plin (2003) do demokratičnega obračuna s fašistično hunto Jeanine Áñez (2020), ki jo je postavila vlada ZDA, povsem drugačno. Njihove akcije označujejo različni pojmi (Zibechi, 2006: 83). *Pulga* (bolha), ko gre za nepričakovane nočne blokade prometnih povezav, ki se ob intervenciji vojske, policije ali paramilitarnih milic takoj pojavijo spet nekje drugje, ne da bi se za vsako ceno izčrpavali s frontalnimi spopadi. *Wayronko* (hrošč), kjer marš ali udarna blokada nista vnaprej načrtovana in vnašata zmedo v delovanje represivnega aparata. *Sikititi* (rdeča mravlja) označuje marširanje skupnosti v črti. *Taraxchi* (ptica), kjer množično gibanje zadrgne in blokira življenje mest. Tovrsten imaginarij je rezultat dolge militantne izkušnje Ajmarov, drugih bolivijskih staroselskih ljudstev, uporniških skupin in njihove avtonomne refleksije, ki ji *utrujena levica* iz globalnih metropol odreja vsakršen možni status teoretskega prispevka, ga kvečjemu orientalizira v »eksotiko« ali »romantizem«, namesto da bi poskušala vzpostaviti ploden dialog. Medijska produkcija je predvidljiva: od molka do vsiljevanja zahodnjaških shem, ki povsod iščejo vodje, stranke in druge hierarhije.²⁰ Utrujena levica se sklicuje na poznanstvenjenost svoje tradicionalne teorije, pa čeprav ta ne deluje v praksi oziroma je ta praksa jalova in že stoletje ritualizirana z militarističnim besednjakom prve svetovne vojne.

Izkušnje teh vstaj z druge strani epistemološkega brezna so seveda drugačne in vzpostavljajo povsem drug *metis*, drug tok revolucionarnega *praxisa*, kjer se postavlja problem medkulturnega prevajanja.

Medkulturno prevajanje je pomembno vprašanje od časa zavračanja idej o univerzalni kulturi in njenih predmodernih »preostankih«. Čeprav so razprave o kulturnem relativizmu v antropologiji, sociologiji in filozofiji pomembne, na terenu revolucionarne prakse dobijo povsem drugo epistemološko izhodišče, kjer ne gre več za pojme in njihovo umeščanje v različne doktrinarne logične mreže, temveč v fluidni tok *praxisa*, kjer *metis* posreduje *theorio* in omogoča obojestransko prevajanje. V uporni zapatistični vasici v lakandonskem pragozdu sem prvič slišal besede iz ust majevskih Toholabalov, ki so premaknila moja gledišča: »Ne gre za to, ali smo proti ali za modernizacijo, gre za to, da se moderniziramo tako, kot mi hočemo.« V tej izjavi je vsebovan epistemološki obrat, ki šele postavi

²⁰ Skoraj nič ni mogoče zaslediti o vplivnih družbenih gibanjih, medtem ko to ne velja za preživele etatiistične modele, kjer se zlahka identificira zahodnjaška politična shema z vodjo, stranko in opozicijo (Machado in Zibechi, 2017). V noben zahodni medij ni prodrla na primer kritika etatizma Eva Moralesa, ki je prihajala s strani njegove lastne raznolike volilne baze. Do tamkajšnjih kritikov, ki podpirajo imperialno politiko ZDA, so mediji bolj dostopni tudi zato, ker so jim »razumljivi« v svojem zrcaljenju zahodnjaških shem političnega organiziranja družbe.

razvidno Marxovo 11. tezo o Feuerbachu v duhu epistemologije Juga. Ko definiramo mesto *praxisa*, odpade kontroverza relativizma in univerzalizma; na to mesto pride kvečjemu naloga prevajanja. Na vsakdanji ravni je to prevajanje hitro na delu, ko se pogovarjamo o skupnih rečeh, čeprav ga nam v akademskem okolju pogosto zapirajo s predsodki »orientalizmov« in »eksotičnosti«, ki zgolj krepijo prepričanje o nedostopnosti »divje misli«. Pri starem zeliščarskem zdravilcu v mehiškem Lakandonskem pragozdu sem opazil nekaj rastlin, ki rastejo tudi pri nas in imajo tamkaj enake zdravilne lastnosti. Kmalu sva pretresala različna vprašanja o odnosu do telesa ter o tem, kakšna je vloga zdravilca, »bolnika« in skupnosti.²¹ Pri srečanju z otroki ugotovimo, da so enaki igrivi poredneži kot »naši«, da imajo svoje sanje in strahove, da niso toliko drugačni. Lahko presenetijo, ko ti svetujejo, da se izogibaš nekega drevesa, ki naj bi imelo slab magičen učinek, ampak tudi pri nas lahko preseneti kakšen otrok, ki obvlada nek izsek nam povsem tuje računalniške subkulture. Ženske v teh indijanskih skupnostih je zadelo dvojno prekletstvo: domači patriarhat na eni strani ter kolonialno izkoriščanje in rasizem na drugi. Ubrale so drugačno pot od žensk na zahodu, ki so emancipacijo opravile usklajeno z napredovanjem kapitalistične modernizacije, ki je temeljila na razkroju razširjene družine in individualizaciji ter vključitvi v mezdna razmerja. V duhu svojega stališča se »moderniziramo tako, kot hočemo«, zapatistke rekuperirajo skupnost, premagujejo patriarhat in se enakopravno bojujejo proti zunanji represiji. Njihova agenda ni individualizacija in vključitev v procese kapitalističnega izžemanja. Ekološka vprašanja so zapatisti v veliki meri sprejeli od internacionalistov,²² ki so solidarno podpirali avtonomijo uporniških skupnosti. Ta vprašanja so tam znali prevesti v svojo visoko razvito in kompleksno dojetje agrikulture, medtem ko so v nekaterih okoljskih organizacijah in njihovih dobronamernih aktivistih hitro prepoznali biopiratsko delovanje korporacij.²³ Pri vsem tem so nam nekateri svetovi bližji, drugi bolj oddaljeni, a to je naloga prevajanja, ki se opravi v izmenjavi izkušenj med skupnostmi v odporu, ne pa

21 Odprtost do teh konceptov in možno prevajanje bi za nas lahko pomenilo na primer spremembo razumevanja in soočanja z epidemijo leta 2020, kjer bi se delovalo točkovno, mrežno in skupnostno in ne frontalno in hierarhično, kot to počno paternalistične in avtoritarne oblasti.

22 Pravkar mineva 20 let od prvega organiziranega odhoda slovenskih mirovnik opazovalk in opazovalcev pozimi leta 2001 v zapatistične skupnosti v Lakandonskem pragozdu. Že nekaj let prej in do danes so ta območja solidarno obiskali tisoči internacionalistk in internacionalistov (oziroma *campamentistov*, kot jim tudi pravijo).

23 Značilen vzorec zahodne pomoči odstopa od načel solidarnosti, ki predpostavlja vzajemnost in enakopravnost. Ekoturizem se izkorišča za izseljevanje staroselcev, bolj ali manj naivni biologi pa zbirajo rastlinske vrste in znanja za potrebe korporacij, ki posamezne rastlinske vrste ali zdravilne učinkovine potem privatizirajo.

z znanstvenim objektivizmom, ki le fiksira dinamičen tok sprememb teh skupnosti v njihovem 500-letnem odporu v folklorne značilnosti, primerne turističnemu in newagerskemu podjetništvu. Ob vsem tem lahko vidimo, kako ta *metis* in revolucionarni *praxis* predhodita znanosti ter šele omogočita medsebojno prevajanje tudi na tej ravni, ampak le ob predpostavki epistemološkega obrata.

Kolonialistična produkcija nevidnosti – rasizem – ni zgolj v zanikanju vrednostne in institucionalne družbene organizacije staroselcev, njihove zgodovine in kulture, njihovega avtohtonega prispevka k zalogi izkušenj in vednosti človeštva (Tuhiwai Smith, 2012), ampak tudi v zanikanju njihove izkušnje odpora, podcenjujočem in pokroviteljskem odnosu zahodnjaških izobražencev, v norčevanju iz vseh, ki solidarnostno sodelujejo v tem novem *praxisu*. Ta novi *praxis* sloni na dvojnem epistemološkem obratu. Prvič, v zanikanju univerzalističnega in objektivističnega pogleda od zgoraj, ki zgolj podpira državno intervencijo v družbeno tkivo; to zanikanje se v duhu *militantnega raziskovanja*²⁴ integrira z »odspodnjimi« (*grassroot*) družbenimi gibanji v odporu. Drugič, v premagovanju prepadne vednosti, z dialeškim prevajanjem, ki vzpostavlja epistemologijo Juga (de Sousa Santos, 2014; 2018; 2020). Zanimivi so primeri zahodnjaške »kurje slepote«, ki jo moramo premagati, ne le zato, da bi izšli iz stanja praktične jalovosti utrujene levice, ampak tudi zato, da bi lahko prišli do novih spoznanj. Vse bolj se odkrivajo podatki, da so prenekateri lovsko-nabiralniške skupnosti, na primer tiste, ki so bile na vzhodu Severne Amerike, ali pa še obstoječe v Amazoniji, aktivno oblikovale svoje okolje in ga ne zgolj izkoriščale, kot da bi bile v supermarketu. V očeh zahodnjaškega naseljenjskega kolonializma so veljali le za divjake brez pomembnejših znanj. Danes brez ohranjenih stotin vrst krompirja v perujskih skupnostih in stotinah vrst koruze pri majevskih skupnostih sodobni agronomski inštituti ne bi imeli genske baze za reševanje degeneriranih monokulturnih vrst, ki smo jih pridelali z modernim industrijskim kmetijstvom. Analogno lahko predpostavimo, da nam te skupnosti lahko pomagajo pri rekuperaciji našega socialnega okolja, ki ga je pokončala kapitalistična modernizacija z individualizacijo in institucionalizirano standardizacijo subjektov (Zadnikar, 2018). Če so nekatera ljudstva preživela v svojem 500-letnem odporu in vztrajajo v svoji lastni poti modernizacije, potem je njihova rezistenčna sposobnost vredna raziskovanja in prevajanja v naš episteme, predvsem pa v *praxis*. Kar potrebujemo na

24 V različnih besedilih smo lahko brali (Khorasanee, 2005; Gregorčič, 2011: 30ff) o militantnem raziskovanju argentinskih izobraženek in izobražencev, ki so delovali v sredi družbenih gibanj in uporov od leta 2005. Pri tem so razvili povsem drugačno »znanstveno metodologijo«, ki je pritegnila pozornost Giorgia Agambena, Johna Hollowaya, Antonia Negrija in drugih.

Zahodu, je izgradnja družbene permakulture odpora. Webrovo opombo o tem, da moderna temelji na sekularizaciji, birokratizaciji in večji kompleksnosti podsistemov, je treba radikalno previhati zato, da bi lahko rešili najbolj pereča vprašanja, kot so to podnebna kriza, vojaško uničenje, družbeni razkroj v pogojih kapitalističnega izžemanja, neenakosti in nepravilnosti. Tako imenovane predmoderne skupnosti so veliko bolj kompleksne tako v svojih družbenih strukturah kot tudi v svojem pluralističnem dojetanju sveta, za razliko od kapitalistične moderne, ki gradi le kompleksne hierarhizirane institucionalne sisteme na eni strani in vedno bolj standardizirane subjekte na drugi. Takšni standardizirani subjekti lahko kaj hitro izgubijo orientacijo, »kako se modernizirati«, pa čeprav jih upravljajo od zgoraj s pomočjo znanstvenega vpogleda in administrativne intervencije.

Literatura

- Adorno, Theodor W. idr. (1989): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. München: Luchterhand Literaturverlag.
- Adorno, Theodor W. in Max Horkheimer (2002): *Dialektika razsvetljenstva*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Bricman, Tea (2015): *Pedagogika revolucije ali revolucija pedagogike? Primer Nacionalne šole Florestan Fernandes v Sao Paulu v Braziliji*. Magistrska naloga. Ljubljana: Filozofska fakulteta. Dostopno na: <https://uni-lj.academia.edu/TeaBricman> (5. januar 2021).
- Deleuze, Gilles in Michel Foucault (1972): *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> (5. januar 2021).
- Dussel, Enrique (2008): *Twenty Thesis on Politics*. Durham in London: Duke University Press.
- Gregorčič, Marta (2011): *Potencia. Samoživost revolucionarnih bojev*. Ljubljana: Založba / *cf.
- Hardt, Michael in Antonio Negri (2017): *Assembly. Heretical Thought*. New York: Oxford University Press.
- Holloway, John (2004): *Spreminjamo svet brez boja za oblast*. Ljubljana: Študentska založba.
- Khorasane, Dina (2005): Odpor kot ustvarjalnost: nova družbenost v Argentini. *Časopis za kritiko znanosti* 222: 55–89.
- Machado, Decio in Raúl Zibechi (2017): *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites de*

- progresismo*. Ciudad México: Bajo tierra. Dostopno na: <http://bajotierrae-diciones.org/wp-content/uploads/2019/11/Cambiar-el-mundo-desde-ar-riba-Los-l%C3%ADmites-del-progresismo-Decio-Machado-Ra%C3%BAI-Zi-bechi.pdf> (5. januar 2021).
- Scott, James C. (1990): *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven in London: Yale University Press.
- Scott, James C. (1999): *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale in London: Yale University press.
- Scott, James C. (2017): *Against the Grain. A Deep History of the Earliest States*. Yale in London: Yale University Press.
- Sousa Santos, Boaventura (2014): *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. Boulder in London: Paradigm Publishers.
- Sousa Santos, Boaventura (2018): *The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham: Duke University Press.
- Sousa Santos, Boaventura in Maria Paula Meneses (ur.) (2020): *Knowledges Born in the Struggle. Constructing the Epistemologies of the Global South*. New York in London: Routledge
- Tuhiwai Smith, Linda (2012): *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*. New York in London: ZED Books.
- Vodovnik, Žiga (2010): Vrnitev k praxisu in mišljenju revolucije – prispevek k razpravi o prihodnosti demokracije. V *Politološke refleksije 2009–2010*, A. A. Lukšič (ur.), 266–280. Ljubljana: Center za kritično politologijo FDV. Dostopno na <https://repositorij.uni-lj.si/Dokument.php?id=72061&lang=slv> (5. januar 2021).
- 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.
- Zadnikar, Darij (2018): Subjekt neoliberalizma. V *Egalitarne simbolizacije življenja s posebnimi potrebami*, D. Rutar (ur.), 191–210. Kamnik: Cirius.
- Zibechi, Raúl (2006): *Dispersar el poder*. Buenos Aires: Tinta limón.