

The background of the cover is a photograph of a classical building. It features two prominent red columns supporting a structure with a frieze of white circular motifs. A mural on the wall between the columns depicts a red bull. The building is constructed from light-colored stone blocks. The sky is a vibrant sunset with orange and yellow clouds.

IGOR LUKŠIČ

# POLITIČNA ANTROPOLOGIJA

POLITIČNA POSREDOVANOST  
NARAVE IN DRUŽBE





**IGOR LUKŠIČ**

# **POLITIČNA ANTROPOLOGIJA**

**POLITIČNA POSREDOVANOST NARAVE IN DRUŽBE**

*Ljubljana, 2021*

IGOR LUKŠIČ

## **POLITIČNA ANTROPOLOGIJA**

POLITIČNA POSREDOVANOST NARAVE IN DRUŽBE

1. ELEKTRONSKA IZDAJA

Knjižna zbirka: Politični procesi in institucije

Založila: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV, Ljubljana, 2021

Za založbo: Monika Kalin Golob, dekanja

Copyright © po delih in v celoti Fakulteta za družbene vede,  
Založba FDV 2021, Ljubljana. Fotokopiranje in razmnoževanje  
po delih in v celoti je prepovedano.

Recenzenta: izr. prof. dr. Duška Knežević Hočevar in prof. dr. Jernej Pikalo

Jezikovni pregled: Tomaž Petek

Naslovnica: Primitus d. o. o.

Slika na naslovnici: © Georgius Tschlis, Dreamstime

Prelom: Primitus d. o. o.

Dostopno prek <https://www.zebra.fdv.uni-lj.si>

Knjiga je izšla s podporo učbeniškega sklada Fakultete za družbene vede.

Delo je nastalo v okviru ARRS PS P5-0410

---

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili  
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID=51612675

ISBN 978-961-235-952-2 (pdf)

# KAZALO

SVOBODA IN SPREMEMBA KOT JEDRO POLITIKE.....	7
OD ANTROPOLOGIJE K POLITIČNI ANTROPOLOGIJI.....	12
ANGAŽIRANOST ANTROPOLOGIJE.....	28
ZAMETKI POLITIČNE ANTROPOLOGIJE.....	38
I. POLITIČNA FILOZOFIJA OD PLATONA DO MARXA.....	39
II. MODERNA BIOLOGIJA: DARWINOV 'EVOLUCIONIZEM'.....	95
III. PRVI KORAKI POLITIČNE ANTROPOLOGIJE: OD MAINA DO LINTONA.....	110
<i>AFRIŠKI POLITIČNI SISTEMI IN ZAČETEK POLITIČNE ANTROPOLOGIJE.....</i>	<i>138</i>
GRADITEV POLITIČNE ANTROPOLOGIJE.....	147
VSTOP POLITOLOGIJE V POLJE POLITIČNE ANTROPOLOGIJE.....	159
ZRELA LETA POLITIČNE ANTROPOLOGIJE.....	167
TEME POLITIČNE ANTROPOLOGIJE.....	183
I. RAZMERJE POSAMEZNIK – ČLOVEK.....	184
II. S-POL-ITIKA NARAVNEGA S-POLA.....	194
III. POLITIČNA POSREDOVANOST 'NARAVNE' DRUŽINE.....	202
IV. RASA: NARAVNO IN POLITIČNO DEJSTVO.....	219
V. ROD, NAROD, DRŽAVA.....	234
VI. RITUALI: VPELJAVA DRUŽBE IN POLITIKE V NARAVNI NERED.....	252
VIRI IN LITERATURA.....	267



# SVOBODA IN SPREMEMBA KOT JEDRO POLITIKE

Prva polovica dvajsetega stoletja je bila v znamenju vzpona politike. Konec devetnajstega stoletja je politično speljal v stranke in angažiral množice ljudi za odločanje o skupnih zadevah. Začel se je velik pohod demokratizacije. Navadni **ljudje so se angažirali, da bi spremili svet**. Kmetje, delavci, ženske so hoteli **skozi politiko** spremeniti svet sebi v prid, da ne bi bil samo po meri aristokracije in vedno močnejše kapitalske elite. Politiko so v tem času doumeli kot prostor za **širjenje svobode**, ki jim je bila kratena v civilni družbi, predvsem v ekonomiji, družini in v verskih organizacijah. Nesvobodo, neenakost in nepravičnost so doživljali na ravni posameznikov, predvsem pa kot narodi znotraj unitarnih držav (npr. Avstro-Ogrska, Turčija, Rusija), kot etnične skupine, plemena znotraj organizacije kolonializma, kot razredi in sloji, kot rase in ženske.

Prva svetovna vojna je nasilni odgovor na obetajoče procese demokratizacije ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja. Predstavlja poskus, da bi svet spravili v stare tirnice, da politika (prizadevanje za javno dobro in dobro vseh) ne bi ogrozila privatne sfere, utrjene na privatni lastnini (prizadevanja za dobro lastnikov). Demokratični potencial ljudstva je bil z vojno pospravljen na fronto. Tam naj bi se izživela energija mladine, energija po spremembi. V mnogočem se tudi je. Prva svetovna vojna pa duha

demokratizacije in želje po novem svetu ni odpravila, ampak jo je celo pospešila. Od oktobrske revolucije v Rusiji leta 1917 se je gorečnost po novem svetu prelila v celotno zahodno Evropo: od Nemčije do Italije in Francije, pozneje pa tudi Španije.

Moč ljudskih množic po spremembi je bila tako velika, da se je v boj proti njej moral vpreči tudi najtrši konservativizem v podobah fašizma in nacizma. Politični angažma spremembe je bil v jedru kapitalizma s fašizmom in z nacizmom tako spretno zapeljan v utrjevanje starega sveta neenakosti, nesvobode in nepravičnosti ter okrepljene dehumanizacije. Na nov način se je okrepila ideja hierarhije, v kateri je najvišji vodja v stiku z vsakim členom naroda – ljudstva, pri čemer gre zato za privid transparentnih odnosov in jasnega razmerja med prijatelji in sovražniki.

Politika je preplavila življenje ljudi. Politično je bilo vredno, zeleno, nujno. Na desni in levi, na skrajni desni in skrajni levi pa tudi v sredini. V času med obema vojnama se je zanimanje za politiko okrepilo tudi pri preučevalcih človeka in človeštva, pri antropologih. Zanimalo jih je, kako je bilo s politiko in političnostjo nekoč. Ali je to del narave človeka? Kako je s politiko v nedržavotvornih ljudstvih, torej pri tistih, za katere se je takrat zdelo, da so tam, kjer je bil zahod pred stoletji ali tisočletji?

**Politična antropologija je otrok dobe politizacije.** Zanimanje zanjo se poveča v politično intenzivnih obdobjih, v času depolitizacije pa začasno zamre. Političnost šestdesetih je zanimanje za politično antropologijo ponovno močno obudilo.

Druga polovica sedemdesetih pa je težnjo po spremembi sveta nadomestila s potrebo po rasti in modernizaciji. Če je svet v težavah, je po tej logiki samo zato, ker je še premalo principa privatne lastnine, ublagovljenja in intervencije nevidne roke trga. Vsakršna zavestna človeška dejavnost je po tej predstavi moteča za naravne sile. Politično je bilo tako rinjeno na rob, s tem pa tudi demokratični potencial ljudi. Namesto politike smo dobili



upravo in tehniko vladanja, namesto kritične javnosti, ki preleva skupno dobro, smo dobili oglase privatnih podjetij, namesto »public relations« smo v javni sferi dobili »private relations«. V tem kontekstu je težko obujati izvorno političnost in politiko, saj zanjo v sodobnem neoliberalnem svetu ni kaj prida podpornih empiričnih izkazov. Naravno stanje je geslo dneva, politika pa je moteča sfera in dejavnost.

Ta proces so čutili tudi na univerzah in še posebej na študiju politične antropologije. V šestdesetih je bilo poučevanje politične antropologije vznemirljivo početje, ker so bili študentje ogreti za politiko in novo. V sedemdesetih se je obnašanje študentov na hitro spreobrnilo. Zanimanje za ocene in dokončanje študija je postalo glavna motivacija. »Splošno občutje je označevala hladna apatija do delovanja politike in študentje so tipično odgovorili tako, da so se skoraj popolnoma potegnili iz političnega procesa« (McGlynn in Tuden, 1991: x).

Ob koncu osemdesetih in na začetku devetdesetih je bilo čutiti porast zanimanja za politično in tudi za politično antropologijo med študenti. »Politično obnašanje, širše definirano, je najbolj konsistentna metoda za organiziranje ljudi za skupinske cilje – ignoriranje politike vodi v nesposobnost za implementacijo družbene spremembe ali prilagoditev na spreminjajoče se okolje« (McGlynn in Tuden, 1991: x).

Širši kontekst in stanje duha politični antropologiji trenutno nista naklonjena. Nikakor pa tisti, ki posegajo na to področje, niso samo obujevalci preteklih in propadlih časov, ampak vedno znova znanilci nove politike. **Humanizem gre čez naturalizem, in to predvsem s politiko.**

Kant je v Večnem miru zapisal to, kar je bilo jasno že Aristotelu in Hobbesu: »Mirovno stanje med ljudmi, ki živijo drug poleg drugega, ni naravno stanje («status naturalis»); naravno stanje je namreč stanje vojne, to je, čeprav ne vedno dejanskih,

pa vsaj vedno grozečih sovražnosti. Mirovno stanje se mora torej ustvariti ...» (Kant, 1937/1795: 59). To so ustvarili ljudje z družbo in s politiko.

Nujnost čeznaravnega, od narave k političnosti, je naravnost politične antropologije. Nujnost omike, ki nas krade naravni neposrednosti, nujnost človeškosti, ki nas vodi stran od bestialnosti: to so naloge politične antropologije. Da je politična, da je afirmativna do polja političnega in da se ne utaplja kot banalna mešetarska pojavnost samo v t. i. daj-damu-individualnih-karier.

Na Slovenskem je politično antropologijo na univerzo vpeljal profesor **Stane Južnič**, ki je zasnoval predmet **Socialna in politična antropologija** na Fakulteti za družbene vede v začetku sedemdesetih let. Za predmet je leta 1978 napisal učbenik, ki se pod posebnim poglavjem ukvarja tudi s politično antropologijo<sup>1</sup>. Leta 1973 je Južnič izdal knjigo *Politična kultura*, ki je utemeljena na pristopu politične antropologije. Leta 1981 pa je izdal delo *Kolonializem in dekolonizacija*. Stane Južnič je na FDV zasnoval tudi predmeta *Dežele v razvoju in Civilizacije*, ki sta pokrivala veliko tem s področja politične antropologije.

Predmet *Politična antropologija* je bil najprej izbirni predmet v okviru podiplomskega študija antropologije na FDV od leta 1991, nato dve leti obvezni predmet (1994 in 1995), potem pa spet izbirni v okviru skupnega podiplomskega študija antropologije med Biotehnično fakulteto in FDV, to je od leta 1996 do leta

---

1 Stane Južnič, *Socialna in politična antropologija*, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana 1978. Južnič najavlja, da njegov predmet ni kopija katerega koli podobnega predmeta na drugih univerzah, zlasti ne na anglosaških univerzah. Kot posebno poudarja razpravo o 'naravi' človekove narave, teme iz ekonomske antropologije, dežele tretjega sveta, in predvsem »antievropocentrično usmerjenost« z namenom »v naši zavesti in družboslovju razbiti in kompromitirati evropocentrizem« (Južnič, 1978: 2).

2010. Od leta 2007 je predmet Politična antropologija vključen v program Politologija – Študije politike in države na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani.

# OD ANTROPOLOGIJE K POLITIČNI ANTROPOLOGIJI

Antropologija je veda o človeku. Ukvarja se z vprašanjem, kaj je človek, kar vključuje vprašanje, kako je človek nastal, in tudi, kam gre. Socialna antropologija je veda o človeku kot družbenem bitju, priredno pa kulturna antropologija veda o človeku kot kulturnem bitju. Politična antropologija je veda o človeku kot političnem bitju.

Beseda antropologija izvira iz dveh grških besed: **anthropos**, ki pomeni človek, in **logos**, ki pomeni razpravljanje, diskurz, govorjenje, znanost ali vednost.<sup>2</sup> Prva raba besede je, kot vse kaže, iz zgodnjega 16. stoletja v latinščini **anthropologium** (Barnard, 2000: 1). Nato je beseda prišla v rabo, s katero so pokrivali anatomijo in fiziologijo<sup>3</sup>, kar je pozneje postalo del tega, kar danes predstavlja fizična ali biološka antropologija. Danski anatom Caspar Bartholin je v 17. stoletju antropologijo opredelil kot »znanost, ki obravnava človeka /in/ je razumno razdeljena na

---

2 Južnič (1978: 9) za neposredni natančni prevod v slovenski jezik ponuja »človekoslovje« ali »človekoznanstvo«.

3 Tovrstna začetna obravnava človeka – posameznika kot predvsem telesa, njegove anatomije in posebej še duše je še danes močna poteza pri razumevanju človeka – posameznika kot samo telesa posameznika, ki vodi v organicistične ali mehanicistične poenostavitve.

anatomijo, ki obravnava telo in dele, ter psihologijo, ki govori o duši«. <sup>4</sup>

V 17. in 18. stoletju so besedo uporabljali evropski teologi, ko so govorili o človeških potezah božjega. Proti koncu 18. stoletja je prišla v rabo nemška beseda **Anthropologie**, ki je opisovala kulturne značilnosti različnih etničnih skupin ter je bila v rabi tudi v Avstriji in Rusiji.

V osemnajstem in devetnajstem stoletju so avtorji uporabljali besedo etnologija za preučevanje kulturnih razlik in opisovanje skupne človeškosti ljudi vsega sveta. V Veliki Britaniji se je najprej prebila socialna antropologija. **Antropologija** se je tako pojavila kot **samostojna disciplina sredi 19. stoletja**, ko se je povečalo zanimanje za evolucijo človeka. Nekoliko pozneje se je antropologija prebila tudi med akademske discipline, ko je bila uvrščena na univerze, v muzeje in vladne urade. **Socialna antropologija** je bila kot predmet najprej uvedena na Univerzi v Oxfordu leta **1884**, leta 1900 na Univerzi v Cambridgeu in leta 1908 še v Londonu, ki se širi po svetu do te mere, da je bilo leta 1989 ustanovljeno Evropsko združenje socialnih antropologov. Kljub temu v ZDA in osrednji Evropi etnologija in socialna antropologija še vedno koeksistirata in si na neki način delita delo.

Leta 1842 je bila ustanovljena Ethnological Society of New York, danes American Ethnological Society, leto dni pozneje pa Ethnological Society of London kot nadaljevanje skupine za zaščito prvoselskih družb. Ti **antropologi so bili politično jasno opredeljeni: liberalni, proti suženjstvu in aktivisti za človekove pravice**. V Franciji je nevrokirurg Paul Broca leta 1859 ustanovil Société d'Anthropologie de Paris. Pod Darwinovim

---

<sup>4</sup> Bartholin, Caspar; Bartholin, Thomas (1647). »Preface«. *Institutions anatomiques de Gaspar Bartholin, augmentées et enrichies pour la seconde fois tant des opinions et observations nouvelles des modernes*.



vplivom je opredelil antropologijo kot preučevanje človeških skupin, mišljenih kot celota, kot posamični deli in v odnosu do preostale narave. Broca je znan po tem, da je odkril center v možganih za jezik.

Med najvplivnejše začetnike in utemeljitelje antropologije nedvomno sodi tudi Theodor Waitz, nemški filozof in psiholog, ki je v letih 1859–1864 izdal šest knjig z naslovom *Die Anthropologie der Naturvölker*, ki so jo v angleščino prevedli kot *The History of Primitive Society*. Antropologijo je Waitz opredelil kot **znanost o naravi človeka**. Pod Waitzevim vplivom sta R. F. Burton in J. Hunt leta 1863 izstopila iz etnološkega društva in ustanovila Anthropological Society of London. Med prvimi člani društva je bil tudi ustanovitelj kulturne antropologije Edward Burnett Tylor.

Po vzoru tega preimenovanja in utrjevanja antropologije kot posebne znanosti so nastala združenja v Madridu (1865), na Dunaju (1870), v Italiji (1871), ZDA (1902) in drugje. Večina članov je bila pod vplivom Darwina evolucionistov. Člani teh društev so bili jedro svetovne antropologije, ki so ustvarili temeljno literaturo in spravili antropologijo na glavne univerze v svetu.

Antropologija torej še ni bila neodvisna disciplina v času znanstvene revolucije na začetku moderne. S temami s področja znanosti o človeku so se najintenzivneje ukvarjali teologi, geografi, zgodovinarji, filozofi, zdravniki in strokovnjaki za rimsko pravo. Nujnost po novi disciplini se je v Evropi pojavila s povečanjem in z intenzifikacijo stikov z novimi civilizacijami, novimi rasami, novimi kulturami in z novimi politikami. Takrat se je okrepila potreba po poznavanju vzorcev obnašanja ljudi v neevropskih deželah, kamor so evropski trgovci in raziskovalci ter misijonarji čedalje bolj množično prodirali. V prvih korakih je bilo edino mogoče te nove vpoglede spraviti v sklad z Biblijo ter grškimi in rimskimi klasiki oziroma v sklad z obstoječimi vladajočimi koncepti in znanji. Tako so poskušali ameriške domorodce razumeti kot nasledek potovanj Noetove barke ali

deset izgubljenih Izraelovih plemen. Pomanjkanje empiričnih vpogledov je dajalo podlago vsakovrstnim špekulacijam na osnovi utrjenih predstav hegemonskih političnih sil, zato najpoprej v formi krščansko-religioznih konceptov z močnim vplivom zlasti jezuitov.

Moderna doba, **doba kapitalizma je doba antropologije**. Od kozmosa, ki je bil v središču znanosti, in razprave o heliocentričnem ali zemljocentričnem vesolju se je težišče vse bolj premikalo k naravi in človeku ter k **človekovi naravi**. Človek je postajal vse bolj osrednja točka zanimanja znanosti; antropologija v najširšem smislu je dobila zagon. Človek ni bil razumljen samo kot mikrokozmos v širšem kozmosu in s tem podrejena sestavina univerzuma, ampak kot konstitutivni akter sveta. Temeljna sprememba, ki jo je – kot ugotavlja Dallmayr (1987: 88) prek Pannenberg (1970) – človekova zavest v času moderne izkusila, je: »**Človek ni več voljan ustrezati redu sveta ali narave, ampak želi vladatai svetu ... Svet ni več dom človeku; je samo material za njegove transformacijske dejavnosti.**« Tako odgovor na vprašanje o človekovi naravi ne more biti več podan v konceptih sveta, ampak zahteva svoj koncept človeka kot izhodišča sveta.

V ZDA in Kanadi se pod antropologijo navadno razume skupek štirih podpodročij:

1. biološko antropologijo;
2. arheologijo;
3. lingvistično antropologijo;
4. kulturno antropologijo.

Uveljavila se je tudi delitev<sup>5</sup> na čisto (»pure«) antropologijo in uporabno (»applied«) antropologijo. Obe prečita vsa štiri podpodročja. Uporabna antropologija tako pomaga na področju

---

5 O členitvah antropologije je zelo dobro razpravo napisal Baskar (1994), v kateri povzema vse glavne tokove in reflektira ključne poglede.

medicine, spoznanja antropologije se uporabljajo pri odkrivanju identitete žrtev, načrtovanju razvoja lokalnih skupnosti, poučevanju gluhih, pri govorni terapiji itn.

1. **Biološka** antropologija, prej bolj znana pod imenom **fizična** antropologija, se ukvarja z biologijo človeka. V jedru zanimanja je učlovečenje človeka kot biološkega bitja, pri čemer je v središču primerjalna anatomija. Osredinjena je na primerjavo anatomije ljudi in višjih primatov ter anatomije modernega človeka in njegovih predhodnikov (npr. *Homo erectus* in *Australopithecus africanus*). Še pred kratkim je bilo izpostavljeno področje zanimanja primerjalna anatomija ras, zdaj pa je v razcvetu podpodročje človeške genetike. Sodobna biološka antropologija tako danes sega na nekatera vprašanja demografije, forenzike, paleomedicine in genetike.
2. **Arheologija**, v Evropi poimenovana kot predzgodovinska arheologija, se ukvarja z rekonstrukcijo človeških habitatov v daljni preteklosti ali izvornih človeških skupnostih. Veliko ameriških arheologov razume svoje delo kot kulturno antropologijo pradavnine, in sicer ne na temelju življenja v tej skupnosti, ampak na osnovi otipljive zapuščine preteklih kultur.
3. **Lingvistična** antropologija preučuje jezik s stališča učlovečenja, gradnje identitete ter socializacije in inkulturacije človeka in posameznika. Do spoznanj prihaja predvsem s primerjanjem različnih jezikov in njihovega pomena znotraj posameznih kultur.
4. **Kulturna** antropologija je najobsežnejša podskupina. Ukvarja se s preučevanjem kulturnih razlik, inkulturacije človeka, kulturnih univerzalnosti, družbenih struktur, z vprašanjem simbolov itn. Kulturna antropologija, ponekod poimenovana tudi socialna antropologija ali kar z

obema pridevnikoma – socialna in kulturna –, čedalje bolj pomeni kar sopomenko za antropologijo.<sup>6</sup>

5. V drugi polovici 20. stoletja se je antropologija popularizirala in rezultat tega je bila uvedba številnih novih podpodročij: politične antropologije, medicinske, zgodovinske, rasne, antropologije meja, antropologije spolov, mnogi pa so uveljavljali celo antropologijo posameznih zemljepisnih območij, kot je npr. antropologija Evrope (Goddard, Llobera, Shore, 1996).

Vsaka politična skupnost si kreira predstavo in ključne koncepte o človeku. Za našo razpravo so v igri štiri najmočnejše legitimacijske osnove: bog, narava, družba, politika<sup>7</sup>.

1. Če je človek po bogu posredovano bitje oz. božje stvarjenje, ima primat teologija. **Teološka** antropologija utemeljuje človeka kot božje bitje. Zato je od tu tudi politika posredovana po bogu in tesno prepletena ali celo vladana prek verske hierarhije.<sup>8</sup>

---

6 »Človek je edina biološka vrsta, ki je razvila kulturo. Prav kultura je postala ... mehanizem, s katerim se človek – sicer kot sestavni del žive narave – na poseben in le njemu lasten način prilagaja naravnemu okolju. Je pa tudi način, kako usklajuje in urejuje medsebojen odnose v vrsti. Spreminja pa tudi sebe in se na poseben način usklajuje tudi znotraj človeške vrste« (Južnič, 1978: 112). »Kultura je vsekakor nebiološki del človekove narave in tudi novo okolje, ki ni več zgolj naravno. To je okolje, ki ga je ustvaril človek« (Južnič, 1978: 114).

7 Seveda je v igri še vrsta drugih dimenzij človeka. Lingvistična antropologija izhaja iz predstave, da je človek bitje jezika, medicinska antropologija obdeluje človeka kot pacienta in zdravilca, ekonomska vidi v človeku predvsem ekonomsko bitje itn.

8 »In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril ... Tedaj je naredil Gospod Bog človeka iz prahu zemlje in mu vdahnil v obličje oživljajočega duha. Tako je postal človek živo bitje ...« (Sveto pismo, 1975: 12).

2. Če je človek po naravi posredovano bitje, ima primat **naravoslovje**: mehanika in za njo kemija, biologija, fiziologija itn., v kar nas najboljše uvede fizična antropologija. Politika se zato legitimira z naravo, primat v politiki pa imajo tehniki, inženirji, naravoslovci in organizatorji izmenjave snovi znotraj narave ljudi in z naravo/okoljem.
3. Če je človek družbeno ali kulturno bitje, bomo o resnici človeka iskali prava dejstva skozi družbene vede in se ustavili na področju **socialne in kulturne** antropologije. Politika je v tem kontekstu v najboljšem primeru izcedek družbenega ali njen derivat. Po tej predstavi politično obvladujejo ekonomija, kultura, socialni kapital, razne mreže, profesije.
4. Če je človek politično bitje, se bomo o njem pozanimali pri **politologiji in politični antropologiji**. Politika je samostojno področje, ki ga obvladujejo povsem notranje zakonitosti in izkustvo, ki ga ljudje lahko dobijo samo na tem terenu.

1. Predstava o **božjem izvoru človeka** je vladala v srednjem veku, še vedno pa prevladuje v teokracijah in – jasno – znotraj verskih skupnosti. Ta predstava v večini sveta ni več vladajoča, je pa še vedno večinska in močna ter zato pomembno vpliva tudi na politične izvedbe obnašanja med ljudmi. Velike teme, ki se vežejo na to predstavo, so npr. vprašanje splava, evtanazije, raziskovanja matičnih celih, prisotnost verskih simbolov v državnih ustanovah, istospolnih porok, opredelitve družine, spolnosti, verouk v javnih šolah, verski obredi zunaj verske skupnosti, vloga verskih skupnosti in cerkva v mednarodnih odnosih. Gre za usodne teme razvoja človeštva, ki so vezane na vprašanje politične moči tistih sil, ki stavijo na božji izvor človeka. Politična antropologija ima na področju raziskav in refleksije političnih implikacij tega pogleda še ogromno črno luknjo.



V moderni znanosti se je utrdilo prepričanje, da teologija ne sodi v korpus znanosti, zato se teološke fakultete držijo bolj zase in so vezane na nadoblasti svojih verskih poglavarjev. Njihovo prvo poslanstvo ni odkrivanje splošne resnice za ves svet, ampak krepitev lastne verske skupnosti in negovanje dogme. Tako ni pričakovati, da bi se katoliški duhovniki šolali na muslimanskih univerzah in nasprotno. Preučevanje sveta poteka na teološki fakulteti skladno z versko dogmo posamezne verske skupnosti. Teološka antropologija je tako zavezana ne samo splošno božjemu izvoru človeka, ampak ima še posebno poslanstvo znotraj posamične verske skupnosti, ki ji dobavlja tudi ključne koncepte<sup>9</sup>.

**2. Naravna legitimacija človeka, to, da je človek naravno bitje,** se je v moderni dobi le stežka prebijala. Ni šlo le za bitko med novim in starim, med novim in srednjim vekom, med moderno in predmoderno, med kapitalizmom in fevdalizmom, znanostjo in teologijo, ampak za politični boj med meščanstvom in plemstvom. Šlo je in še vedno gre, ker ta boj ni dokončan niti ne dokončljiv, za to, ali bodo vladali cerkveni dostojanstveniki v imenu božje volje ali pa človeška telesa in njihove naravne potrebe, od katerih je najpomembnejša prav **življenje**. Naravna legitimacija začenja pri **mehaniki** in gre prek drugih poglavij fizike do biologije in Darwina. Physis, pozneje fizika kot prva znanost o naravi, je grško poimenovanje za to, čemur so Rimljani rekli natura, narava. Sem se vriva tudi astronomija in celo astrologija. More je v Utopiji (1516) poudaril, da prebivalci te dežele ne dajo nič na astrologijo, cenijo pa astronomijo. Jean Bodin pa je eksplicitno pisal o tem, kako položaj nebesnih teles vpliva na razmerja političnih sil in da

---

9 Za širši vpogled v teološko dimenzijo antropologije glejte Wolfhart Pannenberg: *Anthropology in Theological Perspective* (1985).

je pri ugotavljanju naravnih zakonov, ki delujejo na posameznika in državo, treba upoštevati astrologijo. Ker je človek naravno bitje, ga lahko razumemo samo s študijem narave in na osnovi poznavanja naravnih zakonov lahko napovemo tudi njegovo ravnanje. Pri prvih utemeljevanjih človeka kot naravnega bitja je šlo za to, da avtorji niso jemali popolne vrednosti božjemu vplivu. Naravo so samo dodajali kot pomemben vpliv na človekovo ravnanje. Do danes pa je na modernih univerzah razlaga z božjo voljo skoraj izginila. Na modernih univerzah je **temelj narava** in s tem pristop odprt za vse, ne glede na versko pripadnost, šolo ali dogmo.

**Humanizem** je postavil v osredje zanimanje za človeka, kot je po naravi. Človeka se tu osamosvaja predvsem kot različnega od živali in zveri ter od boga ali po bogu. V tem smislu ta humanizem predvsem nasprotuje teologiji in deizmu. Bolj kot za humanizem gre tu še za naturalizem, ki je humanizem samo na prvi stopnici. Človek je v odnosu do soljudi in sveta skladen z naravnimi zakoni, ne pa še kot družbeno in politično bitje. Je pa renesančni humanizem v dejavnosti pomenil pravo revolucijo in premik k družbenemu: humano je tisto, kar je vzgojeno, kar je omikano, kar je izšolano in izmojstreno, torej z družbeno dejavnostjo nadgrajena narava. Veliki humanist Erazem Rotterdamski je prevedel Biblijo v latinščino in grščino ter napisal delo *Hvalnica norosti*, s čimer je »izlegel jajce, ki ga je zvalil Luther«.

**Protestantizem** je ujel v jedra proces individualizacije in na terenu božjega vpeljeval individualizem ter se s tem ugnezdil v humanističnem naturalizmu.<sup>10</sup> Druga veja humanističnega na-

---

10 V razpravi med Martinom Luthrom in Erazmom Rotterdamskim se je izkazalo, da je z vidika razvoja politične misli individualizma v katolicizmu stoječi Erazem z idejo svobodne volje (*De Libere Arbitrio*) radikalnejši kot Luther z idejo služne volje (*De Servo Arbitrio*). Čeprav

turalizma z *Utopijo* Thomasa Mora (1516), družba brez privatne lastnine in denarja, je šla kmalu na margino in je tam še danes. Bolj je živa v podobi antikomunizma, strašenja pred brezlastninsko družbo, kot pa v podobi pozitivne utopije, to je kot edinega upanja za boljši svet v razmerah brez privatne lastnine.

**Razsvetljenstvo** je zanimanje za naravo človeka še bolj poglobilo. Naj tu omenimo samo Humovo delo *Razprava o človeški naravi* (Treatise of Human Nature, 1739 prva dva dela in 1740 še tretji del) in Rousseaujevo navduševanje nad naravnim človekom v delu *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* (1754).

Francoska revolucija 1789–1794 je bila vrh tega procesa etabliranja človeka po naravi z idejo, da so **vsi ljudje po naravi enaki**<sup>11</sup>. Na tej osnovi je utemeljila tudi idejo človekovih pravic, vezano na neposredno, to je fizično telo. Isti duh časa je poganjal deklaracijo o neodvisnosti ZDA iz leta 1776 in amandmaje o človekovih pravicah k ustavi ZDA (1789) iz leta 1791.

3. **Romantika** se je obrnila človeku, kot je po kulturi, psihi in družbi. Na polno odkriva zgodovino. Herder je bil prepričan, da je bog v srce človeka vlil smer, ki ji mora človek slediti v svojem samoizpopolnjevanju; ta smer je kultiviranje božje podobe v človeku. S tem je Herder naložil kulturi in družbi edukativno vlogo. **Z edukacijo se dovršuje »nedokončano stanje človekove**

---

si je naslov Erazem zvito sposodil pri Avguštinu, v novem kontekstu dobi svobodna volja novo vsebino: predstavlja enega izmed ključnih elementov osvoboditeljstva, pri Avguštinu pa pomeni začetek nadvlade krščanstva in pozneje papeške države ter Rimskokatoliške cerkve.

11 Tudi *Deklaracija o neodvisnosti ZDA* iz 4. julija 1776 se v duhu najbolj propulzivnih političnih idej tistega časa sklicuje na »sile zemlje«, »zakone narave« in na to, da »so vsi ljudje ustvarjeni enaki«. Od tu jim pripadajo »določene neodtujljive pravice, ki so med drugim življenje, svoboda in sreča«.

**humanosti**«. »Cilj humanosti je treba videti tudi kot nekaj, kar označuje enkratnost človekove naravne eksistence; samo tako lahko razumemo cilj kot izpolnitev človekove usode« (Dallmayr, 1987: 93). Kar da človeku narava, je šele potencial, ki ga je treba z družbeno edukacijo razviti do človeškosti. Romantika na tej točki presega razsvetljensko vero v čisto moč samo narave.

Francoska revolucija je kot akt in fakt izkazala, da uvajanje naravnega stanja ne prinese boljše družbe. Zato se išče boljša družba v dvigu civilizacijske ravni, odgovor na to nalogo pa dajejo kultura, družba in psiha. Saint Simon je na ozadju revolucionarnega vrenja prvi pozval k oblikovanju posebne znanosti o družbi, njegov učenec Comte pa se je zagrel za sociologijo.

Glavne akorde k temu premisleku pa je vsekakor zaigral Hegel, ki je v jedro postavil duh, samozavest, filozofijo in kulturo. Schelling je uvajal rabo kategorij, ki izhajajo iz narave, da bi razumel duh in zgodovino. Hegel pa je dokazoval, da je **narava primitivna forma procesa, ki dosega višjo stopnjo v kulturi in zgodovini**. Hegel ne verjame v nereflektirano življenje v enotnosti z naravo. Naš cilj ni neposredna, temveč posredna povezanost.

**4. Delavsko gibanje in njegov najbolj izpostavljeni teoretik Karl Marx** so si zastavili cilj, da se vzpostavi »**družbeno človeštvo ali človeška družba**« (1977e: 359) in da se politična emancipacija nadgradi z emancipacijo človeka. Če je za Feuerbacha bistvo človeka »notranja, nema, mnoštvo individuumov naravno povezujoča občost«, je za Marxa (1977e, 358) človeško bistvo »skupek družbenih razmerij«. Marx je razglasil, da je kritika religije s Feuerbachovim delom *Bistvo krščanstva* za Nemčijo končana. S tem je razglasil, da je moderna doba z idejo narave proti ideji boga kot vladajočo razlago sveta pojavov in realnosti končno postala prevladujoča. Za takrat v Nemčiji in za takrat na ravni filozofije. K naturalizaciji in deteologizaciji človeka je največ prispeval Darwin z vso avtoriteto takratne biologije.

5. Šele kapitalistična država odmeri politiki posebno mesto. Najpoprej je nastajajoča nova doba opravila s staro, v kateri je mesto povezovanja odigrala religija, v javnem življenju pa je vlogo organizatorja igrala cerkev. Z verskimi vojnami je religija zgubila vlogo povezovalca in na njeno mesto je v tolerančnih revolucijah stopila politika. Ljudje so verjeli, v kar so hoteli; na ravni družbe so se lahko povezovali v najrazličnejše verske skupnosti, cerkve in sekte, pokoravati pa so se morali istim zakonom in istim vladarjem. Princip delitve cerkve in religije od države tako sodi med ključne civilizacijske pridobitve, a ne zato, ker bi šel svet v dereligiolizacijo, ampak zato, ker se je v evropski zgodovini religiozno življenje pluraliziralo. Država od tu naprej povezuje ljudi, religije jih razdvajajo ali celo vodijo v vojne. Delitve na ravni družbe presega država z zakoni in pred zakoni so vsi ljudje enaki. Država je emancipatorna sila, ki s prisilo oposmalja ljudi, jim varuje individualno svobodo in utrjuje kapitalizem proti stari silam fevdalizma in mrtvilne tradicije.

Država postopno postane orodje privatnih latnikov za zaščito nove, kapitalistične ureditve. Skozi politiko se konstituira kapitalistiški interes na eni strani in delavski na drugi. Delavsko gibanje se je vrsto desetletij zavzemalo samo za dokončanje ideje francoske revolucije. Prva delavska stranka leta 1863 si je ob geslo francoske revolucije »Svoboda, enakost, bratstvo« dodala samo še: »V enotnosti je moč«. Druga internacionala je bila ustanovljena na 100. obletnico francoske revolucije z istimi gesli.

V političnem mediju se je oblikovala razlika med razrednimi in nacionalnimi pozicijami, ki je prešla v prvo in drugo svetovno vojno. Politizacija konfliktov je gnala vladajoči razred v obup, zato se je kot edina rešitev izkazala **depolitizacija**, ki jo je intenzivno razvila in jo vpeljuje doktrina neoliberalizma proti koncu 20. in v začetku 21. stoletja. Depolitizirana stehnzirana demokracija, v kateri ni več strasti in fizično aktivne množice, postane



glavni nadomestek politike, ki je po pravilu mesto spremembe<sup>12</sup>. Namesto politike se dogajajo volilne bitke za pozicije posameznikov v slogu Schumpetrove (1942) opredelitve demokracije: tekmovanje posameznikov za glasove volivcev. Politična sfera se je osamosvojila in nakazala svoj potencial v dvajsetem stoletju, nato pa je strateško dekonstruir(ov)ana, da ne bi bila mogoča sprememba načina produkcije ljudi in stvari.

Zanimanje za človeka poteka od teološke, naravne, družbene do politične dimenzije. Politična antropologija stoji v tej vrsti kot eno zadnjih področij ukvarjanja s človekom. Gotovo je eden izmed najpomembnejših razlogov v tem, da je še do srede dvajsetega stoletja neposredna narava najusodnejše vplivala na položaj večine ljudi in ljudstev pri življenju življenja tudi v najrazvitejšem svetu, medtem ko se v zadnji polovici dvajsetega stoletja kot zelo pomembna in na trenutke celo glavna določnica človekovega bivanja večine ljudi prebija politika. Gre tudi za to, da se **politika kot urbani pojav krepi z urbanizacijo**.

Politična antropologija je začela svojo pot v nedrju naravoslovja. Razvila se je kot poddisciplina socialne antropologije.<sup>13</sup>

---

12 ZDA se utemeljujejo z ameriško revolucijo, Francija s francosko revolucijo, Slovenija z uporom proti okupatorju (in ne več tudi s socialno revolucijo v tem istem času), novokomponirane vzhodnoevropske ureditve z uporom proti komunizmu, številne države tretjega sveta z uporom ali revolucijo zoper kolonialne velesile. Vse to se je dogajalo **v času razcveta politike**. Danes so upori nezaželeni, revolucije zbujaajo zgražanje, nezadovoljstvo ljudi je treba predelati z raznimi triki v mir na videz apolitičnega vladajočega reda. Angažma množic je dopuščen in spodbujen samo momentalno za interese prerazporejanja moči velikih sil: zlom režima v Nikaragvi, Iraku, Afganistanu, Libiji, Egiptu, v Siriji itn.

13 Družbeno se je komajda, pa ne še povsem dokončno v vseh okoljih, izvilo kot posebna raven, kot »nezvedljiva koherenca« (Baskar, 1998a: 245), ki se je ne da potopiti v naravno, psihološko ali v biološko. V

Legendarna antropološka študija o daru, ki jo je opravil Mauss (1931), načinja vprašanje političnega v nadaljevanju družbenega. Mauss briljantno analizira družbenost stvari, ki se ji reče darilo. Darilo ni preprosta stvar, kot se prikazuje na prvi pogled, temveč spleta družbene vezi in utrjuje politično skupnost. Darilo je institucija, prek daril gredo družbena in politična razmerja, ki vsakega posameznika, skupine privezujejo na politično skupnost in vanjo ali pa jo iz nje izločajo. Obdarovanje je splošen pojav; prek daru, ki je »ta mistična in hkrati praktična sila, ki drži skupaj klane in jih hkrati ločuje, ki ločuje njihovo delo in jih hkrati sili k menjavi« (Mauss, 1996: 146), se urejajo družbena razmerja.

Politična skupnost zase, za reprodukcijo celote in posamičnih razmerij med posamezniki in skupinami, za vzpostavljanje notranje strukture in prepoznavanje zunanjih, prijateljskih ali sovražnih političnih skupnosti zahteva obvezo podariti, obvezo sprejeti in obvezo povrniti darilo. Moč stvari, tega darila, izhaja iz moči politične skupnosti, da preživi kot celota. To posamično darilo se nato do posameznika, ki ne bi hotel spoštovati katere izmed teh obvez, obnaša sovražno, povzroča mu težave, ker ta posameznik s svojim dejanjem najeda politično skupnost. Najbolj utrjene politične relacije se potem preslikajo v pravno regulacijo in dobijo status pisanega pravila ali zakona.

Mauss izpostavlja raven družbe, ugotavlja pa, da obstaja še nekaj drugega, kar poimenuje šele v zadnjem stavku svoje razprave: »Raziskave te vrste zares omogočajo, da opazimo, da izmerimo in da pretehtamo razne estetske, moralne, religiozne,

---

dokazovanju svojega predmeta je vedno prekratko, saj je vladajočemu common sensu, ki jaha na valovih mehanicizma, nemogoče predstaviti pravo stvar, mehansko zagotovost te družbe, ki bi dokončno opravičila družboslovje kot znanost. Ta usoda še bolj nemilosrdno zadeva predmet politologije, to je politiko.

ekonomske motive, razne materialne in demografske dejavnike, katerih celota je temelj družbe in vzpostavlja skupno življenje in katerih zavestno usmerjanje je najvišja umetnost, *Politika* v sokratovskem pomenu besede« (Mauss, 1996: 157).

V uvodu v delo *Afriški politični sistemi* (1940), ki velja za začetek politične antropologije, o odnosu med naravo(slovjem), družbo(slovjem) in politiko (politologijo) preberemo: »Socialna antropologija kot naravoslovna znanost o človeški družbi je sistematično preiskovanje o naravi družbenih institucij.« »Metoda naravoslovne znanosti počiva vedno na primerjavi opazovanih pojavov in cilj takšnega opazovanja je, da se s pazljivim preučevanjem različnosti odkrije skrite enotne poteze. Aplicirana na človeške družbe, primerjalna metoda služi kot instrument induktivnega dokazovanja, ki nam omogoča, da odkrijemo univerzalne, bistvene značaje, ki pripadajo vsem človeških preteklim, zdajšnjim in prihodnjim družbam« (Radcliffe - Brown v Fortes in Evans - Pritchard, 1940: xi) »V naravoslovni znanosti o družbi primerjalna metoda zavzema mesto eksperimentalne metode v drugih znanostih ...« (Radcliffe - Brown v Fortes in Evans - Pritchard, 1940: xiii).

Od tu je jasno, da se razlikovanje med družbo, naravo in politiko še ni uveljavilo, in zato zlasti politika še ni imela mesta kot samostojen predmet preučevanja znotraj antropologije. Bilo pa je pomembno, da se v tem delu politika tematizira kot posebno področje preučevanja<sup>14</sup>: »Primerjalne študije političnih institucij s

14 V spremni besedi Evans-Pritchardove razprave o Nuerih Iztok Saksida (1993: 309) ugotavlja, da je »ključnega pomena sama politična teorija, ki za povrh končuje tudi proces revolucioniranja socialne antropologije, proces, ki se je začel z malinowskijanskim premikom iz evolucionizma v funkcionalizem z institucionalizacijo novega terenskega dela in se iztekel v produktivno predelavo dela konceptov, ki jih je razvijala francoska

posebnim pogledom na preprostejše družbe («simpler societies») je posebna veja socialne antropologije, ki še **ni dobila pozornosti, ki si jo zasluži**« (Radcliffe - Brown v Fortes in Evans - Pritchard, 1940: xi). Evans - Pritchard (1983: 383) v obsežni razpravi o Nuerih ugotavlja, da se »**politični** odnosi lahko ločijo in preučujejo neodvisno od preostalih delov družbene ureditve, ampak so odraz celotnega niza **družbenih** odnosov. Ti odnosi so v glavnem **družinskega** tipa, zato je organiziranje družinskih odnosov v politične odnose v določenih okoliščinah eden izmed naših glavnih problemov.«

Saksida (1993: 314) odlično definira problem razmerja med naravno, družbeno in politično ravno: »... res so na površini, v vsakdanjem življenju Nuerovi sledovi segmentiranega političnega sistema **slabo vidni** ali pa sploh neopazni, a zato niso **nič manj dejavni**, narobe, prav zato jih je na podlagi sociološke analize mogoče izločiti in zajeti skozi strukturno konfiguracijo«. Baskar izpostavlja pomen političnega pri Pigmejcih, ki zadnje pol stoletja poskušajo vpeljati poljedelstvo kot glavno dejavnost namesto lova. Ugotavlja, da so najuspešnejši v tistih delih dežele, v katerih so »stanovitna jedra okrog vplivnih voditeljev, ki so prehod v poljedelstvo definitivno opravili, saj so svoj **politični vpliv** gradili na temeljih sedentarnih družbenih odnosov« (Baskar, 1998a: 262).

Uveljavitev senzibilnosti za politično in oblikovanje posebnega raziskovalnega polja političnega kot ločenega od narave in družbe se je v antropologiji začelo na polno prebijati prav prek Evans-Pritchardove razprave o Nuerih<sup>15</sup>.

---

sociologija nekako od ustanovitve l'Annee sociologique (1897) naprej«. 15 Wendy James (cit. po Saksida, 1993: 311–312) ugotavlja glede razprave Evansa - Pritcharda o Nuerih, da »... v tej knjigi postane jasna razlika med diskurzom političnega povezovanja in sorodstvenim diskurzom«.

# ANGAŽIRANOST ANTROPOLOGIJE

Antropologija ni le preučevanje človeka, ampak je »sistematično preučevanje človeštva kot celote« (Hart, 2009: 1). Moderna akademska disciplina izvira iz demokratičnih gibanj, ki postavljajo človeka v središče zanimanja in zahtevajo, da ljudje, čedalje večji del ljudstva in čedalje več ljudi odloča o ključnih skupnih zadevah. Ključno vprašanje je postalo, »kako arbitrarno neenakost starega režima nadomestiti z družbo enakosti, ki bi bila utemeljena na tem, kar imajo vsi ljudje skupno, njihovo človeško naravo« (Hart, 2009: 1). Takšna prihodnost naj bi bila utemeljena na analogiji s sorodstvenimi, z naravnimi organizacijami, ki so predhodile državnim in razrednim delitvam in ki naj bi jih bilo mogoče videti v vpričnih divjinah. Ta tip utemeljevanja se je razvil v 18. in 19. stoletju in je predstavljal vodilno antropološko paradigmo<sup>16</sup>, danes pa se je ta usmeritev izgubila v etničnem

---

16 Kant kot utemeljitelj obrata, ki ga je dokončal Hegel, v Kritiki čistega uma piše: »Do zdaj je bilo sklepati, da mora vse naše znanje ustrezati objektom ... kaj pa, če predpostavimo, da morajo objekti ustrezati našemu vedenju« (Kant, 2008: 22, po Hart, 2010: 1)? »Da bi razumeli svet, moramo začeti ne z empiričnim obstojem predmetov, ampak z rezoniranjem, ki je vgrajeno v naše izkušnje in v vse presoje, ki smo jih opravili. To pomeni, da je svet znotraj vsakega izmed nas v tolikšni meri, kot se nahaja tam zunaj. Naša naloga je, da združimo dva pola kot subjektivni posamezniki, ki delijo objektivni svet z ostankom človeštva. Vedenje o družbi mora biti osebno in moralno, preden je opredeljeno z zakoni, ki so nam vsiljeni od zgoraj« (Hart, 2010: 1).



**relativizmu, ki bolj ustreza stanju fragmentiranih nacionalnih držav in vsakovrstnih manjšin ter njihovih avtonomij.**

Antropologija je bila tako intenzivno aktivno vpeta v pridobivanje zavesti o tem, **kako iz stare fevdalnokorporativne družbe**, ko je poudarjala zlasti enakost po naravi. V tem svojem delu je utemeljevala revolucionarno naravo kapitalizma in se utrdila predvsem kot naravoslovna veda. Če je fevdalizem gradil na utemeljevanju razlik med ljudmi na temelju barve krvi, se je antropologija bolj kot z utemeljevanjem nepremostljivih razlik ukvarjala s tem, »kaj je skupno vsem ljudem, vsem kulturam in vsem družbam« (Južnič, 1978: 20).

Tako naj bi šele '**evolucionizem**' z **Darwinom** »omogočil rojstvo antropologije« (Gelner, 1999: 21). Hkrati pa je že začela nakazovati potrebo po **emancipaciji človeka v celoti**, ne le delni emancipaciji kot naravnega bitja, kot dela civilne družbe, ampak kot človeka v zgodovinski dimenziji, kot zavestnega bitja, ki se z družbo od narave oddalji in se ji približa na nov način ter postopno razvije intenzivno polje političnosti, na katerem organizira svoje moči za zavestno dejavnost v smeri emancipacije človeštva. Narava v tej fazi dobi povsem novo vlogo: predvsem je razumljena kot svet, osončje, vesolje, ki se zgosti v vsakem individuumu, ki ni zdaj več samo neposredna naravna danost, ampak družbeno in politično posredovana ozaveščena bit.

Odpiranje za politično se zgodi z emancipacijo in uvajanjem **koncepta svobode** človeka. Prav ta svoboda, nevezanost na naravne gone in naravne danosti, naj bi označila jedro narave človeka. Svoboda človeku daje fleksibilnost, ki jo lahko razberemo tudi iz »sorazmerno nespecializiranega značaja številnih organov človeka in iz dejstva »nedozorelega rojstva«, dejstva, ki človeku dopušča eksperimentiranje z okoljem med sorazmerno dolgim obdobjem dozorevanja.

Pomembna dimenzija političnosti antropologije je tudi v tem, da je edina disciplina, ki je v položaju, »da posplošuje o človeku kot celoti – ker je edina disciplina, ki upošteva človeštvo kot celoto in je seznanjena z vsemi posebnimi primeri« (Groeber, 2013: 80). Na celoto pa hkrati meri tudi politično: spet se tu spomnimo Aristotelovega zoon politikona in opozorila, da zunaj polis, zunaj političnega, človeka ni. Zunaj političnega je lahko le zver ali bog, zunaj političnega je lahko samo nekaj, kar je zavezano samo naravnemu zakonu ali samo božji ravni.

Kanta je zanimanje za antropologijo napeljalo k izdaji dela z naslovom *Antropologija s pragmatičnega gledišča* (1798). Kot ugotavlja Hart (2010), Kantov namen ni bil le **»preučevanje človekove narave**, ampak tudi to, kako jo **spremeniti**, tako da je študente preskrbel tudi s praktičnimi navodili in z vedenjem o svetu«. Predvsem pa je šlo Kantu za to, da bi **antropologija »prispevala napredni politični nalogi po združevanju državljanov sveta z identifikacijo vira njihovih 'kozmpolitskih vezi'«**. Kant je namreč imel vizijo večnega miru, ki ga je mogoče doseči samo z novo ureditvijo med vsemi državami sveta in s spremembo državnih ureditev od monarhij k republikam. Notranja vez med ljudmi, ki zagotavlja uresničevanje njegove vizije, pa je po njegovem narava. Kant ugotavlja, da obstajata fiziološko in pragmatično stališče, s katerih lahko gledamo na antropologijo. **»Fiziološko vedenje o človeku preučuje, kaj narava dela z njim, pragmatično, kaj človek kot svobodno bitje dela ali lahko in naj bi naredil iz sebe.«** Pragmatičnega vedenja ne moremo imenovati kot vedenje, ki vključuje samo stvari v svetu, npr. različne živali, rastline in minerale v različnih deželah in klimah, **»ampak samo takrat, ko gre za znanje o človeku kot državljanu sveta«** (Kant, 1798: 3). **Pragmatična antropologija je za Kanta torej politična**

**antropologija**, predvsem po zastavitvi problema, ne pa tudi po njegovi izpeljavi<sup>17</sup>.

Antropologija je tako v začetku privabljala revolucionarne duhove in celo politične aktiviste. Tu in tam so zdrsnili v povsem pragmatično politiko. Še v šestdesetih so se antropologi na svojih srečanjih opredeljevali do pomembnih političnih zadev, kot je npr. vojna v Vietnamu, kolonializem in dekolonizacija, vojaške intervencije, do danes pa je tovrstna aktivnost v glavnem občasna.

Kanadska antropologinja Shirley Fedorak v delu *Anthropology matters* (2013) poudarja teme, ki po njenem mnenju zaslužijo poseben angažma antropologov. Poudarja področje antropologije nakupovanja in antropologije v poslovnem svetu, naslavlja temo, kako življenje, študij in delo v tujini vplivajo na ljudi, posebej pa poudari »politično naravo ljudi v etničnih konfliktih in vlogo NGO« (Fedorak, 2013: 43). Naslavlja tudi vprašanje obrezovanja mladih deklet, enospolnih porok in migracij. Prek teh tem zahteva, da se antropologija angažira pri osvetljevanju vseh ključnih odprtih vprašanj sodobne politike v smeri širitve prostora svobode. Antropologi »morajo spremeniti fokus, da bodo postali relevantni v diskurzu« in da bodo uveljavili antropologijo »pri razumevanju in ohranjanju kulturnih razlik« (Fedorak, 2013: 44). Antropologija mora učiti ljudi ne le tolerantnosti, ampak da bodo cenili različnost v človeških praksah in tako dvigovali »zavedanje o svetu« (Fedorak, 2013: 183).

Antropologija največ ve o dejansko obstoječih **družbah brez države**, ugotavlja Graeber (2013). Večino antropologov ta

---

17 Človeku kot avtonomnem subjektu in s tem tudi predmetu antropologije lahko govorimo šele od Kanta naprej, ko je spodnesel ontološki dokaz o bivanju Boga. Po njem sem kot subjekt vsak trenutek na svojem lastnem izhodišču povsem svoboden (Hribar, 1989: 986).

okoliščina najbolj nagiba k doktrini **anarhizma**<sup>18</sup>, ki ne verjame v centre moči in zlasti ne verjame v državo. Antropologija je tako v veliki meri, gledano politično doktrinarno, pribežališče anarhistov in anarhizma. Prav zato antropologi pravilno opozarjajo na dejstvo, da so antropologijo kot disciplino »omogočili grozljivi načrti zavojevanja, kolonizacije in množičnih pokolov, pravzaprav podobno kot večino modernih akademskih disciplin, z geografijo in botaniko vred, da sploh ne govorimo o disciplinah, kakršne so matematika, lingvistika ali robotika, ki jih še vedno omogoča prav to« (Graeber, 2013: 79–80). Najradikalnejši anarhisti med antropologi ugotavljajo, da civilizacijske pridobitve od kmetijstva do industrije in posamičnih znanosti, kar naj bi človeka učlovečevalo, človeka odtuja od njegovega bistva, od njegove prave narave, ki jo on najde v pravem neodtujenem človeku, ki še ni bil človek, ampak dobro razvita opica. Zakaj išče človeka tam? Ker samo tam lahko vlada prava in čista narava, samo tam ni nobenih centrov politične moči, ki preprečujejo realizacijo brezvladja ali anarhije. Zerzan (2008: 53) se sklicuje na »naravno anarhijo«, ki obstaja že zelo dolgo časa in tako ponuja sliko »realizacije prevlade nehierarhičnih življenjskih načinov,

---

18 Graeber (2013: 82–83) v delu *Fragments anarhistične antropologije* pravi: »**Mi smo za male ljudi** ... V glavnem pomeni, da morate pokazati, da se ljudstvo, ki ga preučujete, da se ti človečki uspešno upirajo določeni obliki oblasti ali vse bolj globalnemu vplivu, ki jim ga vsiljujejo od zgoraj.« Nadaljuje pa tako, da pokaže, kako se ta anarhistična logika izteče v zagovarjanje iste paradigme, kot jo ima »menedžer globalnega trženja.« Veliki socialni antropolog A. R. Radcliffe Brown je v mladih letih občudoval Kropotkinovo delo in med drugim dokazal, da so po navadi najuspešnejše tiste vrste, ki najučinkoviteje sodelujejo (Graeber, 2013: 20). Bil je tako zagret, da so ga kolegi klicali »anarchy« Brown. Kropotkin je bil v letih 1886–1917 v Londonu, kjer je bil intelektualno zelo aktiven. Bil je v stiku tudi z Malinowskim (Perry, 1969).

ki so tvorili edino uspešno, trajnostno prilagoditev svetu, ki ga pozna naša vrsta«. Za tovrstno pozicijo je zelo blizu stališče, da je »doba politike končana« (Zerzan, 2008: 124), pri čemer politiko enači z obstoječim načinom življenja, znotraj katerega so edino dopustne izbire.

Testart (1986) je k tej anarhopodobi dodal še dimenzijo šokantnosti v razkrivanju škandaloznih, divjaških, radikalno drugačnih praks in institucij, s katerimi je socialna antropologija šokirala buržuje. Politično poslanstvo socialne antropologije je skladno z anarhično doktrino tresenje centrov politične moči, ki jo predstavljajo predvsem vladajoči buržuji.

Veliki antropolog Radcliffe Brown ni skrival svojega navdušenja nad anarhizmom. Zlasti je bil vezan na anarhističnega princa Kropotkina. Njegov anarhični komunizem je jemal za zgled naravne ureditve, kot je na primer mravljišče, v katerem mravlje brez centrov moči in nasilja urejajo svoje življenje solidarno do celotne vrste. Izhajanje iz individuuma in njegove absolutne svobode ter redukcija družbe na razmerja med posamezniki je tudi koncept, ki ga Radcliffe - Brown v začetnih razpravah deli z anarhizmom (Perry, 1969).

Političnost antropologije se izkazuje tudi v tem, da je vsaka politična doktrina utemeljena na odgovoru na vprašanje, kaj je človekova narava. Dilema, ali je človek po naravi dober ali slab, vodi doktrine v poudarjanje reda ali spontanosti, avtoritarne hierarhične organizacije družbe ali samoorganizacije. Ali je človek marljiv ali len, vodi politične doktrine v iskanje rešitev, kako ljudi prisiliti v delo ali kako jim omogočiti, da vsak posebej izživi svojo ustvarjalnost. Če je človek po naravi podložno bitje, je dobrodošla rešitev hierarhična, militantna avtoritarna ureditev, če je svobodno bitje, pa mora imeti prostor za ustvarjalnost in samoupravo.

Eno izmed velikih podpoglavij politične dimenzije antropologije je gotovo **antropološka advokatura ali zagovorništvo**. Gre

za vprašanje, ali se je antropolog kot znanstvenik ali strokovnjak upravičen opredeljevati do razmerij, v katera je postavljen predmet njegovega preučevanja, ali celo, kaj storiti s svojim vplivom v prid tega ali onega plemena. Sredi osemdesetih let se je zastavilo vprašanje pred stroko, ali je zagovorništvo sploh mogoče opravljati v imenu antropologije in ali to lahko počnejo antropologi. Hastrup in Elsass (1990) sta se postavila na stališče, da je zagovorništvo neskladno z antropologijo, saj nobena zadeva ne more biti legitimirana na antropološki način. Kdor hoče zagovarjati kako svojo stvar, mora izstopiti iz antropologije. Strinjata pa se s trditvijo, da imajo tudi antropologi moralno odgovornost. Gre za razmerje med družbeno spremembo in preučevanjem struktur. Nekateri zagovarjajo stališče, da mora biti antropolog samo preučevalec in da ne sme posegati v predmet preučevanja, večini antropologov pa je jasno, da je v samem jedru antropologija vpotegnjena v spremembe. Tudi dilema o aplikativnosti spoznanj in njenem akademskem značaju je samo navidezna, saj je vsako delo antropologa na terenu že hkrati aplikacija njegovih spoznanj in spoznanj antropologije. Premišljanje razmerja med antropologom in ljudmi, s katerimi se ukvarja na terenu, pa je tako ali tako vedno odprta tema znotraj antropologije.

Govoriti za nekoga in predstavljati nekoga drugega je že postalo del prakse antropologije, tudi ko gre za zagovarjanje kakih etničnih skupin pred vlado. Gre pa za pomembno razliko: predstavljanje naslavlja splošno znanje in splošen problem, v katerega antropologija vstopa s sistematičnim znanjem o določeni kulturi; »speaking for« pa pomeni zagovarjanje posamičnega primera ali posameznikov. V zadnjem primeru se antropologijo lahko obdolži, da sodeluje v (po)kolonialnem početju, ker se pri tem domorodcem jemlje možnost za zastopanje samih sebe in se jim hkrati jemlje politična iniciativa. Odnos »speaking for« na drugi strani namreč ustvari klienta, ki je pasiven.



Naslednji problem pri zagovarjanju je imanenten razmerju med skupnostjo kot celoto in njenimi posameznimi deli in individuumi. Zagovornik lahko zagovarja celoto nekega ljudstva, vendar je pri tem ujet v lastno interpretacijo razmerij in zahtev. Zagovornik je v nevarnosti, da nehote zdrsne v »etnični šovinizem«. Npr. ljudstvo Arhuacos, Siera Nevada v severni Kolumbiji, razume bele sosede za manjvredne; prepričani so, da izhajajo iz njihovega vira in da so belci celo ukradli lokalno ime Xusikungui in ga pretvorili v Jezusa Kristusa. Da so preživeli, so se konstituirali kot nekakšna kontrakultura do oblasti. Čeprav bi se komu zdelo, da živijo v nedorazvitih družbenih formah, je treba videti, da so to sofisticirane prilagoditve na postkolonialni kontekst (Hastrup in Elsass, 1990: 304).

Zagovorništvo mora biti usmerjeno ne le v izpostavljanje besedila in zahtev ene skupine, ampak v dvigovanje zavesti glede celotnega konteksta vseh ljudi, da postanejo bolj opremljeni za artikuliranje in doseganje svoje stvari. Antropologija je osredinjena na kontekst, ne na interes. Velikokrat je delovala v dobrobit plemenskim ljudem in je tako vključevala predstavljanje drugih. Obstaja pa nevarnost, da bi s predstavljanjem enotne skupnosti ostala nema glede zadev notranjega ali lokalnega konflikta, kar je tudi dolgoročno nevarno, da lokalni ljudje ne bi razvili zmožnosti za zastopanje samih sebe.

Zagovorništvo je pomembna tema, ki kaže na etično in politično vpetost v kompleksnost sveta. Ralph Grillo (po Hastrap in Elsass, 1990: 208) podčrtava, da obstajajo pasti zagovorništva za politično naivne antropologe. Per Mathiesen (po Hastrap in Elsass, 1990: 208) pa opozarja, da »**predanost izboljšanju sveta**« ni »nadomestilo za **razumevanje sveta**«, pri čemer se drugo lahko dogaja neodvisno od prvega. Ključno vprašanje za antropologijo tako ostaja, kaj se je v resnici zgodilo in zakaj. To je v resnici vedno najtežje vprašanje vsake znanosti in raziskovalnega mišljenja.

Etnična identiteta potrebuje družbenokulturni kontrast za lastno veljavnost. Da bi poudarili etnijo, je treba ustvariti kontrast, etnijo (ali celo samo eno njeno dimenzijo) z malo ali neznatno razliko v razmerju z drugo postaviti kot popolno nasprotje, kot belo in črno ali kot noč in dan. V antropologiji je kultura definirana kot »inherentno antagonistična do spremembe na splošno in še posebej do razvoja« (Hastrup in Elsass, 1990: 305–306). Antropologi so pogosto nasprotovali razvoju in zato branili domorodna ljudstva pred vplivi zahodne civilizacije. Argument tovrstnega zaščitništva je bilo stališče, da **močnejše kulture uničujejo šibkejše**. V resnici je šlo za **vprašanje imperializma in kolonializma** Zahoda nad drugim svetom.

Veliko antropologov se je zavzelo za **aktivno vlogo antropologije v sodobnem svetu**. Gardner in Lewis (1996: 153) sta prepričana, da bi antropologija morala svetu, v katerem deluje, pomembno prispevati, to pa lahko stori predvsem tako, da ohrani »vitalno povezavo med znanjem in akcijo«. To predvsem pomeni, da »uveljavlja drugačne konceptualne paradigme, kot so v veljavi«.

Hastrup in Elsass (1990: 306) se postavljata na stališče, da v sodobnosti pojem kulture implicira razvoj in spremembo. »Razvoj sam po sebi je kulturni koncept, ki maskira posebno ideologijo«, kar pomeni, da je razvoj vedno kulturnen. »Nobena kultura ne obstaja zunaj življenjske realnosti misli in delovanja.« »Vsak dogodek je hkrati realizacija in sprememba sistema. Noben družbeni dogodek ni eksaktna ponovitev prejšnjega. 'Struktura' je vedno izpostavljena riziku delovanja, koncept 'brezčasne' družbe ali družbe brez zgodovine pa je neubranljiv. Sprememba ali razvoj sta inherentna kulturi.«

Političnost najdemo tudi precej skrito za t. i. objektivna opažanja, jasno pa implicirajo prednosti v kontekstih za posamične dominantne sodobne države in družbe. Kot ilustracijo navajam ugotovitev Melvilla Herskovitsa (1941: 467), ki je v recenziji

knjige *African political Systems* (1940) ugotovil, da knjiga relativizira utrjeno predstavo, da so politične organizacije ameriških Indijancev v nasprotju z afriškimi plemeni v bistvu demokratične, afriške pa v bistvu avtokratske. Ta predstava je utrjevala ameriško superiornost v demokraciji v odnosu do drugih držav in seveda do črne rase na tleh ZDA.

Južnič (1978: 22–23) o tem razpravlja v kontekstu koncepta **ideološkosti antropologije**. Na tako postavljeno politično držo antropologije vplivajo:

1. politična opredelitev v neki družbi in političnem sistemu;
2. osebna psihologija kot rezultat širših socializacijskih okoliščin antropologa;
3. ideološka opredeljenost, ki določa »prepričanje o 'idealni' ali želeni družbi in s tem 'idealnem' in želenem človeku ter sistemu družbenih in kulturnih vrednot«.

Politična antropologija je politična tudi tako, da je odvisna od razmerij političnih sil v svetu in v sami disciplini. Antropološke raziskave sodobnega nabiralništva vodijo v naraščanje politične zavesti pri ljudstvih, ki danes živijo na ta način, prihaja do političnih povezav in vzajemne podpore med antropologi ter različnimi političnimi in interesnimi skupinami v prid teh ljudstev in do samostojnih političnih nastopov teh ljudstev v lastno korist (Lee, 1992: 42).

Razprava je pripeljala do ugotovitve, da je nomadsko pastirstvo, nabiralništvo in lovstvo bolje razumeti v okviru širšega koncepta »**skupniškega načina proizvodnje**« (Lee, 1992: 39). Značilnost tega načina je v tem, da so tovrstne družbe zmožne, da se reproducirajo, pri tem pa omejujejo akumulacijo bogastva in moči. Za te družbe je bil zato glavni problem, da so se upirale postati država.

# ZAMETKI POLITIČNE ANTROPOLOGIJE

Izhajajoč iz utrjene predstave, da se politična antropologija začne v Združenem kraljestvu leta 1940 z delom *African Political Systems*, so vse razprave pred tem časom lahko samo predhodnica politične antropologije ali še neorganizirani elementi za njen nastanek.

Vprašanje začetkov in predhodnikov discipline se je najizraziteje zastavilo vsem piscem učbenikov in vsem tistim, ki so uvedli predmet politična antropologija na svojih univerzah. Odgovori so bili različni, vezani predvsem na umestitev univerze: Angleži so gradili predvsem na svoji tradiciji, Francozi so poudarjali izkušnje svojih kolonij in francoske zapuščine. Tako je npr. Balandier poudaril Montesquieuja. S tem ko je razdelal pojem vzhodnjaškega despotizma in s tem, da je poudaril tiste dežele, ki gradijo svojo politično tradicijo, ki se razlikuje od evropske, je »zasedel mesto med prvimi utemeljitelji politične antropologije« (Balandier, 1967/97: 19).

V začetku so med predhodnike uvrščali samo tiste avtorje in dela, ki so obravnavali neevropske politične skupnosti ali politiko. Postopno pa se je temelj politične antropologije razširil na vso politično misel z izhodiščem, da je prav **politično** tisto ključno, kar definira politično antropologijo.

## I.

**POLITIČNA FILOZOFIJA OD PLATONA DO MARXA**

S politiko se je najbolj kvalificirno ukvarjala politična filozofija, ki je razlagala tudi nastanek človeka, njegove zavesti, nastanek skupnosti, družbe in države. V tem poglavju bomo predstavili nekaj najpomembnejših idej, ki so pomembno vplivale na razvoj politične antropologije. Lahko začnemo s Platonom (427–347).

**PLATON** v Državi utemeljuje razlike med ljudmi na osnovi razlik v kovini, ki jo bog ob spočetju primeša vsakemu posamezniku. Pri tem ve, da to ni tako, zato tej zgodbi reče **plemenita laž**, ki je plemenita zato, ker vodi v pravično družbo srečnih ljudi v njegovi državi. Da ideja deluje, je treba o tej prevari prepričati vladarje in vse druge ljudi. Zgodba gre takole: »Vsi v polislu ste bratje, vendar je bog vam, ki ste sposobni vladati, ob vašem nastanku primešal zlato, ko vas je oblikoval, zato ste tudi najbolj cenjeni. Tem, ki so pomočniki, je primešal srebro, poljedelcem in drugim rokodelcem pa železo in bron. Ker ste torej vsi sorodniki, boste vsi večinoma spočenjali sebi podobne otroke; včasih pa se zlatemu očetu rodi srebrn potomec in srebrnemu zlat ... Če je njihovemu potomcu primešan bron ali železo, mu bodo dodelili čast, kakršna ustreza (njegovi) naravi, in ga odrinili med rokodelce ali poljedelce. In če se po drugi strani rodi otrok iz teh razredov, ki ima primešano zlato ali srebro, mu bodo izkazali čast ter ga odvedli – v prvem primeru – med čuvarje ali – v drugem primeru – med njihove pomočnike ...« (Platon, 2006: 1081).

Platon ve, da narava in vsebnost kovine v duši nista dovolj in da je za človeka vrlin potrebna posebna vzgoja. S tem se ukvarja tretja knjiga v Državi. Oblastnike je treba vzgajati na poseben način s posebnimi predmeti, »da bi kar najbolj verjeli zakonom in jih sprejeli kot barvo, tako da bo njihovo mnenje o strašnih in vseh drugih rečeh postalo trajno, ker jim bosta to omogočala **narava in ustrezna vzgoja**« (Platon, 2006: 1092). Tudi na drugem mestu Platon hvali to dvojico: »Preproste in zmerne (tovrstne vzgibe) – takšne, ki jih vodi misel, (izhajajoč iz) uma in pravičnega mnenja – lahko najdeš samo pri maloštevilnih ljudeh, ki so **najboljši po naravi in najbolj vzgojeni**« (Platon, 2006: 1093). Te kvalitete se morajo udejanjiti tudi v državi. Lepi zakoni so »tisti, ki zverske (prvine) narave podrejajo človeku ali – bolje rečeno – božanstvu«, »grdi pa tisti, ki krotko (bitje) zaslužnjujejo divjemu« (Platon, 2006: 1226).

Ljudje so po njegovem mnenju po naravi nagnjeni h krivičnosti in ne k pravičnosti. »Da pa ljudje, ki (pravico) uresničujejo, to uresničujejo neprostoovoljno, ker nimajo moči, da bi delali krivico, najlažje zaznamo, če si v mislih predstavimo naslednje: obema, pravičnemu in krivičnemu človeku, dajmo možnost, da delata, kar hočeta; nato jima sledimo in glejmo, kam bo želja odvedla enega in drugega. Takrat bomo zasačili pravičnega človeka, da zaradi želje imeti vedno več hodi v enako smer kot krivični; za tem se namreč **vsaka narava po naravi žene kot za nečim dobrim**, do spoštovanja enakosti pa jo zakon privede na silo« (Platon, 2006: 1031). Platon je prepričan, da »duše, ki so po naravi najbolj nadarjene, postanejo izjemno slabe, če so deležne slabe vzgoje« (Platon, 2006: 1142).

Polis nastane, zato ker »**nihče izmed nas ni samozadosten**, ampak potrebuje veliko stvari ..., in ker potrebujemo veliko stvari, jih veliko zberemo v eni naselbini kot družabnike in pomočnike – in tej skupni naselbini smo dali ime polis« (Platon, 2006: 1039). Vsi ljudje imamo različne potrebe, ki jih najboljše



zadovoljijo posamezni mojstri. In vsak izmed njih mora »svoje delo opravljati kot nekaj skupnega za vse« (Platon, 2006: 1039). Za vsakega se določi po »eno delo, za katero je **nadarjen po naravi** in ga opravlja skozi vse življenje« (Platon, 2006: 1044). To velja tudi za vodenje oblasti. Oblast morajo prevzeti filozofi. Tudi na tem primeru »bova pokazala, kako nekaterim po naravi pripada ukvarjanje s filozofijo in vodenje v polisu, drugim pa to, da se ne ukvarjajo s filozofijo in da sledijo voditelju« (Platon, 2006: 1131). Naravne značilnosti filozofov so: »da vedno hrepenijo po nauku, ki bi jim razkril tisto Bitnost, ki večno prebiva in ne blodi, ker bi bila podvržena nastajanju in propadu«; »ne sprejemajo laži, ampak jo sovražijo, resnico pa ljubijo«; »si prizadevajo za užitek duše same po sebi, telesne užitke pa opuščajo«; »tak človek je premišljen in v nobenem pogledu ni zaljubljen v premoženje«; teži »k božanski in človeški Celoti in (božanskemu ter človeškemu) Vsemu« (Platon: 2006: 1138–1139); »k temu zboru kot nekaj primernega sodijo pogum, dostojanstvo, učljivost in spomin« (Platon, 2006: 1142), pri njem pa »ne sme šepati ljubezen do naporov« (Platon, 2006: 1179).

Glede naravnega razmerja med moškim in žensko ima Platon naslednje stališče: »Potemtakem, prijatelj, nobeno opravilo, ki sodi k upravljanju mesta, ne pripada ženski, zato ker je ženska, niti moškemu, zato ker je moški, ampak **so naravne sposobnosti enako razsejane med oba spola**, tako da je ženska po naravi udeležena pri vseh opravilih, in prav tako je v vseh udeležen moški, vendar pa je ženska v vseh slabotnejša od moškega« (Platon, 2006: 1113). Moškim in ženskam naj bo v vseh pogledih, kolikor je le mogoče, vse skupno. »In če bodo tako ravnale, bodo ravnale najboljše in v ničemer proti naravi tega, kar je ženska v odnosu do moškega, kot sta po naravi ustvarjena za medsebojno skupnost« (Platon, 2006: 1123).

Platon torej sorazmerno enako teži daje naravnemu in državnemu pa tudi bog ima pomembno vlogo pri določanju človeškega.

**ARISTOTEL (384–323)** daje večji poudarek politiki in državi v primerjavi z naravo in bogom. »Iz tega je torej jasno, da je **človek po naravi politično bitje** (zoon politikon); tisti, ki je brez polis (apolis) zaradi narave, ne pa naključja, je pokvarjen ali mogočnejši kot človek; je kot človek, ki ga je Homer ožigosal kot človeka 'brez rodu, brez zakona, brez ognjišča'; ta je namreč obenem takšen po naravi in željan vojne, saj je kot osamljena figurica v igri pettoi« (Aristotel, 2010: 112). Podobno ugotavlja tudi na drugem mestu: »Jasno je torej, da **polis obstaja po naravi in da je pred vsakim posameznikom**. Če namreč posameznik, ki je ločen, ni samozadosten, bo do celote v takem razmerju kot drugi deli; tisti pa, ki ni zmožen živeti v skupnosti ali pa zaradi samozadostnosti ničesar ne potrebuje, ni del polis; je zver ali bog« (Aristotel, 2010: 114).

Pri političnosti ima pomembno vlogo govor, ki ni le tehnično sredstvo sporazumevanja, ampak tudi medij, skozi katerega posameznik in človeštvo določa svoje temeljne orientacije. »Zato je jasno, da je človek bolj politično bitje kot vsaka čebela in vsaka čredna žival ..., človek pa je med živimi bitji edino, ki ima govor ... govor pa potrebuje za to, da razkriva koristno in škodljivo ter tako tudi pravično in krivično ... Soudeležnost pri teh stvareh pa tvori hišno gospodarstvo in polis« (Aristotel, 2010: 113).

Suženjstvo izhaja iz narave in ni utemeljeno šele v politiki. Zato ljudje, politična skupnost, na položaj sužnjev nima vpliva. »Kdor namreč **po naravi ne pripada sebi, ampak drugemu**, čeprav je človek, je **po naravi suženj** ...« (Aristotel, 2010: 120). »Jasno je torej, da so eni po naravi svobodni, drugi pa sužnji, za katere je koristno in pravično, da so sužnji« (Aristotel, 2010: 125). »Politična oblast se namreč izvaja nad tistimi, ki so po naravi svobodni, oblast gospodarja pa nad tistimi, ki so po naravi sužnji ...« (Aristotel, 2010: 131). Aristotel je tako utemeljil **politiko kot dejavnost svobodnih ljudi v sferi svobode**, suženjstvo pa je

razmerje v sferi narave in zato politični spremembi nedostopno področje.

V Nikomahovi etiki ugotavlja, da je jasno, »da nam nobena izmed npravstvenih vrlin ni dana po naravi. Kar je namreč osnovano v naravi, tega ni mogoče prevzgojiti« ... »Potemtakem nam vrline niso dane po naravi, pa tudi ne v nasprotju z naravo; narava nam samo nudi možnosti, da jih sprejmemo, nato pa jih z vajo izpopolnimo« (Aristotel, 2002: 75). V *Politiki* pa dodaja, »da morajo biti ljudje, za katere je pričakovati, da jih bo zakonodajalec zlahka vodil k vrlini, po svoji naravi razumni in srčni ...« (Aristotel, 2010: 605). Za pot k dobremu in vrlini so potrebne tri stvari: »narava, navada in razum; najprej se je namreč treba roditi, in sicer kot človek, ne kot katero izmed drugih živih bitij; enako je treba imeti tudi nekakšno telo in dušo« (Aristotel, 2010: 632).

Aristotel je prepričan, da »vsaka umetnost in vsako raziskovanje pa tudi vsako dejanje in odločanje teži – po splošnem nazarju – k nekemu dobremu; od tod tudi lepa oznaka, po kateri je 'dobro' 'smoter, h kateremu vse teži'« (Aristotel, 2002: 47), in »... takrat je ta končni smoter vsekakor neko 'dobro', in sicer 'najvišje dobro'« (Aristotel, 2002: 48). Na tej osnovi v *Politiki* ugotavlja: »... **največje in najvišje dobro** pa je smoter v najpoglavitejši (vednosti) med vsemi, ki je politična zmožnost; politično dobro pa je pravičnost, ki je korist za skupnost« (Aristotel, 2010: 310).

**MARCUS TULLIUS CICERO** (106–43 pr. n. št.) je ob Seneci glavna referenca renesanse in humanizma za afirmacijo političnega pa tudi za navezavo npr. na družbeno pogodbo. Vprašanja, s katerimi se je ukvarjal in so vezana na politično antropologijo, so predvsem: nastanek države, ohranjevanje države in iskanje najboljše državne ureditve v povezavi z naravo človeka. Najvišja vrednota, ki vodi državo in državnike, je zanj **pravičnost, ki »spada k družbi in nikakor ne k naravi.** Če bi bili del narave

pravičnost in nepravičnost, kot sta toplota in hlad ali grenkoba in sladkost, bi bili enaki pri vseh ljudeh« (Cicero, 1929: 203). Tako »bi narava postavljala naše zakone, vsa ljudstva bi bila podvržena istim zakonom in isto ljudstvo ne bi bilo podvrženo različnim zakonom v različnih časih« (Cicero, 1929: 206).

Skladno z doktrino stoicizma obstaja »vera lex, resnični zakon, namreč pravi razum, ki je skladen z naravo, del vsakega človeka ter je nespremenljiv in eteren« (Cicero, 1929: 215). Narekuje dolžnosti in dobra dejanja, nad slabimi pa nima moči. Človeka opredeli po logičnem premisleku: samo, kar nima konca in začetka, je lahko začetek. Začetnik gibanja je lahko samo nekaj, kar nima začetka in nima konca, samo ta lahko da prvi impulz. »Resnični človek je duša in ne to fizično telo, ki ga človek lahko pokaže« (Cicero, 1929: 266). Človek je tako božjega izvora, njegova duša je nesmrtna.

Cicero začne razpravo o državi z vpogledom v astronomijo, razmerja med nebesnimi telesi in njihovim vplivom na velike dogodke v politiki. Cicero verjame v dobro države: »Ne obstaja nič takega, kar bi človeško odličnost bolj približalo božji, kot je ustanovitev novih držav ali ohranjanje obstoječih« (Cicero, 1929: 112). Na drugem mestu spet poudarja, da je »služenje državi najbolj veličastna funkcija modreca in glavni pokazatelj ali obveza dobrega« (Cicero, 1929: 126).

»Država je stvar ljudstva. Ljudstvo niso vsaka skupina ljudi, združenih na kateri koli način, ampak je srečanje dovolj velikega števila ljudi, ki so združeni s **skupnim dogovorom** glede zakonov in pravic ter glede želje, da sodelujejo pri vzajemnih prednostih. Izvorni vzrok srečanja ni toliko šibkost kot družbeni instinkt, ki je človeku naraven. Človeška vrsta ni solistična niti njeni člani ne živijo življenj izoliranih tavajočih ljudi ...« (Cicero, 1929: 129). Na drugem mestu pa še jasneje pove, da je **družbeni dogovor med bogatimi in revnimi osnova države**: »Če se državljani

bojijo drug drugega, če se mož boji moža in razred razreda, se nihče ne počuti varnega; kot rezultat se vzpostavi pogodba, če ji smemo tako reči, med navadnimi in tistimi, ki imajo oblast. S to pogodbo nastane zgradba države ...« (Cicero, 1929: 208).

Ko govori o zakonih, Cicero razgrinja hierarhijo stvaritelja. Najvišji zakon je tisti, »ki so ga bogovi dali človeškemu rodu« (Cicero, 1996: 60–61). Ljudje delajo zakone, vendar skladno s koristmi. Tak zakon ni pravi. Prave zakone postavlja narava. Dober zakon od slabega lahko razlikujemo le po naravi (Cicero, 1996: 36–37). »Če narava ne potrdi prava, izginejo vse vrline ...« (Cicero, 1996: 34–35). Glavni cilj njegove razprave pa je »krepitev države, utrjevanje mest in ozdravitev ljudstva« (Cicero, 1996: 30–31). Tako na koncu tudi predlaga »zakone, ki obsegajo najboljšo državno ureditev« in so utemeljeni v običajih prednikov (Cicero, 1996: 74–75).

**LUCIUS ANNAEI SENECA** (4 pr. n. št.–65) je o človeku zapisal, da je to »tekoča, razpadljiva in vsem vplivom podvržena materija« (1966: 162). Seneca gradi na stoicizmu, ki sledi vodstvu narave. Prepričan je, da je srečno življenje življenje v harmoniji s svojo naravo. Narava zavezuje vsakogar, da je dober do človeštva. Človek je edina žival, ki ima občutek za red, lastnino in zmernost v besedi in dejanju. Tako tudi nobena druga žival nima občutka za lepoto, ljubezen in za harmonijo v vidnem svetu.

Prva naloga pravičnosti je, da odvrta človeka od tega, da škoduje drugemu, druga pa v tem, da vodi ljudi k uporabi skupne posesti v skupnem interesu, privatne lastnine pa v lastnem interesu. **»Seveda ne obstaja nobena taka stvar, kot je privatna lastnina vzpostavljena po naravi, ampak je lastnina postala privatna z dolgotrajno zasedbo (...) ali zasegom ...«** (Seneca, 1928–1935, knjiga I: 7).

Seneca je prepričan, da nam je narava vsekala dve potezi:

- univerzalno, ki izhaja iz dejstva, da z razumom presegamo vse živali (od tu izhajata tudi morala in lastnina);
- partikularno, ki je pri posameznikih različna.

Od tu moramo zato delovati tako, da ne kršimo univerzalnih zakonov človekove narave in hkrati sledimo svoji lastni partikularni naravi.

Javne storitve so po naravi takšne, ki zadevajo državljane kot celoto, druge pa zadevajo državljane individualno. Zadnje so bolj sprejete. Zato je treba paziti, da **pri zadovoljevanju interesov posameznikov ne prizadenemo interesa države**. Naravni zakon nam prepoveduje, da si povečujemo bogastvo z uničevanjem drugih, zlasti sosedov. To načelo sledi razumu, ki je v naravi, ki je zakon boga in človeka. Zato je pomembno, da tisti, ki jih je narava obdarila z zmožnostjo za upravljanje javnih zadev, opustijo vse zamere in sovraštva ter vstopijo v tekmo za javne položaje in vodijo državo.

**AVGUŠTIN IZ HIPONA (354–430)** je gradil temelje teološke antropologije, vendar namenja državi in politiki veliko pozornosti. Po Avguštinu (395/2003: 14) je pri človeku »sla tista, ki gospoduje pri vseh vrstah slabih dejanj«. To je naravna sila. Ob tem pa obstajata še človeški zakon, ki je spremenljiv in nižji, ter božji zakon, ki je nespremenljiv in višji. Ljudstvo se lahko tudi »počasi skvari, da zasebno dobro postavlja pred javno dobro, da volilne glasove kupuje in prodaja, da podkupljeno od tistih, ki ljubijo časti, oblast izroča pokvarjencem in zločincem« (Avguštin, 395/2003: 20). »Zato lahko vsako največje in najmanjše dobro prihaja samo od Boga« (Avguštin, 395/2003: 79). Bog je človeku dal svobodno voljo, ki spada med »srednje dobre stvari« (Avguštin, 2003: 85), ker se odvrča od nespremenljivega dobrega k spremenljivemu. To gibanje volje, da zapusti, kar je višje, in ljubi, kar je nižje, se ne zgodi, če duša tega noče. Kamen prostega



pada ne more zadržati, volja pa se glede njenega gibanja odloči sama (Avguštin, 2003: 89).

Po njegovem »je treba svobodno voljo prištevati med dobra, in to ne med najmanjša dobra, in da moramo priznati, da nam je bila dana od Boga in da nam je morala biti dana ... Če nam je bila volja dana ... , se tja (v krivo smer, op. I. L.) obrača po nujnosti, in kjer vladata narava in nujnost, tam nikakor ni mogoče najti krivde« (Avguštin, 395/2003: 87).

»Naša volja torej sploh ne bi bila volja, ko ne bi bila v naši moči. In dalje, ker je v naši moči, je volja za nas svobodna. Kar imamo, namreč za nas ni svobodno, če to ni v naši moči; kar pa je v naši moči, pa za nas ne more biti nesvobodno« (Avguštin, 395/2003: 95). Čeprav bog ve in predvidi vse, kar se zgodi, **vsakemu še vedno ostane svobodna volja.**

Avguštinu je narava predvsem nekaj, kar kvari ljudi. Nato pa postane moderna sila. »Ta pohlep je poželenje, poželenje pa je izprijena volja. Potemtakem je izprijena volja vzrok vsega slabega. Ko bi bila skladna z naravo, bi naravo gotovo ohranjala in ji ne bi bila v pogubo, torej ne bi bila izprijena. Iz tega sledi, da **korenina vsega slabega ni skladna z naravo**, kar je zadosten odgovor vsem, ki bi radi obtoževali naravo« (Avguštin, 395/2003: 123). V delu *De civitate dei* O božji državi Avguštin razpravlja o miru, naravnem stanju in o nastanku države.

Za te, ki pripravljajo vojno, vojna ni končno stanje, ampak je **končno stanje mir**, in sicer »vrsta miru, ki si ga oni želijo« (Avguštin, 1984: 866). Prepričan je bil, da si vsi ljudje želijo biti v miru<sup>19</sup> s svojim ljudstvom, hkrati pa želijo, da bi svojo voljo

---

19 »Celo ko gredo šibki v vojno, to počnejo za obrambo miru svojega ljudstva in želijo, da bi naredili iz vseh ljudi svoje ljudstvo, če le morejo, tako da bi bili vsi ljudje in vse stvari podrejeni enemu oblastniku. In kako bi se to lahko zgodilo, razen če ne dosežejo soglasja za mir z diktatom z

vsilili življenju teh ljudi. V tej napetosti se dogajajo vojne in se sklepa mir. Ne obstaja situacija v vojni, ne da bi obstajala vsaj neka stopnja miru. To pa ni konsekvence vojne kot take, ampak dejstva, da vojno bijejo »osebe, ki so v nekem smislu naravna bitja – ker ne morejo obstajati brez neke vrste miru kot pogoja njihovega obstoja« (Avguštin, 1984: 871).

Avguštin je na neki način prvi naslikal predhodnico Robinsona Crusoeja, ko predstavlja »kreaturo tako **adružbeno in divjo**, da bi ga mogoče morali imenovati **polčlovek** namesto človeško bitje«. Živel je v jami brez žene, otrok, prijateljev ali očeta. »Čeprav ni nikoli nikomur nič dal, ampak od vsakega vzel, kar je želel in mogel, ter se znebil, ko je mogel, kogar koli si je želel znebiti; kljub vsemu temu ... je bila njegova edina želja mir, v katerem ga nihče ne bo motil in v katerem njegovega počitka ne bi ogrožalo nasilje ali grožnja z njim s strani drugih ljudi. Nadvse si je želel biti v miru s svojim lastnim telesom; in če je to dosegel, je bilo z njim vse v redu« (Avguštin, 1984: 867–868). »Toda njegova smrtna narava se mu je upirala zaradi nenasitnih želja in spodbujala civilni boj za hrano, z namenom, da loči dušo od telesa in da jo izključi; in potem je poskusil z vso mogočo naglico umiriti to smrtno naravo in s tem ciljem je mesaril, moril in se nažiral. In tako je bil njegov cilj kljub monstroznoemu divjaštvu zagotoviti mir za ohranitev njegovega življenja s temi grozljivimi in z divjaškimi metodami ... Mogoče nikoli ni obstajal ali – še verjetneje – ni bil podoben opisu, ki ga podaja pesniška fantazija ...« (Avguštin, 1984: 868).

Suženjstvo se Avguštinu ne kaže kot naravna niti ne kot božja volja. Zanj »po naravi, v razmerah, v katerih je bog ustvaril človeka, **nihče ni suženj ne človeka ne greha**. Toda ostaja resnica, da je suženjstvo kot kazen podrejeno tudi temu zakonu, ki uživa

---

ljubeznijo ali s strahom« (Avguštin, 1984: 868–869)?

ohranjanje naravnega reda (»order of nature«) in prepoveduje njegovo odpravo ..., če ne morejo biti osvobojeni od svojega gospodarja, lahko sami naredijo svoje suženjstvo v nekem smislu svobodno, tako da služijo ne zaradi strahu, ampak z zvestobo zavzetosti, **dokler vsa nepravičnost ne izgine in celotno človeško gospostvo in oblast ne bo uničeno in bog ne bo vse v vsem**« (Avguštin, 1984: 875). Suženjstvo je zanj torej odvisno od človeške volje in zato odpravljivo: najprej s psihološkim trikom, dolgoročno pa z uveljavitvijo teološkega komunizma, ko bodo vsi ljudje v stanju pravičnosti po bogu in v njem.

Avguštin je prepričan, da **»domači mir prispeva k miru v mestu** – to pomeni, da urejena harmonija teh, ki živijo skupaj v hiši v smislu vzpostavljanja in upoštevanja reda, prispeva k urejeni harmoniji, ki zadeva oblast in podrejanje med državljani. Posledično je ustrezno, da bi se oče gospodinjstva poslužil pravil zakona mesta in vladal svojemu gospodinjstvu na tak način, da ustreza miru v mestu« (Avguštin, 1984: 876). Kdor krši mir v domači hiši, »je podvržen ... legitimni in pravični kazni, do obsega, ki je dovoljen v človeški družbi; toda to je v korist kršilcu, z namenom, da se ga ponovno prilagodi domačemu miru, ki ga je prelomil sam« (Avguštin, 1984: 876).

»Nobena narava ne nasprotuje bogu, toda perverznost je, ker je zlo nasprotje dobrega« (Avguštin, 1984: 474), zato velja, da »ni nihče kaznovan zaradi napak/prekrškov narave, ampak zaradi napak volje; tudi slabost, ki postane navada in se je razvila in utrdila v 'drugo naravo', ima svoj izvor v aktu volje« (Avguštin, 1984: 474). Prav zato je Avguštin prepričan, da je kaznovanje za zla dejanja pravično in dobro.

Avguštin je prepričan, da so vse naravne substance dobre, ker obstajajo, in imajo zato svoj lastni način in vrsto bivanja ter svoj način vzpostavlja miru in harmonije med njimi. In ko so v takšni situaciji, v kateri bi morale biti po urejeni shemi narave,

ohranjajo polni obstoj, ki jim je bil dan. Pri Avguštinu je božja sila nad naravo in človeško voljo, ko gre za dobro, zlo pa prihaja samo iz človeške volje<sup>20</sup>. »Dobro obstaja samo po sebi, zlo pa ne more« (Avguštin, 1984: 474).

Ko Avguštin govori o državi, ki jo ima celo v naslovu knjige, govori o bogu, ki nadomešča politično silo. Politično je pri njem vezano na kombinacijo udejanjanja človekove in božje volje, pri čemer človekova volja meri na voljo posameznika, božja volja pa po rousseaujevsko na splošno voljo.

**TOMAŽ AKVINSKI (1225–1274)** se kot glavni sistemizator katoliške teologije navezuje na Avguština in Aristotela, hkrati pa pomembno sodoloča smeri razvoja predstav o naravi in izvoru človeka do današnjih dni.

Akvinski v predgovoru k prevodu Aristotelove Politike zapiše, da »umetelnost oponaša naravo«. »Počelo tega, kar nastane s človeško umetelnostjo, je človeški um, ki po neki podobnosti izhaja iz božanskega uma, ki pa je počelo naravnih stvari« (Akvinski, 1990: 41). V delu O kraljestvu pa pravi: »Naturale autem est homini ut sit sociale et politicum ... quod quidem naturalis necessitas declarat« (Akvinski, 1990: 49). Človek je po naravi družbeno in politično bitje, kar se izkazuje v njegovih naravnih potrebah. Drugim živim bitjem je narava priskrbela hrano, ogrinjala v obliki dlake, poskrbela za obrambna sredstva, kot so zobje in rogovi ali hitrost pri bežanju.

Človeku ni narava dala nič od tega, samo razum, s katerim si lahko vse to naredi sam, vendar en sam vsega tega ne more

---

20 »Zlo nasprotuje naravi; dejansko lahko naravi le škoduje ... Zato je izbira zla impresivni dokaz, da je narava dobra« (Avguštin, 1984: 448).  
»Tako je hudič, ki je bil dober, kot ga je bog naredil, postal slab po svoji lastni izbiri« (Avguštin, 1984: 449).

narediti, je pa zato naravno, da človek živi v skupnosti. Tako ta razum ni samo psihološka kategorija, ki prebiva v naravnem posamezniku, ampak je družbena kategorija, ki mu omogoča, da si z drugimi izmenjuje stvari, se prek govora sporazumeva z drugimi in od predhodnih generacij prevzema izkušnje. »Človek ima po naravi samo splošno spoznanje o svojih življenjskih potrebah in šele razum ga pripelje od občih načel do posamičnega spoznanja o tem, kaj vse je potrebno za človeško življenje« (Akvinski, 1990: 50). Delitev opravil v družbi zagotavlja človeku preživetje.

V družbi je **»nujno, da v tej množici nekdo vlada«** (Akvinski, 1990: 50). Če skupnosti nobeden ne bi vladal, bi razpadla. »Tako bi razpadlo telo človeka ..., če v tem telesu ne bi obstajala neka skupna vladajoča sila, ki skrbi za skupno dobro vseh udov« (Akvinski, 1990: 50–51). V težnji množeva po enotnosti je za Akvinskega najboljša vladavina enega: kraljevina. Pri tem je »kralj božji služabnik (»minister dei«)« (Akvinski, 1990: 78). **Kralj vlada državi zaradi splošnega dobra (bonum commune)** (Akvinski, 1990: 54), velja pa, da se »obče dobro (bonum universale) nahaja samo v Bogu« (Akvinski, 1990: 82). Cilj življenja človeka je ne le krepostno življenje, ampak da se »prek krepostnega življenja dospe do uživanja Boga« (Akvinski, 1990: 106). Ker pa se do tega cilja ne da priti »z močjo človekove narave«, ampak »z božjo silo«, posvetna kraljeva oblast ne zadošča, ampak je potrebna božja oblast, ki jo zastopa Kristusov namestnik v Rimu.

Akvinski ugotavlja, da so narava, politika in božje prepleteni med seboj, tako da bomo: »... dolžnosti kralja najbolje razumeli po vzoru naravne vladavine. V naravnem stanju obstajata obča in posamična vladavina. Obča je tista, ki obsega vsa bitja pod božjo oblastjo, ki vlada s svojo **providentia (previdnostjo)**. Posamična vladavina pa je tista, ki je podobna božji in se nahaja v človeku, ki se zato naziva mali svet, ker je v njem prisotna oblika obče vladavine« (Akvinski, 1990: 98).

V predgovoru k prevodu Politike zapiše: »V teh skupnostih obstajajo razne stopnje in ureditve, od katerih je **najvišje državna skupnost**, katere cilj je, da **zadovoljuje vse življenjske potrebe človeka**. Zato je ta skupnost najbolj dovršena med vsemi človeškimi skupnostmi.« Tako je zanj »celota, ki jo tvori država, veliko pomembnejša kot vse celote, ki si jih lahko zamisli ali ustvari človeški razum« (Akvinski, 1990: 42). V Sumi teologije Akvinski v razpravi o naravnem zakonu trdi, da je »v človeka po naravi vsajeno nagnjenje k dobremu«, kar med drugim pomeni tudi »naravno nagnjenje, da spozna resnico o bogu in da živi v skupnosti« (Akvinski, 1990: 168). Zanj ima »vsak človeški zakon samo v toliko vrednost zakona, v kolikor se izvaja iz naravnega zakona. Če se v nečem razhaja z naravnim zakonom, potem to ni več zakon, ampak izkrivitev zakona« (Akvinski, 1990: 180). Ker so zlasti mladi nagnjeni k temu, da se utopijo v užitku in odvrnejo od kreposti, je »bilo potrebno, da se s silo in s strahom obuzdajo pred zlom, da bi vsaj tako prenehali delati zlo, da bi druge pustili živeti v miru, sami pa, da bi pridobili po tej poti navade, po katerih bi po lastni volji delali to, kar so prej počeli iz strahu, in da bi tako postali krepostni. No, prav takšne klešče, ki prisiljujejo s strahom pred kaznijo, so klešče zakona« (Akvinski, 1990: 178). Tako je zanj **človeški, pisani zakon sprejet samo za to, da »popravi naravni zakon«** (Akvinski, 1990: 174).

Za Akvinskega je narava prekratka, da bi uspela oblikovati človeka, zato potrebuje skupnost, da se v njej učlovečuje. Narava je točka, na katero se Akvinski sklicuje, kadar hoče razložiti bralcu, kaj se dogaja. Naravna dejstva so zanj in bralstvo močna avtoriteta. Boga vnaša v razlago precej zaradi političnih razlogov, to je zaradi utemeljevanja nadoblasti papeža nad posvetnimi vladarji, ne zato, ker je svet dejstev božje delo. Gradacija tako pri njem teče v smeri narava, družba, politika, bog (berite: papeška država) in ne bog, narava, družba, politika, kot se razlagalni



okviri postavljajo v utrjenem fevdalizmu pa vse do današnjih dni. Poudariti velja, da je od vseh skupnosti najvišje postavljala državo.

**NICOLO MACHIAVELLI (1469–1527)** velja za začetnika moderne politične znanosti, kar pomeni, da začenja z zahtevo po preučevanju tega, kar je. Vladar mora **dobro poznati človeško naravo**, pa bo lahko dobro in dolgo vladal. Machiavelli mora, nekako v istem času kot Luther, zato začeti s prevladujočim prepričanjem: »Ni mi neznano, da so mnogi menili in menijo, da stvari tega sveta vodita usoda in Bog, in sicer tako, da jih ljudje s svojo previdnostjo ne morejo popraviti, še več, da zanje sploh ni pomoči.« To stališče pa za aktivno politiko meščanstva ni prikladno. Zato nadaljuje: »Da pa docela ne odpravimo naše *svobodne volje*, vendarle sodim, da bi utegnilo biti res, da je usoda razsodnica polovice naših dejanj in da **drugo polovico ali približno toliko prepušča v odločanje nas samih**« (Machiavelli, 1990: 88). Svobodna volja proti božji kreaciji – tako meščanstvo in moderna doba, moderna politična misel postopno jemljejo bogu prostor in ga rinejo proti robu. Ni božja volja tista, ki v celoti žene dejanja ljudi, ampak je pri tem več na okoliščinah ali v naravi časov: »Menim tudi, da je srečen, kdor ubere svoje ravnanje z *naravo časov*, kot je nesrečen tisti, s čigar ravnanjem se časi ne skladajo.« In še ena pomembna novost se pojavi: to sta narava človeka in rutina: »Ni pa najti pametnega človeka, ki bi se znal temu prilagoditi, in sicer zategadelj, ker se ne more odvrniti od tistega, k čemur je *nagnjen po naravi*, pa tudi zaradi tega, ker človeka, ki mu je šlo vse po sreči, ko je hodil po eni poti, težko prepričaš, da naj s te poti zavije« (Machiavelli, 1990: 90). Če je v začetnem stavku Machiavelli bogu določil polovico vpliva, mu do konca razprave odmeri le še malo prostora. Na njegovo mesto pa vse bolj vstopa narava, od Boga neodvisna realnost, ki za pamet moderne v resnici določa ravnanje ljudi.

Machiavelli (1990: 63) je prepričan, da »obstajata dva načina boja: prvi je z zakonom, drugi s silo. Prvi je lasten človeku, drugi živalim, toda ker prvi velikokrat ne zadošča, se je treba zateči k drugemu«. Vladar mora zato obvladati oba načina boja, kar so vedeli že v stari Grčiji, saj so vladarje pošiljali v uk kentavru Hironu, napol človeku, napol živali, da jih je vzgojil v eni in drugi naravi. Ko se vzoruje po živalskem svetu, pa se mora vladar naučiti uporabljati lisico in leva, da ne spregledaš pasti in da preplašiš volke. »Tisti, ki se preprosto opro na leva, se na te reči ne spoznajo,« ugotavlja Machiavelli (prav tam, 1990: 64).

Kako razumeti in obvladati ravnanje ljudi, je glavna naloga meščanstva in Machiavellija. Ko govori o obrambi, se huduje nad onimi, ki se sklicujejo na usodo, ko jih premaga tuja vojska: »Dobre, zanesljive in trajne obrambe so edino obrambe, ki so *odvisne samo od tebe in tvoje sposobnosti*« (Machiavelli, 1990: 88). Ko opisuje (1990: 56) dobre lastnosti ljudi in vladarjev, ugotavlja: »Ampak ker *človeška narava* ne dopušča, da bi imel samo te lastnosti in se v vsem po njih ravnal, mora – hočeš, nočeš – biti (vladar) vsaj toliko pameten, da zna zabrisati slab sloves napak ...«. Na drugem mestu pa dopolnjuje: »Želje svobodnih ljudi pa so redkokdaj pogubne za svobodo; rojevajo se namreč iz dejstva, da jih zatirajo, ali iz suma pred tem, da jih bodo zatirali« (Machiavelli, 1990: 104). Odgovor takratnega časa meščanstvo išče v naravi: zakonitostih narave, naravi človeka, naravi časov, sposobnosti posameznika in potem v krotanju tega, kar je naravno, vendar je naravno le izhodišče za politično delovanje. Machiavelli je Vladarja napisal kot nalogo Lorenzu Medicejskemu, da poprime za vajeti Italije in združi mestne državice na Apeninskem polotoku v močno državo, ki bo kljubovala tujim vpadom in medsebojnim razprtijam.

**THOMAS MORE (1478–1535)** je v delu **Utopija** (1516) izhajal iz narave človeka, ki je posredovana po bogu. Temeljno načelo je, da je »duša človeka nesmrtna in po božji dobroti rojena za srečo; da po tem življenju čakajo nagrade za naše vrline in dobra dela ter kazni za naše grehe« (More, 1996: 68). Prebivalci Utopije razumejo vrlino »kot življenje skladno z naravo, in bog, pravijo, nas je ustvaril za ta cilj. Ko se človek pokorava diktatu razuma pri izbiri ene stvari in izogibanju drugi, sledi naravi. Prvo pravilo razuma je ljubiti in častiti božjo visokost, ki ji ljudje dolgujejo svojo eksistenco in sleherno srečo, ki so je deležni. Drugo pravilo narave je živeti čim bolj brez strahu in kar se da polno radosti in pomagati vsem tovarišem ljudem k temu cilju« (More, 1996: 69).

More je prepričan, da nam je »narava sama predpisala radostno življenje, z drugimi besedami, užitek<sup>21</sup> kot cilj naših dejanj«. Človek, ki živi po pravilih narave, živi po načelih vrline. Narava ne zagotavlja popolne enakosti, poskrbi pa za to, da razlike med ljudmi in znotraj iste vrste niso prevelike. Po naravi »nihče ni postavljen tako visoko nad druge, da bi bil samo on skrb narave; narava skrbi enako za vsa živa bitja, ki jim je ustvarila enako obliko« (More, 1996: 70). Ker narava zavezuje ljudi, da drug drugemu delajo življenje lepo, kolikor je le mogoče, jih tako tudi stalno opozarja, da naj ne iščejo svojih prednosti na način, ki povzroča nesrečo drugim.

Obstajajo pa tudi užitki, ki gredo proti naravi, to so užitki, ki povzročajo bolečino, ki silijo v še večji užitek, in tisti, ki povzročajo poškodbe pri drugih ljudeh. Te napačne ideje užitka nimajo mesta med pravimi visokimi občutki med prebivalci Utopije. »Lepoto, moč in okretnost kot posebne in prijetne darove narave radostno sprejemajo« (More, 1996: 76).

---

21 Z užitkom razumejo vsako stanje ali gibanje telesa ali duha, v katerem se človek počuti zadovoljen glede na naravo« (More, 1996: 71).

More za Utopljanje ne vidi potrebe po sklepanju pogodb z drugimi narodi ali državami, ki jih druge države tako rade sklepajo, razdirajo in spet obnavljajo. Pogodbe po njegovi presoji niso potrebne, ker »človeka s človekom zadosti združuje že narava. Ali mora tisti, ki ne spoštuje teh naravnih zvez, ceniti zvezo, ki počiva na besedah« (More, 1996: 86)? Povezanost prek narave je prav tako dobra kot pogodba. Celo več, ljudje so združeni bolj trdno prek dobre volje kot s pogodbami, s srci veliko bolj kot s svojimi besedami.

Pri Moru je narava glavni akter, bog pa je samo začetnik procesa. Užitki so po naravi ali proti naravi, organizacija družbe in države mora slediti naravi, da se izpolni človeškost. Prepričan je bil, da je »preiskovanje narave in spoštovanje, ki iz tega izhaja, bogu zelo dopadljivo« (More, 1996: 100).

**JEAN BODIN (1529/30–1596)** se je v svojem najpomembnejšem delu *Šest knjig o republiki* (*Les Six Livres de la Republique*, 1576) ukvarjal največ s konceptom suverenosti. Pri tem se je v veliki meri naslonil na zapuščino Rimljanov. Bodin je prvi natančno opredelil pojem suverenosti in ga natančno analiziral pa tudi pokazal na številnih primerih njegove implikacije. Zavzel se je za nedeljeno suverenost, popolno oblast v rokah suverena. Suverena oblast je absolutna in trajna. Zakon je v rokah suverena, ni nad njim in ga ne omejuje, ampak ga suveren uporablja kot orodje pri vladanju podrejenim. Zato so ga mnogi obsojali, da je utemeljeval absolutno monarhijo ali celo despotizem in tiranijo. Podobno kot Machiavelli pa je samo izpričal duha časa, ki je takrat zahteval poenotenje razpršenih oblasti na ravni večjih enot, nacionalnih držav. Bodin je izkusil razlike v zakonih med pokrajinami, mesti, omejevanje centralne oblasti prek duhovščine, plemstva in lokalnih običajev in privilegijev. Z religioznimi spori je centralna oblast ostala brez moči in je dejansko izginila. Njegova razprava o

suverenosti je zagovarjala okrepljeno centralno oblast. Največja opora absolutni oblasti je lahko samo božja volja. »Ker razen boga na zemlji ni nič večjega od suverenih vladarjev in ker jih je bog postavil kot svoje oficirje, ki poveljujejo drugim ljudem«, je za Bodina (1996: 46) vladar samo »zemeljska podoba boga«. Na trenutke se zateka tudi k naravi kot neki pomoči zadnji, božji instanci: to, da vladar lahko popusti kaki drugi volji, »je v nasprotju z božjim in naravnim zakonom« (Bodin, 1996: 36).

Vladar ima pravico, da »prestopi obveze naravnega zakona, ki jih je vzpostavil bog in katerega podoba je« in zato ima »zmožnost, da vzame lastnino komur koli«, vendar samo, kadar za to obstaja »pravičen in razumen razlog« (Bodin, 1996: 39). Bodin je pomagal utrjevati predstavo o nedotakljivosti zasebne lastnine, kar ga vzpostavlja kot modernega političnega misleca: »vladar ne more ne vzeti ne razpolagati s tujo lastnino brez soglasja njegovega lastnika« in dodaja: Kralju pripada oblast nad vsem, zasebnim osebam pa nad lastnino (Bodin, 1996: 41). Ne glede na to, da je suverena oblast pri vladarju, pa za tirana Bodin (1996: 110) zahteva smrtno kazen in odstranitev.

Bodin je pozornost namenil tudi povezavi med klimo in gradnjo države. S klimo meri na »več faktorjev: vodo, prst, višino, zakone, navade in oblike države. Vsi ti dejavniki vstopajo in pomagajo oblikovati naravne težnje ljudi; njihovo poznavanje pa je zato velikega pomena za zakonodajalce« (Bodin po Jones, 1966: 80). Volja ljudi je zanj tako »spremenljiva in negotova, da je skoraj nemogoče utemeljevati kakršno koli napoved glede smeri politike na človeškem obnašanju«. Zato mora vse znanje o politiki temeljiti »na našem znanju o naravni vzročnosti« (Bodin po Jones, 1966: 75). Pri tem pa ne misli na dogodke, ki so neposredno predhodili in določili učinke, ampak na gibanje zemlje ter položaje zvezd in planetov. Astrologija je po njegovi sodbi povsem ustrezna veda za razlago razvoja in propada držav.

**HUGO GROTIUS (HUIG DE GROOT) (1583–1645)** Glavna preokupacija Grotiusa je bila opredelitev zasebne lastnine in razmejitev do lastnine vseh. Papež je namreč razdelil morja med Portugalsko in Španijo, kar ni bilo v interesu novonastopajoči sili Holandiji. Grotius se je na zahtevo meščanskih oblasti lotil argumentacije, zakaj božji odposlanec na zemlji ne more imeti oblasti nad razdeljevanjem morij na svetu, pri čemer razpravlja o razmerjih med koncepti božjega, naravnega in političnega. Maine navaja delo Huga Grotiusa *De Jure Belli et Pacis* (1646) kot eno pomembnih del, ki se ukvarja z etiko in moralo, vendar vidi njegovo glavno sporočilo v tem, da poskuša »določiti zakon narave ali naravni zakon« (Maine, 1861/1894: 351). Grotius (1925: 38–39) opredeljuje **zakon narave kot »diktat pravega razuma**, ki kaže na to, da dejanje, ki je ali ni skladno z razumsko naravo, vsebuje kvaliteto moralne utemeljenosti ali moralne nujnosti; in da je posledično takšno dejanje prepovedano ali sprejeto **od avtorja narave, boga**«. Tak zakon se razlikuje od človeškega in božjega zakona. »Nujno je, da razumemo, da naravni zakon ne velja le za stvari, ki se nahajajo zunaj domene človeške volje, ampak tudi z veliko stvarmi, ki so posledica dejanja človeške volje. Tako je bila **lastnina, kot obstaja danes, vpeljana z voljo človeka**. Toda ko je bila enkrat vpeljana, zakon narave kaže na to, da je narobe, če ti proti tvoji volji vzamem, kar je predmet tvoje lastnine« (Grotius, 1925: 39).

Ta naravni zakon glede lastnine obvezuje tudi kralja: »... noben kralj (ga) ne bi smel odrekati svojim podanikom in noben kristjan nekristjanu. To je namreč zakon, ki izvira iz narave, naše skupne matere, katere darov smo deležni vsi in katere vpliv sega po tistih, ki vladajo narodom in ki jo imajo za najsvetejšo tisti, ki so najbolj tankočutni v svoji pravičnosti« (Grotius, 2011: 6).

Po njegovi oceni je prvotno načelo, katerega vsebina je samoumevna in nespremenljiva, da **»vsak narod lahko svobodno potuje k drugemu narodu in z njim trguje**. Sam Bog govori tako



z glasom narave; in če ni bila Njegova volja, da narava vsak kraj oskrbi z vsem potrebnim za življenje, je odločil, da se nekateri narodi odlikujejo v eni obrti in drugi narodi v drugi. Čemu je to Njegova volja, če ne zato, ker je želel, da se prijateljstva med ljudmi tkejo iz skupnih potreb in virov, da ne bi posamezniki, ki se zdijo sami sebi zadostni, prav zato postali nedružabni« (Grotius, 2011: 9)?

Zanikati ali delovati proti temu zakonu pomeni uničevanje »najbolj častivredne vezi človeške skupnosti« in s tem »škodovanje sami Naravi. Kajti ali niso ocean, ploven v vse smeri, s katerim je Bog obdal celotno zemljo, ter stalni in občasni vetrovi, ki pihajo zdaj z ene strani neba, zdaj z druge, zadosten dokaz, da je Narava dala vsem narodom pravico priti v stik z drugimi narodi? Seneka meni, da je največja zasluga Narave, da je z vetrovi združila narode, ki žive daleč vsaksebi, a hkrati porazdelila vse svoje sadove po zemlji, da je zanje trgovanje med ljudmi postalo nujno. Zato ta pravica pripada vsem narodom enako« (Grotius, 2011: 10).

V mednarodnem pravu se morje šteje za nikogaršnjo stvar (*res nullius*), skupno stvar (*res communis*) ali javno dobro (*res publica*) (Grotius, 2011: 23). Zato »ne more postati privatna lastnina, kajti narava ne le dovoljuje, ampak narekuje njegovo skupno rabo. Tako tudi obala ne more postati privatna lastnina«. Neizmerno moč narave pa presega politika oziroma politična moč: »Vendar ... Če je neki del teh stvari po naravi mogoče zasesti, lahko postane lastnina tistega, ki ga zasede, a le kolikor taka zasedba ne vpliva na skupno rabo« (Grotius, 2011: 29).

Grotius je prepričan, da »v prvotnem mednarodnem pravu, ki ga včasih imenujemo naravno pravo ..., ni bilo take posamične pravice. Kakor pravi Cicero: **»Nič ni po naravi privatna lastnina.«** ... **Kajti narava ne pozna vladarjev.** Zato v tem smislu pravimo, da so bile v tistih starih časih vse stvari skupne ... Da bo jasnejše: pravijo, da v tistih prvobitnih časih zemljišč

niso razmejevale mejne črte in da ni bilo trgovskih odnosov ... **Bog ni dal vseh stvari temu ali onemu posamezniku, ampak celotnemu človeštvu** in tako številne osebe, dejansko *en masse*, niso bile prikrajšane za dejansko suverenost nad isto stvarjo ali njenim lastništvom, kar je precej v nasprotju z našim sodobnim pojmovanjem suverenosti. Zdaj namreč to pomeni posamično ali zasebno lastnino, nekaj, česar takrat nihče ni imel« (Grotius, 2011: 24).

Razmerje med božjim in naravnim je precej izenačeno: »Vprašali boste po **božjem zakonu** in to imate, skupno celotnemu svetu, **vpisano v tablice narave**«<sup>22</sup> (Tertullian, po Grotius, 1925: 38). Vendar pa je človeški zakon zakon politike nad vsem. Tisto, kar velja za naravni zakon, za božji zakon in za **človeški zakon**, ima isto merilo: **moč soglasja med ljudmi**. Grotius (1925: 42–43) za potrditev tega vidika navaja kar pet klasikov: Heraklit je trdil, da je presoja skupne sprejemljivosti najboljše merilo resnice. Po Aristotelu je najmočnejši dokaz, če se vsi ljudje strinjajo glede tega, kar smo rekli. Cicero je bil prepričan, da bi dogovor vseh narodov glede neke stvari morali razumeti za zakon narave. Po Seneci je dokaz resnice dejstvo, da imajo vsi enak pogled na določeno stvar. Kvintilijan pa je sodil, da imamo za gotove tiste stvari, o katerih obstaja soglasje v skupnem mnenju ljudi.

**THOMAS HOBBS (1588–1679)** izhaja iz zahteve po razumevanju narave. »Resnična in jasna razlaga elementov naravnega in političnega prava, ki je namen tega dela, je odvisna od poznavanja

---

22 Ali podobno: »Zakon, ki ne zavaja, je **pravi razum** («right reason»); in ta zakon ni smrten, kot bi izhajal od tega ali onega smrtnika, niti ni brez življenja kot zapis na listu papirja ali v kamnu, ki sta brez življenja, ampak nepodkupljiv, ker ga **je vtisnila nesmrtna narava v nesmrtno inteligenco**« (Philo, navedeno po Grotius, 1925: 38).

človekove narave, političnega telesa in od tega, kar imenujemo zakon« (Hobbes, 2006: 15). Nato pa nadaljuje: »**Človekova narava je vsota njegovih naravnih sposobnosti in moči**, na primer sposobnosti prehranjevanja, gibanja, ploditve, čutenja, umevanja itn. Te moči namreč soglasno imenujemo naravne in so v definicijo človeka vključene z besedami: animaličen in razumen« (2006: 16).

V *Leviathanu* Hobbes (1961: 4–5) začenja v slogu naravoslovja. Človek je razumno bitje in največje delo narave. Umetni človek, ki je prav tako delo narave, pa se imenuje skupnost ali država, veliki Leviathan. »Da bi opisal naravo tega umetnega človeka, bom preučil: prvič, njegovo materijo in njegovega tvorca; eno in drugo je človek.«

Hobbes (2006: 88) je prepričan, da bi težnja po enakosti lahko izhajala iz dejstva, da je potrebne le malo moči, da človeku odvzamemo življenje. Od tu bi pričakovali, da si bodo ljudje, obravnavani »samo po njihovi naravi«, priznali enakost. Zaradi razlik v moči med ljudmi pa prihaja do boja za pripoznanje prvenstva s telesnim merjenjem moči. Tako ljudje »z naravno nujnostjo hočejo in želijo »bonum sibi«, to, kar je zanje dobro, in si prizadevajo izogniti se temu, kar je boleče, predvsem pa tistemu strašnemu naravnemu sovražniku, smrti ... Tako tudi ni v nasprotju z razumom, da človek naredi vse, kar je v njegovi moči, da bi svoje telo in ude obvaroval smrti in bolečin ... Zategadelj je naravna pravica, da sme sleherni človek z vsemi močmi, ki jih ima na voljo, ohranjati svoje lastno življenje in ude.«

Najbolj razvpito je Hobbesovo stališče, povzeto v maksimi o vojni vseh proti vsem: »Po naravi ima vsak pravico do vsega ... Toda pravica vseh do vsega dejansko ni nič boljša, kot če nihče ne bi imel pravice do ničesar ... Ker se medsebojni napadalnosti, ki tiči v človekovi naravi, pridružuje pravica vsakogar do vsega, pri čemer nekdo z vso pravico napada, drugi pa z vso pravico brani in ljudje zato živijo v nenehnem nezaupanju ter se ukvarjajo s

tem, kako bi ovirali drug drugega, je **stanje ljudi v naravni svobodi stanje vojne**« (Hobbes, 2006: 89). V *Leviathanu* iz leta 1651 Hobbes ugotavlja podobno: »Tako je očitno, da ljudje, dokler živijo brez ene skupne oblasti, ki jih vse drži v strahu, živijo v tistem stanju, ki se imenuje vojna, in to takšna vojna, v kateri je vsak človek proti vsakemu človeku« (1961: 108).

Posledici stanja vojne sta uničevanje narave in pobijanje ljudi, s čimer ljudje nasprotujejo samim sebi. »Skladno z naravno nujnostjo želi namreč vsak sebi dobro, kar je v nasprotju s tem stanjem ...« (Hobbes, 2006: 90). Od tu pa Hobbes pride do ugotovitve, da je odgovornost močnejšega, da prepreči vzpostavitev stanja enakosti. Uporabiti mora svojo zdajšnjo moč, da »za lastno prihodnjo varnost po svoji volji ukrepa zoper drugega ... Iz tega lahko razberemo tudi, da je nepremagljiva moč v naravnem stanju pravica« (Hobbes, 2006: 90). Prizadevanje za mir je samo izhod v času, ko nihče nima takšne premoči, da bi z upom na zmago začel oz. nadaljeval vojno.

Teorije naravnega prava so prihajale do raznih predlogov, kako naj se ob njegovem upoštevanju ohranja ali zagotavlja mir. Hobbes predlaga, da »naj vsakdo odloži pravico do vsega, ki jo ima po naravi«. To je mogoče s prenosom pravice na nekoga drugega, ne v obliki daru, ampak pogodbe: ta, ki daje, zahteva zase neko drugo korist. Zakon iste narave pa je hkrati, »da je obveznost vsakega človeka držati se zavez oziroma izpolniti dane zaveze« (Hobbes, 2006: 101). Hobbes navaja še vrsto naravnih zakonov, med drugim tudi, da »naj ljudje drug drugemu brez razlik dopuščajo opravljanje trgovine in prometa« (Hobbes, 2006: 106). Izkaže se, da je Hobbesova narava na strani nastopajočega meščanstva.

Hobbes, na primer, ugotavlja, da čebele lahko uvrščamo med *animalia politica*. Našteva vrsto razlogov, zakaj med ljudmi ni mogoča sloga čebelje vrste, med ključnimi pa je naslednji: »... naravno

slogo, kakršna obstaja med opisanimi bitji, je ustvaril Bog po naravni poti, medtem ko je sloga med ljudmi umetna in dosežena z zavezo« (Hobbes, 2006: 122). Pogodba, zaveza, umetna tvorba političnega telesa se zgodi s prenosom moči na enega posameznika ali svet več njih, ki v zameno za predano moč zagotavljajo varnost v politični skupnosti izenačenim podanikom.

**SAMUEL VON PUFENDORF (1632–1694)** je bil prepričan, da je naravni zakon usklajen z racionalno in družbeno naravo človeka. Poštena in miroljubna družba brez naravnega zakona ne bi mogla obstajati. To »spoznanje človeštvo dosega z lučjo razuma, ki se rodi z vsakim človekom, in upoštevanjem narave človeka na splošno« (Pufendorf, 1673/2003: 53).

V nasprotju z naravnim zakonom pa »pozitivni zakon ... ne izhaja iz skupnih razmerij narave človeka, ampak samo iz dobre volje zakonodajalca: ta naj bi imel tudi osnovo v razumu in njegov cilj naj bi bil neka prednost za ljudi ali družbo, za katere je narejen« (Pufendorf, 1673/2003: 53). »Božji zakon ni ne naravni ne pozitivni, toda vsi človeški zakoni – strogo vzeto – so pozitivni« (Pufendorf, 1673/2003: 53).

Kdor naj bi »natančno poznal politično zgradbo vsake skupnosti, mora najprej dobro razumeti razmere v skupnosti ter navade in običaje članov, ki jo sestavljajo: kdor je dobro preučil skupno naravo in razmere človeka, bo zanj lahko odkriti tiste zakone, ki so nujni za varnost in skupno dobro človeštva« (Pufendorf, 1673/2003: 53).

Človek je žival, pravi Pufendorf, ki je zelo usmerjena v svojo ohranitev in k zadovoljitvi številnih želja in ki je »nezmožen podpreti samega sebe brez pomoči drugih svoje vrste«. Zato je »absolutno nujno, da je družben, to pomeni, da se združuje s tistimi njegove vrste in da se tako obnaša do njih, da nimajo upravičenega razloga, da mu povzročajo škodo, ampak da podpirajo

in varujejo vse njegove interese« (Pufendorf, 1673/2003: 56–57).

Zato so pravila tega združenja, ki so »**zakoni človeške družbe**, po katerih se ljudi usmerja, da so koristni njeni člani in brez katerih bi (to združenje) razpadlo na koščke, se imenujejo naravni zakoni« (Pufendorf, 1673/2003: 57). Tako je »temeljni zakon narave, da vsak človek, kolikor je v njegovi moči, ohranja in podpira družbo, to je blagostanje človeštva«.

Vendar je »**bog avtor naravnega zakona**«. Pri tem pa človek v primerjavi z drugimi neracionalnimi bitji vlada svojemu svetu skladno z božjo previdnostjo in sam ohranja svojo naravo. Pufendorf opozarja, da se z »grešitvijo zoper naravni zakon napada tistega, ki je gospodar človekove duše in ki se ga je treba bati tudi tam, kjer smo prepričani o kaznovanju prek vrstnikov« (Pufendorf, 1673/2003: 59).

Iz naravnega zakona izhajajo dolžnosti ljudi glede treh zadev:

1. kako se obnašati do boga;
2. kako se obnašati do ljudi;
3. kako se obnašati do samega sebe.

Za Pufendrofa (1673/2003: 60–61) so vse tri relacije vezane na religijo in **strah pred bogom**. Človek ne more postati družbeno bitje, če ni vsajen v religijo. Pri skrbi zase se izkaže, da človek ni sam svoj gospodar, ker mora služiti bogu in v dobro družbi. K skrbi za sebe spada tudi mojstrenje strasti, tako da se jih spravi pod vladavino razuma (Pufendorf, 1673/2003: 78).

**JOHN LOCKE (1632–1704)** uvaja razumevanje **politične oblasti** z zahtevo, da jo moramo izvajati »iz njenega izvora, preučiti moramo, v kakšnem stanju so vsi ljudje po naravi« (1978: 11, 13). To pa je stanje popolne svobode in enakosti, stanje, v katerem je »izvajanje naravnega zakona predano v roke vsakega človeka«. Politična in civilna družba se vzpostavi tam, kjer se ljudje odpovedo izvajanju izvršilne oblasti naravnega zakona in jo predajo



skupnosti. Ljudje so po naravi svobodni, vendar se postavijo v okove civilne družbe z namenom, da oblikujejo skupnost, v kateri bi živeli ugodno, varno in miroljubno ter uživali varnost svoje lastnine pred napadi tistih, ki tej skupnosti ne pripadajo (Locke, 1978: 57). Na drugem mestu pa Locke še bolj izčisti svoje stališče: **ljudje zapuščajo naravno stanje in stopajo v državo za to, »da obvarujejo svojo lastnino«** (Locke, 1978: 72), pod katero razume življenje, svoboščine in imetje ljudi. »Kjer koli obstaja določeno število ljudi, ne glede na to, kako so združeni, ki nimajo take odločujoče oblasti, na katero se lahko naslavlja, so ti ljudje še vedno v naravnem stanju« (Locke, 1978: 52). Locke je bil prepričan, da absolutna monarhija ne spada med meščanske vladavine in da ostaja v naravnem stanju. Za politično skupnost morajo biti izpolnjeni trije pogoji: obstoj zakona, ki ga podpira splošno soglasje oz. večina, obstoj nepristranega sodnika, ki rešuje vse spore skladno z zakonom, ter oblast, ki pomaga izvajati obsodbe in zakon. Naravno stanje pa poganjata dve načeli: da imajo ljudje oblast nad vsem, kar jim ščiti življenje, in nad kaznovanjem vseh tistih, ki kršijo naravni zakon (Locke, 1978: 73).

**GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646–1716)** začena z vprašanjem, ali sta »pravičnost in dobro arbitrarna ali pripadata nujni in zunanji resnici glede narave stvari« (Leibniz, 1996: 45). Njegov odgovor je v prid božjega dela: »Bog je popoln in povsem pravičen, medtem ko je pravičnost ljudi pomešana z nepravičnostjo, napakami in z grehi zaradi nepopolnosti človekove narave. Popolnost Boga je neomejena, naša popolnost pa ima meje« (Leibniz, 1996: 48). Na drugem mestu ugotavlja, da ljudje na splošno menijo, da »dobro v delih in proizvodih Boga ni odvisno od njegove volje, ampak od njihove narave«. Po Leibnizu (1996: 71) je »nedvomno najbolj res, da je **Bog po naravi nadrejen vsem**«, tako da so »**vsi po naravi podrejeni Bogu**«. Leibniz že vpeljuje legitimnost

z naravo, vendar je božja legitimnost v prednosti. Tako velja ugotovitev komentatorjev njegovega dela, da so Leibnizevi politični pogledi ostali srednjeveški«. Zapisal je tudi, da »narava vsepovsod dosega najboljše ... Naravni zakon je tisti, ki ohranja in spodbuja naravne družbe. Prva naravna družba je med moškim in žensko, ker je ta nujna za ohranjanje človeške rase« (Leibniz, 1996: 77). Sledi ji naravna družba med starši in otroki, nato med gospodarji in hlapci, gospodinjstvo, civilna družba in kot šesta božja cerkev. Starši, otroci in sorodstvo tvorijo klane. »Ti klani gradijo gilde ali stanove, iz katerih izrastejo mesta; ta vstopajo v pokrajine in dežele, končno pa so postavljene pod božjo cerkev« (Leibniz, 1996: 80). Prepričan je bil, da **»narava želi, da tisti, ki jim je dala mnoge velike lastnosti in ki premorejo najvišje vrednote, vedno vladajo drugim«**, na žalost pa zakoni veliko dežel po Leibnizu (1996: 85) »določajo nasprotno, da so otroci dediči dobrin in moči svojih očetov«, tako da je zaradi človeške šibkosti civilni zakon pogosto v nasprotju z naravnim zakonom.

### **CHARLES-LOUIS DE SECONDANT DE MONTESQUIEU (1689–1755)**

z delom Perzijska pisma iz leta 1722 velja za enega prvih mislecev, ki je uporabil tako imenovani »dvojni pogled kulturnega relativizma« (Richter, 1977: 31), kar mu je odprlo možnost, da je tudi na svojo državo gledal brez posebnih simpatij, to je z odgovorno distanco raziskovalca.

Montesquieu je leta 1748 v *Duhu zakonov* najavil: »Svojih načel nisem izpeljeval iz svojih predsodkov, ampak **iz narave stvari**« (1989, I: 6). Delo začinja z naslednjo ugotovitvijo: »V najširšem pomenu so zakoni nujni odnosi, ki izhajajo iz narave stvari, tako da imajo v tem smislu vsa bitja svoje zakone; božanstvo ..., materialni svet ..., duhovna bitja ..., zveri ..., človek ima svoje zakone« (1989, I: 11). Vendar **pred vsemi človeškimi zakoni stojijo zakoni narave**. »Da bi jih dobro spoznali, moramo preučiti človeka, preden so ustanovljene družbe. Zakoni narave

so tisti, ki jih je človek dobil v takšnem stanju« (Montesquieu, 1989 I: 14). Torej s »človekom kot fizičnim bitjem ... upravljajo nespremenljivi zakoni«, »ustvarjeno, da bi živelo v družbi, to bitje utegne pozabiti na druge; s političnimi in civilnimi zakoni so ga zakonodajalci primorali k izpolnjevanju njegovih dolžnosti« (Montesquieu, 1989 I: 13).

Nadalje (1989, I: 14) kritizira Hobbesa, ker v njegovem naravnem stanju ljudje bijejo vojno. Sam meni, da je v resnici »mir prvi naravni zakon«, drugi človeka naganja k iskanju hrane, tretji sili ljudi k drugim ljudem in četrti je želja ljudi, da živijo v družbi. V nasprotju s Hobbesom je prepričan, da se stanje vojne začne z družbo, medtem ko v naravnem stanju vladata enakost in mir<sup>23</sup>. Da bi obvladovali vojno med posamezniki in državo, se oblikujeta politična družba in pravo. **»Družba ne bi mogla obstati brez vlade. Poenotenje vseh posamičnih sil, kot zelo dobro pravi Gravina, tvori tisto, kar se imenuje politično stanje«** (Montesquieu, 1989, I: 16). Politično stanje je delo človeškega razuma in je tako čeznaravno.

»Naravno delovanje trgovine je, da vodi k miru ... Toda če povezuje nacije, trgovski duh ne združuje na isti način tudi posameznikov. /.../ Veliki trgovski posli ne pristajajo monarhijam, ampak vladavinam več ljudi. /.../ V svobodni naciji se bolj dela na tem, da bi se pridobivalo, kot pa da bi se ohranilo doseženo. /.../ Druge nacije so svoje trgovske interese žrtvovale političnim, Anglija pa je zadnje vedno podrejala interesom svoje trgovine« (Montesquieu, 1989, II: 8, 10, 11, 13).

Montesquieu je med prvimi oblikoval predstavo, da je naravno stanje stanje miru in da se stanje vojne začne z družbo, za

---

23 »Tako ko se znajdejo v družbi, ljudje izgubijo občutek svoje slabosti; enakosti, ki je med njimi vladala, izgine, začne se stanje vojne« (Montesquieu, 1989: 14).

obvladovanje vojne pa človeštvo razvija trgovino in pravo. Od tu je bil potreben samo še en korak, ki vodi vladajoče predstave v današnjem svetu: da je politično stanje stanje vojne in da je naravno stanje stanje trgovine in prava, ki edino lahko zagotavljata mir.

Montesquieu se je ukvarjal tudi z vplivom zemljepisne lege in zemljepisnih značilnosti na naravo človeka in njegovo politično delovanje. »Če drži, da so nravi duha in strasti srca povsem različni v različnih podnebjih, morajo zakoni ustrezati razlikam v strasteh in v nraveh« (Montesquieu, 1989, I: 251). V hladnih podnebjih so ljudje močnejši, imajo čvrstejša vlakna, tkivo kože je bolj zategnjeno. Te razlike vodijo tudi v odnos do spolnosti in odnos med spoloma ter regulacijo mono- ali poligamije. V arabskem vročem svetu cveti muslimanstvo, ki dovoljuje poligamijo, na severu pa krščanstvo, ki zahteva monogamijo. Montesquieu ugotavlja povezavo med oblastjo v hiši in državi. Suženjstvo žensk je povsem skladno z duhom despotske vladavine, ki želi vse zlorabiti. V republiki, v kateri je položaj državljanov enak, pa se oblast nad žensko ne more tako lahko vzpostaviti (Montesquieu, 1989, I: 290). Kar zadeva spolnost, pa »ni točno, da razuzdanost sledi naravne zakone, ampak jih, nasprotno, krši«. »Posameznikom je, da bi se obdržali, narava podarila dolga leta življenja, da pa bi obnavljali vrsto, pa jim je dala samo trenutke« (Montesquieu, 1989, I: 251). Tudi odnos do sužnjev je odvisen od podnebja. Čeprav Montesquieu (1989, I: 270) nasprotuje suženjstvu, ima glede suženjstva črncev na zalogo nekaj (kvazi) argumentov, »če bi že moral podpreti pravico, ki nam je dopustila, da črnce pretvorimo v sužnje«<sup>24</sup>. Za Azijo je prepričan, da »mora

---

24 Za ilustracijo tovrstne argumentacije, ki gre v službo vladajoče zavesti in aktualne konstelacije političnih sil, čeprav proti racionalni opredelitvi razsvetljencev, da so vsi ljudje enaki in zato je svoboda posameznika

biti oblast tam vedno despotska. Če tam ne bi bilo suženjstva, bi takoj prišlo do delitev, ki je narava dežele ne bi mogla zdržati« (Montesquieu, 1989, I: 303). V Aziji vlada sužnostni duh, ki ni nikoli popustil, in zato »v tamkajšnjih zgodovinah ni mogoče najti niti ene same poteze, ki odlikuje svobodno dušo« (Montesquieu, 1989, I: 304). Isto velja za Afriko. Amerika po njegovem takrat (sredi 18. stoletja) še ni uspela pokazati svojega samostojnega duha, se mu je pa zdelo, da sledi Evropi. Glede Kitajske je zapisal, da so zakonodajalci »pomešali vero, zakone, običaje in navede; vse je bila morala, vse je bila vrlina« (Montesquieu, 1989, I: 338). Vse štiri elemente so povezovali z obredi in skozi obrede so vladarji vladali. Oblast je bila na Kitajskem »utemeljena na ideji vladavine ene družine« (Montesquieu, 1989, I: 341) in spoštovanju očeta oziroma očetov. Danes bi temu rekli patriarhalizem. Ko so zapustili načela tovrstne vladavine, je zmanjkalo morale in država je zašla v brezvladje, sledili so prevrati.

Montesquieu v resnici **velja za enega izmed začetnikov politične antropologije**<sup>25</sup>, saj se je poglobljajal v kombinacijo narave človeka kot naravnega, družbenega in političnega bitja. Ločil je med božjimi in ljudskimi zakoni. Religijski zakoni, ki sledijo božjim, se nikoli ne spreminjajo in sledijo najboljšemu. Njihova moč izhaja iz vere. Ljudski zakoni sledijo dobremu in

---

absolutna kategorija, navajam samo dva izmed najbolj bebovih argumentov: »Teško si je vtepti v glavo, da bi bog, ki je zelo modro bitje, postavil dušo, in to dobro dušo, v povsem črno telo ... Dokaz, da so črnci oropani zdrave pameti, je dejstvo, da bolj cenijo stekleno ogrlico od zlate, kovine, ki je pri vseh prosvetljenih ljudstvih tako pomembna« (Montesquieu, 1989: 270).

25 Radcliffe - Brown (1984: 12–13) in Evans - Pritchard (1956: 21–22) sta postavila Montesquieuja na začetek socialne antropologije ali primerjalne sociologije, kot sta poimenovala socialno antropologijo.

se spreminjajo skladno s spremembo ljudske volje. Njihova moč izhaja iz strahu (Montesquieu, 1989, II: 171). Prav tako loči med naravnim, družbenim/civilnim zakonom, političnim in mednarodnim zakonom ter razpravlja o njihovih relacijah. Pomembna so njegova stališča o tem, da kanonsko pravo in zakoni religije niso nad drugimi zakoni, ampak imajo smogo posebno mesto za urejanje razmerij. Civilni zakoni počivajo na »načelu obče dobre družbe« in zato ideje, ki izhajajo iz religije, ne smejo vedno služiti kot načelo civilnih zakonov (Montesquieu, 1989, II: 178). Montesquieu je jasno zastavil razliko med politiko in drugimi sferami: to, kar imenuje vrlina, je »ljubezen do domovine, to je ljubezen do enakosti. To nikakor ni moralna ali krščanska, ampak politična vrlina in gibalno, ki vzpostavlja republikansko vladavino ... Politični častni človek ... je človek, ki ljubi zakone svoje dežele in ga pri delovanju vodi ljubezen do zakonov svoje dežele« (Montesquieu, 1989, I: 3–4).

**DAVID HUME (1711–1776)** je kot ključna figura škotskega razsvetljenstva vnesel veliko novih premislekov in konceptov, ki so vplivali na nadaljnji tok misli na Zahodu. Po njegovem prepričanju je **»človek /je/ razumno bitje ... družabno bitje ... dejavno bitje ...** Zdi se torej, da narava priporoča malo tega, malo onega kot tisto, kar je najprimernejše za človeški rod ...« (Hume, 1974: 46). Hume je izhajal iz izkustva in izkušenj, kar ga je navedlo k trditvi, »da ostaja v svojih načelih in delovanjih človeška narava vedno ista. Isti motivi ustvarjajo ista dejanja; istim vzrokom sledijo isti dogodki«. Šel je celo tako daleč, da je trdil, da je **»človeštvo tako enako v vseh časih in v vseh krajih,** da nam v tem pogledu zgodovina ne sporoča nič novega ali nenavadnega« (Hume, 1974: 127). Hkrati pa je bil prepričan, da **identiteta človeka, to je najmehkejši del človekove narave, ni vse življenje enaka,** ampak da se »sebstvo« v človeku kar naprej spreminja. S tem je pokazal, da je človekova narava posredovana z družbenim življenjem. Prav



tako je bil prepričan, da pristop, ki gradi na razmerju vzrok – posledica, ni utemeljen v naravnem zakonu, ampak v miselni navadi ljudi, kar spet pomeni v družbenih relacijah. Ko se je ukvarjal s preučevanjem izvora religije, je ugotovil, da religioznost ni v naravi človeka, kot to velja »za vsak nagon te vrste«, ki je »absolutno univerzalen pri vseh ljudstvih in vseh dobah«. Zanj so »religiozna načela sekundarna« (Hume, 2001: 7). Verjel je v »naravno napredovanje misli« v zgodovini človeštva. V tem kontekstu tudi religioznost prehaja iz politeizma v monoteizem, saj je glavna razlaga za obstoj boga racionalni premislek, da obstaja »tisto popolno bitje, ki ureja celoten sistem narave« (Hume, 2001: 8). »Vsaka stvar je prilagojena vsaki stvari. V vsej celoti prevladuje en sam načrt. Ta uniformnost vodi duha k priznavanju enega samega stvarnika« (Hume, 2001: 13) Hume ostaja na terenu božje prezenice, vendar jo utemeljuje z razumom, ki je utemeljen na družbenem izkustvu človeka. »Neprijetni dogodki v človekovem življenju« tvorijo to »neurejeno prizorišče«, ki »z očmi, ki so še bolj zmedene in preseščene, vidijo prve nejasne sledove božanstva« (Hume, 2001: 15). Do teizma pa pripelje »samo zanesljiva moč mišljenja« (Hume, 2001: 35). Protislovja so lastna človekovi naravi in vse to religija nosi s seboj. Prav tako je Hume (2001: 41) prepričan, da je »nagnjenost, da verjamemo v nevidno ..., spremljevalec človeške narave« in služi kot podlaga za religijo.<sup>26</sup>

Hume verjame, da je obstajala neka izvorna družbena pogodba, po kateri so ljudje izrazili soglasje z oblastjo. Verjame, da je najvišje mogoče soglasje najboljši temelj za dobro oblast, vendar

---

26 Družbena potreba kapitalizma po monoteizmu in hkrati nemoč razuma, da jo potrdi, Hume vodi iz ene v drugo skrajnost pri argumentiranju. Tako se mu ob povečevanju razuma zapiše tudi tole stališče glede religije v svetu: »Raziskuj kar največ ljudstev in dob! Raziskuj religiozna načela, ki dejansko prevladujejo na svetu! Le stežka se boš dal prepričati, da so kaj drugega kot sanje bolnega človeka« (Hume, 2001: 88).

takšna stopnja soglasja, ki jo ima za idealno ureditev, nasprotuje človekovi naravi.

Spoznanje o človekovi naravi nam je dano prek splošnega opažanja in nakopičenega izkustva. Izkustvo »nas uči razvozlavati vse njene zapletenosti. Javne izjave in videz nas ne bodo več prevarali« (Hume, 1974: 128). V naravo človeka je vtakano tudi spoznanje, družbena in politična razmerja, po katerih pridemo do narave človeka. Od tu je Hume vezni člen ne samo z na mehaniko usmerjenimi empiristi, ampak tudi z nemško klasično filozofijo.

V esejih o politiki je Hume zapisal, da je »človek, rojen v družini, prisiljen v ohranjevanje družbe iz nujnosti, naravne nagnjenosti in iz navade. Isto bitje je v svojem nadaljnjem razvoju vpleteno v ustanovitev politične družbe z namenom, da upravlja pravičnost, brez katere ne bi bilo miru med njimi, varnosti, vzajemnih odnosov« (Hume, 1989: 49). Kljub tej nujnosti pa se lahko v izjemnih okoliščinah zgodi, da ga zanese v smer, ki nasprotuje pravičnosti. Vse to namreč tvori njegovo naravo, tako da je ta »velika šibkost neozdravljiva v človekovi naravi« (Hume, 1989: 49). Da bi bolj lahko zagotavljali pravičnost, je človek izumil podložnost kot novo dolžnost.

Ko Hume (1989: 79) razpravlja o državljanski svobodi, ugotavlja, da »je svet še vedno premlad, da bi lahko zatrdili veliko splošnih resnic o politiki, ki bi se izkazale za dolgoročno resnico«. Primanjkuje materiala za premišljanje in način razmišljanja še ni dovolj razvit. S tem izkazuje takrat redko prepričanje, da se neposredno iz narave in narave človeka ne da sklepati na njegovo politično naravo in na tej osnovi graditi politične skupnosti.

**JEAN JACQUES ROUSSEAU (1712–1778)** velja za pomembnega predhodnika moderne antropologije,<sup>27</sup> zlasti z delom *Razprava o*

---

<sup>27</sup> Hart (2009) je prepričan, da moramo v tem delu videti »prvo veliko delo

*izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* (1754/1993). Predgovor Rousseau (1754/1993: 21) začena takole: »Najkoristnejše, a najmanj razvito od vseh človeških vedenj, se mi zdi, je vedenje o človeku ...« Temeljni problem je zanj naslednji: »Kakšni poskusi bi bili potrebni, da bi **spoznali naravnega človeka**; in kakšni so načini za izvedbo teh poskusov sredi družbe« (Rousseau, 1754/1993: 22)? V nadaljevanju ugotavlja, da »dokler ne bomo spoznali naravnega človeka, bomo zaman hoteli določiti zakon, ki ga je prejel, ali tistega, ki najbolj ustreza njegovi konstituciji« (Rousseau, 1754/1993: 23). Rousseau je odkril, da predmoderni misleci naravni zakon vežejo na živali in ljudi, moderni pa pod naravni zakon spravljajo samo živali.

»Religija veleva verjeti, da so ljudje neenaki, ker jih je sam Bog, s tem ko jih je potegnil iz naravnega stanja, take želel« (Rousseau, 1754/1993: 30). Da bi se izognil morebitnim obtožbam cerkvenih dostojanstvenikov, je razglasil, da se bo osredinil samo na ljudi, ki jim govori, to pa so ljudje republike duha ali kot pravi: »... si bom predstavljal, da sem v atenski Akademiji, v kateri ponavljam nauke svojih učiteljev, da imam Platone in Ksenofane za sodnike in človeški rod za poslušalca« (Rousseau, 1754/1993: 30).

Predmet svojega preučevanja pa je označil takole: »O, Človek, iz katere koli dežele si, kakršna koli so tvoja mnenja, poslušaj: tu je tvoja zgodovina, kakršno sem menil, da sem jo prebral, ne v knjigah tebi podobnih, ki so lažnive, ampak **v naravi, ki nikoli ne laže**. Vse, kar prihaja od nje, je resnično« (Rousseau, 1754/1993: 30). Namenil se je govoriti o človeku ljudem mimo cerkvenih oblasti in mimo sodbe trenutnega javnega mnenja.

Rousseau (1754/1993: 23) ugotavlja, da je treba najprej spoznati naravnega človeka, da bomo lahko določili naravni zakon. Tudi v *Družbeni pogodbi* je razmerje med naravo in družbo

---

moderne antropologije.«

izhodišče razprave. »Od vseh družb je najstarejša in edina naravna družina« (Rousseau, 2001: 14). To je prevladujoče stališče v politični teoriji moderne. »**Ker noben človek nima po naravi oblasti nad sebi enakimi in ker sila ni izvor pravice, preostanejo kot temelj vsake zakonite oblasti pri ljudeh samo dogovori**« (Rousseau, 2001: 17). Politika je glede razmerij med ljudmi močnejša od narave.

Pri preučevanju naravne neenakosti Rousseau ugotavlja, da je »neenakost v naravnem stanju komaj zaznavna in da je njen vpliv tam skoraj ničen« (Rousseau, 1754/1993: 54). Naravni človek ga navdušuje, ker »ima nenehno vse svoje moči na voljo« in ker »nosi samega sebe vedno s seboj« (Rousseau, 1754/1993: 35).

Pravaneenakost, **družbenaneenakost, sezačne vzpostavitevijo lastnine**. »Prvi, ki si je ogradil neko zemljišče in si domislil reči, to je moje, ter našel dovolj preproste ljudi, da so to verjeli, je bil pravi utemeljitelj civilne družbe.« In »**ta ideja o lastnini**« **predstavlja »zadnje stopnjo naravnega stanja**« (Rousseau, 1754/1993: 57). To pomeni, da ima lastnina status naravnega zakona, zato v lastninska razmerja politična skupnost ne more posegati. Nato pa se sklicuje na Locka, ki pravi, da »kjer ni lastnine, ne more biti krivice« (Rousseau, 1754/1993: 62). Rousseau opisuje idilično življenje v naravnem stanju, ki pripelje do ustanavljanja stalnih domovanj, utrjenih sorodstvenih razmerij, glavno revolucijo pa predstavljata poljedelstvo in rudarstvo, žito in železo. Takrat »je enakost izginila, pojavila se je lastnina, delo je postalo nujnost in širni gozdovi so se spremenili v cvetoča polja, ki jih je bilo treba zalivati z znojem ljudi in na katerih si kmalu videl suženjstvo in bedo kaliti in rasti s pridelki« (Rousseau, 1754/1993: 62). Ljudi osvoji vedno skrita želja, »da bi se okoristili na račun drugega; **vse to zlo je prvi učinek lastnine in neločljivo spremstvo porajajoče se neenakosti**« (Rousseau, 1754/1993: 65). Najmočnejši so si ustvarili pravico do imetja drugega, ki je bila po njihovem

mnenju enaka pravici do lastnine. »Med pravico močnejšega in pravico prvodošlega se je dvigal večer spor, ki se je vedno končal s spopadi in z umori« (Rousseau, 1754/1993: 66).

Ta »nenehna vojna« (Rousseau, 1754/1993: 66) je bila vsem v škodo, saj so tudi premožniki ugotovili, da kar je s silo pridobljeno, je kaj hitro s silo tudi oteto. Združevanje v državi so premožniki uspeli pokazati kot rešitev za revne, ki da jih bo obvarovala pred zatiranjem in hkrati obrzdala stremušneže ter krotila bogate. **Nastanek družbe in zakonov je pomenil »nove sponse revnemu in nove moči bogatemu«**, s čimer so »nepovratno uničili naravno svobodo, za vekomaj utrdili zakon lastnine in neenakosti, iz spretne prilastitve naredili nepreklicno pravico in za korist nekaterih stremuhov podvrgli ves človeški rod delu, sužnosti in bedi« (Rousseau, 1754/1993: 67). Naravni zakon je ohranil moč le še med različnimi družbami oziroma na mednarodni ravni, na ravni odnosov med državami, ki so ostale v stanju nenehne vojne. **Človek po naravi ni nagnjen k podrejenosti in sužnosti, ampak dobi od narave dar življenja in svobode.** Zato se svobodi ne more odreči (Rousseau, 1754/1993: 72).

Takratne politične mislece je mučilo vprašanje, zakaj pride do prehoda iz naravnega v politično stanje. Rousseau (2001: 22) odgovarja takole: »Zamislimo si, da so ljudje prispeli do točke, ko so ovire, ki škodujejo njihovemu ohranjanju v naravnem stanju, v svojem odporu močnejše od sil, s katerimi si vsak posameznik lahko pomaga, da bi še naprej obstajal v tem stanju. Takrat se to prvobitno stanje ne more več obdržati in človeški rod bi propadel, če ne bi spremenil svojega načina bivanja.« Urejanje razmerij ljudi na naravni način, na način naravnih zakonov, začne ogrožati človeški rod, zato je nujen izskok iz narave v družbeno pogodbo, v politiko in državo.

Rousseau ugotavlja, da »človeški rod določene dobe ni enak človeškemu rodu druge dobe«. Sodobni človek pa »nima več

nobenega pravega temelja v naravi,« »duša in človeške strasti z neobčutnim spreminjanjem tako rekoč menjavajo sojo naravo,« »divjak živi v sebi, družbeni človek pa vedno zunaj sebe, ne zna živeti drugače kot prek mnenj drugih in samo iz njihove ocene črpa občutek o lastnem obstoju« (Rousseau, 1754/1993: 78). Človeška narava v naravnem stanju je naravna, v družbenem stanju pa je narava človeka družbena. Bistveno pa človekovo naravo določa družbeno razmerje lastništva, ki ima status naravne sile.

**IMMANUEL KANT (1724–1804)** meni, da je osnovna težava človeštva v tem: »Če človek živi med drugimi iz svoje lastne vrste, je žival, ki potrebuje gospodarja, ker on sam nujno izrablja svojo svobodo v razmerju do drugih njegove lastne vrste ... »Medtem ko je stanje divjaštva brez namena podpiralo razvoj vseh naravnih zmožnosti človeških bitij, jih je nazadnje prisililo z grozotami, v katere jih je napeljalo, da zapustijo to stanje in vstopijo v civilno konstitucijo, v kateri se lahko razvijajo vse njihove speče zmožnosti« (Kant, 1996: 48–49). Človeštvo je razvilo »zakon ravnovesja, da z njim upravlja v jedru zdravo sovražnost«, ki je proizvod svobode. Človeštvo se je kultiviralo z umetnostjo in znanostjo, toda »še vedno smo zelo daleč od točke, na kateri bi se lahko imeli za moralno zrele« (Kant, 1996: 49). Dokler bodo države vse svoje moči usmerjale v nasilno zavzemanje ozemelj in vojno, ne moremo pričakovati nobenega napredka v tej smeri. Tu je Kant poudaril pomembno ugotovitev, da je rešitev civilizacijskih problemov postavil v roke politike in države, ne pa morebiti kulture in izobraževanja.

Vendar pa Kant kljub tej pronicljivi ugotovitvi ne more izskočiti s stališča narave: »**Zgodovina človeške rase v celoti je lahko razumljena kot realizacija skritega načrta narave,**<sup>28</sup> da se

---

28 Samo roman se lahko izcimi iz zgodovine, ki bi postavila za izhodišče to



vzpostavi interna – in za ta namen tudi zunanja – popolna politična konstitucija kot edino mogoče stanje, v katerem se bodo lahko popolnoma razvile vse naravne zmožnosti človeštva ... Najvišji **namen narave je univerzalna kozmopolitska eksistenca**, ki bo predstavljala matrico, znotraj katere se bodo razvijale zmožnosti vse človeške rase« (Kant, 1996: 50–51).

S pomočjo razuma se človek postavlja »povsem nad živalsko družbo«, kar je realizacija človeka kot »resničnega konca narave« (Kant, 1996: 225). Zato človek ne sme drugih ljudi obravnavati kot živali, ampak kot enake pri delitvi dobrobiti narave. Ta izstop iz narave pomeni človeku veliko čast, hkrati pa ga postavlja pred nove nevarnosti: iz varovanega otroštva je vržen v svet, v katerem ga čaka vrsta nepoznanega zla. Želja po raju se bo pogosto javila, vendar razum ne bo pustil, da človek zdrsne nazaj na raven čiste preprostosti. Usmeril ga bo stran od trivialnosti in celo v to, da bo pozabil na teror smrti v korist vseh tistih zadev, katerih izgube se še bolj boji (Kant, 1996: 226).

Kantu je že povsem jasno, da narava ni dovolj za dosego človečnosti, vendar za seboj še nima političnih sil, ki bi mu pomagale definirati, kam naprej. Zato se vrača nazaj na izhodišče: k naravi. »Zgodovina narave se začne z dobrim, ker je božje delo; toda zgodovina svobode se začne z zlom, ker je delo človeka« (Kant, 1996: 227). Človekov izgon iz raja je za Kanta »prehod iz surove in čisto animalne eksistence v stanje človečnosti, od vodenja instinkta k vodenju razuma – skratka **od**

---

ali ono idejo, po kateri naj bi se svet razvijal, je prepričan Kant. Čeprav smo malo kratki z dejstvi glede skritega mehanizma narave, jo vseeno predpostavimo, ker nam ta ideja služi kot vodilo po sicer neurejenem agregatu akcij človeka, ki – vsaj ko izhajamo iz celote – ustreza sistemu. **»Če predpostavimo naravni načrt, imamo temelj za večje upanje«** (Kant, 1996: 52).

**nadzora narave v stanje svobode**» (Kant, 1996: 226). Vendar »ko umetnost doseže popolnost, ponovno postane narava – in to je končni cilj človekove moralne usode« (Kant, 1996: 228).

Kant je načel idejo univerzalne zgodovine, zgodovine človeštva in potrebe po svetovnem miru. V uvodu se pri odgovoru na vprašanje, ali se človeštvo stalno izboljšuje, zavzame ne za pisanje naravne zgodovine, ampak zgodovine civilizacije. Izhodišče pri tem ni kakšna posebna koncepcija človeštva, ampak »celota človeštva, združena v svetovni družbi in razporejena na nacionalne skupine« (Kant, 1996: 177).

Kant je hotel **odkriti vezno tkivo celote**. S tem se je ukvarjal v delu *Obča zgodovina narave in teorija neba* ali poskus razpravljati o ureditvi in mehanskem nastanku celotne svetovne zgradbe po Newtonovih načelih. V razpravi se izkazuje, da mu ni šlo le za vprašanje razmerij med nebesnimi telesi, ampak za vpogled v gibalne sile vsega, v to, kar v temelju določa človeka. Po sledi Newtona ugotavlja, da sta temeljni dve sili: sila privlačnosti in sila odbojnosti. Zaradi sile privlačnosti se materija gosti okrog središča, zaradi sile odbojnosti pa se razgrajuje. Tako vlada naravi zakon nastajanja in minevanja. Zakon nastajanja vodi v osredinjenost, red in v harmonijo: »Tako se v resnici povezuje vse v celotnem obsegu narave v neprekinjeno stopnjevito sledenje večni harmoniji, ki povzroča, da so vsi členi povezani drug z drugim« (Kant, 1755/1989: 176).

Kant je prepričan, da je **večina planetov naseljena**, tisti, ki niso, pa bodo to gotovo postali. Človeško bitje je bistveno določeno s tem, kako daleč se njegov planet nahaja od sonca: oddaljenost vpliva na zmožnost umnega mišljenja in gibanje njegovega telesa »... človek, ki dobiva vse svoje pojme in predstave od vtisov, ki jih univerzum s posredovanjem telesa budi v njegovi duši, je popolnoma odvisen od ustroja materije, s katero ga je kreator povezal ... Človek je ustvarjen, da podobe in emocije, ki jih naj svet v njem

prebudi, sprejema prek tistega telesa, ki je vidni del njegovega bitja in katerega materija služi ne samo nevidnemu duhu, ki ga naseljuje, da vtisne prve pojme zunanjih predmetov, ampak je neobhodna, da ponavlja, povezuje, skratka, da jih misli v notranji dejavnosti« (Kant, 1755/1989: 165–166). Človekova moč mišljenja se razvija z oblikovanjem telesa. »Tiste zmožnosti, s katerimi lahko zadovoljuje potrebe, ki jih zahteva njegova odvisnost od zunanjih stvari, se razvijejo zgodaj v njegovem življenju. Nekatera človeška bitja ostanejo na tej stopnji razvoja. Zmožnost povezovanja abstraktnih konceptov in nadzorovanja tendenc k strastem pri svobodni uporabi vpogledov pride pozneje, pri nekaterih nikoli v njihovem celotnem življenju, ampak je pri vseh slaba: služi spodnjim silam, čeprav bi jim morala vladati, kar je prednost njene narave. **Če gledamo življenje večine ljudi, se zdi, da je to bitje ustvarjeno, da kot rastlina črpa sok in raste, nadaljuje svojo vrsto ter na koncu ostari in umre.** Od vseh bitij najmanj dosega namen svojega bivanja, ker najmanj izrabi svoje odlične zmožnosti za cilje, ki jih bitja z daleč manjšimi zmožnostmi dosega bolj gotovo in bolj ustrezno. Človek je vreden prezira med vsemi stvori, vsaj v očeh resnične modrosti, če ga ne bi povzdigovalo upanje v prihodnost in če tistim, v njem zaprtim silam ne bi pripadalo obdobje popolnega razvoja« (Kant, 1755/1989: 167).

Razlog za to, da človeška narava še ni izkoristila svojega velikega potenciala in ostaja zaklenjena v svoji degradaciji, Kant vidi v »grobosti materije, v katero je potopljen njegov duhovni del, v rigidnosti vlaken ter lenosti in negibljivosti sokov, ki bi morali prenašati njihove dražljaje. Živci in tekočine njegovih možganov mu sporočajo samo grobe in nejasne pojme, in ker ne more dražljaju občutljivih občutkov v notranjosti svoje moči mišljenja zoperstaviti dovolj močne predstave za ravnotežje, ga trzajo njegove strasti, metež elementov, ki vzdržujejo njegov stroj, ga glušijo in ovirajo. Napori uma, da se dvigne proti temu

in da prežene zmedo s svetlobo sile presoje, so kot pogledi na sonce, ko debeli oblaki neprestano prekinjajo njegovo jasnost in jo zatemnjujejo. Ta grobost ustroja in tkiv v strukturi človeške narave je vzrok tiste okorelosti, ki sposobnost človeške duše stalno drži v medlosti in nemoči. Dejavnost razmišljanja in z umom razsvetljenih predstav je naporno stanje, v katero se duša ne more postaviti brez nasprotovanja in iz katerega po naravnem nagnjenju telesnega ustroja pada kmalu nazaj v trpeče stanje, v katerem čutni dražljaji določajo in upravljajo vse njene dejavnosti« (Kant, 1755/1989: 167).

Ta lenost mišljenja, ki je zavezana grobi in negibni materiji, je tudi izvor zablod in napak. Tako se preprečuje, da bi z naporom mišljenja človek razpršil meglo pomešanih pojmov in prišel do občega spoznanja, ki izhaja iz primerjanja idej, ter oblikoval prefinjene uvide in dojme. »V tej odvisnosti izginjajo duhovne sposobnosti skupaj z živostjo telesa« (Kant, 1755/1989: 167). Visoka starost kuha v telesu samo goste sokove, tako pa padata gibljivost in prevodnost.

Ker je jasno, da človeško dejavnost ovira stanje grobe materije, Kant ugotavlja, da razdalja od Sonca igra pomembno vlogo pri »opravljanju animalne ekonomije. Ta nujni odnos do ognja, ki se širi iz središča sistema svetov, da bi se materija obdržala v potrebnem gibanju, je temelj analogije, ki se prav iz tega trdno postavlja med različne prebivalce planeta. **In vsak razred prebivalcev je vezan s pomočjo tega odnosa po nujnosti svoje narave na mesto, ki mu je odmerjeno v univerzumu**« (Kant, 1755/1989: 168).

V zaključku dela ugotavlja, da **»nam niti približno ni jasno, kaj človeško bitje dejansko je, čeprav bi nas zavest in naši čuti morali o tem obveščati, zato je še toliko manjša možnost, da zadenemo, kaj naj bi bil človek v prihodnosti**« (Kant, 1755/1989: 179). Prihodnosti ne moremo utemeljevati na »negotovih podo-

bah imaginacije. Ker bo praznina postala del človekove narave, bo nesmrtni duh hitro poletel čez vse končne stvari in nadaljeval svojo eksistenco v novi relaciji do vse narave, ki izvira iz tesnejše povezanosti z najvišjim bitjem« (Kant, 1755/1989: 180). Cilj potovanja je obča tišina narave in mir, »blaženost in velikost, ki je neskončno bolj vzvišena nad prednostmi, ki jih lahko doseže najkoristnejša ureditev narave v vseh nebesnih telesih« (Kant, 1755/1989: 180).

V razpravi o univerzalni zgodovini z vidika kozmopolitizma Kant hoče v zgodovini odkriti zakone, ki bodo ustrezali Newtonovim in Keplerjevim zakonom narave, v katerih sta razložila splošne naravne vzroke. Poslanstvo človeka je, da razvije naravne predispozicije za uporabo razuma, vendar ne kot vsak posameznik, ampak kot vrsta. Zato se mojestrenje prenaša iz generacije v generacijo, z namenom, da se »semena v naši vrsti spravijo na raven razvitosti, ki polno ustreza naravnemu namenu (Kant, 1784/2006: 5). Mehanizem, po katerem se dogaja razvoj, je antagonizem. Najpomembnejši antagonizem, ki vodi razvoj človeka, je »**nedružbena družbenost**«. »Ta nedružbena družbenost je del človekove narave« (Kant, 1784/2006: 6). Ljudje so po naravi nagnjeni k družbenosti in hkrati k izolaciji. Brez tega elementa nedružbenosti, meni Kant, bi ljudje ostali na stopnji arkadijskih pastirjev v občutju harmonije in vzajemne ljubezni. »Najvišja naravna intenca za človeštvo, to je razvoj vseh naravnih predispozicij, se lahko uresniči samo v družbi, bolj precizno, samo v družbi, ki ima najvišjo stopnjo svobode, tako da se v njej člani neprestano borijo med seboj ... tako da je takšna svoboda vsakogar skladna s svobodo drugih.« Tako »mora biti za človeško vrsto **popolna pravična civilna ustava najvišji cilj narave**« (Kant, 1784/2006: 8). V takšni ureditvi človek potrebuje »gospodarja, ki bo zlomil njegovo individualno voljo in ga pripravil do podložnosti volji, ki velja za univerzalno« (Kant, 1784/2006: 9).

Predpogoj za realizacijo vseh teh nalog narave pa je tudi »pravno vodena zunanja relacija med državami«. Kant torej predstavlja »splošno zgodovino sveta po naravnem načrtu, ki vodi k popolni državljanski uniji človeške vrste« (Kant, 1784/2006: 14).

Za Kanta je **raven države in politike najvišja stopnja razvoja človeka**, vendar ni v rokah človekove volje, ampak v rokah narave<sup>29</sup>. Ta bo človeka pripeljala do pomiritve v državni formi, če bo on to hotel ali ne. Tako je »notranja ali zunanja vojna v naši vrsti, kakor koli že je to lahko veliko zlo, hkrati sila, ki motivira prehod od brutalnega naravnega stanja v stanje civilne družbe«, pri čemer je »prava civilna družba« samo republika, v kateri se sila kombinira s svobodo in z zakonom (Kant, 1798/2006: 173), torej država in sfera politike. Kant sklene, da je »suma pragmatične antropologije, upoštevajoč poklicanost človeškega bitja in značilnosti njegove razvoja, naslednja: človeško bitje je določeno z vrlino razuma, da obstaja v družbi z drugimi ljudmi in da kultivira samega sebe z umetnostjo in znanostjo, da se civilizira in da postane moralno v tej družbi, kakor koli že velika je njegova animalična tendenca, da bi se pasivno predal klicu lenobnosti in dobremu življenju, ki se mu reče srečnost, in da namesto tega aktivno naredi sebe vredno človeškosti z bojem proti slabostim, ki pridejo z brutalno naravo« (Kant, 1798/2006: 168). Pragmatična antropologija »obravnavava človeka kot svobodno bitje v smislu bitja, ki zna postavljati cilje ali delovati za maksimum ..., in upošteva, da je, kar lahko ali naj bi naredil iz sebe, sposoben učinkovito uporabiti druge ljudi za doseganje svojih ciljev« (Kant, cit. po Gregor, 1974: XX).

---

29 Tudi v antropologiji pravi: »Cilj narave je, da poskrbi za dobro, ki je zunaj človekove namere, in odpravi zlo ...« In naprej: »Celo več, človeška rasa bi bila lahko in tudi zmore biti gospodar svoje lastne dobre usode. Vendar ta *lahko* ne more biti deduciran a priori iz naravnih predispozicij človeštva, kot jih poznamo« (Kant, 1798/2006: 171).



Kant torej na več mestih zastavlja antropologijo kot politično antropologijo in politično polje kot tisto, na katerem človek lahko dosega svoje poslanstvo.

**GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770–1831)** Koncept celote je pri Kantu naslonjen še na naravo, s Heglom pa gre čez naravo, tudi v »državo kot dejanskost konkretne svobode« (1964: 209). Hegel zastavlja vprašanje realnosti, ki pred njim funkcionira kot narava, kot vprašanje spoznavnega procesa in konstruiranja zavesti ljudi. Zavest je »po eni strani zavest predmeta, po drugi pa zavest same sebe, zavest tega, kar je resnično, in zavest svojega vedenja o tem. Ker pa je oboje zanjo, je ona sama njuna primerjava, zanjo postane, če njeno vedenje o predmetu temu ustreza ali ne. ... »dialektično gibanje, ki ga izvaja zavest na sami sebi, na svojem vedenju in svojem predmetu, kolikor ji iz tega izvira novi resnični predmet, /je/ pravzaprav tisto, kar imenujemo izkustvo« (Hegel, 1998: 57–58). Za zavest nastaja predmet, za nas pa se ta proces odvija kot gibanje in nastajanje.

Za Hegla je **naravno neposredno, naivno, nereflektirano, družbeno je že bolj sofisticirano in zahtevno, politično in svetovnopolično pa je cilj in vrh dejavnosti ljudi.** »Neposredni ali naravni npravstveni duh /je/ družina« (Hegel, 1964: 148), ki preide v civilno družbo, nato pa v državo. »Družina /je/ neposredna substancialnost duha« (Hegel, 1964: 149).

Hegel pelje misel od narave skozi posredovanje v državo, kar se najčisteje izkaže na primeru monarha. »To poslednje sebstvo državne volje je v tej svoji abstrakciji preprosta in od tu neposredna posamičnost; v samem njenem pojmu leži določilo naravnosti; monarh je zato bistveno kot ta individuum abstrahiran od vsake druge vsebine in ta posameznik je na neposredni naravni način, po naravnem rojstvu, določen za čast monarha« (Hegel, 1964: 241). Posamična naravnost dobi status posredovane vrhovne politične instance.

Pri Heglu je **narava samo neki moment, ki nikoli ne nastopa sam, nima neodvisne moči, saj je venomer posredovana**. Nikoli ni čista, vedno je že predelana in kot taka postavljena v življenje ljudi. Narava prihaja do cilja po najkrajši poti, pot duha pa je posredovanje, obhodna pot. Čas, trud, strošek – takšna določila končnega življenja ne spadajo v to zgodbo. Svetovni duh je za takšno delo dovolj bogat: na voljo so mu nacije in posamezniki, ki jih lahko žrtvuje za svoje delo na veliko (Hegel, 1983: 37).

Hegel je z naravnim posameznikom opravil. »Individuum je sin svojega naroda, svojega sveta; posameznik se lahko šopiri, kolikor hoče, pa ga ne bo mogel preseči. Ker pripada občemu duhu, ki tvori njegovo substanco in bistvo, kako bi potem mogel iz nje« (Hegel, 1983: 44)? Hegla posameznik, kot je neposredno, torej ne zanima. »Kot oseba sem sam neposredno posameznik ... No, kot oseba imam hkrati svoje življenje in telo, pa tudi druge stvari, samo če je to moja volja« (Hegel, 1964: 61). Naravno v posamezniku je dejstvo, iz katerega izhajamo kot iz predpostavke, tisto, kar je vredno pozornosti, pa je svet države, v kateri se odpre prostor svobode. »Človek je z neposredno eksistenco po samem sebi nekaj naravnega, zunanje svojemu pojmu; šele z izobraževanjem svojega lastnega telesa in duha, v glavnem s tem, ko njegova samozavest sebe razume kot svobodno, začne sebe posedovati in postane lastništvo samega sebe tudi do drugih« (Hegel, 1964: 67).

Hegel kot merilo resnice poudarja **svobodo**, ki domuje v državi, ne pa naravo, kot je to v navadi v obdobju med Machiavellijem in Rousseaujem. Pojem človeka se tako razvije šele s politično državo.

**JOHN STUART MILL (1806–1873)** v eseju *O naravi* ugotavlja, da z naravo stvari mislimo »celokupno kapaciteto izpostavljanja pojava« (Mill, 1874: 5), kar tudi pomeni, da po svoji naravi stvar »ostaja vedno ista v istih okoliščinah«. **Narava stvari »je zbor**

**njenih moči in lastnosti«; tako je celokupna narava »agregat moči in lastnosti vseh stvari«.** »Narava pomeni vsoto vseh pojavov in vzrokov, ki jih povzročajo, vključujoč ne samo te, ki se dogajajo, ampak tudi vse tiste, ki se zmorejo zgoditi« (Mill, 1874: 5). Narava je tako »kolektivno ime za vsa dejstva: dejanska in mogoča; ali če rečemo drugače, je ime za način, delno nam znan, delno pa nepoznan, na katerega vse stvari bivajo« (Mill, 1874: 6). Obstaja pa še drugi pojem narave, ki naravo omejuje na vse tisto, kar ni bilo narejeno po človeku (Mill, 1874: 8, 46). Za stoike in epikurejce je bil najpomembnejši »diktat narave« za določanje »maksim njihovega delovanja«. Rimsko pravo po tem vzoru jemlje »jus naturalis« kot zgled, novodobni politični filozofi pa prav tako stavijo na naravno stanje. Krščanstvo je v obdobju, ko je bilo najmočnejše, nasprotovalo argumentu z naravo, ki naj kreira tudi moralo, z utemeljitvijo, da je človek (z izjemo Kristusa) po naravi šibek, vendar se je postopno vdalo klicu narave in jo razglasilo za »božansko«, divine nature (Mill, 1874: 10).

»To, da je vsakršen način mišljenja, občutenja ali delovanja 'skladen z naravo', je po navadi sprejeto kot močen argument za njegovo dobrot (goodness)« (Mill, 1874: 11). Na področju etike se zdi, da pojem narave razkriva še en pomen: ne obsega tega, kar je, ampak tudi »to, kar naj bi bilo« (Mill, 1874: 12). Na ravni etike so torej ljudje do ravnanj človeštva veliko zahtevnejši kot do narave. Tako se postavlja paradoks: **prepričani smo, da »so stvari, takšne kot so, ljudje pa niso vedno takšni, kot bi morali biti«** (Mill, 1874: 15). Glede razmerja med naravnim in družbenim se Mill navezuje na stališče, da naravnim zakonom ne moremo ubežati, lahko pa enega zoperstavimo drugemu za uveljavitev svoje volje<sup>30</sup>.

30 Na tej točki Mill prikliče znano maksimo Francisa Bacona: »Naravi se pokorimo tako, da ji ukazujemo« (Mill, 1874: 16).

Mill ugotavlja, da je »zahteva, da naj človek sledi naravi, brez pomena, ker **človek nima moči, da bi delal kaj drugega, kot da bi sledil naravi**; vsa njegova dejanja so speljana skozi in v podrejenosti enemu ali več naravnim («Nature's») fizičnim ali mentalnim zakonom« (Mill, 1874: 64). Glavna poteza človeških dejanj je prav v nasprotnem: »... **vsako človeško dejanje sestavlja predrugačenje ... spontanega poteka naravnega dogajanja**« (Mill, 1874: 64). Ni glavni namen in cilj narave vzpostavljati dobro za človeka. »Kar jim dobrega prinese, je v glavnem rezultat njih samih.« »In dolžnost človeka je, da sodeluje z dobrobitnimi silami, ne s ponavljanjem, ampak s stalnim naporom, da dodaja k toku narave in da ta njen del, nad katerim lahko imamo nadzor, bolj približa udobju z visokimi standardi pravičnosti in dobroti« (Mill, 1874: 65).

Mill v eseju o naravi jasno predstavi naslednji tok razmerja med božjim, naravo in družbo: na političnem vrhuncu Rim verjame v vsemoč božjega, potem sprejme avtoriteto narave<sup>31</sup>, nazadnje pa ugotavlja, da je človek čez naravo. Stališče do božjega, naravnega in človeškega je tako vezano na razmerja političnih sil, na pozicijo, ki jo krščanstvo v teh razmerjih zaseda. Ko je krščanstvo politično močno, lahko kot vladajočo in absolutno izpostavi in uveljavi idejo vsemogočnosti boga, ko zgublja moč in se utrjuje meščanstvo, zmaga narava, ko meščanstvo izgublja svojo moč, pa se utrjuje družbeno in politično moč človeka, seveda z zavezanostjo naravnemu.

V eseju *O religiji* se Mill sprašuje, »kaj obstaja v človekovi naravi takega, da povzroča zahtevo po religiji; katere želje človekovega uma zadovoljuje religija in kakšne kvalitete razvija«

---

31 Celo »deistični moralisti so skoraj soglasno naravo razglasili za božansko«, njene zakone pa za »diktat avtoritativnega vodenja dejanj« (Mill, 1874: 10).

(Mill, 1874: 100). Prepričan je, da dokler bo človeško življenje nezadostno pri zadovoljevanju človekovih aspiracij, toliko časa bo obstajalo hrepenenje po višjih stvareh, in dokler bo človeško življenje polno trpljenja, toliko časa bo obstajala potreba po tolažbi (Mill, 1874: 104).

Mill ugotavlja, da »moralni vplivi lahko izboljšajo človekovo naravo« s »kultiviranjem nesebičnih občutij na edini način, po katerem vsako dejavno načelo v človekovi naravi utegne biti učinkovito kultivirano, to je z urjenjem navad« (Mill, 1874: 111).

O razmerju med božjim, naravnim in človeškim (družbenim in političnim) Mill najbolj eksplicitno razpravlja v eseju o teizmu. Tam o tej zvezi konceptov ugotavlja, da bi »božjo vpletenost v naravo lahko dokazali, če bi imeli isto vrsto dokazov zanjo, kot jo imamo za človekovo vpletenost« (Mill, 1874: 228).

V eseju *O svobodi* o moči narave ni več sledu. Mill se v tem eseju ukvarja izključno z razmerji med ljudmi, ki edina zagotavljajo dobrobit ljudem. Njegovo izhodišče je naslednje: »Nad samim seboj, nad svojim lastnim telesom in umom je posameznik suveren« (Mill, 1982: 13). Edini namen omejevanja moči posameznika je v tem, da se prepreči povzročanje škode drugim in sebi. Samo še tu in tam se sklicuje na naravo kot vrhovno avtoriteto. Naj navedemo dve značilni mesti: »**netoleranca je tako naravna človeštvu**« (Mill, 1982: 11), da se verska svoboda lahko utrdi samo v razmerah velike indiferentnosti do verskih vprašanj. Na drugem mestu pa ugotavlja: »V razvoju človeštva je napočil čas, ko so ljudje prenehali misliti, da je **naravna nujnost**, da morajo biti njegovi vladajoči neodvisna oblast, ki nasprotuje njihovim interesom« (Mill, 1982: 5). Prvič govori o naravi kot neizbežnem zakonu, v drugem primeru pa kaže na to, da nikakor ne gre za naravni zakon, ampak za vero ljudi, da gre za naravni zakon. Millu že postaja jasno, da je naravni zakon v resnici plod družbenih in političnih razmerij in da ima argument naravnega zakona

takšno vlogo, kot jo je imel v srednjem veku argument božje posredovanosti. Ker mu je to jasno, lahko razvija misel o svobodi na terenu politike: gre mu za boj ne zoper naravno, ampak zoper monopol politične moči, nevarnost tiranije posameznika in tiranije večine, ki jo treba s političnimi sredstvi omejevati in ne z moralno pridigo o tem, da naj se ob zakonu narave upoštevata še pravičnost in dobra morala.

**KARL MARX (1818–1883)** Napetost med naravo, družbo in državo rojeva zgodovino kot proces učlovečenja ljudi. »Zgodovino je mogoče opazovati z dveh strani, razdeliti na **zgodovino narave in zgodovino ljudi**. Obeh strani pa ne gre ločevati: kar obstajajo ljudje, se zgodovina narave in zgodovina ljudi medsebojno pogojujeta« (Marx, 1977: 17).

Človeško zgodovino od živalske razlikuje to, da jo mi delamo sami. To idejo za Vicom ponavlja Marx v *Kapitalu* in še na več drugih mestih. Živali imajo neko zgodovino, vendar so v njej samo udeležene, dogaja se brez njihove vednosti in volje. »**Kraljestvo nujnosti je kraljestvo človekove živalske družbene eksistence**. To je kraljestvo odtujitve. Odtujitev postavlja človeku nasproti naravno in lastne družbene moči« (Debenjak, 1981: 152). Če položimo merilo človeškosti tudi na zgodovino ljudi, vidimo, da tu obstaja veliko nesorazmerje med zastavljenimi cilji in doseženimi rezultati, da so nekontrolirane sile daleč močnejše od tistih, ki so načrtno pognane v gibanje. »Šele zavestna organizacija družbene proizvodnje, v kateri se načrtno producira in razdeljuje, lahko ljudi v družbenem pogledu prav tako dvigne iz živalskega sveta, kot je to za ljudi v specifičnem pogledu storila produkcija vobče« (MEW 20, 495, cit. po Debenjak, 1981: 150).

Boj za posamični obstanek se preneha šele s korenito spremembo produktivnega življenja. »Šele s tem izstopa človek v določenem pomenu dokončno iz živalskega kraljestva, stopa iz



živalskih pogojev obstanka v dejanske človeške. Okolje življenjskih pogojev, ki obdaja ljudi in je do zdaj ljudi obvladovalo, stopi zdaj pod oblast in kontrolo ljudi, ki postanejo zdaj prvič zavestni, dejanski gospodarji narave, ker in tako, da postanejo gospodarji svojega lastnega udružbljanja ... Lastno udružbljanje ljudi, ki jim je do zdaj stalo nasproti kot oktroirano od narave in zgodovine, postane zdaj njihovo lastno svobodno dejanje ... To je **skok človeštva iz kraljestva nujnosti v kraljestvo svobode**« (MEW 20, 264 in MEW 19, 226, cit. po Debenjak, 1981: 151–152)-

Pri Marxu se **razpon med naravo, družbo in državo raztegne še na odpravo države**. Marx govori o alternativni, ki je imanentna zgodovini človeštva ter se razteza med komunizmom in barbarstvom. Engels imenuje barbarstvo meščanski kozmos; vsa njegova apologetika je zanj barbarska. Po njegovem se za hinavsko človečnostjo merkantilizma skriva barbarstvo. To je institucija monopolov; meščanski kozmos obvladujejo zakoni narave in ne duha, ekonomske teorije, ki branijo ta barbarski svet, so ostudno bogokletstvo proti naravi in človeštvu. Najvišja stopnja razvoja meščanske družbe je po Engelsu tisto, čemur je Roza Luxemburg rekla »coprniška orgija anarhije«.

Idejo ene skupne zgodovine je Marx še bolj poudaril, vendar kot zgodovine ljudi: »Predpostavke, s katerimi začnemo ..., niso nobene dogme ..., so dejanski individuumi, njihova akcija in njihovi materialni življenjski pogoji, tisti, na katere so bili naleteli, in tisti, ki so jih ustvarili s svojo lastno akcijo« (Marx, 1977b: 18). Kaj posamezniki so na določeni stopnji zgodovine, »sovpada z njihovo produkcijo, in sicer s tem, kaj producirajo, pa tudi s tem, kako producirajo« (Marx, 1977b: 19). Način produkcije ljudi in stvari, razmerij med ljudmi, postane glavni predmet historičnega materializma. Analiza kapitalistične ureditve se v Kapitalu začne z analizo blaga, a ne za to, ker bogastvo družb tvorijo količine blaga, kar je naturalistično izhodišče klasične politične

ekonomije, ampak ker **blago kot blagovna forma vsebuje vrednost, razmerja med ljudmi, celoto kapitalskega sveta**. Ne prek analize dela kot razmerja znotraj narave, to je razmerja človeške naravne sile v nasprotju z njemu vnanjo naravo, ampak prek analize vrednosti, razmerij med ljudmi v kapitalistični proizvodnji, lahko pridemo do resnice o kapitalistični ureditvi. Kritika politične ekonomije, ki jo zastavlja Marx, ni iskanje napak in površnosti v politični ekonomiji, ni dodajanje novosti teoretskim dometom Smitha, Ricarda in Milla, ampak je drugačno stališče, ali kot pravi Marx v 10. tezi o Feuerbachu: **»Stališče starega materializma je občanska družba (civilna družba, op. I. L.); stališče novega – človeška družba ali družbeno človeštvo«** (Marx, 1977: 359). Čutni svet, ki nas obdaja, »ni neposredno od vekomaj dan, vedno s seboj enaka reč, ampak je produkt industrije in družbenega stanja ..., je zgodovinski produkt, rezultat dejavnosti cele vrste generacij ... Celo predmeti najpreprostejše 'čutne gotovosti' so mu dani le z družbenim razvojem, industrijo in s komercialnim prometom« (Marx, 1977b: 29–30). Svet je posredovan s človeško dejavnostjo in zato tudi spremenljiv s to isto dejavnostjo.

Prav namera, da je svet treba preučevati zaradi spremembe, ne samo zaradi kopičenja znanja, je tisto, kar Marxa vzpostavlja v zgodovini političnih idej kot unikum. Ali z njegovimi besedami v 11. tezi o Feuerbachu: »Filozofi so svet samo različno interpretirali; gre za to, da ga spremenimo« (Marx, 1977: 359), vendar ta sprememba ne nastopa proti temu svetu prek razsvetljene glave, ki po božji previdnosti ali iz globin naravnega genija sprevidi potrebo po spremembi. Sprememba je vedno sprememba tega sveta samega, v katerem se predmetni svet razume »kot čutno človeška dejavnost, praksa«; šele v kontekstu tega pogleda se lahko razume »'revolucionarno', 'praktično-kritično' dejavnost ... Sovpadanje spreminjanja okoliščin in človeške dejavnosti ali samospreminjanje je mogoče dojeti in racionalno razumeti le kot revolucionarno prakso« (Marx, 1977: 357).

Od teh filozofskih zastavitev je Marx zaostрил zahtevo po spremembi svetovnega reda kot celote. Kapitalistična ureditev je postala svetovna in predstavlja vrh zgodovine človeštva. Klic k spremembi pa ni utemeljen samo na moralni sodbi, češ, pogledjte, kako grdo ravnajo z delavci in s koloniziranimi deželami pa z ženskami in otroci, ampak je utemeljen v vpogledu v produkcijski mehanizem kapitalizma. Ta kliče po spremembi, ker zaostruje proces alienacije človeka od svojega bistva, ker razčlovečuje, dehumanizira človeško družbo in napoveduje konec zgodovine. Na tej ugotovitvi je utemeljena Marxova misel, da bo družba prihodnosti komunizem ali barbarstvo.

Ker je svet kot celota postal kapitalističen, se ga da spremeniti samo kot celoto, začevši v njegovem jedru. Gonilo spremembe je osvoboditev človeka, boj proti barbarstvu, pri čemer razsvetljevanje niti voluntarizem nista dovolj za vpeljavo svobode. »'Osvoboditev' je zgodovinsko dejanje, nikakršno miselno dejanje, in sprožijo jo zgodovinske razmere, stanje industrije, trgovine, poljedelstva, prometa ...« (Marx, 1977b: 28). Sprememba gre zato zmeraj z dozorevanjem subjekta spremembe, tako da je obstoječa doba zmeraj najpoprej noseča z novo. V Komunističnem manifestu Marx ugotavlja: »Meščanska razmerja so postala pretesna, da bi mogla vsebovati bogastvo, ki so ga /te sile/ ustvarile ... Toda buržoazija ni le skovala orožja, ki ji prinaša smrt; porodila je tudi može, ki bodo to orožje vihteli – moderne delavce, proletariat« (Marx, 1977d: 395).

Marx in njegove ideje v podobi marksizmov so po vsebini koncentrirana zavest spremembe kapitalizma že takoj na njegovem oblastnem začetku, torej po francoski revoluciji. Za časa poznega Hegla, še izraziteje pa za časa Marxa je postalo jasno, da je kapitalizem ostal na pol poti s svojo nalogo, da reši vsa vprašanja sveta. Misel, ki skuša ta svet razumeti in peljati v spremembo, ne pa biti samo sredstvo za mehčanje političnih nasprotij, se je spojila z gibanjem, ki je to spremembo hotelo in jo

večkrat tudi radikalno zastavilo. Ta misel se je ukvarjala sama s seboj, ukvarjala se je z gibanjem in poskušala vedno znova dojeti, kaj se novega dogaja, kako so po vsakem naskoku na obstoječe vzpostavijo nova politična razmerja, novi mehanizmi, ki obstoječe še bolj utrdijo v novih formah.

Marxovo znano stališče o zgodovini in historični metodi se glasi: »Ljudje delajo svojo lastno zgodovino, toda ne delajo je, kakor bi se njim zljubilo, ne delajo je v okoliščinah, ki so si jih sami izbrali, temveč v okoliščinah, na kakršne so neposredno zadeli, kakršne so bile dane in ustvarjene s tradicijo. Tradicija vseh mrtvih pokolenj leži kakor mora na možganih živih ljudi. In ko se zdi, da si ravno prizadevajo preobrniti sebe in stvari ter ustvariti, česar še ni bilo, ravno v takih obdobjih revolucionarne krize boječe zaklinjajo duhove preteklosti, naj jim služijo, izposojajo si njihova imena, bojna gesla in kostume, da bi v tej stari častitljivi preobleki in v tem izposojenem jeziku uprizorili nov prizor svetovne zgodovine« (Marx, 1977c: 452–453), vendar, ugotavlja Debenjak (1987: 853), je očitno, »da **produkcijski proces še vedno do te mere obvladuje ljudi s svojo imanentno zakonitostjo, da se vsiljuje z nujnostjo naravnega procesa: še vedno se zgodovina dogaja, kot bi bila naraven proces**«.

**Zgodovina političnega gre po Marxu v procesu emancipacije človeka k svojemu koncu.** Zgodovino politike je torej mogoče gledati tudi na kontinuumu, ki sega od odtujenega, v razmerja nesvobode narojenega človeka posameznika do emancipiranega svobodnega človeka posameznika. »Sleherna emancipacija je zvajanje človeškega sveta, človeških odnosov, na človeka samega. Politična emancipacija je redukcija človeka na eni strani na člana občanske družbe, na egoistični neodvisni individuum, na drugi strani pa na državljana, na moralno osebo. Šele ko bo dejanski individualni človek spet sprejel vase abstraktnega državljana in ko bo kot individualni človek v svojem empiričnem življenju, v svojem individualnem delu, v svojih individualnih odnosih pos-

tal generično bitje, šele ko bo človek spoznal in organiziral svoje 'forces propres' /lastne sile/ kot družbene sile in ko potemtakem družbenih sil ne bo več oddvajal od sebe v obliki politične sile, šele tedaj bo človeška emancipacija končana« (Marx, 1977a: 180).

Vse tja do Hegla in še dosledneje do Marxa posameznik deluje kot naravni posameznik, kot legitimacija in program meščanstva: podaljšek lastnine ali lastnina telesa. Ko se pokaže, da meščanska doba ni prišla do konca zgodovine, ampak je razpadla vsaj v dva kosa, od katerih ji eden že napoveduje konec, novi človek ni več Človek, ni več samo narava, ampak ugotavlja svojo politično posredovanost.

Marx poudari to družbeno in politično posredovanost posameznika. **Človeško bistvo zanj »ni nikakršen abstraktum, prebivajoč v posameznem individuumu. V svoji dejanskosti je skupek družbenih razmerij«** (Marx, 1977c: 358). Tako je posebna politična situacija proizvedla posebnega posameznika: »Fevdalna družba je razpadla v svoj temelj, v človeka. Toda v človeka, kakršen je bil dejansko kot njen temelj, v sebičnega človeka. Ta človek, član občanske družbe, je zdaj temelj, predpostavka politične države. Kot takega ga politična država priznava v človekovih pravicah« (Marx, 1977b: 178–179). Človek, kakršen je kot član civilne družbe, torej kot homme, velja za pravega človeka, ker je človek v svojem čutnem individualnem neposrednem bivanju. Politični človek pa je abstraktum, umetni človek kot alegorična in moralna oseba. Ta razcep na političnega državljana in člana civilne družbe je vsebina politične emancipacije, ki se je zgodila z moderno in potem formalno s francosko revolucijo.

Mogoče je Marxovo antropološko zapuščino še najbolj povzel Antonio Gramsci (1987: 109): »Bistvena novost, ki jo je filozofija prakse<sup>32</sup> uvedla v politično in zgodovinsko znanost, je

---

32 Gramsci je marksizmu rekel filozofija prakse.

ugotovitev, da ne obstaja neka abstraktna, stalna in nespremenljiva »človeška narava« (pojem, ki vsekakor izvira iz religiozne miselnosti in transcendence), temveč da je **človeška narava skupek zgodovinsko pogojenih družbenih odnosov**, torej zgodovinsko dejstvo, ki ga v določenih mejah lahko ugotavljamo z metodami filologije in kritike.«



## II.

## MODERNA BIOLOGIJA: DARWINOV 'EVOLUCIONIZEM'

Drugi tok vpliva na antropologijo in s tem na politično antropologijo – izhaja iz moderne biologije. Skoraj sočasno s Kantovim napadom na večnost osončja je C. F. Wolf leta 1759 prvič **napadel stalnost vrst**<sup>33</sup> in **razglasil razvojni nauk**. Razvoj posameznega osebkca je po njegovem poganjala »vis essentialis« (Causilität des Lebensprocesses), temeljna sila oz. vzrok življenjskih procesov, s čimer se je izkopal iz čistega mehanicizma, hkrati pa ohranil fizikalni pojem sile. Ta nauk je bil pri njem šele anticipacija, trdnejšo obliko pa je dobil pri Lorenzu Okenu in von Baeru. Lamarkov poskus v letu 1809, da bi v delu *Philosophie zoologique* na krilih francoske revolucije in Napoleonove ambicije prekvasil Evropo, je gotovo pomemben dosežek na poti k Darwinu, vendar je bilo v njegovem delu še preveč mehaničnih<sup>34</sup> razlag, ki biologiji niso

---

33 Največja avtoriteta tistega časa na področju biologije Alberto von Haller je v delu *Elementa Physiologiae Corporis Humani* leta 1776 zapisal: »Ni novega razvoja. Noben del živalskega telesa se ne razvije pred drugim: vsi so ustvarjeni hkrati« (cit. po Aulie, 1961: 136–137). Pramati Eva je že imela v jajčniku predformirana jajčeca za vse naslednje generacije.

34 Prebijanje biologije iz okov mehanicizma dobro ilustrira Rudolf (1951: VI): »Organizem pa je seveda 'nekaj več' kot mehanizem. Mehanizem samega sebe ne more 'popravljati', mehanizem se ne more v bistvu

mogle zagotoviti avtonomne pozicije. Robert Chambers, sicer knjigarnar in časnikar, je leta 1844 objavil drobno knjižico, ki je naredila za biologijo to, kar je Newton naredil za fiziko: »V knjižici se razlaga, da je Bog v začetku ustvaril le nekaj najpreprostejših organizmov, ki so se potem po zakonu, vcepljenem od stvarnika, napredno razvijali« (Hadži, 1954: 10). V novem duhu časa veliko prispeva tudi delo Charlesa Lyella *Principles of Geology*, v katerem avtor zariše evolucijo planeta Zemlja. S tem delom je spodnesel tla predstavi, da je zemlja plod zapovrstnih katastrof, kot so opisane v Bibliji, npr. svetovni potop.

**CHARLES ROBERT DARWIN** (1809–1882) je postavil človeka v naravo med vsa druga živa bitja in utemeljil teorijo, ki so jo poimenovali evolucionizem ali *teorija evolucije*. Vrste živih bitij niso stalne, ampak nastajajo in izginjajo ter se razvijajo. Do Darwina je veljalo prepričanje, da je bila »vsaka vrsta ustvarjena posebej« (Darwin, 1859/1954: 140, 189) in da se od stvaritve ni spreminjala. To je bilo, pravi Darwin (1859/1954: 449), smiselno, dokler je veljalo prepričanje, da je zgodovina sveta kratka. Darwin je s preciznejšimi merili za klasifikacijo vrst in z njihovimi prehodi od nastanka do izumrtja biologijo vzpostavil kot znanost<sup>35</sup>. Razumevanje, da

---

menjavati in hkrati ostati cel in zdrav, kot to lahko v nešteti primerih dela organizem. Organizem je torej nekaj več kot mehanizem, pri čemer tistega 'nekaj več' seveda ni treba razumeti preveč skrivnostno, mistično, neuganjivo in znanstvenemu raziskovanju nedostopno. Lahko bi rekli: Organizem je mehanizem s sposobnostjo avtoregulacije.«

35 Vzpostavil je osnovo za primerjanje živih bitij. »Prepričan sem, da se da s temi načeli razložiti medsebojne sorodnosti vseh organskih bitij. ... (ker) so si vse živali in rastline v vseh dobah in vsepovsod tako sorodne, da tvorijo skupine, ki so podrejene drugim skupinam ...« (Darwin, 1859/1954: 140), in na drugem mestu: »Torej je, na kratko povedano, vsako organsko bitje neposredno ali posredno tesno povezano z drugimi

je človek nastal, ne pa da je bil ustvarjen, je v resnici šele prava osnova sodobne antropologije. Ta tok razume politično antropologijo kot poddisciplino antropologije. Pri tem opozarjajo, da sega preučevanje politike v predindustrijskih družbah v same začetke antropologije.

Lewellen svoj učbenik politične antropologije začneja z evolucionisti, ki so položili temelje moderni antropologiji. Raziskovalci so iz naslanjačev razpravljali o matriarhatu in patriarhatu kot izvornem vzorcu človeštva. Ujeti so bili v etno- in evrocentrizem, pri čemer so prepoznavali krščanstvo in razvoj arijske rase kot vrhunec razvoja človeštva<sup>36</sup>. Kljub temu so ustvarili konceptualno podlago za razvoj antropologije.

Darwin je svoja razmišljanja opiral na natančna opazovanja in jih preverjal tudi s poskusi. Svojo znanstveno doslednost in poštenost je potrdil s knjigo *Izvor človeka in izbor v odnosu do spola*, ko je razložil naravni razvoj človeka. Ta tema je bila tiste čase še bolj polemična.

Darwin je uvedel **koncept naravne selekcije**, s katerim je razložil prilagoditev in razlike med posameznimi vrstami živih bitij. Izhajal je iz izkušenj rejcev raznih živali in pokazal, kako

---

organskimi bitji« (Darwin, 1859/1954: 180). Podobno tudi na strani 328. V predzadnjem poglavju pa je že povsem jasno formuliral svoj dosežek: »V tem poglavju sem skušal pokazati, da moramo po nauku o skupnem izvoru sorodnih vrst in njihovih spremembah z naravnim izborom v povezavi z izumiranjem in divergenco znakov razložiti naslednja dejstva: razvrstitev vseh organizmov vseh dob v skupine, ki so podrejene drugim skupinam« (Darwin, 1859/1954: 427).

36 Ta vznesenost je vztrajala še dolgo dobo. Jovan Hadži v uvodu v prevod *Nastanek vrst* (1954) pravi: »Po naukih darvinizma človek ni bil degradiran v višje organizirano žival, ampak nasprotno, povišan v vsej naravi kot najvišje stoječi organizem z relativno svobodno voljo, družbeno moralo in sposobnostjo, da načrtno gospodari nad naravo, iz katere je sam izšel« (Hadži, 1954: 9).

izbirajo, selekcionirajo za razplod samo tiste živali, ki so razvile najustreznejše iskane lastnosti in značilnosti<sup>37</sup>. Pri najboljših rejcih<sup>38</sup> je občudoval njihovo sposobnost za opažanje majhnih podrobnosti, ki so bile odločilne za utrjevanje tistih prednosti, ki so proizvedle najboljše pasme in s tem največji dobiček ter sloves najboljših rejcev. Tako kot rejci opravljajo selekcijo zavestno, pa selekcijo opravlja narava nezavedno: kopiči najustreznejše lastnosti in njihovim nosilcem omogoča prenos na nove generacije. Po tem konceptu se vsaka majhna variacija, če je le smiselna, obdrži. Po tej logiki se posamezni pripadniki vrste, ki so najbolj prilagojeni okoliščinam, najlažje razmnožujejo in imajo največ možnosti za preživetje. Če postanejo variacije dedne, se lahko razvije nova vrsta. »Človek izbira samo sebi v prid. Narava samo v prid tega ali onega osebka. Vsako izbrano značilnost razvije do popolnosti in postavi tako spremenjen osebek v pravilne življenjske razmere, se pravi v take, ki mu najbolj ustrezajo ... V naravi pa že najmanjša razlika v ustroju ali strukturi vpliva na ravnovesje v boju za obstanek in se zato tudi ohrani« (Darwin, 1859/1954: 100).

Darwin eksplicitno nasprotuje stališču, da »prehod od kake stopnje razlike k drugi višji stopnji ... nastane zaradi učinka različnih fizikalnih pogojev v dveh različnih območjih«, ampak to spremembo »pripisuje(m) ... delovanju naravnega izbora, s katerim se nabirajo razlike v telesnem ustroju v določenih smereh« (Darwin, 1859/1954: 71). »Načelo, po katerem se ohrani vsaka

---

37 »Če zna človek s potrpljenjem izbirati spremembe, ki so mu v prid, zakaj ne bi znala tudi narava izbirati v neenakovrednih življenjskih razmerah organizmom koristnih sprememb« (Darwin, 1859/1954: 439)?

38 »Malokdo bo verjel, koliko naravnih sposobnosti in mnogoletne vaje je treba že za to, da postane človek le spretni rejec golobov« (Darwin, 1859/1954: 53). No, narava je imela dovolj časa, da te spretnosti razvije.

koristna neznatna sprememba, sem imenoval naravni izbor, da bi označil njegov odnos do izbora, ki ga vrši človek« (Darwin, 1859/1954: 80). Izrazil je tudi prepričanje, da naravni izbor deluje »neizmerno bolje od človekovih šibkih sil, prav tako kakor izdelki narave daleč presegajo izdelke umetnosti« (Darwin, 1859/1954: 80). Na drugem mestu o naravni selekciji pravi: »Ohranitev ugodnih sprememb in zavračanje škodljivih imenujem jaz naravni izbor.« »**Cilj naravnega izbora je izboljšati sleherno organsko bitje**, da bi bilo prav tako ali celo nekolikanj bolj popolno od drugih prebivalcev iste dežele, s katerimi se mora boriti za obstanek« (Darwin, 1859/1954: 203). Na več mestih opozarja na postopnost sprememb in na to, da »**natura non facit saltum**« (Darwin, 1859/1954: 207, 241, 327, 431, 440), zato tudi eksplicitno kaže, »kako se motimo, če mislimo, da so nastale cele skupine vrst nenadoma« (Darwin, 1859/1954: 293). Tu se Darwin opira na izsledke geologije. Hkrati opozarja, da »so vsi znani paleontologi ... enoglasno, dostikrat celo zelo strastno zagovarjali nespremenljivost vrst ... Občutil sem, kako neprevidno je, če ugovarjam tem velikim znanstvenikom ...« Da bi rešil svoje nasprotno stališče, pa je Darwin razglasil, da gleda »na naravne geološke dokaze kot na svetovno zgodovino, ki je še nepopolna in napisana v različnih narečjih« (Darwin, 1859/1954: 299). Vendar pa »vsi glavni paleontološki zakoni ... jasno kažejo, da so vrste nastale z navadnim razmnoževanjem; stare oblike so izpodrinile nove in izboljšane, ki so nastale po še vedno veljavnih zakonih spremembah in se ohranile z naravnim izborom« (Darwin, 1859/1954: 329, podobno 387).

Koncept **boja za obstanek** je Darwin pobral pri duhu časa in sodobnikih, npr. de Candollu in Lyellu, ki sta dokazovala, da so vsa organska bitja v hudi medsebojni tekmi. W. Herbert je boj za obstanek opisal na primeru rastlin. Darwin pravi, da se koncept »boja za obstanek uporablja v širokem in prenesenem pomenu;

pri tem mislim na odvisnost enega bitja od drugega in – kar je še pomembnejše – ne samo na osebkovo lastno življenje, ampak tudi na njegovo zmožnost roditi potomce« (Darwin, 1859/1954: 81). Do boja za obstanek nujno pride, ker se rodi več osebkov, kot se jih lahko ohrani. Boj za obstanek poteka med osebkami znotraj iste vrste in med osebkami različnih vrst. Ob tem spoznanju pa nas Darwin (1859/1954: 96) tolaži: »Kadar mislimo na ta boj, si v tolažbo lahko rečemo: vojna v naravi ni nenehna, v borbi noben organizem ne občuti strahu, smrt nastopi navadno hipoma; vsi krepki, zdravi in srečni osebki pa se ohranjajo in množijo.«

V živem svetu po Darwinu (1859/1954: 242) velja splošni zakon, »ki vsem organskim bitjem veleva, da naj napredujejo, se pravi, da naj se razmnožujejo in spreminjajo – naj najmočnejši živijo, najšibkejši pa poginejo.«

Darwin je v knjigi *O nastanku vrst* (1859) razložil nastajanje novih vrst na naraven način<sup>39</sup>. Ovrigel je nauk o stalnosti vrst, ki je temeljil na biblijskem zapisu o stvarjenju sveta<sup>40</sup>. Zato je naletel na odpor anglikanske cerkve in potem še drugih cerkva. Bistveno je spremenil pogled na razvoj živega sveta, kar je vključevalo tudi spoznanja o nastanku in razvoju človeka. Darwin je razložil razvoj z naravno spremenljivostjo živih bitij in naravnim izborom. Spretno je uporabil Malthusovo misel o geometrični rasti

39 Ko uvaja koncept selekcije, Darwin (1859/1954: 51) zapiše: »Ali ne bi kazalo rejcev posvariti, da naj se ne posmehujejo misli, da so vrste v naravi premočrtni potomci drugih vrst?«

40 V delu *Izvor človeka* Darwin (1871/1951: 51) ponovno zapiše cilj, ki ga je vodil pri delu *O nastanku vrst*: »prvič sem hotel dokazati, da vrste niso bile ustvarjene vsaka posebej, drugič pa, da je na spremembo vplival predvsem naravni izbor, čeprav so pri tem precej omagali podedovani učinki navad, nekoliko pa tudi neposreden vpliv življenjskih pogojev okolice«.



populacij, omejenosti življenjskih dobrin in o boju za obstanek<sup>41</sup>.

Boj za darvinizem in proti njemu se je razvnel desetletja in občasno vznikne<sup>42</sup> še zdaj, posebno v povezavi s poukom evolucije v šoli<sup>43</sup>. Sodobni kreacionisti pa so odkrili »inteligentni načrt« in opustili sklicevanje na božje stvarjenje. Obnovili so Naravno teologijo (1802) Williama Paleyja (1763–1805), ki uči, da je zamotanost zgradbe telesnih organov in čutil mogoče razložiti le z umnim načrtom, ki ga je pripisal Stvarniku<sup>44</sup>.

---

41 T. R. Malthus, Poskus o pogojih in posledicah ljudskega razmnoževanja, 1798. Malthus razlaga družbene konflikte kot bitko za hrano prehitro množečega se človeštva. Število ljudi narašča v geometrijskem zaporedju, produkcija hrane pa v aritmetičnem, torej bistveno počasneje od rasti potreb ljudi. V tej bitki po naravni logiki podlegajo revnejši in šibkejši.

42 Hadži je tako leta 1954 zmotno ocenil: »Na nasprotnike samega evolucionizma se tu ne bomo ozirali, ker so med tem ti izumrli« (Hadži, 1954: 20).

43 Poučen je »opičji proces«, na katerem so o biološki evoluciji presojali na sodišču v Daytonu (Tennessee, ZDA). 7. maja 1925 so zaprli učitelja Johna T. Scopesa, ker je v šolski pouk vključil evolucijo. Scopes je bil obsojen, ker je prekršil v Tennesseeju veljaven zakon, ki je določal za kriminal »vsako teorijo, ki zanika zgodbo božjega stvarjenja, zapisano v Bibliji, in učenje, da je človek potomec nižjega reda živali«. Sodišče mu je prisodilo 100 dolarjev kazni. »Protievolucijski zakon« je veljal še 40 let, kljub nasprotovanju Ameriške državljanske svobodnjaške zveze, ker jemlje učiteljem svobodo govora. Na nov zagon je v znanosti ZDA močno vplival šele uspeh sovjetskega satelita Sputnik leta 1957. Američani so uvideli pomanjkljivosti naravoslovnega pouka, vključno z učenjem evolucije. V učbenikih so se znova pojavila poglavja iz evolucije in leta 1967 so tudi ukinili zloglasni »protievolucijski zakon«. V državi Arkansas pa je ostal ob evolucijskem še kreacijski nauk. Šele leta 1982 je sodnik William Overton ukinil člen v statutu Arkansasa, ki je določal enako število učnih ur za evolucijsko in kreacijsko razlago pri biologiji, ker je bil v nasprotju z zakonom. Po njegovi razsodbi »kreacijska znanost« ni znanost, saj njene razlage niso preverljive z znanstvenimi metodami.

44 Nič več ne trdijo, da je bila Zemlja po izračunu irskega nadškofa Jamesa

Darwin je prispeval tudi nekatera opažanja že takoj v uvodu, ko bi *mutatis mutandis* lahko vplival tudi na človeštvo ali bil vpotegnjen v razlago in razumevanje plodilske krize v vrstah človeka, predvsem na Zahodu: »Nič ni lažjega kot žival ukrotiti, in skoraj nič težjega ni, kot pripraviti jo do tega, da bi se v ujetništvu prosto razmnoževala, pa čeprav se v veliko primerih samec in samica parita ... Da pokažemo, kako čudni so zakoni, ki odločajo, ali se bo žival v ujetništvu množila ... (in kako) ..., so neznani učinki tako resno okvarili plodila, da ne delujejo več pravilno« (Darwin, 1859/1954: 32–33). To opažanje lahko ponovno načne vprašanje razumevanja svobode, demokracije na Zahodu in ustreznosti njune organizacije za razvoj človeka. Naraščajoča neplodnost mlajših generacij v tistem delu sveta, ki se ima za najbolj svobodnega in demokratičnega, je gotovo resno opozorilo za razmislek tudi v tem kontekstu.

Darwin večkrat omenja stratifikacijo, dominacijo in superiornost med vrstami. V zaključku je glede tega precej jasen: »Današnje oblike imamo največkrat za nekako višje od izumrlih. V toliko so res višje, ker so v boju za obstanek poznejše in izboljšane oblike zmagovale nad starejšimi in manj izboljšanimi« (Darwin, 1859/1954: 445). Pri razlagi razvoja živih bitij Darwin ugotavlja, da je »razmerje med organizmi najpomembnejše od vseh«, pri čemer meri na vpliv fizikalnih pogojev na živa bitja. Fizikalne razmere so velikega pomena, toda najpomembnejša za naravni izbor

---

Ussherja (1581–1656) ustvarjena 23. oktobra leta 4004 pred Kr. ali da je bil človek po Johnu Lightfootu z Univerze v Cambridgeu ustvarjen 17. septembra 3928 pred Kr. S »sodobnejšimi pogledi« se hočejo vrniti v javne šole. Na vprašanje, kdo je pametni načrtovalec, ne odgovarjajo, ker pravijo, da jim ne gre za vero, ampak za znanost. Trdijo, da ni mogoče darvinistično razložiti nastanka tako zapletenih reči, kot so: oko, uho, pljuča, imunski sistem ali proces strjevanja krvi. Po njihovi predstavi je bilo veselje načrtovano za podporo življenju, zato ni posledica naključja.

so razmerja med živimi bitji. S to ugotovitvijo je Darwin biologijo osamosvojil v odnosu do fizike in jo oddaljil mehanicizmu<sup>45</sup>. Od tu ugotavlja, da je »pravo sorodstvo vseh organizmov nastalo zaradi podedovanja ali skupnega izvora« (Darwin, 1859/1954: 447). Še bolj eksplicitno je to radikalno stališče zapisal takole: »Zato bi po analogiji lahko sklepal, da nemara **vsa organska bitja, kar jih je kdaj živel na tem svetu, izvirajo iz neke prapočetne oblike, ki je prva oživila**« (Darwin, 1859/1954: 452).

Darwin je tudi okrepil evolucijsko predstavo o zgodovini sveta in človeštva. Narava torej ne pozna skokov. Redna vrsta generacij od prvega živega bitja ni bila nikoli pretrgana in »vesoljni potop ni nikdar opustošil sveta. Zato smemo z zaupanjem pričakovati, da bo prihodnost prav tako neskončno dolga. Ker pa naravni izbor deluje samo s koristnimi lastnostmi in v prid vsakega bitja, imajo vse telesne in duševne lastnosti nagnjenje k temu, da napredujejo do popolnosti« (Darwin, 1859/1954: 456).

Ta vera v moč narave, ki razvija popolnost, je bila takrat vera v industrializacijsko dobo kapitalizma in vera v novega človeka. »Neposredna posledica vojne v naravi, lakote in smrti je torej najvišji cilj, ki si ga znamo predstavljati, nastanek višjih živali« (Darwin, 1859/1954: 457).

Newton<sup>46</sup> je ugotovil, da so zakoni mehanike (trdi zakon

---

45 V Izvoru človeka Darwin oddaljevanju od mehanicizma postavi še eno pomembno opazko. »Končal bom s pripombo slavnega Humboldta: 'Gonjači v Južni Ameriki pravijo: 'Ne bom vam dal mule, ki ima najlažji korak, ampak la mas racional – najbolj pametno.' Dalje pristavlja: 'Ta ljudski izraz, ki je nastal po dolgih izkušnjah, pobija nazor o živih strojih mogoče bolje od vseh dokazov spekulativne filozofije.' Ne glede na to pa nekateri avtorji tudi danes višjim živalim odrekajo vsako sled pameti in si prizadevajo, da bi razložili taka dejstva, kot so zgoraj navedena, na način, ki se mi zdi samo puhlo besedovanje« (Darwin, 1871/1951: 75).

46 Kako visoko je svet cenil Newtona takrat, kaže tudi Darwinov zapis:

težnosti) od boga ustvarjeni, od takrat naprej pa delujejo od njega neodvisno. Darwin je podobno ugotovil za živi svet v zadnjem odstavku svojega dela: »Veličastna je zamisel, da je bilo življenje s svojimi različnimi zmožnostmi vdihnjeno prvotno samo v nekaj oblik, nemara v eno samo, in da so se iz tako preprostega začetka brez konca razvijale najlepše in najčudovitejše oblike, medtem ko se je naš planet naprej vrtel po trdem zakonu težnosti. Te oblike se pa še vedno razvijajo« (Darwin, 1859/1954: 457).

Leta 1871 je Darwin napisal delo Izvor človeka. Že v uvodu niza argumentacijo za trditev, da je »človek potomec nižje oblike« (1951: 5), nato pa zaključuje, »da so človek in drugi vretenčarji oblikovani po istem splošne vzorcu«. Od tu sledi: »Če smo dosledni, moramo odkrito priznati, da so nastali iz skupnega prednika« (Darwin, 1871/1951: 20). Tu od zvestega naravoslovca že prehaja na področje družboslovja, ko ugotavlja, da so pračlovek in celo opicam podobni predniki »verjetno živeli v družbi. Pri izrazito družbenih živalih deluje včasih naravni izbor na posameznike tako, da ohrani variacije, ki so koristne skupnosti« (Darwin, 1871/1951: 52). Nato ugotavlja tudi družbene instinkte, drobne usluge, ki si jih izmenjujejo družbene živali<sup>47</sup>

---

»Prav tako pa lahko tudi zasledujemo vse stopnje duševnosti – od popolnega idiota, ki je duševno manj razvit od nizke živali, pa do duševnosti človeka Newtonovega kova« (Darwin, 1871/1951: 123). Potem je prišel Einstein s splošno teorijo relativnosti in na novo definiral, kaj je realno.

47 »Vse družbene živali, ki se družbeno branijo in napadajo sovražnika, si morajo biti v resnici vsaj deloma zveste. Tiste pa, ki imajo vodjo, mu morajo biti vsaj deloma pokorne ... Po svojem bistvu so sužnje, ki si ne želijo nič drugega, kot da bi jih vodil kateri koli vol, ki ima dovolj zaupanja v samega sebe, da sprejme ta položaj. Pri izbiri teh živali za vprego si človek skrbno poišče take, ki se pasjo ločeno in s tem kažejo zaupanje vase« (Darwin, 1871/1951: 102).

(leta 1951 prevedeno tudi kot zadružne živali), ter posebej poudarja pomen govora. Tu pa prehaja prek družbenega že tudi v **politično dimenzijo**. »Ko se je človek naučil govoriti, tako da je mogla skupnost že izražati svoje želje, je seveda vsak član delal za ljudsko blaginjo pod močnim vplivom javnega menja« (Darwin, 1871/1951: 97). Politične sfere se Darwin dotakne tudi v zaključku poglavja, ko se proti »moralni osnovi na obliki sebičnosti« in skupni sreči« zavzame za to, da bi bilo »**merilo nravnosti raje blaginja skupnosti**«, pri čemer bi »to definicijo morali nekoliko omejiti glede na politično etiko« (Darwin, 1871/1951: 117). Sebičnost torej ni naravni gon, je prepričan Darwin: »Tako odpada očitek, da je osnova najplemenitejšega dela našega značaja nizkotno načelo sebičnosti, seveda, če nočemo imenovati sebično tisto zadovoljstvo, ki ga občuti vsaka žival, kadar se ravna po primarnih instinktih, pa tudi nezadovoljstvo, ki ga občuti, kadar ji to preprečijo« (Darwin, 1871/1951: 118). Človek po Darwinu razlikuje med višjimi in nižjimi pravili morale: »**Višja temeljijo na družbenih instinktih in se nanašajo na blaginjo drugih; v oporo sta jim odobravanje soljudi in razum**. Nižja pravila ... se nanašajo na lastno osebo in nastajajo iz javnega mnenja, ki je dozorelo v izkušnji in izobrazbi. Prirodna plemena jih ne poznajo« (Darwin, 1871/1951: 119). Darwin opozori tudi na Wallaceovo ugotovitev, da »je pri človeku nastalo le malo telesnih modifikacij zaradi naravnega izbora ali česar koli drugega, brž ko si je deloma pridobil tiste razumske in moralne sposobnosti, ki ga razločujejo od nižjih živali« (Darwin, 1871/1951: 128), ali drugače, odkar je postal družbeno bitje: »Brž ko so človekovi predniki postali družbeni (in to je bilo verjetno zelo zgodaj), so se jim zelo povečali nagnjenje do posnemanja, preudarnost in izkušnost« (Darwin, 1871/1951: 129).

Darwin posebno podpoglavje namenja **človeku kot družbenemu bitju**. »Po nekaterih avtorjih je človek prvotno živel v

posameznih družinah ... Dejstvo, da so pri prirodnjakih sosedna plemena skoraj vedno v vojnem stanju, nikakor še ni dokaz, da prirodnjak ni družben, saj socialni instinkti nikdar ne veljajo vsem osebkom iste vrste ... Ker pa je človek družben, je skoraj gotovo podedoval neko nagnjenje do tega, da bi bil zvest tovarišem in pokoren vodji plemena. Te lastnosti so namreč skupne večini družbenih živali. Zato bo tudi imel nekaj zmožnosti obvladovati se« (Darwin, 1871/1951: 106). Poudarja tudi pomen prizadevanja za pohvalo, občutek slave ter strah pred zaničevanjem in sramoto. Ugotavlja tudi naslednje: »Vendar pa se njegova dejanja ravnajo znatno bolj po izraženih željah in sodbah tovarišev in žal prav pogosto tudi po lastnih sebičnih željah.« Hkrati pa poudarja »močno pobudo, da bi se ravnal po določenih smernicah, ne glede na prehoden užitek ali muko« (Darwin, 1871/1951: 107). Tu se vidi, da sta raven poznavanja družbe in delovanja družbe v njegovi dobi temeljila predvsem na razpravah moralnih filozofov in razlagalcev obnašanja ljudi na osnovi preučevanja naravoslovcev.

Darwin si šteje za zaslugo, da je »glavni sklep ... v tem delu ta, da je človek nastal iz nižje organizirane oblike« (Darwin, 1871/1951: 205). Človek »se je povzpел na vrh organske lestvice, pa čeprav ne z lastnim naporom. Dejstvo je, da se je tako povzpел, namesto da bi ga tja že takoj postavili; zato lahko upa, da se bo v daljni prihodnosti povzpел še višje« (Darwin, 1871/1951: 206).

Kako zelo je Darwin<sup>48</sup> zamajal tla pod nogami takratne vladajoče predstave o izvoru človeka in s tem seveda tudi temelje

---

48 Darwinova knjiga *O izvoru vrst* je bila razprodana (1.250 izvodov) prvi dan po izidu. Darwina so pokopali v katedrali Westminster v Londonu. Pogrebu so poleg družine prisostvovali znanstveniki, filozofi, admirali in dostojanstveniki vseh vrst. Krsto so nosili vojvode, grofje, znanstveniki in njegovi prijatelji. Položili so ga v grobnico blizu Isaaca Newtona. Tudi to dokazuje veličino njegovega dela, kot so jo videli njegovi sodobniki.



vladajoče ideologije, najbolj jasno izkazuje Engelsovo opažanje. Skoraj sočasno s Kantovim napadom na večnost osončja je C. F. Wolf leta 1759 prvič napadel stalnost vrst in razglasil razvojni nauk. Ta nauk je bil pri njem šele anticipacija, trdno obliko pa je dobil pri Okenu, Lamarcku in pri Baeru. Točno sto let pozneje, leta 1859, pa ga je Darwin zmagovito uveljavil z razvojem vrst (Engels, 1974a: 90). Darwin je odkril »razvojni zakon organske narave« (Engels, 1974b: 183). Pokazal je, »da je ves sestoj organskih naravnih produktov, ki nas danes obdaja, z ljudmi vred, proizvod dolgega razvojnega procesa iz maloštevilnih prvotno enoceličnih klic, in da so te spet izšle iz protoplazme ali beljakovine, ki je nastala po kemični poti« (Engels, 1974c: 470).

»Darwin ni vedel, kako jedko satiro o človeku in zlasti o svojih rojakih je pisal, ko je dokazoval, da je svobodna konkurenca, boj za obstanek, ki pomeni ekonomistom najvišjo zgodovinsko pridobitev, normalno stanje živalstva. Šele zavestna organizacija družbene produkcije, v kateri se bo po načrtu proizvajalo in porazdeljevalo, bo dvignila človeka nad živalstvo tudi v družbenem pogledu, kot je to produkcija na splošno storila s človekom v specifičnem pogledu« (Engels, 1974a: 95).

Ko je Darwin biologijo reševal božjih vplivov in povzdignil naravni zakon, so njegovi interpreti peljali zadevo v še bolj družbeno in politično smer: dali so »kapitalističnemu tekmovanju vrednost naravnega zakona«<sup>49</sup> (Rudolf, 1951: XX).

---

49 Tu gre tudi za Darwinovo opazko glede lastnine, iz katere bi se dalo sklepati, da je lastnina, privatna lastnina, naravno izhodišče. »V zoološkem vrtu je neka opica, ki je imela slabe zobe, orehe vedno tolkla s kamnom. Čuvaji so mi zatrjevali, da je kamen po uporabi skrila v slamo in da se ga ni smela nobena opica dotakniti. Tukaj imamo torej že pojem lastnine, ki ga ima na splošno vsak pes glede kosti in vsi ptiči glede svojih gnezd« (Darwin, 1871/1951: 79).

Vladajoča predstava evolucionizma se je ustavila na tej točki. Darwinova teorija služi predvsem boju proti kreacionizmu, kar najintenzivneje poteka prav na tleh ZDA. Tako smo tu obtičali v razsvetljenskem problemu med bogom in naravo. Raven družbe in politike, ki jo je celo že Darwin nakazoval kot človeški potencial, pa se umika pod predpražnik ali preformulirano ponuja v formi osebne rasti, torej individualizirano.

Darvinizem je hitro dobil svoje posebno mesto znotraj ustrezne vladajoče refleksije družbenih in političnih razmerij. Ta refleksija se je poimenovala **socialni darvinizem**: uporaba Darwinovih dognanj na področju biologije za utemeljevanje razlik med ljudmi in v družbenih razmerjih. Glavno sporočilo socialnega darvinizma je, da obstajajo v družbi razlike zaradi naravnega zakona in so plod evolucije. Višje postavljeni v hierarhiji družbe so tudi evolucijsko razvitejši in jim to mesto pripada po naravnem zakonu. Narava postavlja red, v katerem je bela rasa na vrhu razvoja človeštva, moški višje postavljeni od žensk, odrasli višje od otrok, višji razredi pa po naravi višje od podrejenih razredov in slojev. V socialnem darvinizmu se je oblikoval znanstveni argument za ideološko in politično obrambo obstoječe zatečene družbene in politične situacije.

Socialni darvinizem je bil duh časa srede 19. stoletja. Herbert Spencer, ki velja za utemeljitelja tega mentalnega gibanja, se je z evolucionizmom kot zakonom razvoja človeštva ukvarjal že pred objavo Darwinovega dela Razvoj vrst (1859). Spencer je verjel, da ima evolucija smer in končno točko, ki za človeštvo pomeni maksimalizacijo srečo za (vse ali) čim večje število ljudi (utilitarni liberalizem). Na tej končni stopnji razvoja bodo ljudje nagrajeni za altruizem in za to, da ne povzročajo bolečine drugim. Svoboda je zanj vezana na zasebno lastnino, kakršna koli oblika socializma pa je zanj pot v suženjstvo.

Spencer je družbo koncipiral kot »družbeni organizem«, ki se je razvijal od manj zahtevnih in nižjih oblik h kompleksnejšim

višjim oblikam. Politični teoriji 19. stoletja se je zdelo, da je narava najvišja stopnja razvoja, ki se z zakoni preveša v družbo, da pa je politična raven naravi vsiljena ter bo slej ko prej morala odpasti in propasti<sup>50</sup>. Spencer je bil prepričan, da je bila zato funkcija liberalizma v preteklosti v zamejevanju oblasti kraljev. Funkcija resničnega liberalizma v prihodnosti pa bo zamejevanje oblasti parlamenta. Vloga politične doktrine naj bi bila tako predvsem omejevanje politike proti družbi, ki je utemeljena na zasebni lastnini.

Nasprotoval je prepričanju, da bo ob ustreznih veščinah bolno delujoče človeštvo lahko uokvirjeno v dobro delujoče institucije. To je iluzija. Prizadeta narava državljanov se bo vedno pokazala kot slabo delovanje ne glede na katero koli družbeno strukturo, v katero bo postavljena. Ne obstaja nobena politična alkimija, s katero lahko dobimo zlato obnašanje iz svinčenih instinktov.

---

50 Spencer je bil prepričan, da država ni bistvena, esencialna institucija in da bo razpadla, ko bo prostovoljna tržna organizacija zamenjala nasilne dimenzije države. Prav tako je verjel, da ima posameznik pravico, da ignorira državo.

### III.

## PRVI KORAKI POLITIČNE ANTROPOLOGIJE: OD MAINA DO LINTONA

**HENRY MAINE** (1822–1888) z delom *Ancient Law* (1861) je po Lewellenu (1992: 8) prvi v vrsti, ker je trdil, da je bila primitivna družba organizirana na temelju **sorodstvenih vezi**, da je bila patriarhalna in urejevana s svetimi predpisi. Evolucija po njegovi oceni vodi k **sekularizaciji** in organizaciji, ki je **teritorialno** utemeljena, kar je **osnova za politično akcijo**.

Maine se na začetku ukvarja z razmerjem med naravnim pravom in pravičnostjo/enakostjo («equity»). Najprej razgrinja, kako je prišlo do narave kot merila. Rimljani so svoj pravni sistem opisovali kot sestavino dveh potez. »Vsem narodom«, piše v Institucionalni pogodbi, ki je izšla za časa cesarja Justinijana, »ki jih vodijo zakoni in običaji, vladajo deloma njihovi lastni zakoni, deloma pa tisti zakoni, ki so skupni vsemu človeštvu. Zakon (pravo), ki vključuje ljudi, se imenuje civilni zakon (civilno pravo) teh ljudi, tisti, ki poudarja naravne razloge celotnega človeštva, pa se imenuje Zakon narodov (Law of Nations) (državno pravo), ker ga uporabljajo vse države« (nav. po Maine, 1861/1894: 45–46). Na drugih mestih se govori o Jus Naturale (naravnem pravu) in tudi o 'naturalis aequitas' (naravni pravičnosti, enakosti) (Maine, 1861/1894: 317). Maine opozarja tudi na Jus Gentium, ki je tudi označeval »zakon, skupen vsem narodom (državam) (Nations)« (Maine, 1861/1894: 49).

Jus Gentium je postal veliki model, ki naj bi ga vsi drugi zakoni potrjevali ali bili z njim kar se da usklajeni. Do krize pa je prišlo, ko so grško teorijo naravnega zakona (Law of Nature) aplicirali na rimsko administracijo zakona, ki je skupen vsem narodom. »**Jus Naturale ali naravno pravo je preprosto Jus Gentium ali državno pravo, gledano v luči zadnje teorije**« (Maine, 1861/1894: 53). V tem kontekstu Maine vidi tudi poizkuse, da bi »**proizvedli moderno teorijo, po kateri razmerja med neodvisnimi državami vodijo zakoni narave**« (Maine, 1861/1894: 53).

Grški pojem za naravo je *fisis* (φύσις), kar je bilo v latinščino posredovano kot *natura*. Izvorno pomeni materialni univerzum, vendar je težko zajeti ta pomen v današnje besede. Narava je bila produkt utelešenja enega ali več principov. Pozneje so konceptu narave ob fizičnem svetu dodali še moralo. Narava je bila za njih razgradljiva na nekaj splošnih in preprostih zakonov. »Življenje skladno z naravo je postalo cilj, za katerega je bil človek ustvarjen in h kateremu so se bili najboljši ljudje zavezani usmeriti. Živeti skladno z naravo je pomenilo iti čez nered navad v veliki zadolženosti vulgarnemu k višjim zakonom delovanja, ki omogočajo aspirantu opazovanje nič drugega kot samozanikanje in samonadzor« (Maine, 1861/1894: 54). Življenje skladno z naravo so najbolj razvili stoiki. Povezava med rimskim pravom in stoicizmom se je v Rimu močno utrdila.

Po tej poti je Jus Gentium postopno padel pod Jus Naturalis, saj se je utrdilo prepričanje, da je »stari Jus Gentium dejansko izgubljeni zakon narave ...« (Maine, 1861/1894: 56). Od tu naj bi bila glavna naloga pretorja, da civilno pravo oblikuje tako, da bo »kar se da oživilo institucije, po katerih je narava vladala človeku v primitivnem stanju« (Maine, 1861/1894: 57).

Takoj po sprejemu teorije naravnega zakona je rimsko pravo zelo hitro napredovalo. »**Ideje poenostavljanja in posplošitve so bile vedno povezane s konceptom narave**« (Maine,

1861/1894: 57). »Narava je implicirala simetrični red, najprej v fizičnem svetu in nato v moralnem; prvi koncept reda je brez dvoma vključeval ravne črte, celo površine in merljive razdalje« (Maine, 1861/1894: 60).

Glede pojma pravičnosti/enakosti (»equity«) Maine ugotavlja, da so podobnosti in razlike med rimskim konceptom in angleškim konceptom. »Rimski pravniki so si, da bi izboljšali njihovo jurisprudenco Pretorja, izposodili pri Grkih doktrino naravnega stanja človeka – naravne družbe – kot nasprotje organizaciji države, ki jo vodijo pozitivni zakoni.« V Angliji se je po drugi strani uveljavila ideja, da gre lahko pravičnost čez veljavni zakon, pri čemer s pravičnostjo upravlja kralj. Vanj je umeščena pravičnost »kot naravni rezultat njegove očetovske avtoritete« (Maine, 1861/1894: 71).

»Zakon narave je zmedel preteklost in sedanost.« Logično predpostavlja, da je naravno stanje obvladoval **nekoč naravni zakon**, čeprav o tem ni preciznih izrazov in v resnici domneva **sloni na poetičnih opisih zlate dobe**. Hkrati pa »naravni zakon po vseh praktičnih značilnostih pripada sodobnosti ...« Obstaja tudi kar nekaj avtorjev, opozarja Maine, ki so prepričani, da **»zakon narave obstaja v prihodnosti in je cilj, h kateremu se gibljejo vsi civilni zakoni ...«** (Maine, 1861/1894: 73–74). Gre za to, da se gleda na dovršeno popolnost v prihodnosti, ne v preteklosti. »Antična literatura ne ponuja prav veliko ali skoraj nič primerov za predstavo, da gre napredek družbe nujno od slabega k boljšemu« (Maine, 1861/1894: 74). Eden takšnih je gotovo Kant, na prihodnost pa je stavil tudi Hegel in še zlasti Marx s celokupno tradicijo, ki mu je sledila v marksizmu.

»Ne poznam nobenega razloga, po katerem naj bi bilo rimsko pravo nad hindujskim, razen da mu teorija naravnega prava daje tip ekselentnosti, ki se od običajne razlikuje. Samo po tej posebni značilnosti preprostost in simetrija stojita pred očmi družbe,



katere vpliv na človeštvo je bil v primerjavi z drugimi razlogi največji, kot značilnosti idealnega in absolutno popolnega zakona« (Maine, 1861/1894: 77). Vsa eleganca, pred katero so se vdali rimski pravniki, se skriva v **preprostosti in harmoniji narave**, trdi Maine.

Pravna veda je začela svoj razvoj v moderni družbi v Italiji na univerzah in se hitro razširila na francoska tla. Teorija naravnega prava je vir skoraj vseh posebnih idej glede zakona, politike in družbe, ki jih je Francija v zadnjih sto letih razširila po zahodnem svetu. »Francoski pravniki so nemudoma sklenili tesno zvezo s kralji hiše Capet in Valois ter tako s pritrjevanjem kraljevskim privilegijem in z interpretacijo pravil fevdalnega nasledstva ter z močjo meča prispevali, da se je iz aglomerata provinc in okrožij vendarle vzpostavila francoska monarhija« (Maine, 1861/1894: 80–81).

Pravniki so imeli v Franciji poseben status. Bili so najbolj omikan sloj, izvedeni v upravljanju državnih poslov in družbe v celoti. Vendar se jim je v vse bolj razklani družbi težava povečevala. Sistem zakonov, ki so ga morali upravljati, je stal v velikem nasprotju z navadami duha, ki so ga morali kultivirati. Pravne anomalije in disonance so bile v Franciji v primerjavi z drugimi evropskimi državami največje. Država se je razdelila na Pays de Droit Écrit in Pays de Droit Coutumier, pri čemer je prvi del priznaval primat rimskega prava, drugi pa se je naslanjal na lokalne različnosti in se prilagajal lokalnim navadam. Pravniki in oblast so kot edino pot iz teh kontradikcij našli v naravnem zakonu. **»Zakon narave je presešel vse provincialne in lokalne meje, ignoriral je vse razlike med plemstvom in meščanstvom, meščanstvom in kmeti, podaril je najbolj vzvišeno mesto lucidnosti, preprostosti in sistemu, toda pri tem ni posvetil pozornosti prav nobeni posebni izboljšavi in ni neposredno ogrozil nobene tehnikaliije ... Naravni zakon, bi lahko rekli, je postal skupni zakon Francije ...«** (Maine, 1861/1894: 85). Maine

je podobno kot že Grotius ugotovil, da je **naravni zakon v resnici točka političnega soglasja**, na kateri se je lahko civilizacija okrepila v kapitalizmu. **Naravni zakon na sebi kot princip tako nima nobene moči zunaj te politične.**

»Hipoteza naravnega zakona ni postala samo teorija, ki je vodila prakso, ampak še bolj stvar spekulativne vere ...« (Maine, 1861/1894: 86). V drugi polovici 18. st. se je začelo najbolj kritično obdobje zgodovine naravnega prava. Sredina stoletja je bilo Rousseaujevo obdobje od 1749 do 1762. Izšlo je Montesquieujevo delo *De L'Esprit des Lois* (1758). »Nismo še bili priča v naši generaciji ... literaturi, ki bi imela tako globok vpliv na mišljenje ljudi ...«, pravi Maine. Osrednja figura pri Rousseauju je »oblečen v angleško obleko kot podpisovalec družbene pogodbe ali preprosto čisto gol vseh historičnih kvalitet enoznačen človek v namišljenem naravnem stanju« (Maine, 1861/1894: 88). Zdaj je bila stvar postavljena na glavo: »Ni naravni zakon, ampak naravno stanje primarni predmet kontemplacije« (Maine, 1861/1894: 88).

Rousseau je verjel, da »se popolni družbeni red lahko razvije po neposrednem vzoru naravnega stanja, družbeni red povsem neodvisno od vpričnih razmer v svetu in od njega povsem različen« (Maine, 1861/1894: 89). Preteklost je bila postavljena na pedestal. Maine se sprašuje ne po tem, kako je bilo mogoče, da takšna ideja osvoji glave za dvesto let, ampak kakšni so bili razlogi, da se je to lahko zgodilo. Francoski teoretiki so se v begu pred vraževernostjo religij in duhovnikov »zatekli v vraževerje pravnikov« (Maine, 1861/1894: 90).

Maine (1861/1894: 91) je prepričan, da je to stališče »veliki antagonist historični metodi«, da je »zgrajeno na predsodku ... nehistoričnega, naravnega pogoja družbe ali posameznika«. Maine tudi opaža, da so med francosko revolucijo »pozivi k zakonu in naravnemu stanju postali pogostejši, bolj ko so se časi temnili« (Maine, 1861/1894: 92).

Teoriji naravnega stanja dolgujemo »doktrino fundamentalne enakosti človeških bitij. Ta **'Vsi ljudje so enaki'** je ena izmed številnih predpostavk, ki je postopoma postala politična« (Maine, 1861/1894: 92). V Rimu se naravna enakost ni jemala tako neposredno naivno, ampak je bila vedno vezana na družbeno situacijo. V Rimu niso verjeli, da »bi svet kadar koli videl človeško družbo povsem asimilirano v ekonomijo narave ... Kjer je rimska jurisdikcija napisala 'aequales sunt', pri čemer je merila natanko na to, kar pravi, je moderna civilna jurisdikcija zapisala 'Vsi ljudje so enaki' v smislu 'Vsi ljudje morajo biti enaki'. Samosvoja rimska ideja, da naravno pravo koeksistira s civilnim pravom in ga postopno absorbira, je bila očitno izgubljena ...« (Maine, 1861/1894: 94).

Na začetku 14. stoletja je Maine zaznal spremembo forme in pomena jezika, ki je govoril o rojstnem kraju človeka. Francoski pravniki so izpostavljali idejo **'Vsi ljudje so enaki'**, medtem ko so angleški gradili na **'Vsi ljudje so rojeni svobodni'**. Tudi pravniki v Ameriki, zlasti v Virginiji na čelu z Jeffersonom, so bili močno pod vplivom francoskih idej. Jeffersonov um je bil pod vplivom »polpravnih, polpopulističnih idej, ki so bile modne v Franciji«, ko je pisal deklaracijo o neodvisnosti. Vsi ti principi 1789 so »objubljali najglobljo spremembo ustrojev družb in politik držav« (Maine, 1861/1894: 96).

Tudi mednarodno pravo se je utemeljevalo na koncepciji naravnega zakona. Po Maineju je to vezano na »otroško dobo moderne pravne znanosti« (Maine, 1861/1894: 98). »Civilna razmerja v družbi se razlikujejo od naravnih po tem, da v prvem primeru obstaja jasen avtor zakona, medtem ko ga v drugem primeru ni, iz česar izhaja, da se številnim enotam ni treba podrežati skupnemu suverenu ali politični nadvladi, pa so tako vrženi nazaj v odzadno komando naravnega zakona. Države so te enote. Hipoteza njihove neodvisnosti izključuje koncept skupnega zakonodajalca

in vpeljuje ... koncept podreditve prvinskim zakonom narave« (Maine, 1861/1894: 98). Ta predstava se je utrdila kot alternativa tisti, po kateri neodvisnih skupnosti ne obvezuje in povezuje noben zakon, »brezzakonje pa je prav ta vakuum, ki ga Narava pravnikov sovraži« (Maine, 1861/1894: 98).

Za ta premik ima po Maineju največje zasluge Hugo Grotius. Jus Gentium so izenačili z Jus Naturae, tega pa z Zakonom držav (Law of Nations). Brezovirno so postavili, da je »naravni zakon kod držav in tako sprožili proces ... utrjevanja pravil mednarodnega sistema, za katere se domneva, da so se razvila iz koncepcije narave« (Maine, 1861/1894: 100).

»Če družbi držav vlada naravni zakon, morajo biti atomi, ki jo sestavljajo, popolnoma enaki. Ljudje pod oblastjo narave so vsi enaki in skladno s tem so tudi države enake, če je tudi mednarodno stanje naravno. Predpostavka, da so neodvisne države, čeprav različne po velikosti in moči, vendarle enake v luči zakona držav, je v veliki meri prispevala k sreči človeštva, čeprav je vseskozi ogrožena od političnih tendenc vsake naslednje dobe« (Maine, 1861/1894: 101).

Rimsko lastninsko pravo je vezano tudi na koncept naravnega stanja, od tu pa je postalo del mednarodnega prava. Suverenost je teritorialna, kar pomeni, da je vedno vezana na lastninskost (»proprietaryship«) omejenega dela zemlje, tako da mora biti suveren vedno absolutni lastnik državnega ozemlja (Maine, 1861/1894: 102). Brez te spremembe tudi Grotiusova teorija ne bi bila uporabna.

Maine opozarja, da so ljudstva, ki so zasedla rimsko cesarstvo, gradila na oblasti nad ljudmi, ne nad ozemljem: kralj celotnega plemena je bil kralj svojih ljudi, ne kralj zemlje od teh ljudi. Bil je kralj npr. Frankov in ne kralj Francije. Teritorialna suverenost je bila vezana na fevdalizem. Ta je prvič povezal osebne dolžnosti in posledično osebne pravice z lastnino zemlje (Maine, 1861/1894: 107).

Montesquieujeva napaka je po Mainu predvsem v tem, da vidi naravo človeka kot povsem plastično, da se prilagaja spremembam v naravi. »Pretirano podcenjuje stabilnost narave človeka. Podedovanim kvalitetam rase daje malo ali nič pozornosti, to je tistim značilnostim, ki jih vsaka generacija dobi od predhodnikov in jih prenaša, toda malo predrugači, na generacije, ki ji sledijo« (Maine, 1861/1894: 116). Maine se strinja, da družbenim pojavom ni prav dajati absolutne veljave, vendar Montesquieu pretirava pri povečevanju moči narave.

Ko se Maine ukvarja s prvobitno družbo, ugotavlja: »Obstaja veliko v vseh dimenzijah jasnih kazalnikov, da **družba v primitivnih časih ni bila** to, kar se dozdeva, da je danes, **kolekcija individuumov**. Dejansko je bila tudi skozi oči ljudi, ki so jo tvorili, **združenje družin**. Ta kontrast je mogoče najbolj jasno izraziti z izjavo, da je bila **enota starodavne družbe družina, moderne družbe pa individuum ...** Zahteva pogled na življenje, ki je povsem drugačno od katerega koli, ki se pojavlja v razvitih jurisprudencah« (Maine, 1861/1894: 126).

Glede prvobitne ureditve družb se Maine najbolj zagreje za rimsko različico, v kateri je veljalo, da je osnovna celica družina, te se združujejo v rodove ali hiše, rodovi v plemena, plemena pa se povezujejo v državo (Maine, 1861/1894: 128).

»Zgodovina političnih idej začena s predpostavko, da je krvna vez edina mogoča osnova skupnosti pri političnih funkcijah ...« (Maine, 1861/1894: 129). Pozneje se je razvil še drug pogled, ki gradi »na načelu krajevnega sobivanja kot osnovi za skupno politično akcijo« (Maine, 1861/1894: 128). V zgodnji fazi družbe je bil »človek obravnavan ne kot individuum, ampak vedno kot član posamezne skupine. Vsakdo je bil najprej državljani in nato – kot državljani – član svojega reda – aristokracije ali demokracije, reda patricijev ali plebejcev; ali ... kaste. Naprej je bil član rodu, hiše ali klana in nazadnje je bil član svoje družine. Ta je bila

najožja in najbolj osebna relacija, v katero je vstopal, nikoli, pa naj se zdi še tako paradoksalno, ni bil obravnavan kot on sam, kot ločeni individuum. Njegovo individualnost je pogoltnila družina«<sup>51</sup> (Maine, 1861/1894: 183).

V primerjavi s sodobno družbo je bil Maine prepričan, da so v primitivnih časih takratne države tvorile »številne male despotske vlade, ki so se med seboj jasno razlikovale in ki so jim vladali posamični monarhi«. Pri tem opozarja, da »so bile te družine dejansko korporacije in on je bil njihov predstavnik ali – lahko skoraj rečemo – njihov javni uradnik« (Maine, 1861/1894: 183–184).

Maine se je ukvarjal tudi z nastankom lastnine. Prepričan je bil, da obstaja velika verjetnost, da **lastnina v začetku ni bila individualna**. »Bolj kot verjetno je, da je bila skupna lastnina (»joint ownership«) in ne ločena lastnina, resnična starodavna institucija« in da so bile forme lastnine »povezane s pravicami družine in skupin sorodstev« (Maine, 1861/1894: 259).

Šele teorije naravnega prava so preoblikovale temelj, na katerem počiva rimsko pravo, v »vtis, da je individualna lastnina normalno stanje lastninske pravice, medtem ko je lastnina, skupna skupini ljudi, samo izjema od splošnega pravila« (Maine, 1861/1894: 259–260). Maine referira tudi na vaško lastnino v Indiji, pri tem pa opozarja: »Nobena institucija primitivnega sveta najverjetneje ni ohranjena do danes, razen če vsebuje elastičnost, ki je zunanja glede na njeno izvorno naravo s preživetveno legalno fikcijo« (Maine, 1861/1894: 264). Referira tudi na zadruge v Rusiji, na skupno lastnino v Slavoniji in Srbiji (Sclavonia in Servia)

---

51 Premoč družine kot korporacije, ki nikoli ne umre, se izkazuje tudi pri dednem pravu. Podaljšanje legalne eksistence človeka v dediščini je »bolj ali manj značilnost družine, fiktivno prenesena na individuuma« (Maine, 1861/1894: 186).



in zaključuje, da je še verjetneje, da je prva lastnina pripadala ne individuumom niti ne skupinam, ampak »širšim družbam, ustanovljenim na patriarhalnem modelu« (Maine, 1861/1894: 268). V procesu separacije je prišlo do skupinske in individualne lastnine, ki pa se v sodobnosti spet obrača: organizirana podjetja ljudi so zainteresirana, da se pogodbe podpisujejo s proceduro, v kateri je udeleženi čim več ljudi (Maine, 1861/1894: 271).

Pojem moči se je v Rimu spreminjal. V začetku je še pokrival splošno vse relacije moči, pozneje pa se je razcepil. *Dominium* je označeval moč nad materialnimi dobrinami in sužnji, *potestas* je označeval moč nad otroki, *mancipium* moč nad svobodnimi osebami, katerih dejavnost so utrdili njihovi predniki, in *manus* moč nad ženo (Maine, 1861/1894: 317). Maine pravi, da je »prepričan, da je bila moč nad otroki izvor stare koncepcije moči« (1861/1894: 319).

»Predvidevanja zadnjega stoletja, ki zadevajo človeštvo v naravnem stanju, niso nepravilno povzeta v doktrini, da 'je bila v primitivnih družbah lastnina nič in obveznost vse;' zdaj bomo videli, da če bi bilo nasprotno, bi bili bliže realnosti« (Maine, 1861/1894: 321),

»Ko je bil 'zakon narodov' («Law of Nations») spremenjen v 'zakon narave' («Law of Nature»), se zdi, da je sledilo, da je konsenzualna pogodba postala tip dogovora, ki je še najbližji naravnemu stanju; tako se je pojavilo prepričanje, da bolj ko je civilizacija mlada, preprostejša mora biti oblika pogodbe« (Maine, 1861/1894: 334–335).

Maine (1861/1894: 340) je bil prepričan, da rimsko pravo daje osnovo vsem znanostim, zlasti politiki, moralni filozofiji in celo teologiji je rimsko pravo dalo ne le kolo izraznosti, ampak tudi prostor, v katerem so nekatere izmed najglobljih raziskav dorasle do zrelosti.

Rimsko pravo se je razbohotilo kot orodje razlage zlasti po razkrojevanju fevdalnega sistema in po tem, ko je reformacija

diskreditirala avtoriteto papeža. V tem kontekstu je nepopisno zrasla doktrina o božjem izvoru kralja.

Ko je Filmer v *Patriarhji* (1680) s podnaslovom *Naravna oblast kraljev* razvil argumentacijo v prid monarhove avtoritete, se je takoj kristalizirala teorija, utemeljena na frazeologiji zakona o pogodbi (»Law of Contract«), ki se je »razširila na razlago vseh pojavov družbe in zakona. Toda edina resnična povezava med politično in pravno znanostjo je v tem, da je zadnja dala prvi koristi svoje zelo plastične terminologije« (Maine, 1861/1894: 346). Razširjena uporaba pravnega jezika za politične subjekte se je že pred vpeljavo koncepta izvirnega sporazuma (»Original Compact«) vpeljevala v jezik in koncepte politične znanosti, ki so bili plod rimskega prava (Maine, 1861/1894: 347).

Maine ugotavlja, da nobeno grško govoreče ljudstvo ni ustvarilo niti trohice filozofije prava. Pravna znanost je produkt Rima in v tem kontekstu se zastavlja tudi problem svobodne volje in razmerja do nujnosti, s čimer se Grki niso ukvarjali. Maine je prepričan, da so bili običaji in institucije barbarov ekstremno uniformirani, kar jih razlikuje od modernih družb (Maine, 1861/1894: 366). To je povsem nasprotno od prepričanja, da je sodobna družba bolj uniformna, barbarska ljudstva pa so bila razpuščena.

Maine je vpeljal razliko med skupnostjo, utemeljeno na sorodstvenih vezeh, in skupnostjo, utemeljeno na teritoriju. Prepričan je bil, da so bile **v prvih človeških skupnostih sorodstvene vezi edina mogoča osnova za politično delovanje**<sup>52</sup>.

---

52 »Dihotomijo med političnim obnašanjem, utemeljenim na sorodstvu, in tistim, ki je teritorialno utemeljeno, je bilo vezano na evlucijski proces«: prvi je predhodil drugemu vzorcu (McGlynn in Tuden, 1991: 7).

**LEWIS HENRY MORGAN (1818–1881)** že velja za antropologa in začetnika politične antropologije. Morgan je najboljši predstavnik postdarvinovske šole antropologije, ki verjame, da imajo tudi družbe neko notranjo logiko razvoja, neke zakone, ki jih je treba odkriti in razložiti. Tako kot je Darwin odkril zakon razvoja vrst in s tem spodkopal kreacionizem, se je tudi Morgan lotil človeške družbe. Človeška družba naj bi se razvijala od preprostejših do kompleksnejših stopenj.

V delu *Ancient Society* (1877) je predstavil preučevanje Iroquis Indijancev iz države New York in pokazal neizmerno bogastvo izrazov s področja sorodstvenih vezi. Njegova raziskava je trajal štirideset let. Razvil je **tri faze razvoja človeštva od divjaštva, barbarizma do civilizacije**, ki jim ustrezajo naslednji opisi prevladujočega načina produkcije življenja: družba, utemeljena na lovu in nabiranju, hortikulturalna družba in razvito poljedelstvo. Vsako dobo je razdelil še na tri podobdobja. S tem je po Engelsovi oceni v uvedel v »predzgodovino človeštva določen red« (Engels, 1975: 221).

Divjaštvo je obdobje, v katerem človeštvo prisvaja zrele produkte narave. To obdobje je Morgan razdelil na nižjo stopnjo, v kateri se zgodi prehod v človeško vrsto in razvije se artikuliran govor. V srednji stopnji človek začne uporabljati ogenj in kamnito orodje ter začne z ribolovom. V višji stopnji začne uporabljati lok in puščice.

Za barbarstvo sta značilna živinoreja in poljedelstvo. Nižja stopnja v barbarstvu se začne z lončarstvom. V tej dobi človek razvije poljedelstvo in udomači nekatere živali. Morgan je bil prepričan, da so bili Indijanci na zahodni obali Severne Amerike med okupacijo na tej stopnji razvoja. Višja stopnja se začne s taljenjem železa in prehaja v civilizacijo z izumom črkovane pisave. Na tej stopnji so bili Grki v herojski dobi, plemena pred ustanovitvijo Rima in Normani iz dobe Vikingov. Začne se poljedelstvo,

v katerega se kot delovna moč vključi živina. S tem načinom produkcije se proizvede veliko več živeža kot s predhodnimi načini pridelave/pridobivanja hrane.

Civilizacija pa nastopi z načini nadaljnje predelave naravnih proizvodov, to je z industrializacijo in razvojem novodobne umetnosti.

Morgan v duhu časa ni pozabil ugotoviti, da je arijska rasa naravno v glavnem toku človeškega napredka. Morgan je ugotovil, da je poroka lahko načrtovana in služi oblikovanju koalicij, klanov in celo konfederacij plemen. Specializacija politične sfere se je pojavila šele po tem, ko so popolnoma kultivirali rastline in živali in ko je s tem prišlo do potrebnih presežkov proizvodnje za oblikovanje zasebne lastnine in urbanizacije. **Sodobna vlada** je tako po njegovem utemeljena na **zasebni lastnini** in teritorialnosti. Morgan je bil prepričan, da je bila **primitivna družba** utemeljena na **egalitarizmu**, kar je omogočala prav odsotnost zasebne lastnine (Lewellen, 1992: 10).

Morgan je vpeljal dejavnik lastnine. Zanj je družba skupnost, utemeljena na sorodstvenih vezeh; tisto, ki temelji na lastnini in ki se je s političnimi povezavami spremenila v meščanstvo in gradi politično obnašanje na teritorialnem principu, pa imenuje **civitas** (McGlynn in Tuden, 1991: 7–8).

Morgan je večino podatkov dobil na terenu in z ogromno korespondenco. Bil je med prvimi, ki je uporabil metodo vprašalnikov. Ukvarjal se je z ljudstvom Iroquois, vendar gre njegov vpliv daleč čez spoznanja glede tega ljudstva. Morgan je bil eden izmed kreatorjev novega pogleda, ki so ga poimenovali 'kulturna evolucija ali 'socialni darvinizem'.

Morganovo delo je bilo uporabna referenca za delo Marxa in zlasti Engelsa, vendar Morgan ni nikoli imel velikih simpatij za njune ideje, saj je bil prepričan, da je npr. »ameriški sistem summum bonum družbene organizacije« (Bohannan v Morgan, 1881/1965: vi).

Morgan je v delu o hišah zapisal tudi »communism in living«, s čimer ni meril na komunizem, ampak na komunalizem, kar so takrat enačili s komunizmom (Bohannan v Morgan, 1881/1965: xi). Šlo je za to, da se označi kohezivno lokalno skupnost, ki je širša od nuklearne družine, kot temeljno enoto porabe in po možnosti tudi proizvodnje. Skupnosti Roberta Owna so temu pojmu zelo blizu. Izvor tega komunizma je Morgan videl v »potrebah družine, ki ... je bila prešibka organizacija, da bi se sama spoprijela z bojem za življenje ... Kjer je prevladala rodovna organizacija, se je združilo več družin, ki so bile krvno povezane, po pravilu v skupno gospodinjstvo in ustvarile skupne potrebščine, ki so jih zagotavljali z ribarjenjem in lovom ter s kultiviranjem koruze in drugih rastlin« (Morgan, 1881/1965: 63).

Morgan je s **pojmom komunizem meril ne naprej, ampak nazaj, v preteklost**. S komunizmom je opisoval družbo preteklosti, ki je bila utemeljena na družinskih in krvnih vezeh. Marx je temu rekel praskupnost ali prvobitni komunizem, v katerem skupnost lastnine ni utemeljena na visoki stopnji razvoja zavesti, produkcijskih odnosov in produkcijskih sil, ampak je samo naravno neposredno dejstvo. »V največji meri je bil komunizem nujni rezultat razmer indijanskih plemen. Vstopil je v njihovo življenje in določal značaj njihovih hiš. Dejansko je bil skupek naporov, da si zagotovijo potrebščine, kar je bila zapovedujoča skrb za življenje. Želja po zasebni akumulaciji se v njihovi zavesti ni razvila do omembe vrednih razsežnosti« (Morgan, 1881/1965: 63).

Morganovi trije največji prispevki k antropologiji po Bohannanu (Bohannan v Morgan, 1881/1965: xiv) so:

1. teorija sorodstvene terminologije;
2. teorija rodov;
3. holistična teorija domorodnih skupin.

Morganove evolucijske sheme so utemeljene na družinah in tipih družin, to pa je povezal s terminologijo **sorodstvenih vezi**

**in politično strukturo.** Prav zadnja povezava v nekaterih krogih še danes velja za središče zanimanja politične antropologije.

Gens je latinska beseda za agnatsko (sorodstvena vez po očetovstvu) skupino, Morgan pa jo je uporabljal tudi za uterino (sorodstvena vez po materi) skupino. Pozneje se je za to vrsto sorodstva utrdila sintagma 'unilineal descent group'.

Morgan je prvi vpeljal **razliko med družino in gospodinjstvom.** Družina je sorodstvena skupina, gospodinjstvo pa krajevna skupina. Po vsem svetu pa so gospodinjstva utemeljena na sorodstvenih vezeh, tako da je družina navadno središče gospodinjstva.

Morgan ugotavlja, da je družina osrednja institucija v razvoju človeštva, vendar pa se je družina v vseh fazah razvoja izkazala kot »prešibka organizacija, da bi se sama spoprijela z bojem za življenje,« zato je našla rešitev v »večjih gospodinjstvih, ki so jih tvorile številne družine« (Morgan, 1881/1965: xxiv). V prvobitni Ameriki so bile hiše z eno samo družino velika redkost, tako da je veljalo pravilo, da je v eni hiši živelo več družin.

Morgan je uporabil tudi tipologijo o razvoju človeštva, po kateri si sledijo dobe divjaštva, barbarizma in civilizacije. Barbarizem je razdelil na starejšega, srednjega in mlajšega. Za starejše obdobje barbarizma se mu je zdelo najbolj prikladno obdobje ljudstva Iraqui, to je čas, ko se je uveljavilo lončarstvo, v srednje obdobje pa je uvrstil Azteke ali stare Mehičane. To pa je bilo obdobje, ko so začeli izdelovati opeko in jo uporabljali za gradnjo prebivališč ter kultivirati rastline. Po njegovi oceni nobeno izmed indijanskih plemen ni doseglo zadnjega obdobja barbarizma, ki je neposredno predhodilo obdobju civilizacije. Prepričan je bil, da »s preučevanjem pogojev indijanskih plemen v teh obdobjih lahko odkrijemo precejšen del izgubljene zgodovine naše rase« (Morgan, 1881/1965: xxv).

Za ljudstvo Iroquis ugotavlja, da je bilo utemeljeno na matriarhatu oziroma gine(c)okraciji. To je pomenilo, da so matere



nadzorovale svoje moške otroke, dokler »se niso počutili dovolj pogumni, da so zapustili svoje matere« »in pripeljali mlade žene« (Morgan, 1881/1965: 65). Ženske so vodile gospodinjstva. »Ženske so bile velika moč v klanih in drugod ... V rokah so vedno imele tudi nominacijo poglavarjev« (Morgan, 1881/1965: 66). Morgan je bil prepričan, da v matriarhatu lahko vidimo »izvorno fazo življenja človeka, ki je imela široko prevlado v plemenih človeštva v Aziji, Evropi, Afriki, Ameriki in v Avstraliji. Vse dokler se ni začela civilizacija med Grki in je politična družba nadomestila rodovno družbo, vpliv tega starega reda ni bil presežen« (Morgan, 1881/1965: 66).

»Poganska (gentile) organizacija nam odpira eno izmed najstarejših in najbolj razširjenih institucij človeštva. Opremlja skoraj univerzalni plan vladanja starodavnih družb – azijskih, evropskih, afriških, ameriških in avstralskih ... Začenši v divjaštvu in z nadaljevanjem v treh podobdobjih barbarstva, se je ohranila do vzpostavitve politične družbe, ki se ni pojavila, dokler se ni začela civilizacija« (Morgan 1881/1965: 1).

**FRIEDRICH ENGELS** (1820–1895) je v delu *Nastanek družine, privatne lastnine in države* (1884) utemeljeval perspektivo razvoja, kapitalizma, države in zasebne lastnine. Pri tem se je močno opiral na Morganove izsledke. Engels temeljno svoje in Marxovo spoznanje v predgovoru strne takole: »Po materialističnem pojmovanju je razlog, ki v zgodovini v zadnji stopnji odloča: **produkcija in reprodukcija neposrednega življenja**. Ta pa je spet dvojna. Na eni strani proizvodnja življenjskih potrebščin, živeža, obleke, stanovanja in za to potrebnega orodja, na drugi strani pa proizvodnja ljudi samih, razplojevanje vrste. Družbenim ustanovam, v katerih žive ljudje določene zgodovinske dobe in določene dežele, sta pogoj obe vrsti produkcije: razvojna stopnja del na tej, **družine** na drugi strani. Čim manj je razvito delo, tem bolj

prevladujejo v družbenem redu rodovne vezi ... Stara, na rodovnih zvezah sloneča družba se razleti, ko se spopadejo na novo nastali **družbeni razredi**; na njeno mesto stopi nova družba, organizirana v **državi**, katere nižje enote niso več rodovne zveze, temveč krajevne zveze, družba, v kateri **lastninski red** popolnoma obvladuje družinski red in v kateri se svobodno razvijajo tista razredna nasprotja in razredni boji, ki so vsebina vse dosedanje pisane zgodovine« (Engels, 1975: 204).

Engels po Morganu povzema ključne ugotovitve in dodaja spoznanja avtorjev, ki so do takrat pisali o družini. Morgan ugotavlja, da je stanju neurejenega spolnega občevanja sledila prva oblika družine, ki ji pravi **družina krvnega sorodstva**. V tej obliki družine so samo predniki in potomci, medtem ko starši in otroci med seboj nimajo zakonskih pravic in dolžnosti. Ta tip družine je izumrl.

Drugi tip družine je **punalua**, ki izključi od medsebojnega spolnega občevanja brata in sestro. Na tej osnovi je nastal gens, to je strnjen krog krvnih sorodnikov ženske linije, ki se niso smeli med seboj ženiti. V plemenu je obstajalo več takšnih gensov. Ta oblika družine predstavlja najvišjo obliko skupinskega zakona.

Tretja stopnja je **parna** družina. Vsem sorodnikom v njihovem sistemu je prepovedano spolno občevati med seboj. Morgan poroča, da je iz tovrstnih povezav »izšla telesno in duševno krepkejša rasa« (Engels, 1975: 248). Postopno se oblikujejo pari, kar vodi v naslednji tip družine.

Ti trije tipi družine ustrezajo divjaštvu in barbarstvu. V teh tipih družine so imele ženske veliko moč. Wright, ki je dolga leta misijonaril med Seneka-Irokezi je opazil, da so »po navadi gospodarile v hiši ženske ... V klanih in vsepovsod drugod so imele ženske glavno besedo. In če je naneslo, se niso plašile odstaviti poglavarja ...« (Engels, 1975: 250).

Četrty tip družine je **monogamna** družina. Postopno se uvaža z utrjevanjem zasebne lastnine, da lahko otroci dedujejo po

očetu. Monogamna družina se uveljavi skupaj s suženjstvom in tlačanstvom. »Strmoglavljenje materinskega prava je bil svetovnozgodovinski poraz ženskega spola. Mož je zgrabil za krmilo tudi v hiši, žena je bila ponižana, zaslužnjena, postala je sužnja njegovega poželenja in samo orodje za ploditev otrok« (Engels, 1975: 259). S patriarhalno družino stopamo v dobo, ko postanejo del družine tudi sužnji. »Famulus je domači suženj in 'familia' so vsi sužnji, ki pripadajo kakemu možu« (Engels, 1975: 260). Monogamna družina je »prva oblika družine, ki ni temeljila na naravnih, ampak na ekonomskih pogojih, namreč na zmagi zasebne lastnine nad prvotno samoniklo skupno lastnino« (Engels, 1975: 689). Da ne bi bilo nikakršnih problemov pri vprašanju dedovanja, je Code Napoleon določil: »Med zakonom spočetemu otroku je oče sprog« (Engels, 1975: 271).

V monogamni družini gre torej za kopičenje premoženja, zato se uveljavijo dogovorjene poroke, pri katerih dve bogati družini izbereta druga drugo za pomnožitev premoženja. Katoliška cerkev je za utrditev takšne zveze in njeno utrjeno svetost prepovedala ločitev. V protestantskih deželah je prostora za srčno izbiro nekaj več.

Monogamija je »nastala iz koncentracije večjih bogastev v eni roki – in sicer v roki moža –, in to iz potrebe, da se ta bogastva zapuste kot dediščina otrokom tega moža in nikogar drugega« (Engels, 1975: 279). Z uvajanjem družbene lastnine bo izginila tudi ekonomska osnova za monogamno družino, ki se bo po Engelsu samo transformirala, ne pa izginila.

Pri Nemcih so uživale žene visoko spoštovanje in sodelovale tudi pri odločanju o javnih zadevah, česar stari vek ženskam ni omogočal. Na tej osnovi se je razvil »največji npravstveni napredek ...: **moderna individualna spolna ljubezen**, ki je prejšnji svet ni poznal« (Engels, 1975: 273).

Monogamna družina naj bi se v novih lastninskih razmerjih razvila na temelju »individualne spolne ljubezni«, ki je bila do

zdaj samo v zometku. Morgan je skupaj z Engelsom (1975: 288–289) prepričan, da se v njunem času živi v petem tipu družine, ki se na tej osnovi oblikuje in se bo razvijala, »dokler ne doseže **enakosti obeh spolov**«.

Engels je v tem delu zbral obsežno gradivo o razvoju družin pri Irokezih, pri starih Grkih, pri katerih razlaga tudi ustanovitve države, obravnava nastanek države v starem Rimu in pri Nemcih. Politična sfera nadgradi, preseže in ohrani sorodstvena razmerja kot način oblikovanja skupnosti in skupnega v velikih bitkah z veliko žrtvami. **Politična forma kot civilizacijska pridobitev vstopa v zgodovino človeštva kot boljša oblika povezovanja v primerjavi s samo sorodstvenimi vezmi.**

Nato obravnava razmerja med ljudmi na stopnji barbarstva v prehodu v civilizacijo. Pri tej analizi kombinira spoznanja iz Marxovega Kapitala in Morgana. Analizira nastanek delitve dela in presežkov, ki začnejo nastajati s pastirstvom (Engels, 1974: 378). Presežki so zamelek zasebne lastnine, ki preidejo v roke individualne družine oziroma družinskih glavarjev. Družba se razdeli v dva velika razreda: sužnjelastniki in sužnji. Gensi razpadejo, oblikuje se parna in nato monogamna družina; tu ženska v tem procesu preide med podrejene ali celo sužnje, plemensko-bratsko strukturo družbe pa nadgradi država. Ti procesi so šli v Atenah, Rimu in pri Germanih po različnih korakih, zato so tudi velike razlike v strukturi družine in države. Civilizacija je torej tista razvojna stopnja, na kateri se blagovna produkcija popolnoma razvije in spreobrne vso prejšnjo družbo (Engels, 1974: 394). Tisto, kar veče blagovno družbo, je država: stroj za brzdanje zatiranega razreda. Vzpostavi se institucija oporoke, prek katere lastnik še po smrti razpolaga s svojo lastnino. Okrepi pa se čedalje večja razlika med mestom in podeželjem.

Engels končuje svojo razpravo z Morganom, ki ugotavlja, da povečano bogastvo v rokah lastnikov deluje nasproti ljudstvu

kot tako mogočna sila, da je ni mogoče več obvladati. »A vendar pride čas, ko bo človeški razum zagospodoval nad bogastvom, ko bo razum določal odnos države do lastnine, ki jo varuje, in tudi meje pravic lastnikov. Koristi družbe imajo brezpogojno prednost pred koristmi posameznikov ... Grozeče stoji pred nami razpad družbe kot konec tiste zgodovinske poti, katere edini cilj je bogastvo ... To bo oživitev svobode, enakosti in bratstva starih gensov – toda v višji obliki« (Morgan po Engels, 1974: 399).

**ROBERT LOWIE** (1883–1957) je segel na področje politične antropologije že z delom *Primitive Society* (1920). V tem delu je za potrebe študentov na univerzi predstavil »primitivno družbo«, koncept, ki so ga takrat uporabljali predvsem analitično in ne pejorativno. Začel je z opisom družine, sorodstvenih vezi, relacije sorojenstva, položajem žensk v teh družbah, s totemizmom, opisal je lastninska razmerja, družbeno stratifikacijo in tudi politično organiziranost. Delu se pozna, da reagira tudi na sovjetsko socialistično revolucijo, saj opozarja, da kolektivna lastnina nikoli ni veljala na splošno, ampak samo za posamezne lokalne skupine, in da se »komunizem, ki bi ukinil vse osebne pravice, verjetno ni nikoli pojavil« (Lowie, 1920: 206). Na tej točki tudi kritizira vznesenost Maina nad skupno lastnino, ki naj bi povsem prevladala v primitivni družbi, v kateri ni bilo ne duha ne sluha o zasebni lastnini. **»Realnost zasebne lastnine med prvobitnimi prebivalci je daleč preveč pomembna, da bi jo lahko odpravili s par naključnimi ilustracijami,«** ugotavlja Lowie (1920: 208) tri leta po oktobrski revoluciji in predstavi, da je skupna lastnina bolj naravna od zasebne lastnine. To vprašanje lastnine je moralo biti redefinirano: Lowie navaja nekega misijonarja, ki je zapisal, da so »Kai v Novi Gvineji komunistični ljudje«. V nadaljevanju pa dokazuje, da so v resnici imeli zelo razvit občutek za zasebno lastnino in da so kaznovali vsakogar, ki je kaj privatiziral oz.

ukradel. Komunizem – individualizem ni prava alternativa, saj so ljudstva glede nekaterih dobrin uveljavljala skupno lastnino, glede drugih pa bolj zasebno. Lowie (1920: 235) opozarja, da je »dogma o univerzalnem primitivnem komunizmu« utemeljena na »racionalističnem predsodku, ki je ubijalec vsakega historičnega raziskovanja«.

Lowie (1920: 358) ugotavlja, da skoraj ni del, ki bi bila posvečena preučevanju političnih institucij v primitivnih družbah. Kar nekaj je bilo poskusov, da se zanika obstoj političnega prostora v teh družbah. Ključno merilo za obstoj političnega je zanj prisotnost centralnega vladajočega dejavnika. Lowie kritizira Morgana, ki ugotavlja, da so primitivne družbe podvržene demokratični ureditvi in da monarhije ne poznajo. Ozmerja ga celo z »očitnim nesmisлом« (Lowie, 1920: 389). Lowie tudi opozarja na to, da so primitivne družbe tudi zelo strukturirane in razslojene, da obstajajo razlike med posamezniki in družinami, medtem ko Morgan govori o enakosti med atomiziranimi posamezniki. Lowie je prepoznal politični pomen asociacij pri poenotenju sicer razpršenih skupin in v tem videl osnovo za nastanek države, ker so tovrstne povezave rahljale krvne vezi sorodstvenih skupin. Morgan izhaja iz razlike med primitivnimi in modernimi družbami, ki jo vidi v teritorialni organizaciji. **Politično v primitivnih družbah ni vezano na ozemlje, ampak samo na sorodstvene vezi.** Po Lowieju Morgan in Maine vlečeta dosledno mejo med primitivnimi družbami, ki so organizirane na plemenski osnovi, in modernimi družbami, ki so organizirane na teritorialni osnovi. Tako dobita jasno razmerje med političnim – teritorialnim in nepolitičnim – plemenskim (Lowie, 1920: 390–391). Lowie opozarja, da je obstajala dolga doba prehoda, v kateri so obstajale sorodstvene vezi močne in odločilne še tudi po tem, ko se je že oblikovala politična tvorba na teritorialni osnovi.

Za polje političnega je pomemben tudi obstoj centralne oblasti,



ki ureja pravičnost, to je vprašanje sodne oblasti. Ali je lahko ta nadsorodstvena ali pa sme o deliktu presojudati samo sorodstvena skupnost? Marsikje je kršitev pravil prevedena v greh, kršitev verskih pravil, in urejena skozi versko skupnost, tako da postopke vodijo svečeniki.

Ker je bil posameznik vpotegnjen v kolektivno ali skupinsko identiteto, so bila njegova kriva dejanja ali kršenje pravil dojeta kot dejanja skupine, ki ji je pripadal. Spori so bili omejeni na družine in samo družine so jih reševale med seboj, ne da bi se vmešavali drugi dejavniki. Primer incesta: za kaznovanje tovrstnega delikta se je lahko zavzela družina matere – žene, medtem ko očetova – moževa družina brani možkega, ki je dejanje storil nad svojo hčerjo. Drugi se v ta konflikt ne vmešavajo, čeprav je po modernih predstavah tu kršen splošni princip. Lowie (1920: 426) na osnovi analize številnih primerov »sodnih praks« različnih primitivnih skupnosti ugotavlja, da so se teritorialne vezi oblikovale v povezavi z oblikovanjem drugih družbenih vezi.

V zaključku Lowie (1920: 427) ugotavlja, da primitivne družbe kažejo povsem drugačno podobo od tiste, ki jo popularizira Morganova šola. »Namesto neumne uniformnosti gre za razlike v odtenkih; namesto enega sorodstvenega multipliciranega vzorca v popolni razmnožitvi smo detektirali različnost družbenih enot, enkrat povezanih s sorodstvom, drugič s krajem.«

»Niti morfološko niti dinamično ne moremo o družbenem življenju reči, da je napredovalo od stopnje divjaštva do stopnje razsvetljenstva. Vera v družbeni napredek je bila naravna družabnica vere v zgodovinske zakone še posebej, ko se je postavila ob evolucijski optimizem sedemdesetih let 19. st.« (Lowie, 1920: 440). »Kulture se razvijajo v glavnem s sposojanjem v naključnih stikih.« Lowie je prepričan, da ne gre za potek zgodovine po nekem nujnem zaporedju stopenj, ki bi jih vsa ljudstva morala dosegati v svojem razvoju. Zavrača tovrstni determinizem kot »historični in

etnološki absurd« in »nesmisel«<sup>53</sup> (Lowie, 1920: 441).

Lowie se je veliko ukvarjal s političnim in z državo. Svoja spoznanja, ki jih je že razvijal v prejšnjih delih, je na to temo strnil v delu *The Origin of the State* (1927). Lowie je kritiziral enolinerarni pogled na razvoj, ki so ga razvili evolucionisti. Trdil je, da ni dokazov za to, da so šle vse družbe skozi iste vzorce razvoja. Zavrnil je tudi predstavo Morgana in Maineja, da so v primitivnih družbah politični red zagotavljali samo prek osebnih vezi. Lowie je trdil, da razredna stratifikacija vodi k nastanku države in da je glavni element države monopol na prisilo.

**RALPH LINTON (1893– 1953)** Linton je bil ameriški antropolog, ki ga je zanimal človek v politični situaciji. Leta 1936 angažirano opozarja, da piše v »času zmede in negotovosti«, da je »prezgodaj, da bi povedal, ali bo zahodni svet okreval po samozadanih ranah svetovne vojne ali pa bo, kar se zdi verjetneje, delno okrevanje samo signal za drugo in mogoče uspešen poskus samomora ... Nihče ne more dvomiti, da je nujna potreba po akciji, ki bo reorganizirala našo družbo in kulturo na bolj zdravih temeljih ...« (Linton, 1936: 3). Za to bo treba »spremeniti navade in stališča človeških bitij«, antropologija pa mora ponuditi reformatorju spoznanja o »mejah, znotraj katerih je človek lahko pogojevan«, in o »vzorcih družbenega življenja, ki nalagajo najmanj obremenitev na posameznika« (Linton, 1936: 5).

Linton se ukvarja z antropologijo v celoti, posebej pa **izpostavlja sfero moči in politike**, ko ugotavlja utemeljenost razlik med ljudmi. »Tisto, kar se je spremenilo, je bila evropska kultura. Resnični vzrok za evropsko dominacijo je povzet v enem verzu:

---

53 Kot že v razpravi o lastnini gre tudi tu za ideološki spopad z oktobrsko revolucijo, ki je v svoji legitimaciji razglašala, da je socializem nujna višja stopnja v razvoju človeštva v odnosu do kapitalizma.

»*What ever happens, we have got*

*The Maxim gun and they have not* « (Linton, 1936: 51).

Jasno je, da se je spremenila politična moč, da se je razvil kapitalizem kot nov način produkcije življenja ljudi, ki je imel moč za doseganje potrebne prednosti tudi na vojaškem področju, to je na sami špici političnega. Znotraj religiozne miselne forme se je utemeljevalo, da imajo dušo samo belci, medtem ko Indijancem to ni bilo priznано. Tu je svoje povedala katoliška teologija, in to ne zato, ker je bila teologija, ampak zato, ker je bila v evropski konstelaciji moči postavljena na mesto glavnega določevalca ideološke dimenzije oblasti.

Linton je preučeval tudi prehod predpolitičnega človeka v višjo civilizacijsko formo. V razvoju človeštva ima posebno mesto lokalna skupina. Samo ta namreč omogoča organizacijo tesno integrirane, konstantno funkcionalne družbe. Takšna organizacija je bila pleme. Pleme je vedno teritorialna in hkrati družbena enota, ki jo povezujejo isti jezik, kultura in interesi. Pleme se od agregata raznih manjših povezav loči po tem, da ga vežeta tudi občutek skupne pripadnosti in predstava o tem, kdo so tujci oziroma nečlani plemena (Linton, 1936: 233).

»Tanala Menable, pleme z Madagaskarja, je tipični primer, kako lahko pleme deluje povsem brez formalne organizacije. **Najboljšežnejša politična enota**, ki je lastna njihovi kulturi, je vas. Skupine v vasi zasedajo stična ozemlja, ki tvorijo nekaj, čemur bi lahko rekli podplemena (sub-tribes), medtem kot številna takšna podplemena tvorijo pleme.« »Ko je nastala **nova vas, je takoj postala politično neodvisna**, izbirala je svojega poglavarja in reševala svoje spore« (Linton, 1936: 234). Centralne plemenske oblasti ni bilo, vasi pa se niso bojevale med seboj. Podobno je bilo pri Komančih, le da tu enota ni bila vas, ampak »band«, ki je bila politična enota plemena. Linton ugotavlja, da kaže, da je

bila skupna funkcija plemena fokusirana na vojne: obramba pred drugimi plemeni ali pa napad in plenjenje drugih plemen.

Linton (1936: 240) **ostro ločuje med političnim in družbenim**. »Pleme je družbena tvorba, medtem ko je država kot pojem, ki ga tu uporabljamo, politična tvorba.« V čem je zanj največja razlika? »Medtem ko je večina plemenskih dejavnosti avtomatična in so predvsem nezavedne, so te od države preišljene in zavestne. Do veliko večje stopnje kot pleme se mora država ukvarjati z notranjimi konflikti interesov in organiziranimi notranjimi nasprotovanji in centralna oblast mora imeti dovolj moči, da to preseže, če naj država deluje« (Linton, 1936: 240).

Linton (1936: 243) je prepričan, da je prav **vojna** glavni dejavnik, da je nastala država. Podrejevalske države so navadno vezane na »naselbniško življenje in stopnjo tehnološkega napredka, ki omogoča, da prebivalci proizvajajo gospodarske presežke«. To so države, v katerih prevladujeta poljedelstvo in obrt ali oboje. Lovstvo in nabiralništvo namreč ne moreta zagotoviti ustreznih presežkov.

Plemena so razvila tehnike, kako rokovati s sovražniki, z zunanjimi nasprotniki, niso pa razvila tehnik za rokovanje s podrejenimi. To so razvile šele države. Kitajski model imperialne države je omogočal, da z majhnim aparatom, brezkompromisnim kaznovanjem neposlušnosti, ustvari imperij na zelo širokem ozemlju. Mongoli so prevzeli kitajski upravljalni vzorec v celoti in tako vzpostavili podobno dinastijo (Linton, 1936: 245).

Azijski model je pridobil hitro prednost, ker je koncentriral vojaško moč, kar je vladajoči skupini omogočilo hitre in močne napade, s tem pa ohranjanje družbene in kulturne enotnosti vladajoče skupine. Uspešno izkoriščanje podrejenih je zagotavljal formalni vladni stroj. Razvoj tega stroja je bil počasen proces. Šlo je za utrditev vzorca, po katerem se zahteva samo redno plačevanje dajatev, neplačevanje pa se strogo kaznuje. V bližnjevzhodnih

državah so se razvile obsežne birokracije z lokalnimi glavarji, ki jih je imenovala centralna oblast, da je zbirala informacije, pobirala davke in kaznovala neposlušne. Ta tip oblasti ni predvideval nikakršnega posvetovanja s podrejenimi. Je pa hkrati hitro in učinkovito uporabljaj silo, da je ukrotil uporne podložnike (Linton, 1936: 247–248).

V tem tipu oblasti je vladar »mističen in neoseben vir ukazov, ki se jim je treba podrejati« (Linton, 1936: 249). Vladar dobi največji delež dajatev podrejenih, tako da si lahko kupi lojalnost ožjega vladajočega kroga, na katerega se opre pri izvajanju svoje vladavine. Ta tip vladavine je sledil načelu, da se s čim manj sredstvi in viri, s čim manjšim nasiljem zagotovi stalni dotok dajatev za vladarsko hišo ter sistem dajatev in vojsko.

»Družba je organizacija posameznikov; družbeni sistem je organizacija idej. Predstavlja posebno ureditev statusov in vlog, ki obstajajo ob posameznikih, ki zasedajo statute in izvajajo vloge v javnem obnašanju. Izjemno težko je obdržati to razlikovanje jasno v našem mišljenju« (Linton, 1936: 253).

»Logična izhodiščna točka za preučevanje družb je tako raziskovanje posebnega družbenega sistema kot celote« (Linton, 1936: 259). »Povprečen član katere koli družbe ne more pomagati raziskovalcu pri tem. Samo v visoko sofisticiranih družbah, kot sta bili Kitajska ali Grčija v klasični dobi ali moderna Evropa, je lahko sploh kdo dojel, da vzorci, ki vladajo družbenim razmerjem, tvorijo sistem. Tudi takrat so si samo filozofi in sociologi ubijali glavo s to zadevo in tudi ti so morali deducirati sistem iz opazovanj vzorcev v akciji« (Linton, 1936: 260).

Linton (1936: 270) je bil prepričan, da je treba **preučevati celotno konfiguracijo**, katere del je tudi družbeni sistem. »Ta konfiguracija vključuje tri različne elemente: osebnosti posameznikov, ki tvorijo družbo, naravno okolje, ki mu mora družba prilagoditi svoje življenje, in kultura družbe ...« Ta celotna kon-

figuracija je seveda **politika**. Linton je spoznal posebno mesto politike v razpravi o naravi človeka, zato se je še posebej usmeril prav v področje politične antropologije.



**Niti delo Lowieja niti Lintona ni bilo deležno statusa začetnega dela politične antropologije.** Gotovo sta oba plačala ceno takrat še marginalni poziciji, ki so jo zasedale ZDA v odnosu do Združenega kraljestva in Francije. V tistem času je bilo kot začetno lahko pripoznano predvsem delo izpod rok avtorjev Združenega kraljestva in nikakor ne protikapitalistične orientacije, zaradi česar **primat ne pripada Engelsu ali Morganu.**

V tridesetih letih sta angleški antropologiji glavni poudarek dajali dve usmeritvi: prvo je načrtoval **Bronislaw Malinowski**, ki velja za utemeljitelja *psihobiološkega funkcionalizma*, drugo pa **A. R. Radcliffe - Brown**, ki velja za utemeljitelja *strukturalnega funkcionalizma*. Malinowski velja tudi za utemeljitelja modernega terenskega dela, »fieldwork« tehnika, ki ga je intenzivno izvajal na Trobriandskih otokih. Prepričan je bil, da so kulturne ustanove posledica naravnih in psiholoških potreb. Ukvarjal se je tudi s preučevanjem zakonov, ekonomije in religije. Čeprav ni neposredno veliko prispeval k nastanku politične antropologije, je vzgojil vrsto učencev, ki so se usmerili v preučevanje političnih form v Afriki.

Radcliffe-Brownov pristop je postal prevladujoč v Angliji. Poudarjal je predstavo, da je družba sistem ravnovesja, pri čemer vsak del funkcionira, da bi ohranil celoto. Preučevanje je bilo tako usmerjeno v konstituiranje okvira, v katerem delujejo norme, vrednote in ključne strukture. Tovrstno preučevanje v Afriki je bilo »v pomoč kolonialnim oblastem glede družbenih sistemov pod njihovim nadzorom, kar je vplivalo na poudarke



in podobo socialne antropologije« (Lewellen, 1992: 13). Tedaj antropologi niso množično pripoznavali niti priznali dejstva, da so se afriške družbe spremenile pod vplivom kolonializma.

# AFRIŠKI POLITIČNI SISTEMI IN ZAČETEK POLITIČNE ANTROPOLOGIJE

Za začetek politične antropologije velja delo Fortesa in Evansa - Pricharda *African Political Systems* (1940). Delo postavlja ključne koncepte in pristope na tem področju antropologije. Radcliffe - Brown v uvodu v *African Political Systems* pravi, da je »**politična organizacija družbe tisti vidik celokupne organizacije, ki zadeva nadzor in upravljanje uporabe fizične sile**« (Radcliffe - Brown, 1940: xxiii) in da se moramo pri »preučevanju politične organizacije ukvarjati z vzdrževanjem ali vzpostavljanjem družbenega reda znotraj teritorialnega okvira z organiziranim izvajanjem nasilne oblasti z uporabo ali možnostjo uporabe fizične sile« (Radcliffe - Brown, 1940: xiv).

Delo vsebuje osem študij, ki razgrinjajo razsežnosti tem, metodologije in kontroverz, s katerimi se spoprijema politična antropologija. Uvedena je bila tipologija, ki razlikuje med **družbami z državo** (»primitive states«), čeprav še primitivno, vendarle utemeljeno na centralnih institucijah, in **družbami brez države** (»stateless societies«). Zadnje so utemeljene na sorodstvenih vezeh, družbe z državo pa imajo upravo, ki poenoti skupine, utemeljene na sorodstvenih vezeh, in tako tvori stalni temelj politične strukture. Avtorji so poudarili integrativno vlogo

religije in simbolov ter poseben **pomen ritualov**, ki ohranjajo in utrjujejo skupinske vrednote.

Takrat antropologom ni bilo jasno, kaj je politika, zato so to področje življenja ljudi morali šele opredeliti: »V nekaterih delih Afrike je preprosto opredeliti, čemur bi lahko rekli '**politična družba**'. To velja za Ngwato, Bemba in Ankole, v katerih pleme ali kraljevino vodi poglavar ali kralj« (Radcliffe - Brown, 1940: xiii).

Razpredanja o tem, kaj bi lahko vse vključevalo polje političnega, so bila mimo spoznanj politologije zato precej rudimentarna: »Pri preučevanju političnih organizacij se moramo ukvarjati z **ohranjanjem ali vzpostavljanjem družbenega reda znotraj teritorialnega okvira, ki jo organizirano izvaja prisilna oblast z uporabo ali morebitno uporabo fizičnega nasilja ...** Pri ukvarjanju s političnimi sistemi se po eni strani ukvarjamo z zakonom in po drugi strani z vojno. Obstajajo pa različne institucije kot regulacije povračilnih ukrepov, ki se nahajajo med prvima dvema« (Radcliffe - Brown, 1940: xiv).

Hkrati je bilo treba razviti koncept politike za razumevanje tega področja življenja ljudi v **okoljih zunaj zahodnega tipa politike**: »Da bi opredelili politično strukturo v preprosti družbi, moramo iskati teritorialno skupnost, ki je poenotena z vladavino zakona« (Radcliffe - Brown, 1940: xviii). To bi po mnenju avtorja pomenilo, da skupnost kaznuje vsakogar, ki prizadene skupnost. Ugotavlja, da je v **nekaterih družbah politična skupnost nedoločljiva**. Avstralski domorodci živijo v skupinah po od 30 do 100 ljudi. Samo ko imajo verske obrede, se več tovrstnih skupin zbere na istem mestu. »Vsako združenje konstituira začasno politično družbo ... Tako ob različnih priložnostih manjše skupine začasno pripadajo različnim večjim političnim skupinam« (Radcliffe - Brown, 1940: xix).

Radcliffe - Brown opozarja, da je med antropologi zaznati neko tendenco po izenačevanju političnega sistema s suvereno državo. Tovrstna praksa obstaja v Evropi, po njegovi oceni pa

ne bi bilo dobro, da tovrstna zožitev pojma političnega sistema postane prevladujoča v vseh primerih na svetu.

Radcliffe - Brown ne razlikuje dobro med politično sfero in družbo. »Obstaja drugi vidik politične strukture. Družbena struktura vsake družbe vključuje neke razlike v družbenih vlogah med osebami in med razredi oseb. Vloga posameznika je vsebina, ki jo igra v celotnem družbenem življenju – ekonomskem, političnem, verskem itn.« V preprostih družbah je vlog malo, v glavnem so vezane na spol, vloge v ritualih, pri lovu ali ribolovu, v bojevanju in zdravljenju (vrač). »Ko prehajamo od preprostejših h kompleksnejšim družbam, najdemo povečano diferenciacijo med posamezniki in pogosto bolj ali manj končno delitev skupnosti na razrede« (Radcliffe - Brown, 1940: xxi). »Bolj ko se politična organizacija razvija, večja je diferenciacija, pri čemer imajo določene osebe, kot so: poglavarji, kralji, sodniki, vojaški poveljniki idr., posebne vloge v družbenem življenju« (Radcliffe - Brown, 1940: xxi).

Hkrati pa Radcliffe - Brown opozarja na to, da tudi ljudje živijo v precej nediferenciranih formah občevanja, tako da jih je težko označiti za čisto družbene ali čisto politične. »V Afriki je pogosto celo v mislih težko ločiti politično pozicijo od pozicije v ritualu ali od verske pozicije. Tako je v nekaterih afriških družbah, lahko rečemo, kralj izvršni poglavar, zakonodajalec, vrhovni sodnik, poveljnik vojske, glavni duhovnik in vodja rituala ter mogoče celo glavni kapitalist v celotni skupnosti« (Radcliffe - Brown, 1940: xxi).

Radcliffe - Brown po tem, ko je razglasil antropologijo za naravoslovno vedo, ugotavlja, da je sfera politike družbeni pojav. »Ne obstaja nekaj takega kot moč države; realno so samo moči posameznikov: kraljev, predsednikov vlad, magistratur, policistov, strankarskih vodij in volivcev. **Politična organizacija družbe je tisti vidik celotne organizacije, ki zadeva nadzor nad**

**fizično silo in regulacijo njene uporabe.**« To je »najbolj zadovoljiva opredelitev posebne vrste družbenega pojava, katerega raziskovanje prispeva ta knjiga« (Radcliffe - Brown, 1940: xxiii).

Delo, ki velja za začetek politične antropologije sta avtorja Fortes in Evans - Pritchard v uvodu uvrstila na takrat že kar uveljavljeno področje znotraj političnih ved, to je **na področje komparativnih političnih sistemov**. Izrazila sta željo, da postane delo *African Political Systems* »referenčna knjiga za antropologe« in da hkrati upata, da bo pomenila »prispevek disciplini primerjalnih politik (politics)« (Fortes in Evans - Pritchard, 1940: 1).

Avtorja ugotavljata, da so našli podobne politične sisteme znotraj enakega lingvističnega ali kulturnega področja in nasprotno: našli so enake politične strukture v družbah s popolnoma različno kulturo (Fortes in Evans - Pritchard, 1940: 3). Kljub temu ugotavljata, da »obstaja jasna povezava med kulturo ljudstva in njihovo družbeno organizacijo, toda narava te povezave je glavni problem sociologije ...« (Fortes in Evans - Pritchard, 1940: 3). Tudi onadva **ne ločita med sfero politike in družbe**.

Delo *African Political Systems* se je omejilo samo na področja, ki so bila britanske kolonije. Osem političnih sistemov tako predstavlja samo eno kolonialno silo. Avtorji predstavljajo naslednje politične sisteme ljudstev: Zulu v Južni Afriki, Ngwato v protektoratu Bechuanaland, Bemba v severovzhodni Rodeziji, Ankole v Ugandi, severnonigerijski Kede, več plemen, ki nastopajo pod skupnim imenom Bantu Kavirondo v zahodni Keniji, Tallensi v severni Zlati obali in severnosudanske Nuere. Kritiki opozarjajo na dejstvo, da avtorji niso upoštevali študij, ki so jih objavili avtorji, kot so: Roscoe, Meek, Labouret in Gutmann. Poleg tega so raziskovalci iz Belgije in Francije že pisali o političnih organizacijah v Afriki na območjih, ki sta jih nadzirali ti državi, tako da bi tudi tovrstne reference prispevale k univerzalizaciji ugotovitev. Fortes in Evans - Pritchard sta s kratkim zamahom roke

odpravila vso politično filozofijo kot nevredno berilo, iz katerega bi lahko črpala kako idejo ali kategorijo v povezavi z razlago ali razumevanjem obravnavanih političnih sistemov. Politično filozofijo razumeta kot »majhne znanstvene vrednosti«. Politični filozofi so se po njuni oceni ukvarjali s tem, da so skušali »razumeti obstoječe institucije, namesto da bi jih poskušali opravičiti v terminologiji priljubljene psihologije ali zgodovine. »Politični filozofi so se ukvarjali s tem, kako *naj* človek živi in kakšno obliko vladavine *naj* ima, ne pa s tem, kaj *so* njihove politične navade in institucije« (Fortes in Evans - Pritchard, 1940: 4). Skozi to njuno stališče se izkazujeta **angleška politična superiornost v takratnem času na svetovni sceni ter obsedenost z empirizmom proti teoretiziranju in filozofiranju**, s čimer so tudi sicer prednjačili vrsto desetletij. S tem se zavestno izkazuje pomanjkljivost, ki jo razberemo iz dela, da avtorji glede političnosti niso konzultirali spoznanj, ki so se do takrat že nabrala na področju političnih ved.

Politične sisteme v Afriki sta Fortes in Evan - Pritchard razdelila na dve skupini. V skupni A so »družbe, ki **imajo centralizirano oblast**, upravni sestav in sodne institucije, skratka vlado, in v kateri cepitvene linije bogastva, privilegijev in statusa ustrezajo razporeditvi moči in oblasti. V to skupino spadajo: Zulu, Ngwato, Bemba, Banyankole in Kede« (Fortes in Evans - Pritchard, 1940: 5). Raziskovalci so se pri teh družbah ukvarjali z opisovanjem vladne organizacije: status kraljev in razredov, vloga uradnikov ene in druge vrste, privilegiji, razlike v moči in bogastvu, ureditev davkov in prispevkov, teritorialna delitev države in razmerje teritorialnih enot do centralne oblasti, pravice podrejenih in obveznosti vladajočih ter ovira za oblast.

V skupini B so družbe, ki tega nimajo, »so **brez vlade** in v katerih ni ostre ločnice med ljudmi po rangu, statusu ali bogastvu. V to skupino spadajo: Logoli, Tallensi in Nueri. Prvo skupino razumeta kot »primitivne države«, drugo pa kot »družbe brez



države« (Fortes in Evans - Pritchard, 1940: 5). Raziskovalci so bili tu pozorni na druge mehanizme, ki tvorijo politično strukturo. Pri Nuerih je bilo to lažje, saj imajo vsaj jasno teritorialno delitev. Pri Longolih in Tallensih pa nimajo niti jasnih teritorialnih političnih enot.

V obeh skupinah imajo sorodstvo in domorodne vezi («domestic ties») pomembno vlogo pri življenju posameznikov, medtem ko je njihov odnos do političnega sistema drugotnega pomena. Pri tem avtorja opozarjata, da je v skupini B vloga sorodstvenih in domorodnih vezi veliko večja v primerjavi s skupino A.

Fortes in Evans - Pritchard (1940: 6–7) sta predstavila še eno tipologijo, po kateri imamo tri tipe političnih sistemov. Prvega predstavljajo »zelo majhne družbe ..., v katerih celo največje politične enote obsegajo skupino ljudi, ki so vsi združeni drug z drugim s sorodstvenimi vezmi, tako da so **politična razmerja sopomenka za sorodstvena razmerja, politična struktura in sorodstvena organizacija pa sta popolnoma zlit**«. Drugi tip vključuje »družbe, v katerih je struktura nasledstva okvir političnega sistema. Tu poteka natančna koordinacija med obema, tako da sta med seboj konsistentna, čeprav vsak izmed njiju ostaja samosvoj in avtonomen v svoji sferi«. Tretji tip pa obsega »družbe, v katerih je upravna organizacija okvir politične strukture«.

Avtorja pokažeta tudi na razmerje med demografskimi dejstvi in političnim sistemom. Družbe z večjo gostoto bi utegnile prej stopiti na pot centralizirane uprave v primerjavi s tistimi, v katerih je gostota prebivalstva manjša. Ugotavljata, da večina afriških družb pripada ekonomskemu sistemu, ki je zelo različen od britanskega. To je sistem »brez sestava za akumulacijo bogastva v obliki trgovskega ali industrijskega kapitala,« kar »onemogoča vzpostavitev stalne razredne delitve« (Fortes in Evans - Pritchard, 1940: 8). Ugotavljata tudi, da v teh družbah »**politična pozicija ne nosi ekonomskih privilegijev**, čeprav je posedovanje večjega bogastva

od povprečja lahko merilo kakovosti ali statusa, ki se zahteva za politično voditeljstvo ...» (Fortes in Evans - Pritchard, 1940: 9).

Avtorja ugotavljata, da glede na zbrano gradivo lahko trdita, da je »kulturna in ekonomska raznolikost povezana z državi podobno politično strukturo. Centralizirana oblast in uprava se zdita nujni za usklajevanje kulturno različnih skupin znotraj enotnega političnega sistema, še posebej če imajo različne načine življenja«. Po drugi strani pa obstaja npr. ljudstvo Zulu, pri katerem obstaja »centralizirana oblast v razmerah homogene kulture in majhnih ekonomskih razlik« (Fortes in Evans - Pritchard, 1940: 9).

Avtorja vključujeta tudi posledice kolonialne ureditve za predhodno konstitucijo političnega sistema. V skupini A, v kateri sta obstajala centralizirana oblast in poveljnik oboroženih sil, se je s prihodom kolonialne oblasti začel proces erozije moči poglavarja ali kralja. Ta ni več vladal glede na podporo ljudi skladno s pravico, ki mu pripada, ampak je postal samo agent kolonialne oblasti. V skupini B pa so kolonialne oblasti morale vzpostaviti neki tip centraliziranega vladanja, zato so najemale upravne agente, afriške poglavarje, ki so tvorili upravno oblast in tako predstavljali neki nadomestek centralizirane vladavine.

Kolonialna oblast je lahko nadomestila način vladanja, ko gre za uporabo sile ali grožnjo z njo. Vendar so afriški voditelji imeli nekaj več, kar kolonizatorji niso mogli nadomestiti. Afriški voditelj je »os političnih razmerij, simbol njihove enotnosti in izjemnosti ter utelešenje njihovih bistvenih vrednot. Je več kot sekularni voditelj: v tej zadnji vlogi ga evropska vlada lahko nadomesti. Njegova vsebnost je mistična in izhaja iz starodavnosti ... V te svete trdnjave evropski vladarji ne morejo nikoli vstopiti. Nimajo nobene mistične ali ritualne garancije za njihovo oblast« (Fortes in Evans - Pritchard, 1940: 16).

Miti, dogme, simboli, tabuji, rituali, sveti kraji in svete osebe so sestavni del družb in utrjujejo njihovo enotnost. Afričani ne

vidijo v ozadje simbolov niti jih to ne zanima, ker so prepričani, da simbol izgubi moč, če bi razumeli njegov pomen. Rituali imajo večplastni pomen za politične sisteme v Afriki. Ne gre le za vzdrževanje magične mentalitete, po kateri so vsi vitalni elementi narejeni za svete, so sakralizirani: zemlja, dež, plodnost, rodovitnost. Promovirajo politično solidarnost. **Rituals služijo tudi kot sankcija za zlorabo oblasti**, saj so vanje vključeni vedno glavni nosilci političnih pozicij in so tako ljudem na očeh. Avtorja ugotavljata, to je bilo leta 1940, da nadnaravna dimenzija političnega v Afriki še ni raziskana in predstavlja Evropejcem velike težave.

Za vrednotenje kohezivnih elementov v politični skupnosti je pomembna naslednja opomba avtorjev: »Skupnost jezika in kulture, kot smo že naznačili, ne vodi nujno v politično enoto (ali enost)«, in kar je od tu še posebej pomembno, »vse prej kot jezikovne in kulturne različnosti ogroža politično enost« (Fortes in Evans - Pritchard, 1940: 23).

Wagner (v Fortes in Evans - Pritchard, 1940: 201) v delu *African Political Systems* začne svojo razpravo o ljudstvu Bantu z opredelitvijo političnega. »Politična enota mora biti opredeljena v smislu *zavesti enote in soodvisnosti*, ne pa v smislu podrejenosti centralni oblasti. Pleme kot politična enota je skupina notranje in navzven 'suverenih' klanov, ki imajo zavest o tem, da imajo skupnega prednika in da so medsebojno postikani («Interconnected») z vezmi vzajemnih porok ter s skupnimi praktikami in prepričanji na tak način, *da se razumejo kot enota* v razmerju do okrožnih skupin, s katerimi ne ohranjajo takšnih vezi.« Njegova opredelitev izpostavlja nemehanske elemente, torej ne teritorija, kakšnih zgradb ali person, ampak politično vsebino, ki jo je iskati v zavesti skupnosti in ki se izkazuje v soodvisnosti.

»Pojem 'politično' («political») je treba uporabiti v povezavi z vsako obliko družbeno sankcioniranega obnašanja, ki posredno

ali neposredno *krepi enotnost plemenske skupine*, pa naj bo to njegov primarni namen ali ne. Institucija ima tako politični pomen, če izpolnjuje politično funkcijo, ne glede na to, katere druge funkcije ob tem še izpolnjuje. **Politična struktura je v tem smislu vsota vseh oblik sankcioniranega obnašanja**, ki služi posredno ali neposredno, namerno ali ne *integraciji politične enote*« (Wagner v Fortes in Evans - Pritchard, 1940: 201).

V delu *African Political Systems* so združene študije, ki spregledujejo politično obnašanje per se. Delo je bilo usmerjeno v ukvarjanje z družbami in ne s komponentami ali potezami političnih institucij. Večina študij poskuša postaviti razmerje med družbami in političnimi institucijami in ne začenjajo s političnimi institucijami. Ta pristop konča v tipologijah družb, potem pa politično obnašanje in politične variacije povezuje z družbenimi tipi. Po teh pristopih je šlo za naslednje: »Tipi ali značilnosti družbenih enot v družbi neizogibno vplivajo na politično obnašanje. Toda zgodnejši poudarki na ozko opredeljene družbene skupine, prvenstveno glede na tipe sorodstvenih skupin, niso vodili do pomembnejših vpogledov« (McGlynn in Tuden, 1991: 16).

Gre torej bolj za **societizem**, prenašanje spoznanj o družbi na politiko, kot da bi šlo za preprosto mehansko relacijo med družbo in politiko. Dogaja se podobna napaka, kot se je dogajala pri uveljavljanju sociologije, ko se je zdelo, da je družba le malo drugačna narava in da je zato lahko sociologija socialna fizika. Ker je danes že jasno, da se družbeno ne prenaša v politično na mehanski način, ampak je **politično vsaj tako daleč od družbenega kot je družbeno od naravnega**, je vloga politične antropologije še toliko večja.

# GRADITEV POLITIČNE ANTROPOLOGIJE

Ko se je politična antropologija utrdila, se je še vedno ukvarjala z vprašanjem, kaj pravzaprav je, kaj je njen predmet in kakšno je njeno mesto znotraj antropologije, politologije in znanosti sploh. Južnič to nalogo dobro zadene z naslednjo mislijo: »Zadnja stvar, ki se v vsaki znanosti odkrije, je, za kaj v tej znanosti pravzaprav gre« (Fred Eggon, cit. po Južnič, 1978: 9).

Max Gluckman je razvil svojo orientacijo pri preučevanju političnega v Afriki. Ukvarjal se je s plemenom Zulu, kar je predstavil v posebnem poglavju dela *African Political Systems* (1940), napisal pa je še delo *Custom and Conflict in Africa* (1956) in *Order and Rebellion in Tribal Africa* (1960). Razvil je okvir, v katerem ravnovesje ni ne statično ne stabilno, ampak se vzpostavlja glede na proces, v katerem so konflikti znotraj ene vrste razmerij absorbirani in integrirani v drugo vrsto razmerij: prečne lojalnosti vzpostavljajo stabilnost. S tem se je oprl na pluralistično teorijo, ki gradi idejo stabilnosti v političnih sistemih prav na prečnih lojalnostih. Prečne lojalnosti razrahljajo sovražnosti med posamičnimi segmenti družbe. Če se lojalnosti prekrivajo, tako da istoverni, istojezikovni, istorazredni, istoteritorialni sovpadajo, se konfliktu težko ubeži. Ritual ni razumel samo kot pot h katarzi udeležencev, ampak kot simbolno izpostavljanje sistema pred posameznikom in kraljestva pred

posameznim kraljem. Gluckman je ustanovil in vodil oddelek za antropologijo v Manchestru in oblikoval t. i. manchestrsko šolo antropologije, ki jo odlikuje usmeritev ne v strukturo in funkcijo, ampak v proces in konflikt.

David M. Schneider, kulturni in socialni antropolog, je analiziral incest pri Mikronezijcih z otoka Yap (1949). Ugotovil je, da ti otočani niso imeli stalnega organa za potrebe (nasilnega) kaznovanja tistih, ki so prekršili normo. Ob kršitvi prepovedi incesta so bili storilci kaznovani z nadnaravnimi silami. »Religiozne institucije igrajo neposredno politično vlogo. Schneider tako dokumentira tipični antropološki pristop k politiki. Vključil je material, ki je neobičajen za politologe, in portretiral holistično sliko tega, kako so preučevali politiko v popolnem družbenem kontekstu« (McGlynn in Tuden, 1991: 17).

*The Alur: A Study in Processes and Types of Domination* je študija Sout-hala iz leta 1953, ki se ukvarja s preučevanjem družb v vzhodni Afriki in pomeni na neki način nadaljevanje dela *African Political Systems* (1940). Avtor poudarja vpliv, ki so ga imele sosednje skupine druga na drugo v politični in zgodovinski perspektivi. Manj centralizirane skupine so si sposojale voditelje od tistih, ki so bile bolj centralizirane, kar je pripeljalo do tega, da so skupine ohranile etnične razlike ob bolj ali manj istem tipu vodenja. Avtor pokaže, da obstaja veliko več vrst držav, kot je bilo znano do takrat, in med njimi ne vleče ostrih razmejitev glede na državne družbe in tiste, ki temeljijo predvsem na sorodstvenih vezeh. Aluri so imeli birokratsko organizacijo in hkrati sorodstvene strukture na veliko področjih življenja.

Naslednji večji korak je naredil Edmund Leach z delom *Political Systems of Highland Burma* (1954). Vpeljal je bolj dinamičen način analize in se orientiral na procese, poleg tega pa je politično antropologijo ponesel tudi v Azijo in med različno jezične in nekohezivne družbe. Na delu Burme, Kachin Hills, je Leach našel

tri politične sisteme: anarhični tradicionalni, nestabilen in spremeni- njajoč se sistem ter minimalno centraliziran sistem. Tradicionalni sistem je tako razdrobljen, da Leach govori o »as if systems« (kot da bi bili sistemi), ki je tako zelo rahlo povezan, ker ga podpi- rajo samo občasna dejanja posameznikov in skupin. Napetosti med subsystemi so tako močne, da težko govorimo o sistemu kot uravnoteženi celoti, saj se ta komaj kdaj zares vzpostavi. Glavna zasluga tega dela je v jasnem razločevanju med abstraktnimi po- litičnimi strukturami in politično realnostjo na terenu.

*Political Leadership among the Swat Pathans*, delo F. Bartha iz leta 1959, je prineslo preobrat. Avtor se je namenil analizirati poli- tični sistem Pathanov v dolini Swat v Pakistanu. **Prvič je pre- okopucija antropologa namenjena političnemu obnašanju** in ne poskusu, da bi postavljali politično obnašanje v razmerje do tipov sorodstvenih enot. Po Barthu (1959: 133) Patani niso tip upravljanja ozemlja z organiziranim vladanjem, ampak so to »ozemlja svobode in upora«. Izhodišče raziskave je oprede- litev Schapera (1956, po Barth, 1959: 1), ki v središče politike postavlja »celoten sistem voditeljstva v skupnosti in vse funkcije voditeljev«, tako da so relevantni skupnostni lovi, verske cere- monije, redistribucija bogastva in upravljanje pravičnosti.

Raziskava o Swat Pathanih opisuje dva tipa voditeljev druž- be: Pakhtune in svetnike (Sainte). Prvi utemeljujejo svojo oblast na bogastvu in zavojevanju, drugi pa na vlogi posrednikov in pravilih. Oboji delujejo politično, ker organizirajo in ukazujejo svojim slednikom, v končni instanci pa tudi oboji ohranjajo svo- jo oblast z dostopom do sredstev prisile. Ta tipa voditeljev sta kontrastna in komplementarna, tako da se voditelji medsebojno podpirajo. V bitki med Pakhtuni prihaja do ostrih konfliktov, ki vodijo tudi v nasilje. Takrat intervenirajo svetniki ter pomirijo konflikt v korist skupnosti in vseh voditeljev. Politični sistem je po Barthu rezultat dejavnosti obeh tipov voditeljev.



Pakhtuni so voditelji, ki si v neprestano nabirajo slednike, kar krepi njihovo moč v boju z drugimi Pakhtuni. Ti so v osnovi sekularni voditelji, katerih legitimnost izhaja iz njihovih lastnih virov. So agresivni bojoviti možje. Njihovi sledniki jih podpirajo, da imajo dostop do redkih virov, kot so ženske, zemlja in zlato, da bi imeli več ali pa vsaj ohranili to, kar imajo, da jim ne bi odvzeli drugi Pakhtuni ali njihovi bojovniki. Opis kaže na neprestano bitko v naravnem stanju, kot da ni predaha niti za vsaj kratkotrajno obdobje miru.

Drugi tip voditeljev so Stinti (svetniki). Njihova vloga je v tem, da zadržijo konflikt v okviru pravil in norm, da ne bi uničili reprodukcije skupnosti. Po obnašanju so neagresivni, svojo verodostojnost pa gradijo na učenju in nevtralnosti. Nimajo slednikov, ki bi posegali v konflikt. Ko se pri Swat Patanih dva Pakhtuna zapleteta v konflikt, za katerega ocenita, da ne bo hitra in lahka zmaga za nobenega izmed njiju, se obrneta na Santa, da prispeva k zmanjšanju konflikta. Santa ima dostop do nadnaravnih sil, in če Pakhtun zavrne njegovo rešitev, se domneva, da lahko Santa vpliva neposredno na bojovnike. Ta opis spominja na vlogo poglavarja leoparda pri Nuerih. Tudi on nima dostopa do sekularnih virov oblasti, kot so: bojovniki, orožje in ekonomske dobrine, moč pa utemeljuje na religijskih in ideoloških skupinah, prek katerih utegne zagotoviti neko stopnjo miru v družbi.

»Zdaj je **politika boj za vire znotraj družbe in tako uzremo nejasne obrise politike kot divje igre brez pravil, ki ne vključuje ohranjanja miru in vedrine, ampak dejavnost, ki generira konflikt**. Politično obnašanje je bilo izvorno opredeljeno kot ohranjanje miru. Zdaj vidimo obrat – posamezniki in njihovi sledniki uporabljajo taktike, da bi pridobili dobrine in porazili druge« (McGlynn in Tuden, 1991: 22). Mnogi so bili prepričani, da gre za pretiran opis političnih razmerij, ki spominja na naravno stanje pri Hobbesu. Ne glede na to je to delo revitaliziralo fokus na politiko.

V ta tip zanimanja za politično vodstvo sodita tudi članek Brandewieja z naslovom *Big Man of New Guinea* in članek Keesinga *Killers, Big Men, and Priest on Malaita*. Prvi kaže na to, kako poglavar začena kariero na temelju sorodstva, nato pa okrepi pozicijo z razširjanjem ekonomske dejavnosti. Drugi članek pa opisuje različne vrste vodenja v družbi in kako lahko vrste vodenja prehajajo iz enega tipa v drugi tip.

Lloyd A. Fallers je leta 1963 objavil študijo z naslovom *Bantu Bureaucracy: A Study of Integration and Conflict in the Political Institutions of an East African People*, ki v središče postavlja politične spremembe. Gre za analizo ljudstva Busoga iz vzhodne Afrike. Ljudje so postavljeni v dva sistema, ki sta si v konfliktu: na eni strani družbeni okvir poudarja formalno ureditev za opravljanje zadev, na drugi strani pa so ljudje zavezani sorodstvenim obvezam. Ko so britanski kolonialisti zasedli Busogo, je za mnoge obstajala možnost, da se vključijo v samo formalni, birokratski sistem. Ta dvojnost je pri posameznikih delovala stresno. Fallers opisuje, kako so posamezniki in voditelji ubirali pot iz stresa, ki je vodila v politične spremembe.

Ta študija je predhodila drugim, ki so v šestdesetih gradile na teoriji modernizacije ali razvoja. Predhodne študije so se izogibale tematizaciji kolonializma in uzurpacije politične moči. Gradile so na harmoničnih družbah staroselcev. Skoraj vse študije do leta 1966 so prakticirale klasičen antropološki opis in dodatek uporabe političnega pristopa samo za dokumentacijo uporabnosti antropologije.

**V šestdesetih se je politična antropologija spremenila.** Interes prejšnje generacije raziskovalcev se je osušil, v ospredje pa so prišli drugačni poudarki. McGlynn in Tuden (1991: 23) vidita zasluge za ta preobrat predvsem v **generaciji manchestrske antropološke šole, ki jo predstavljajo zlasti Gluckman, Bailey, Epstein in Turner.** Pri njih ni več ključni interes struktura

ali funkcija, pa tudi tipologij ne izpostavljajo. Opredelitev političnega obnašanja ali dejavnosti se premakne na različna področja, medtem ko se podčrtane domneve politike premaknejo v različne kontekste. Nič več ne poudarjajo visokostrukturiranega sistema političnega obnašanja. Namesto tega pojem politične arene opredeljuje pogled na politično obnašanje. Politiko se razume kot bitko med borci, postavljanje trdnega okvira tej politični bitki pa ni velika skrb raziskovalcev. Poudarek je na analizi in opisu univerzalnih vidikov boja med posamezniki in skupinami, ki tekmujejo za družbeno določene nagrade. Za to predstavo je **politika nenehna borba med skupinami v družbi**. Predpostavlja se, da v vsakem kolektivu politični proces deluje na podoben način. Baileyjeva primerjava političnih taktik v plemenski strukturi, dejavnostih angleškega kabineta in kolegov na univerzi natančno portretirajo univerzalnost in skupne poteze političnega obnašanja.

Politična dejavnost je v tem teoretskem pogledu nezavedno portretirana kot nikoli končana borba v človeških družbah. Glavni elementi političnega procesa so faze boja med skupinami za stvari, ki so visoko cenjene v družbi, kar je v resnici Eastonova definicija politike v delu *Politični sistem* (1953).

Najizraziteje je bil predstavljeni pristop opredeljen v delu *Political Anthropology* avtorjev Swartza, Turnerja in Tudena iz leta 1966. V tem delu je **prvič poudarek na politiki in ne na vodenju ali strukturi družbe**, kot je to v predhodnih delih. Politični proces je skupen vsem človeškim družbam, ne glede na kulturne in druge razlike. Gre za univerzalno omejeno število izbir, za katere se morajo ljudje odločiti.

Politika je boj med družbenimi skupinami, pa naj bodo to sorodstvene skupine ali razredi v sodobnih družbah. Proces postane političen, ko se člani borijo za družbene vire ali nagrade. Avtorji so v preučevanje političnega obnašanja uvedli dimenzijo

učinkovitosti, ki se opira na napake pri presojah in neuspešnih izbirah.

Pomembna implikacija tega novega pristopa zadeva tudi **vprašanje narave človeka ali opredelitev kakovosti človeškega življenja**. Tu nastopi pojmovna zmeda, ki jo avtorji samo še okrepijo, ne pa odpravijo. Zanje je politično obnašanje nenehna bitka, tekmovanje, uporaba umazanih taktik in pogled, poln cinizma, glede motivov in delovanja ljudi. Tovrstna politična dejavnost v času fluktuirata: v določenem času se **politično delovanje zgosti po številu udeleženih ljudi ter po številu zadev in intenzivnosti**. Tu vendarle opozarjata na možnost nerazumevanja ali napačnega interpretiranja narave obnašanja ljudi. Človeško obnašanje ni konstantno politično. Politiko lahko vidimo kot rezultat drugih dejavnikov v družbi. Politično obnašanje je epifenomen. Politika intenzivira ali poveča svojo vlogo, ker lahko potencialno reši probleme, ki vznikajo na drugih področjih življenja. Če obstajajo vprašanja glede alokacije virov v družbi, se pojavijo napetosti. **Posamezniki težijo v politični proces, da bi rešili svoje probleme z drugih področij**. Kakovost življenja na drugih področjih določa naravo in dimenzijo političnega procesa.

Pojem političnega obnašanja ni ukleščten v nobeno posebno družbeno enoto niti v družbeno skupino. Pojem politične arene nadomesti pojem političnega sistema. Politični proces je omejen na izbire, ki jih opravijo udeleženci. Gre torej za neomejeno polje dejavnosti, katere meja je samo razrešitev boja. Udeleženci v bitki pritegnejo še druge akterje, da bi zmagali, in šele končni izid konča politični proces. Zato je velikokrat težko politični proces razglasiti za končan, zlasti ko gre za strukturne zadeve, npr. utrditev razmerja med RKC in posamezno državo ali pa vprašanje pozicije določene manjšine v večinski družbi.

V *Political Anthropology* avtorji namenijo pozornost tudi vprašanju, kako skupine težijo k doseganju svojih ciljev. Ko se zariše

potencialni konflikt, udeleženci začnejo mobilizacijo svojega političnega kapitala, kar pomeni, da oblikujejo koalicije, zberejo pešadijo in hkrati začnejo najedati nasprotnika. Ko voditelji ocenijo, da je priložnost dana, razglasijo odprt konflikt. Takrat se zdrami tisti del družbe, ki bi rad konflikt odvrnil ali vsaj zminimaliziral njegov prehod v nasilje (Swartz, Turner in Tuden, 1966: 32–39).

V človeški družbi je mir nazadnje vendarle vzpostavljen, pa naj bo z družbenimi mehanizmi, ritualom ali s političnimi sredstvi, pa čeprav za ceno sprememb družbene strukture in političnih relacij ali za ceno novega spopada, ko ena izmed skupin oceni, da ima spet dobre možnosti za boljši izid boja. Bailey (1988, 1977) je skupaj z učenci to opredelitev politike uporabil na vrsti kontekstov od odborov, ki vodijo korporacije, in profesorjev na univerzi do majhnih vasi.

Bailey odkriva »splošna načela politične taktike, ki so implicitne vsem političnim sistemom. To so pragmatična pravila, po katerih igrajo politiki, da bi zmagali. Ta pravila pa ne smemo pomešati z normativnimi, ideološkimi pravili; to so antropološko 'ustrezna' pravila igre. Ta normativna pravila zagotavljajo kulturni kontekst politike, toda moč in plen, ki sta njeni nagradi, sta dodeljena tistim, ki ju dobijo, ta pridobitev pa ni nikoli čista, častna ali javna. Če bi se po Baileyjevem scenariju politik držal samo normativnih pravil političnega konteksta, bi bile posledice osebno katastrofalne in razumljene kot izdaja od njegovih privrženecv. Manipulacija, varanje in korupcija vodijo do plena« (McGlynn in Tuden, 1991: 28).

»Antropologi vidijo **politično obnašanje kot trdno povezano mrežo posameznikov, ki uporabljajo moč za različne cilje. Politika je neprenehna borba posameznikov, ki so povezani skupaj in uporabljajo taktike ter strategije, da bi dosegli skupinske cilje.** Tako antropologi pri svojih raziskavah poudarjajo konflikt,

ne pa politike kot mehanizem soglasja. Politično dejavnost se lahko čezkulturno vidi tudi kot tiste vrste dejavnosti, ki odraža bojevanje skupin za nadzor nad tem, kar kulturno opredelijo kot vredno v posamezni družbi« (McGlynn in Tuden, 1991: 17).

Veliko antropoloških študij je **politiko zastavilo kot konfliktno orientacijo**. »Politični procesi so dejavnosti posameznikov, ki nadzorujejo ali alocirajo redke vire v družbi. Njihovo raziskovanje cilja na ponovljive vzorce, ki se pojavljajo v vseh družbah. Kdaj so skupine v opoziciji? Kaj najavi konfrontacijo? Kaj so podobne praktike, ki jih skupine uporabijo, da zmagajo? Kako se boj konča? Kakšni so cilji, ki jih dosežejo? Politična področja in z njimi povezani konflikti so omniprezentna« (McGlynn in Tuden, 1991: 17).

»Antropologi imajo tendenco, da poudarijo dejavnost ljudi, da se borijo za svoje lastne potrebe in ne za družbene cilje.« Zato se usmerjajo ne na široke družbe, ampak na »manjše, intimnejše skupine ali omejene mreže. Antropologi imajo tendenco, da miniaturizirajo namen politične dejavnosti, politologi pa slikajo večja razsežja« (McGlynn in Tuden, 1991: 18). »Politologi poudarjajo večje družbene enote in njihove koristi za celotno družbo.«

Cohen (1976: 0) ugotavlja, da se je socialna antropologija v začetku sedemdesetih začela ukvarjati s »kompleksnimi družbami«, torej z Zahodom in še največ prav z družbo v ZDA, in to predvsem z mesti. Te raziskave so imele dva fokusa: kulturno raznolikost in boj za oblast oziroma strukturo moči. Cohen (1976: 0) vidi potencial antropologije pri preučevanju »soodvisnosti med razmerji moči in simbolično dejavnostjo v kompleksnih družbah«. »V obeh preprostih in kompleksnih družbah obstajajo številni vzorci normativnega, neracionalnega, neutilitarnega obnašanja, ki igrajo pomembno vlogo pri distribuciji, ohranjanju in pri izvajanju moči.«

ZDA so v petdesetih in šestdesetih letih gradile prednosti svojega političnega sistema na pluralizmu. Demokracija ZDA



in VB je bila pluralistična, preostale zahodne demokracije pa so bile krhke, ker jih je vsaj enkrat napadel monizem fašizma (Italija), nacizma (Nemčija, Avstrija, Petenova Francija), frankizma (Španija), salarizma (Portugalska), avtoritarizma (Grčija). **V tem kontekstu je politična antropologija dokazovala, da so vse nedorazvite politične skupnosti monistične.** Kot ugotavlja Cohen (1976: 87), so predstavljali »'primitivne' družbe kot monolitično organizirane skupine, znotraj katerih se posledično konflikt ni pojavil. Človek je pogreznjen v družbeno strukturo; njegova osebnost in pogled na svet sta identična skupinskemu. V nasprotju s tem je moderna družba predstavljena kot visokopluralistična, kar pomeni, da je isti človek povezan v številne skupine. Zaradi tega mnoštva skupinjenja je moderni človek domnevno svobodnejši od 'primitivnega', ker so mu v življenju odprte številne možnosti«.

Ta 'globoka' spoznanja so bila v službi legitimiranja vladajočih političnih predstav, kar ugotavlja tudi Cohen (1976: 87): »Toda vsak poznavalec socialne antropologije ve, da so tudi skoraj vse preproste družbe pluralistične in da so jim lastni družbeni prepiri med skupinami pa tudi konflikti lojalnosti na ravni posameznika.«

Empirične študije so kmalu pokazale, da je svoboda izbire v Londonu ali New Yorku, v središču svobodnega sveta, v veliki meri precenjena. Strokovnjak mora skozi poseben trening, ki mu zoži poklicno gibljivost. Mora biti član določenega strokovnega in poklicnega združenja, zdravnik npr. zdravniške zbornice. Njegov dohodek je omejen s poklicem, s tem pa tudi velikost stanovanja, mesto bivanja, kakovost šol za njegove otroke itn. Vsa polnost možnosti v New Yorku in Londonu se mu izprazni, če prištejemo še uro ali dve poti do službe in nazaj. Potem pa je tu še pomembna značilnost zahodnih družb, ki sta jo poudarila Riesman (1950) in Marcuse (1964), da »korporacije dominirajo naše družbeno in kulturno življenje in določajo konec naši svobodi« (Cohen, 1976: 88).



»Ekonomska oblast/moč je integralni del politične moči. Kot je Dahrendorf (1968) pokazal, ekonomska neenakost obstaja, ker je to zakon. Bogata manjšina lahko nima neposrednega predstavnštva v vladi, vendar lahko uporablja svojo moč, da posredno vpliva na vladne politike. Parckard (1961) gre v resnici celo tako daleč, da trdi, da v moderni Ameriki lahko izvajaš oblast samo tako, da zanikaš, da jo imaš, in nekateri politologi so razkrili 'anonimne imperije', množstvo interesnih skupin, ki na veliko vplivajo na politiko, ne da bi formalno sodelovali v vladi« (Cohen, 1976: 122–123).

Cohen (1976: 126) je prepričan, da »se bo morala **politična antropologija temeljnih lekcij naučiti od politologije**«. V začetku sedemdesetih let je bilo jasno, da je nastajanje novih držav v procesu dekolonizacije eno najpomembnejših dogajanj v svetu. S tem je v jedro zanimanja prodirala država kot »največji posestnik in arbiter ekonomske in politične moči« (Cohen, 1976: 126).

Socialna antropologija je ignorirala pomen moderne države pri preučevanju majhnih političnih skupnosti zaradi dveh razlogov. Prvi je bil v tem, da so bile preučevane skupnosti pod vladavino centralnih držav in zato v statusu kolonij. Kolonialne sile so tovrstne raziskave financirale za svoje interese, pri čemer je preučevanje originarne politične skupnosti izostalo. Drugi razlog pa je bil v tem, da je **antropologija ignorirala politično filozofijo, ki je dominirala vpogledom v državo** (Cohen, 1976: 126–127). Tu si je monopol zgradil marksizem, in dokler politologija z Davidom Eastonom ni razvila koncepta politični sistem, ki je bil nekak nadomestek za koncept države, ni vključevala celote političnega v svoj fokus. Namesto tega se je osredinjala na preučevanje procesa političnih skupin, znotraj katere je bila država – zreducirana na vlado – ena izmed skupin in centrov moči. Koncept interesnih skupin je bil podaljšek doktrine liberalizma, po kateri interesne skupine posredujejo med

posameznikom in državo. Država (vlada), ki omejuje nastajanje in delovanje interesnih skupin in strank, ni pluralistična, je monistična, in zato omejuje svobodo in demokracijo.

Ker je v delitvi dela politologiji pripadal fokus na makropolitico raven, se politična antropologija ni učila od nje, saj se je osredinila predvsem na majhne skupine in z metodo terenskega dela zbirala spoznanja s prisotnostjo raziskovalca na terenu.

Sta se pa politična antropologija in politologija zbližali pri preučevanju distribucije moči. Proces identifikacije 'nevidne' organizacije skupin po Cohenu (1976: 131) poudarja dve dimenziji: prva je mreža razmerij moči med posamezniki – člani znotraj in zunaj skupine, druga pa vzorci simbolnega formiranja skupine. Zanj je narava politično-simbolne dialektike temeljno vprašanje politične antropologije v moderni družbi.

Cohen (1976: 138) svoje delo sklene z zahtevo, da »bo morala biti dialektična antropologija bolj osredinjena na strukturo drame v razmerju do moči, sebstva in spremembe. Treba bo analizirati forme, funkcije in tehnike simbolnih vzorcev dejavnosti v njihovi vpetosti v distribucijo ter ohranjanje moči in boja zanjo.«

»Politični antropologiji ... morajo biti bolj analitični in zavestno dialektični pri svojem splošnem pristopu, kot so bili do zdaj« (Cohen, 1976: 138). Dialektično tu meri predvsem na »nemehansko« (Cohen, 1976: 36, 135), na to, da struktura ne producira superstrukture na mehanski način, ampak na način, ki mu on reče dialektičen.

# VSTOP POLITOLOGIJE V POLJE POLITIČNE ANTROPOLOGIJE

Politična antropologija je dobila nove dimenzije z velikimi spremembami v geopolitiki. **Proces dekolonizacije** je na drug način postavil polje političnega in družbenega: funkcionalistična predstava o uravnoveženi družbi in odsotnosti konflikta je povsem padla. Pristopi so se začeli pri konfliktih in se ukvarjali s procesi in tem, **kako utrditi politične sisteme v postkolonialnih situacijah.**

Politologija je pod vplivom antropologije razvila koncept politične kulture. **Gabriel Almond** je leta 1956 v članku *Comparative Political Systems* uvedel **pojem politične kulture** kot merilo za tipologijo političnih sistemov. Homogena politična kultura po njegovi oceni obstaja v angloameriškem in totalitarnem tipu političnega sistema, heterogena pa v kontinentalno evropskem in predindustrijskem. Pojem politične kulture je bil primeren, zato ker se ni skladal s konkretnim političnim sistemom ali z družbo in ker politična kultura ni isto kot kultura, čeprav je s pojmom kultura tesno povezana. Ta opomba kaže na to, da je imel Almond probleme pri uvajanju pojma politična kultura, saj je že na prvi pogled zvenel izrazito nepolitološko. Leta 1963 sta **Almond** in **Sidney Verba** napisala knjigo *Civic Culture* ter pojmu politična kultura zasidrala mesto v primerjalnih političnih sistemih in politologiji. Študije političnih kultur po posameznih državah in

primerjalno so se v šestdesetih in sedemdesetih letih razširile po vsem svetu. V tem delu avtorja primerjata politično kulturo v petih državah: ZDA, Veliki Britaniji, Mehiki, Italiji in ZR Nemčiji. Kot »civic culture« sta opredelila kombinacijo stališč, ki po njenem mnenju najbolj podpirajo demokratično vlado, zagotavljajo stabilnost demokratičnih institucij in najbolj ustrezajo demokratičnemu političnemu sistemu. Ugotovila sta, da je do demokracije najprijaznejša politična kultura v Veliki Britaniji in takoj za njo v ZDA. Preostalih treh držav sploh nista razvrščala, ugotovila pa sta, da krepko zaostajajo.

Še leta 1959 je **David Easton**, velika avtoriteta na področju političnih znanosti druge polovice 20. st., v članku *Political Anthropology* pisal, da se antropologi ukvarjajo »s takšnimi političnimi zadevami, kot so viri družbenih konfliktov in integrativne naprave za njihovo urejanje, narava in funkcija zakona v zakonitih procesih; vpliv kompleksnih družb na primitivne s posebnim poudarkom na posledicah za politično strukturo; transformacija političnih elit; aplikacija dostopnih antropoloških podatkov na rešitve urgentnih zadev političnih politik («political policy») ter uvajanje antropoloških konceptov in metod v študij modernih kompleksnih družb« (1959: 210). Prepričan je bil, da politična antropologija kot področje še ne obstaja in ne bo obstajala, dokler ne bo rešenih veliko večjih konceptualnih problemov. Poziva k teoretski orientaciji politične antropologije v problem politike.

Raziskovalci na vzhajajočem polju politične antropologije so se ukvarjali »s politiko v primitivnih sistemih« in pri tem politiko razumeli vsak po svoje. Easton v ta sklop uvršča delo Franza Openheimerja, W. C. MacLeoda in R. H. Lowieja, delo Fortesa in Evansa - Pricharda *African Political Systems* (1940) ter delo Schapera *Government and politics in tribal societies* (1956).

V marsičem se avtorji osredinjajo na etnografske opise političnega življenja ali pa na učinke političnega življenja na primitivne

družbe, poroča Easton. Tako Turner v delu *Schism and continuity in African society* (1957) izpostavlja vprašanje, glede katerih vprašanj se pojavljajo konflikti v plemenu Ndembu, kako kot ljudstvo brez države (»stateless society«) vzdržujejo družbeno kohezijo in stabilnost, ukvarja pa se tudi z vprašanjem političnega življenja na ravni vasi.

Easton opozarja, da gre pri zoževanju političnega na monopol, na uporabo fizične sile predvsem, za prenašanje tipične zahodnoevropske prakse iz začetka moderne dobe, ko so države s fizično prisilo zavojevale nova ozemlja in s prisilo utrjevale suverenost. Stabilnost nadzora je bila nujna pri gradnji nacionalnih držav v zahodnem svetu. Lowie že leta 1927 v delu *The origin of the State* ugotavlja, da je organizirana sila samo eno izmed sredstev za »poenotenje ljudi v samoupravne skupine« (Lowie, 1927: 218).

Ključno merilo za razlikovanje političnih sistemov je obstoj ali neobstoj države oziroma upravne strukture, ki se ji reče vlada. Tako dobimo **družbe z državo** in **družbe brez države**. Družbe brez države pa se delijo še na dve kategoriji:

1. na družbo, v kateri se red zagotavlja z ravnovesjem med tekmujočimi »lenceage« strukturami;
2. na družbe, v katerih so sorodstvene strukture povsem prepletene s političnimi strukturami.

Easton (1959: 226) se zavzema za jasnejše pozicioniranje političnega. »Politična dejavnost« je zanj »vidik družbene dejavnosti na splošno. Akt je političen v nasprotju z na primer ekonomskim, religioznim ali sorodstvenim tipom, ko je bolj ali manj neposredno povezan s formulacijo in z izvajanjem zaveze ali oblastne odločitve za družbeni sistem. Odločitev je akt, ki alocira vrednote med dve ali več oseb ali skupin, tj. da nekaj daje ali nekaj zanika«. V tem smislu se politične odločitve sprejemajo v vseh vrstah družbenih sistemov: v družinah, razširjenih sorodstvenih skupinah, združenjih, podjetjih, sindikatih, v strankah. Vsaka

izmed teh družbenih enot ima vrsto dejavnosti, ki jih lahko prepoznamo kot politični sistem, trdi Easton.

Lahko razlikujemo politične vloge od drugih družbenih vlog, lahko razlikujemo med posamičnimi političnimi vlogami in med različnimi ravnmi specializacije političnih vlog. Pri opisovanju političnega v posamičnih družbah bi morali izhajati iz koncepta diferenciacije političnih vlog. Pri tem velja, da ko se politične vloge začnejo razlikovati od družbenih vlog, se začnejo diferencirati tudi politične vloge.

Easton (1959: 245) je prepričan, da je »naraščanje diferenciacije političnih vlog pokazatelj naraščanja konfliktov, ki ne morejo biti urejeni zasebno in morajo zato biti urejeni s političnimi sredstvi«.

V zgodnjih petdesetih letih je bil **pojmem politične socializacije** uveden predvsem v pomenu političnega učenja, Politische Bildung v Zvezni republiki Nemčiji. Prvo sistematično delo o politični socializaciji je napisal psiholog **Herbert Hyman** z naslovom *Political Socialization. A Study in the Psychology of Political Behaviour* leta 1959. V uvodu predstavlja ambicijo, da bi okreplil »psihološki pristop politiki« kot »bistveni dostavek politični znanosti« (Hyman, 1959/1969: 2). Hyman se sklicuje na vrsto raziskav, ki jih je opravila psihologija za razumevanje političnega polja, kot so: javnomnenjske raziskave, analize političnih osebnosti, raziskave o obnašanju množic itn. Med psihološka dejstva uvršča tudi razprave klasikov politične misli, ki so razpravljali o konceptih narave človeka, kot so: Aristotel, Platon in Machiavelli. V zaključku pravi, da je njegovo delo »sumiralo relevantno literaturo, potrebno za splošno formulacijo političnega obnašanja kot proizvoda učenja ali socializacije« (Hyman, 1959/69: 135).

Hyman (1959/1969: 9) je uvedel pomembno dimenzijo, ko je ugotovil, da je treba obravnavati »**politično obnašanje kot naučeno obnašanje**«. Stabilnost političnega sistema ni sama po sebi razumljiva: »Ljudje se morajo naučiti svojega političnega

obnašanja zgodaj in dobro ter vztrajati v njem« (Hyman, 1959/1969: 10). Poudarja, da »skoraj popolnoma manjka pozornost politiki kot posledici socializacije« (Hyman, 1959/1969: 18). Njegov esej se ukvarja predvsem s tremi zadevami: z učenjem vzorcev politične participacije, s cilji akcije, ki so konservativni ali radikalni, in s formami akcije, ki so demokratične ali avtoritarne.

Hyman poudarja tudi pomen raziskav, ki gradijo na vlogi perceptivnega in kognitivnega procesa, pomen vloge emocij, motiva in značaja v političnem obnašanju, opozarja npr. na potrebo po raziskavi »stranke kot stabilnih kognitivnih struktur pri izkušnjah posameznika« (Hyman, 1959/1969: 12). Posebej referira na raziskavo *The Authoritarian Personality* (1950), ki se je ukvarjala z iskanjem vzrokov za hiter vzpon nacizma v Nemčiji po prvi svetovni vojni.

Hyman (1959/1969: 118) ugotavlja, da čeprav je politična socializacija<sup>54</sup> formativna za obnašanje in orientacijo posameznika v politiki, ne pomeni, da je posameznik ujet vanjo dokončno in za vedno. Spremembe so vedno mogoče in se dogajajo.

Leta 1960 so v ZDA že začeli empirično preučevati **politične orientacije** učencev, med drugim David Easton in Fred Greenstein, Heinz Eulau pa se je ukvarjal s preučevanjem rekrutiranja in kariere političnih uradnikov v ZDA. Almond je koncept socializacije uporabil v funkciji političnega sistema. Politična socializacija tako deluje na dveh ravneh: individualni in skupnostniški. Na ravni skupnosti je bila po zaslugi antropologije razumljena predvsem kot kulturna transmisija, kot prenos kulture s starejše

---

<sup>54</sup> Zanimivo je, da je politična socializacija naslov podpoglavja, ki obsega samo tri strani in ki izpostavlja predvsem ugotovitev, da se politična socializacija začne že zgodaj v otroštvu. Posebej se ukvarja s preučevanjem relacije med starostjo/družino in politično participacijo ter politično orientacijo.



generacije na mlajšo generacijo. **Richard Dawson** in **Kenneth Prewitt** sta objavila najvplivnejše delo o konceptu politične socializacije: *Political Socialization* (1969).

**Politična socializacija** je del socializacije ali inkulturacije, vendar osredinjena na politične orientacije, znanje in na vedenje s področja politike, vrednote in prepričanja, ki imajo politične učinke. Že Tocqueville je v delu *Democracy in America* ugotavljal, da so zakoni in materialni pogoji pomembni za delovanje ameriške demokracije, vendar so običaji in manire najpomembnejši. Prav običaji najbolj prepričljivo »usmerjajo našo pozornost«. Za razumevanje ameriške demokracije so po njegovem prepričanju »fizične okoliščine manj pomembne od zakonov in zakoni manj od običajev ljudi«, tako da niti »najboljši zakoni ne morejo obdržati ustave v nasprotju z običaji dežele« (1960/1835: 322).

**Politična socializacija je proces oblikovanja političnega človeka**, političnega individuuma, politične skupnosti. Proces ima zgodovinsko dimenzijo, v kateri se oblikujejo temeljne politične institucije, mehanizmi in subjekti. Ima pa tudi generacijsko dimenzijo, ki je vezana na vprične individuumne in njihovo političnost.

V liberalnem političnem okolju se politična socializacija rada reducira na vstopanje naravnega individuuma v polje političnega. Šlo naj bi za pripravo individuuma za državljanstvo ali to, kako individuum pridobiva politične orientacije: »Politična socializacija je ime procesa, skozi katerega državljan pridobi svoj lastni pogled na politični svet« (Dawson in Perwitt, 1969: 6).

Med najpomembnejšimi viri za preučevanje politične socializacije Dawson in Perwit navajata tradicijo politične misli od Platona prek Aristotela do Tocquevilla, socialno in kulturno antropologijo, psihoanalizo, sociologijo in socialno psihologijo. »Otrok odkriva samega sebe, medtem ko odkriva, kaj je družba. Tako oblikuje 'družbeno sebstvo' («social self») ...« (Dawson in Perwitt, 1969: 10). »Socializiran otrok je nekdo, ki je odkril

manire in se obnaša po manirah, ki so skladne s pričakovanji družbe« (Dawson in Perwitt, 1969: 11).

»Politična socializacija je posebna forma splošnejšega pojava socializacije« (Dawson in Perwitt, 1969: 15). Pojem so razvili predvsem antropologi, ki so se oprli na psihoanalizo. Socializacija otroka je bila razumljena kot »mehanizem, skozi katerega so bile nadzorovane otrokove 'protidružbene' tendence« (Dawson in Perwitt, 1969: 15). Civilizirana družba se je po njuni oceni lahko razvila samo tako, da otrok spozna, da ne more nadomestiti očeta, se poročiti s svojo sestro, vzeti sosedove stvari ali početi nečesa, kar družbeno ni sprejemljivo.

Socializacijski mehanizmi »zatirajo otrokove 'naravne' tendence. Socializacijski kanali prisiljujejo, omejujejo, prepovedujejo, zatirajo« (Dawson in Perwitt, 1969: 16). Politologija je ignorirala psihoanalitično dimenzijo politične socializacije in tako namesto vprašanja, kako politična socializacija nadzira naravne antipolitične preddispozicije otroka, preformulirala v vprašanje, kako je otrok uveden v svoje državljanske vloge, v svet politike (Dawson in Perwitt, 1969: 16). Poudarek je bil na emocionalnem zajetju otroka v politično skupnost in na njegovem informiranju za dobro opravljanje njegove državljanske vloge.

»**Politična socializacija razvija državljana**, kot se družbeni svet odpira individuumu – svet političnih zavezništav, političnih pravil in ritualov, političnih osebnosti in politik, političnih simbolov in obnašanj« (Dawson in Perwitt, 1969: 16). Politična socializacije je tudi proces, v katerem državljan politično zori. Pridobiva množstvo prepričanj, občutij, informacij, verovanj, kar mu omogoča, da presoja, vrednoti in razume politični svet okrog sebe. »Kar državljan čuti glede političnega življenja, je različno, čeprav povezano z njegovimi verskimi, ekonomskimi in kulturnimi pogledi« (Dawson in Perwitt, 1969: 17).

Dawson in Perwitt (1969: 17) po vzoru družbenega sebstva uvajata pojem »političnega sebstva («political self»), ki meri

na orientacijo na politični svet, vključno s pogledom na njegovo politično vlogo. Tako lahko ugotovimo, da politična socializacija proizvaja politično sebstvo («political self«).

**Politično sebstvo ni prirojeno, ampak je pridobljeno.** Vsi ljudje so politična bitja in imajo oblikovano to politično sebstvo. Razlika je samo v tem, kako zavestni so te svoje politične drže in aktivnosti. V vladajočem mehanskem svetu štejejo namreč za realne samo tiste dejavnosti, ki so mehansko merljive: premik telesa po dolžini je opravljanje mehanskega dela, uporaba energije za to delo, je znak posedovanja politične moči itn., vendar je v politični dejavnosti nemehansko delo za zagotavljanje politične stabilnosti ali pa izvajanje revolucij še pomembnejše. Glavne spremembe se hkrati zgodijo na polju konceptualizacije in oblikovanja zavezništev na ravni konceptov; v ta zavezništva vstopa neozaveščena množica ravno tako močno ali pa še bolj od zavestno opredeljene in strastno pripadne manjšine. Dawson in Perwitt (1969: 20) navajata tri ključne sestavine političnega sebstva:

1. politične pripadnosti in lojalnosti;
2. znanja o političnih institucijah in njihovo občutenje;
3. predhodni pogledi, ki določajo njegove odzive na politična dogajanja.

Interakcija med politologijo in politično antropologijo je bila produktivna za obe vеди, vendar sta potem šli vsaka svojo pot, tako kot sta jo začeli. Politična antropologija je ostala znotraj antropologije, politologija pa se navadno ne zapleta v teme politične antropologije. Če že obravnava naravo človeka, jo navadno obravnava zelo nereflektirano, brez vpogleda v premisleke antropologije in v bogato gradivo o raznovrstnosti 'narav' v različnih skupnostih.

# ZRELA LETA POLITIČNE ANTROPOLOGIJE

Politična antropologija najverjetneje nikjer ni dobila tako jasne podobe kot prav v Sloveniji v delu Staneta Južniča. Južnič je z delom *Politična kultura* (1973, 1989), v katerem je razgrnil koncept politične kulture in politične socializacije, združil preučevanje antropologije, politologije in teorije socializacije. V učbeniku o antropologiji z naslovom *Socialna in politična antropologija* (1978) je posebno poglavje namenil razsežnostim politične antropologije. Ta opus politične antropologije je Južnič kronal z delom *Kolonializem in dekolonizacija* (1980). Južnič (1978: 373) najavlja »antropologov 'pogled' ali 'zorni kot' glede političnega fenomena«. Njegovo stališče je, da **»nobena antropologija, vredna svojega imena, ne more mimo ugotovitve, da je politična razsežnost pri človeku bistvena in da je človek politična žival. Svojih ciljev ne more uresničiti zunaj nekega političnega okvira. Smoter politike je v nekem smislu doseganje človeške družbenosti. Politika je končni okvir te družbenosti«.**

Južničev privilegij je bil gotovo v tem, da **ni bil ujet v nobeno izmed tradicionalnih antropologij, ki so nereflektirano gojile omejeno refleksijo svoje kolonialne centrale.** Tako je lahko s potrebno zavestjo o celoti s politične pozicije neuvrščenega gibanja ter pogledom med sovjetskim socializmom in zahodnim kapitalizmom mislil to celoto, ki se je izkazovala tudi na gradivu politične antropologije.

Južnič je prepričan, da »ne more obstajati antropologija, ki ne bi obravnavala človeškega fenomena v neki celosti, in **politična antropologija s svojimi temami to celost primerno dopolnjuje**« (Južnič, 1978: 374).

Južnič (1978: 375–376) zavrača opredelitev politike, ki gradi samo na državi. Politika in politično sta na neki način v vsaki človeški skupnosti. Kjer ni institucionalizirane države, se uveljavlja drugače. »V vsaki družbi obstaja torej politična organizacija, sistem, ureditev, ki 'drži družbo skupaj'. Politična organizacija v tem pomeni ohranjanje ali vzpostavljanje družbenogospodarskega reda znotraj nekega teritorialno bolj ali manj zaznamovanega okvira, z uporabo prisile ali avtoritete in s sredstvi, ki jih ima na voljo, da bi kaznovala tiste, ki se 'reda' ne držijo.«

Politična kultura naj se usmerja zlasti tja, »kjer politični fenomen uokvirjajo 'moderne' institucije«. Hkrati naj bi se ukvarjala z »raziskovanjem politične vsebine tam, kjer institucionalnost ni izrazita«. Ob tem pa naj bi »uporabila in upoštevala vse podatke o 'političnem' iz znanih družb in tako osvetlila politični fenomen v njegovi splošnosti« (Južnič, 1978: 379, podobno 383).

Kritičnost antropologije Južnič (1978: 557) vidi v njenem iskanju alternativnih možnosti za »zdajšnje ujetosti sodobnega človeka«. »Te pa naj bi pomenile **boj proti tistim situacijam, ki take alternative onemogočajo ali zavirajo: alienacija, imperializem, kolonializem in neokolonializem, birokratizacija in tehnizacija, degradacija človekovih simboličnih vrednot, uniformiranje človeštva glede 'obvezne civilizacije', ki ruši in lomi kulture, ne da bi jih nadomestila z dokazano večvrednimi, itn.**«

Antropologija mora sloneti na »odločni podpori naprednim težnjam v družbi, ne zaradi nečimrnosti, češ da pomenijo univerzalni model v izboljševanju človeka in za splošno dobrobit človeštva, marveč v prepričanju, da le taka zavzetost skupaj s podobnimi lahko pripelje do postopnega napredka v današnjem

razklanem neenakomerno razvitem človeštvu, ki mu združevanje in usklajevanje interesov onemogočajo prav sile dominacije, hegemonije in centrizma«. V tem kontekstu naj antropologija gradi na metodi, ki »ni le metoda v odkrivanju stvarnosti, ampak je tudi revolucionarna dejavnost in praksa, ki naj spreminja človeški fenomen, predvsem s **preseganjem omejitve, ki mu jih je postavil kapitalizem**« (Južnič, 1978: 559).

Južnič ugotavlja, da se je **politična antropologija razvijala okrog treh žarišč** kot raziskovalno področje.

1. V štiridesetih letih so politično antropologijo pisali predvsem v **Angliji**. V času, ko so se lomili veliki imperiji, je politična antropologija pomagala osmisliti prehod od »neposredne politične oblasti metropole v kolonijah« na ohranitev »povezave, sloneče na ekonomskih vezeh« (Južnič, 1978: 386–387).
2. Politična antropologija petdesetih se je preselila v **Francijo**, saj je bilo to obdobje dramatične dekolonizacije v francoskem imperiju. »Ker je imela Francija drugačno kolonizacijo kot Velika Britanija, je bila drugačna dekolonizacija in drugačna politična antropologija« (Južnič, 1978: 387).
3. Tretja politična antropologija pa se je razvila v šestdesetih letih v **okviru ZDA**. Bila je del »readaptacije, skozi katero je moral iti severnoameriški imperializem«. Poleg tega so morali obračunati s svojim odnosom do Indijancev, preživela plemena pa so postala pomemben laboratorij za antropološke raziskave (Južnič, 1978: 387–388). Južnič dobro ugotavlja, da se je v tem konceptu uveljavil tudi relativizem, ki je bil v funkciji krepitve temeljnih načel takratnega »ameriškega načina življenja«: poveličevanje zasebne iniciative in koncepta »self-made man«, pragmatizem v teoriji in koncept pluralizma.

Južnič opozarja tudi na dejstvo, da so ZDA prispevale k nastanku »nesimetričnega svetovnega sistema v okvirih kapitalističnega družbenega sistema«, o čemer »ameriška antropologija ni rada govorila in je bila v tej smeri izrazito politična« (Južnič, 1978: 389).

Južnič (1978: 393) si je zadal nalogo pokazati, »kako je bilo mogoče **na podlagi antropološkega gradiva presnoviti 'razsežnosti' političnega**«. Ena izmed pomembnih tem v tej relaciji je, **kako se porodi politika**. Južnič referira na Maina (1888, cit. po Južnič, 1978: 394), ki glede tega navaja naslednjo ugotovitev: »Od trenutka, ko se plemenska skupnost na nekem prostoru stabilizira, ozemlje postane podlaga družbe in ne več sorodstvena skupina ... Za vse človeške skupine, ki so večje od družine, postaja ozemlje, na katerem živijo, vez, ki jih združuje, in sicer na račun sorodstvenih skupin, ki postajajo vedno bolj medle.«

Robert Morrison McIver (po Južnič, 1978: 396) pa je prepričan, da »vsaka skupina, ne glede na to, kako je primitivna, vsebuje rudimentarne elemente države«, in nadalje zatrjuje, da se »plemenske vlade razlikujejo v tem od vseh drugih političnih oblik, da jim teritorialna zasnova ni strogo določena«.

Lucy Mair (po Južnič, 1978: 397) ugotavlja, da tudi ljudje, ki ne znajo brati in nimajo zemljevidov, točno vedo, kje so meje, kadar pride do spora s sosedi. Celo skupine lovcev t. i. horde se štejejo za lastnike nekega ozemlja. To velja za avstralske staroselce, Eskime in Grmičarje.

Južnič (1978: 398) k razpravi o nujnosti teritorialne določenosti držav in politike ugotavlja, da »antropologi niso zasledili družbe, ki bi slonela samo na sorodstvenih vezeh. Neka kombinacija s teritorialnostjo je torej vedno pričujoča«.

Veliko vprašanje politične antropologije je tudi **izvor politične moči**. Je politična moč prisotna v vseh družbah, tudi v primitivnih skupnostih? Antropologija odgovarja, da je politični



boj imanenten vsaki človeški skupnosti in ga zato ni treba iskati samo v sodobnih zahodnih družbah ali institucijah. Politični boj se uravnava s pravili.

Južnič (1978: 399) ugotavlja, da je politična antropologija našla svoje mesto predvsem v **odkrivanju politike in političnega tudi tam**, »kjer tega ni mogoče zaslediti v institucionalni obliki ..., predvsem v sorodstvenih odnosih ... Skušali so natančno ugotoviti, kakšna so pravila, ki uravnavajo ta razmerja«. »S preučevanjem povezanosti, prepletenosti in medsebojne dopolnitve sorodstvenih vezi in v njih ugotovljene 'politike' je politična antropologija pravzaprav dobila eno izmed področij svojih raziskav.«

Južnič (1978: 400) tako napada takrat vladajočo predstavo politike, ki je gradila na ločevanju med 'societas' in 'civitas', torej med družbo in državo; na predstavi, da samo brezosebni odnosi lahko gradijo državo, in na predstavi, da se politika pojavlja vzporedno z izginjanjem osebnih odnosov v krvnem sorodstvu. Njegov zaključek je, da »politična antropologija domneva, da izvirajo iz družinskih oz. rodbinskih (sorodstvenih) odnosov tudi prvi pomembnejši politični odnosi« (Južnič, 1978: 401).

Na področje politične antropologije je Južnič posegel tudi z delom *Kolonializem in dekolonizacija* (1980) in naslavljal te teme pri premetu civilizacije in dežele v razvoju. Preučeval je politiko kot spektakel, sakralizacijo in ritualizacijo oblasti, o čemer je objavil nekaj člankov (npr. Južnič, 1987).

Eric Wolf je z delom *Europe and the People Without History* (1982 (1998)) postavil v ospredje svetovno perspektivo in t. i. teorijo odvisnosti. Pokazal je, da je skoraj vse **kulture mogoče razumeti samo v okviru ekspanzije evropskega kapitalizma v zadnjih stoletjih**. Ljudje si »oblikujejo svojo kulturo z medsebojnimi vplivi in ne sami« (Wolf, 1982/1998: 17). Wolf se zavzema za holistični pristop, ki ga po njegovem mnenju še najbolj uspeva

razvijati politični ekonomiji, ki se ukvarja z resničnimi ljudmi, ki delajo resnične stvari. Koncept produkcijskega načina, ki ga je razvil Karl Marx, se Wolfu zdi najprimernejši za razumevanje razvoja sveta in s tem vseh posamičnih kultur. Antropološke poglede bi morali po njegovem ponovno premisliti z vidika »nove, zgodovinsko usmerjene politične ekonomije« (Wolf, 1982/1998: 18).

V uvodu se zavzame za primerno ovrednotenje nekaterih »neraziskanih romantičnih dojemanj narave človeških dejanj v svetu«. Izstopata zlasti dve. Prvo meni, da so »ljudje notranje ustvarjalni in vedno pripravljeni, da na novo izumijo, kdo so in kaj bi radi. Drugo trdi, da se ljudje nagonsko uprejo prevladi ...« (Wolf, 1982/1998: 12). Wolf kliče po vsakokratni analizi konkretnih situacij, v katerih se da ugotoviti, koliko je ustvarjalnosti in kakšne ter zakaj se nekateri posamezniki in skupine, ljudstva upirajo, drugi pa se podreajo.

Za politično antropologijo je zlasti dragoceno njegovo vodilo »Bodimo **pozorni na razmerja moči**, ki posredujejo med mobilizacijo družbenega dela v družbi in mentalnimi shemami, ki določajo, kdo počne kaj v delitvi dela« (Wolf, 1982/1998: 14).

Nastanek različnih družbenih ved je politično pogojen. Sociologija je nastala zaradi političnih pritiskov novonastajajočih družbenih skupin na državo, da naj tudi njim zaščiti pravice, kot je to počela z vladajočimi sloji. Sociologija naj bi pred grožnjo prevrata in nereda odgovorila, kaj je družbeni red, ali je mogoč, kako ga dosehati (Wolf, 1982/1998: 30). Sociologija je zgrajena na predpostavki, da družbo tvorijo relacije med posamezniki, pri tem pa se abstrahira od dejanskega življenja konkretnih ljudi, načina produkcije njihovih življenj in od zgodovinsko posredovanih form, v katerih to počnejo. Vpeljava razlikovanja med tradicionalno in moderno družbo je prispevala k temu, da ni bilo mogoče več različnih družb primerjati in raziskovati povezave med njimi. Jasno je postalo samo to, da se morajo tradicionalne

družbe modernizirati, jasno se je zastavila hierarhija najmodernejših družb in onih, ki se jim približujejo. **Ločena od države in političnih procesov je tako razumljena družba služila nerazumevanju procesov in povezav, kot so kolonializem in imperializem, vojne itn.** Andre Gunder Frank je proti tem idejam postavil ugotovitev, da razvoj in nerazvitost nista ločena pojava in procesa. Uveljavil je sintagmo »Razvoj k nerazvitosti«, s čimer je pokazal, da so **nerazviti produkt načrtnega razvoja razvitih** z viri nerazvitih in v razmerjih, ki razvijajo razvite in siromašijo nerazvite.

Podobno je z antropologijo. Tudi ona se je ujela v koncept avtonomne, samouravnavaajoče in samoupravljajoče se družbe. Sociologi iščejo »varljivo lučko družbenega reda in povezanosti v prevratnem in spremenljivem svetu«, antropologi pa se »podijo za prvobitnimi posnetki predkapitalistične in predindustrijske preteklosti v mlakužah ter na obrobjih kapitalističnega in industrijskega sveta ... Zato je bilo upravičeno rečeno, da je antropologija otrok imperializma« (Wolf, 1982/1998: 44). V tem kontekstu se po njegovem mnenju antropologija »še prevečkrat igra z mitologijo prvotne primitivnosti«, ko govori o »ljudstvih brez zgodovine, zbriše petsto let spopadanj, pobijan, vstajenj in prilagajanj« ter tako »v nedogled ponavlja utvaro, ki zanikuje dejanska razmerja in vmešavanja« (Wolf, 1982/1998: 44–45).

Wolf opozarja, da se je več strok družboslovja najbolj ujelo v politične zanke s tem, ko se je »lotilo poglobljenega raziskovanja interakcije med posamezniki«, ker so stroke s tem »opustile ukvarjanje s ključnimi vprašanji o naravi produkcije, razreda in moči: ... **Kakšne so posledice razredne delitve na razdelitev virov in oblasti? Kakšna je narava države**« (Wolf, 1982/1998: 47)? Ta temeljna vprašanja je treba ponovno zastaviti in na novo pretehtati. Glavno sporočilo njegovega dela je, da so »ljudstva, ki zahtevajo zgodovino zase, in ljudstva, ki so jim zgodovino zanikali,

popotovala po skupni zgodovinski poti« (Wolf, 1982/1998: 52). Veliko jih je od tu razvilo pristop, po katerem so domorodna ljudstva obravnavana kot žrtve («natives-as-victim approach«).

V osemdesetih in devetdesetih je v politično antropologijo, tako kot v politologijo in družboslovje, vdrla t. i. feministična antropologija. Izzvala je prevladujočo osredinjenost na moško vlogo v evoluciji in poudarila vlogo žensk. Oblikovali sta se predvsem dve veji: prva se ukvarja z analizo kulturne konstrukcije spolov, druga pa preučuje zgodovinski razvoj spolne stratifikacije.

J. McIver Weatherford je z delom *Tribes on the Hill. The U. S. Congress Rituals and Realities* (1985/1981) naredil do takrat nezamisljiv korak. **Koncepte politične antropologije je uporabil za analizo in opise obnašanja v ameriškem kongresu.** Če se je politična antropologija razvila kot veda o zgodovinskih začetkih države, o državi in politiki v primitivnih družbah, v deželah v razvoju, zlasti v Afriki, se v tem delu izkaže, da je uporabna tudi **za razumevanje sodobne politike ter sodobne države in demokratičnih institucij.**

»Sprva sem upal, da bom primerjal ameriški kongres z zakonodajnimi telesi po svetu od bundestaga ZRN ali althinga na Islandiji do vrhovnega sovjeta SZ. Zelo hitro sem spoznal, da se da dnevne dejavnosti kongresa bolje razložiti z dejavnostmi ljudstva Yanomamo iz Venezuele, ljudstva Shavante iz Amazonskega bazena ali plemen v višavjih Nove Gvineje. Videl sem več vzporednic, kontrastov in analogij s starodavnimi Azteki, z Bizantinci ali s Pigmejci kot pa z modernimi parlamenti. Spoznal sem, da se da kongres bolje razložiti s tradicionalnimi genealoškimi in z etnološkimi orodji antropologije kot pa s kvantitativnimi programi, z analizo omrežij in s preučevanjem volivcev, s čimer sem se najprej lotil predstavitve« (Weatherford, 1985/1981: xiii).

**Naloga antropologa, ko vstopi v kongres, je, da se postavi v položaj, kot da je prišel v plemensko vas. Ljudje govorijo**

čuden jezik in delajo bizarne reči. Razporejajo se v mrežo klanov, fratrij, vrstnikov in rodov. Tabuje mora ločiti od vljudnosti, mite od zgodovine ter svete predmete od orodij in odpadkov. Antropolog razporeja, označuje in reducira vse te informacije, da odkriva vzorce obnašanja in temeljna vodila organiziranja ljudi (Weatherford, 1985/1981: 20).

Naše politične institucije nosijo v sebi dolgo pozabljene ostanke naših skupnih plemenskih predhodnikov. Razdelitev proračuna je primerljiva z razdelitvijo ulova rib ali mastodonta v plemenskih časih. Weatherford pravi, da mora antropologija tudi na primeru dela kongresa odgovoriti na tri ključna vprašanja:

1. Kaj ti ljudje počnejo?
2. Kako to počnejo?
3. Zakaj to počnejo na tak način?

Vsaka znanost ima svoje spremenljivke. Ekonomijo zanimajo stroški, povpraševanje, ponudba in viri, demografe zanimajo rojstva, smrtnost in migracije, sociologe starost, izobrazba, premoženje, razred in poklic. Antropologija je osredinjena na kulturo in nima lastnega nabora spremenljivk. »Antropologija ponuja perspektivo, pogled, način videnja sveta« (Weatherford, 1985/1981: 23). Antropologija zahteva pogled od znotraj, udeležbo v preučevani skupnosti. Je znanost o obnašanju ljudi, ki jih lahko preuči samo z udeležbo v tem obnašanju in ne samo z opazovanjem od zunaj.

Med drugim Weatherford poudarja rituale starejših senatorjev do novincev. Ritual napačnega naglaševanja imena novincev je stalnica, ki zadene vsakega, ne glede na to, kaj je bil pred tem. Napačno naglaševanje imena se veže še na obvezen popravek enega izmed starejših kolegov, češ, kako ne veš, da se njegovo ime pravilno izgovarja takole. Ta ritual postavlja novinca na zadnje mesto v kongresu, ker ne poznajo niti njegovega imena. Če kongresniku uspe, da je izvoljen, ponovno napreduje v drugi

razred. Po vsakih uspešnih volitvah se prebije za razred višje in na vplivnejše mesto. Senioriteta, princip razporejanja vpliva in odločilnih mest po načelu starosti, je ključni mehanizem razporejanja vpliva v kongresu.

Weatherford poudarja 97. kongres, ki je nastopil januarja 1981. Na vrhu piramide je poslanec, ki je bil prvič izvoljen pred štiridesetimi leti, leta 1941. Iz tega časa je preživelo še sedem demokratov, ki so nadzirali najpomembnejše odbore. Potem pa se je vpliv razvrstil na tiste, ki so bili izvoljeni v petdesetih letih, sledili so oni iz sedemdesetih in prav zadnji je bil novinec, ki je bil izvoljen na zadnjih volitvah leta 1980. Zelo redko se zgodi, da kongresniku uspe dobiti predsedovanje odbora prej kot v desetih letih. Weatherford (1985/81: 38) ugotavlja, da se s tem sistemom delitve vpliva izid volitev popolnoma uveljavi z zamikom od deset do dvajset let.

Mehanizem, po katerem nekomu lahko uspe, da postane kongresni **Big Man**<sup>55</sup>, pa seveda ni samo trajanje, ampak je ključna sposobnost kongresnika, da »organizira in vodi osebno politično organizacijo v kongresu« (Weatherford, 1985/1981: 47) ali da oblikuje svoj lasten klan. Pomembna sestavina je bitka za čim večje število uslužbencev, ki so mu podrejeni in delajo samo zanj. Eden najuspešnejših klanov je zgradil Edward Kennedy v letih od 1962 do 2009 kot senator s tretjim najdaljšim stažem v zgodovini ZDA. Politično šamanstvo je večšina, ki omogoča, da kongresnik dobavlja prepričanja in javno podporo, ni pa v

---

55 Koncept Big Man je v antropologijo vpeljal ameriški antropolog Marshall Sahlins s člankom *Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia*. Gre za moškega, ki ima zelo velik ali največji vpliv v plemenu ali klanu, ne da bi imel formalno funkcijo. Svoje podpornike ščiti pred vsiljivci in jim nudi materialno pomoč. Koncept je zelo produktiven pri analizi neformalne moči in vpliva v vseh vrstah političnih skupnosti.



nikakršni korelaciji z njihovo zmožnostjo, da uresničijo obljube. Politični šaman ima v torbi vedno svete predmete, s katerimi daje v svetu negotovosti tudi največjemu skeptiku žarek upanja in trohico varnosti.

Weatherford kot **glavni ritual poudarja zakonodajni proces**. Kongres iz zgodnjega obdobja, ko se je še selil od mesta do mesta na vzhodni obali, ko so ZDA še štejele 13 držav in so se vsi senatorji lahko zbrali za eno mizo, predstaviški dom pa je potreboval manjšo dvorano, ceremonial ni bil pompoz in glamurozen. Z naselitvijo v Washingtonu, zlasti pa s časopisi in povečano stopnjo javnosti delovanja ter s povečanjem števila držav ter s tem tudi kongresa, pa se je ritualizacija vse bolj utrjevala in izpostavljala. Zasedanja so bila ogledovana in zato so morala delati poseben vtis na občinstvo in udeležence. Kongresniki niso govorili več samo med seboj, ampak so morali odmeriti svoje besede in tudi molk ob primernih trenutkih oz. zadevi na dnevnem redu, misleč na širšo javnost in volivce. Zasedanja v veliki skupini so postala neobvladljiva, zato so dogovore začeli sklepati v manjših skupinah na zaprtih sestankih in odborih. Sprostitev plenarnih zasedanj je zato napolnila teatralizacija. Tako se je **razkazovalno šopirjenje v kongresu ločilo od odločanja**. Člani so tako dobili prostost, da v javni areni igrajo svojim občinstvom, ne da bi posegali v proces odločanja v zaodrju. Kongres se je spremil iz cirkuša v stalno dramo. Suženjstvo, davki in vojna so bile dramatične teme teh šovov, vendar se glede njih ni nič bistvenega odločilo (Weatherford, 1985/1981: 174). Kongres je postal ritualna arena, v kateri se je ohranila le forma, ne pa tudi vsebina odločanja. Vse poteka tako, kot da se odloča o velikih zadevah, vendar od tega ostaja le dramatizacija za gledalce in poslušalce ali – kot je rekel Woodrow Wilson: »Glasovanje in govorjenje v predstaviškem domu je na splošno predvsem gibanje neke vrste parade oblek («dress parade»)« (Weatherford, 1985/1981: 177).



Pod pritiskom javnosti se je po drugi svetovni vojni spremenil red v kongresu. Odbori so morali dopustiti prisotnost javnosti, vendar samo za zaslišanja in javne obravnave. Odločanje in izmenjava stališč med kongresniki sta se še vedno odvijala za zaprtimi vrati. Takoj ko so seje odborov v tem delu postale odprte za javnost, jih je doletela usoda plenarnih kongresnih zasedanj: seje so se teatralizirale in spremenile v rituale. Radijski in televizijski prenosi so ta proces samo še poglobili. Po aferi Watergate so celoten proces delovanja odborov izpostavili javnosti. »Do trenutka, ko je kongres dopolnil dvesto let, je bil celoten zakonodajni proces ritualiziran ... Prehod od delovanja do drame in naprej do rituala se je ponavljal v vsaki kongresni areni, dokler ni bil ritualiziran celoten proces ... To je pot in ne več proces. Dejanski zakonodajni proces pa se je ponovno izognil svetlobi luči« (Weatherford, 1985/1981: 185). Dejansko ritualizacija pomeni, da čeprav ima neki zakon večinsko podporo, ritual sprejemanja lahko traja tudi sedem let, da opravi pot, kot jo predvideva ceremonial.

Ritual preprečuje interakcijo, medosebno izmenjavo mnenj in pogledov, tudi ko zahteva govor različnih posameznikov. Ritual meri na občje, naslavlja se občestvo, ne posameznika. Člani kongresa ne govorijo drug drugemu, ampak govorijo zapisniku, zgodovini, naciji, volilnemu telesu. Zato tudi ne naslavlajo drug drugega po imenu in ne uporabljajo besedice »you«. Pisanje zapisnika je prepuščeno vsakemu članu kongresa. Svojo diskusijo lahko popravlja, poljubno dopolnjuje ali celo napiše, čeprav ni bil prisoten na zasedanju. Dva primera sta pravo mojstrstvo zapisništva: Birch Bayh, demokratski senator iz Indiane, je imel v enem dnevu sedem govorov, kot je razvidno iz zapisnikov. V resnici pa je bil na smučanju v Koloradu, tako da je zamudil glasovanje. Hale Boggs je šel še dlje. Malo pred volitvami leta 1972 je po zapisniku imel govor v predstavnem domu. Težava je v tem, da je nekaj dni pred svojim govorom umrl v letalski nesreči. Človek

iz plemena Yanomamo je dokumente, ki jih imamo na Zahodu za tako pomembne, imenoval »dekorativni listi«. »Ti dokumenti so postali ovire pred zlom in so dokaz njegovemu nosilcu, da je polni, sodelujoči član družbe« (Weatherford, 1985/1981: 211). Amerika je postala kultura papirnih ritualov. Aztek so celotno družbo prepredli z verskimi rituali, Amerika pa drži ljudi s »civilnimi rituali beleženja sledi (»of keeping record«)« (Weatherford, 1985/1981: 212).

Weatherford obravnava na primeru delovanja kongresa tudi **tabuje** in **mano**. Tabu so imena kongresnikov, imena strank in imena drugega doma kongresa. V senatu se o predstavniskem domu govori samo o »the other body«, namesto imen strank pa se uporablja splošno ime »večinska« ali »manjšinska » stranka.

S povečevanjem **poudarka na ceremoniji in ritualu** se od formalnih centrov moči moč odločanja premika na centre in ljudi, ki niso v fokusu javne pozornosti. Skrita oblast v kongresu je v rokah pravnikov, »policy« analitikov in medijskih strokovnjakov. Večji del asistentov skrbi za potek ritualov, majhen del pa dejansko odloča s tem, ko pripravlja odločitve in argumentacije zanje ter njihovo umestitev v javno potrditev. »Izvoljeni zakonodajalci postajajo specialisti svojih vlog kot igralci v ceremoniji, postopno pa te ceremonije koreografirajo, pišejo, režirajo in vodijo svetovalci« (Weatherford, 1985/1981: 227).

Jonathan Haas je z delom *The Evolution of the Prehistoric State* (1982) opozoril na povezavo politične antropologije in **arheologije**. Kot povezovalno kategorijo predlaga koncept moči. Za opredelitev države predlaga naslednje: To je »družba, v kateri je centralizirana in specializirana institucija vladanja« (Haas, 1982: 3). S tem se je izognil redukciji države na uporabo nasilja ali ekonomske determinante. Državo vidi kot »distinktivno 'napredno' stopnjo v političnem razvoju družbe« (Haas, 1982: 3–4). Država ni univerzalna v vseh kulturah in je tudi ne najdemo na vseh

stopnjah razvoja kulture. Pravi zakoni so vezani samo na državo. Haas se je oprl na bogato izročilo politične teorije o nastanku države od Konfucija, Platona prek Hobbesa do Marxa. Kot primer nastanka države obravnava območje Srednje Amerike, ker je tu več ustreznega arheološkega gradiva kot za območja Egipta, Mezopotamije, Indije in Kitajske. Posebej se je osredinil na proces nastajanja države na območju današnjega Peruja. Ljudstvo Chimu je razvijalo državnost približno tri tisočletja. V petnajstem stoletju so jih podredili Inki, kmalu za tem pa Španci. Haas je prepričan, da pristop, utemeljen na konceptu moči, kaže svojo uporabnost. Moč je razbiral iz gradnje velikih sakralnih in posvetnih objektov, iz moči oboroženih sil, širitve ljudstva na širša območja, uporabe nasilja v ritualih, kar je razvidno iz poslikav, iz akumulacije bogastva voditeljev, kar se vidi iz njihovih razkošnih zgradb in grobov, iz ravnanja z ujetniki in poveličevanja bojevnikov, kar se vidi iz poslikav, itn. V okviru nastajanja države in utrjevanja politične moči arheologija lažje pojasni svoja odkritja. Haas (1982: 216) je prepričan, da je arheologija edina disciplina, ki lahko pojasni, kako se je začelo vladanje, naravo prvih vlad na svetu in vlogo teh prvih vlad pri organizaciji nastajajočih političnih sistemov. Po njegovi oceni je integracija igrala najpomembnejšo vlogo pri nastajanju vladnih institucij, vendar pa v samem srcu prvih pravih vlad ležita ohranjanje sistema razslojevanja in nasilje.

Timothy Pauketat in Thomas Emerson sta povezovala arheologijo in politično antropologijo na primeru raziskave vloge keramičnih posod v oblikovanju političnih razmerij v starodavnih družbah. Posode tako po njunih ugotovitvah niso vsebovale samo raznih snovi, ampak so »služile tudi v posredovanju politične moči« (Pauketat in Emerson, 1991: 919). Lončene posode so bile »aktivni element družbeno-ideološkega diskurza med elitami in navadnimi ljudmi« (Pauketat in Emerson, 1991: 920). Prek

tega so elite sporočale vsem ljudem, da »kozmoška stabilnost leži v rokah elit« (Pauketat in Emerson, 1991: 920). Lončene posode so bile poslikane in tudi po obliki so predstavljale »živečo metaforo vloge elit – vir vseh posod – kot posrednikov kozmičnih sil« (Pauketat in Emerson, 1991: 935).

**Arheologijo in antropologijo** pa povezuje še bolj ukvarjanje z najprvotnejšimi oblikami življenja ljudi. V te forme spadajo *nabiralništvo in lovstvo*. V zgodovini antropologije obstajajo obdobja, ko je bilo preučevanje lovstva in nabiralništva tabuizirano, in obdobja, ko je bilo izjemno priljubljeno. Z nabiralništvom in lovstvom merimo na ljudi, ki so živeli od nabiranja, lova in ribolova, brez poljedelstva in brez domačih živali, razen psov. Politično so bili organizirani v zveze ali egalitarne družbe, v katerih so družbene skupine majhne, mobilne in nerazslojene in v katerih so razlike v bogastvu in moči minimalno razvite (Lee, 1992 :31). Tako naj bi delovale primitivne, prvobitne ali pristne družbe.

Po znameniti konferenci v Chicagu leta 1966 se je uveljavila predstava, da so bile ženske nabiralke, moški pa lovci. Novembra 2020 pa so v Andih našli 9000 let staro okostje ženske, ki je bila pokopana z lovskim orožjem, kar utrjeno predstavo o trdno zafiksirani delitvi dela med spoloma v daljni preteklosti zelo relativizira. Po tem so preverili še druga odkritja in ugotovili še deset žensk z lovskim orožjem, kar so prvotno pripisovali moškim. Tu se je izkazalo, kaj v raziskovanju naredi utrjen predsodek: vsem okostjem z lovsko opremo so pripisali moški spol. Najbrž bo treba preveriti in na novo (spolno) izmeriti marsikatero najdbo iz preteklosti.

Antropolog Stanley Diamond (1974: 118, nav. po Lee, 1992: 32) je bil prepričan, da je »iskanje primitivnega« srce posebne antropološke vloge v humanističnih vedah, torej vprašanje temeljnega in izvirnega. Pri tem je treba upoštevati tudi stališče, da je primitivno »neka iluzija, arbitrarna konstrukcija

iztelešenega »drugega«, ločeno od zgodovine in konteksta« (Lee, 1992: 32). Nekateri so v kategoriji nabiralništva in lovstva videli samo navaden romantični pogled na neobstoječo preteklost, v kateri naj bi ljudje v naravnem stanju živeli v stanju srčne povezanosti z naravo, enakosti med seboj in veliki sreči. »Ko antropologi gledajo na lovce nabiralce, iščejo nekaj drugega: vizijo človeškega življenja in človeških zmožnosti brez pompa in slave, toda tudi brez bede in nepravičnosti države ter razredne družbe« (Lee, 1992: 43).

Leta 1880 je bila večina raziskav na področju arheologije v pristojnosti Urada za ameriško etnologijo (Bureau of American Ethnology). Skladno z Morganovo teorijo je bila **»arheologija razumljena kot etnologija, razširjena na preučevanje preteklosti«** (Longacre, 2001: 4842). Tako se je razvilo področje etnoarheologije za »preučevanje raznolikosti v materialni kulturi in njenimi relacijami s človeškim obnašanjem ter z organizacijo živih ljudi, da bi povečali vpliv arheologije« (Longacre, 2001: 4842).

## TEME POLITIČNE ANTROPOLOGIJE

V dozdajšnjem pregledu razvoja politične antropologije smo že poudarili tudi teme, s katerimi se ta veda ukvarja. V tem zaglavju bomo posebej poudarili nekaj tem, ki so se že usidrle v politični antropologiji. Bogastvo tem je neizmerno, saj je že postalo jasno, da gre v prvi vrsti za **konceptualni aparat in metodo, s katero se lahko lotimo vsakega razmerja in ga predelamo v predmet politične antropologije**. V nadaljevanju bomo zato bolj vpeljevali postopek tovrstne obdelave razmerij, kot da bi delali seznam tovrstnih tem, ki so že do zdaj v politični antropologiji raznih različic dobila svoje mesto.

Ukvarjali se bomo s posameznikom in človekom, spolom, z družino, rodом, narodom in državo, z raso in rasizmom ter z vprašanjem rituala pri konstituiranju politične skupnosti.

I.

## RAZMERJE POSAMEZNIK – ČLOVEK

Kaj je človek, je pravzaprav osrednje vprašanje antropologije in politične antropologije.

Za vladajočo predstavo je človek posameznik in ta je samo ali pa vsaj najpoprej naravno dejstvo. Od drugih dejstev v naravnem bivanju ga loči mehanska zamejenost telesa, ampak ta **predstava o mehanski zamejenosti individuuma** in njena samoumevnost je bila vzpostavljena v zahodni civilizaciji pred kratkim. Je produkt in vzpostava modernega političnega mišljenja ter **produkt modernih političnih procesov** in razmerij, predvsem pa hegemonске pozicije mehanskega načina življenja, ki ga je vzpostavila doba industrializacije in po njej postavljene individualizacije.

Fizična antropologija se ukvarja s tem, kdaj in kako se je v zgodovini živalstva pojavil človek. Biološka evolucija človeka, ki se izkazuje tudi s spremembami v anatomiji človeka kot biološkega bitja, pa na trenutke prehaja tudi v socialno antropologijo, saj je biološki proces učlovečenja nemogoče ločiti od družbene in politične dimenzije učlovečenja. Preučevanje evolucije človeka je seveda multidisciplinarno področje, tako da fizična antropologija vključuje tudi geologijo, arheologijo, molekularno biologijo, primatologijo in še vrsto novih disciplin. Paleoantropologija se osredinja na to, kje, kdaj in na naravo pojava homininov od predhodnih hominoidov ter na preciziranje relacije med anatomskim modernim homo sapiensom in drugimi vrstami homo v



dobi pleistocena (to je med 2,600.000 in 11.700 leti), kot je npr. neandertalec.

Najpoprej se, gledano po časovni osi, razvijejo človečnjaki (hominidi), človeku podobne živali, ki se v več sto tisoč letih pod posebnimi pogoji v eni veji razvijejo v homo sapiensa (pred 200.000 leti) in nato v sodobnega človeka. Človek, homo sapiens, naj bi zapustil Afriko pred 60.000 leti in se nato preselil v druge dele sveta. Fizična antropologija je razvila vrsto meril, po katerih določa na osnovi kosti, zob, DNA ali zamrznjenih teles, za kateri tip ali razvojno fazo človečnjaka ali človeka gre. Predstava še ni dokončna, saj vedno nove najdbe včasih precej zamajajo vladajoče podobe o tem, kaj je človek in kako je nastal.

Stara Grčija je izumila polis, mestno državico, v kateri se individualne hiše obdajo z obzidjem. Mesto za namene novega načina sobivanja vzpostavi notranjo strukturo. Predhodna oblika življenja je bilo življenje v palačah, kar predstavlja npr. palača v Knososu. Šele polis omogoči novo obliko življenja ljudi: politiko in državo.

Za Aristotela je človek zoon politikon, kar pomeni, da je posameznik človeško bitje samo in šele v politiki. Zunaj politike človeka in posameznika ne najdemo. Polis je ta celota, ki nosi človeško, in je zato posameznik samo skozi to celoto človek. »Jasno je torej, da **polis obstaja po naravi in da je pred vsakim posameznikom**. Če namreč posameznik, ki je ločen, ni samozadosten, bo do celote v takem razmerju kot drugi deli; tisti, ki ni zmožen živeti v skupnosti ali pa zaradi samozadostnosti ničesar ne potrebuje, pa ni del polis; je zver ali bog« (Aristotel, 2010: 114). Človek mora izpolnjevati tudi predpolitična merila. Za pot k dobremu in vrlini so potrebne tri stvari: »narava, navada in razum. Najprej se je namreč treba **roditi, in sicer kot človek**, ne kot katero izmed drugih živih bitij; enako je **treba imeti tudi nekakšno telo in dušo**« (Aristotel, 2010: 632), vendar to dvoje ne zadošča za človeka. Človek je šele s politiko to, kar je: človek.

Nedeljivi posameznik je plod abstrakcije od celote. V dejanskosti, to je konkretna celota, je posameznik odkrušen delec od celote, pridobljen tako, da se odmisli proces nastanka vsega tega, kar je omogočilo njegov nastanek in rojstvo, celotno mehansko danost, v kateri lahko preživi, in celotno politično skupnost, v kateri se je to lahko zgodilo in v kateri šele lahko postane človek. Ta naravni posameznik, ta samoumevna neposredna dejstvenost s priučenim samostojnim miselnim svetom, zase potem v odrasli dobi trdi, da je samozadosten atom. Šele z odmišljanjem od celote pridemo do vladajoče predstave, da je individuum nedeljivi najmanjši delec te celote, je atom, ki tvori človeško skupnost.

Linton (1936: 132) individuum imenuje »surovina za družbo«. Prepričan je bil, da »družbe dolgujejo svoj obstoj organizaciji ter vzajemnemu usklajevanju obnašanja in stališč svojim komponentam individuumom.« To je mogoče samo tako, ta organizacija »vsakemu individuumu pripiše določene statuse in ga stremi za izvajanje teh vlog«.

Najpomembnejše je, da družba zagotovi zadovoljevanje fizičnih potreb posameznika. »Takšen sistem mora služiti koordinaciji in dejavnostim članov družbe na tak način, da jim zagotavlja hrano, zavetišče in razplojevanje« (Linton, 1936: 134). Če sistem tega ne zagotovi, družba ne preživi dolgo.

Posameznik se ustvari šele s socializacijo in politizacijo, šele v družbenih in političnih razmerjih se lahko individualizira, pridobi samosvojo identiteto. Šele v družbenem in političnem procesu se izoblikuje posamično kot od celote ločeno, celo proti celoti obrnjeno posebno.

Kako je torej nastal ta individuum, ki je danes tu pred nami? Skrivnost je v celoti, ki jo predstavlja vladajoči način produkcije ljudi in stvari nove dobe.

Fevdalna družba je ločevala posameznika od državne celote, posameznik je v fevdalnem načinu produkcije življenja član države

prek stanu, to pa pomeni, da se »državna enotnost ... pojavi kot posebna zadeva od ljudstva ločenega vladarja in njegovih služabnikov« (Marx, 1977a: 177). Fevdalna družba je korporativna, kar pomeni, da sta princip družbenega in naravnega še precej skupaj in nerazlikovana, politično pa je še zelo v povojih in nakazano v temeljnih obrisih koncepta suverenosti. Velika večina življenj se producira kot podaljšek narave, zelo neposredno in nereflektirano. V tej družbi, ki je še globoko potopljena v naravo, veljajo Malthusovi zakoni razmerja med produkcijo hrane in številom prebivalcev<sup>56</sup>.

Razvoj kapitalizma je preformuliral razmerje med produkcijo hrane in številom prebivalstva, tako da postopno ni več predvsem narava narekovala produkcije hrane in prek tega uravnavala naraščanje prebivalstva, ampak je to vse bolj postal zakon družbe in politike. V tem procesu se dogaja rojstvo novega razmerja med človekom in posameznikom.

»Politična revolucija, ki je zrušila to vladarsko silo in povzdignila državne zadeve v zadeve ljudstva, ki je **vzpostavila politično državo kot splošno zadevo**, se pravi kot dejansko državo, je

---

56 Thomas Robert Malthus se je izkazal z objavo *An Essay on the Principle of Population* (Esej o načelu prebivalstva) leta 1798. V tej razpravi je postavil vprašanje, kako je rast prebivalstva povezana z rastjo gospodarstva. Njegova glavna trditev je, da se **prebivalstvo množi geometrično in produkcija hrane aritmetično**, zato se bo vedno, ko se bo povečala ponudba hrane, število prebivalstva hitro povečalo. Zato prihodnost ni bleščeča, kot so verjeli razsvetljenci, ampak bo v prihodnosti hrane primanjkovalo in ljudje bodo stradali. Prepričan je bil, da med ljudmi poteka **boj za preživetje in da bodo preživel samo močni**, ki si bodo lahko zagotovili hrano in druge dobrine v nasprotju z obubožanim prebivalstvom. Malthus je trdil, da dve vrsti ovir zadržujeta prebivalstvo v mejah virov oz. prehranskih zmožnosti: pozitivne ovire, ki povečujejo smrtnost, in preventivne ovire, ki znižujejo nataliteto. Pozitivne ovire vključujejo lakoto, bolezni in vojne, preventivne pa nadzor nad rojstvi, odlog poroke in celibat.

nujno razbila vse stanove, stanovske organizacije, cehe, privilegije, ki so pomenili prav toliko izrazov ločitve ljudstva od njegove skupnosti. Politična revolucija je s tem odpravila politični značaj občanske družbe. **Razbila je občansko družbo v njene preproste sestavine, na eni strani v posameznike**, na drugi strani v materialne in duhovne prvine, ki tvorijo življenjsko vsebino, občansko situacijo teh posameznikov« (Marx, 1977a: 177–178). »Znebitev političnega jarma je bila hkrati znebitev vezi, ki so vezale sebičnega duha občanske družbe. Politična emancipacije je bila hkrati emancipacija občanske družbe od politike, od samega videza neke splošne vsebine. **Fevdalna družba je razpadla v svoj temelj ... v sebičnega človeka**. Ta človek, član občanske družbe, je zdaj temelj, predpostavka politične države. Kot takega ga politična država priznava v človekovih pravicah« (Marx, 1977a: 178).

Meščanska družba se konstituirala kot razpadla na neodvisne posameznike. Zato v njej deluje človek kot član občanske družbe, torej kot nepolitičen človek, kot **naravni človek, to je kot individuum**. Politična revolucija, katere simbol in pokaz je francoska revolucija, razkroji občansko družbo na njene sestavine, ne da bi zrevolucionirala te sestavine same.

»Človek, kakršen je kot član občanske družbe, velja kot pravi človek, ker je človek v svojem čutnem individualnem neposrednem bivanju, medtem ko je politični človek le abstrahirani, umetni človek, človek kot alegorična, moralna oseba.« »**Dejanski človek je priznan šele v podobi sebičnega posameznika, resnični človek šele v podobi abstraktnega citoyen ... Sebični človek je pasiven, samo najdeni rezultat razpadle družbe, predmet neposredne gotovosti, torej naraven predmet**« (Marx, 1977a: 179).

Ta naravni predmet, ki tako naravno in mehansko stoji pred nami, popolnoma ločen od vsega drugega naravnega in mehanskega, je na videz neposredna danost. Ta posameznik je tu samo skozi politično posredovanje, **sem ga postavlja** takšnega, kot je,

v vsej svoji individualni veličini neposredne naravnosti, šele razmerje političnih sil, kot pronicljivo kaže Marxova analiza. Posameznik je torej ne neposredna naravna danost, kot se na prvi pogled zdi, ampak s celoto političnih razmerij posredovana enota<sup>57</sup>. To pomeni, da je ta posameznik, ki v različici meščanskega egotripaša s celoto, kot da nima nič skupnega celo do te mere, da se zdi on sam vsa celota, ki jo lahko raztezamo v vse smeri z dodajanjem tovrstnih zamejenih posamičnosti. Taka celota, kot je npr. država, družba, narod ali kaka druga kolektiviteta, po tej predstavi ne obstaja oziroma je vedno samo mehanski seštevek posameznikov, ki jih tja uvrstimo z neko mehanskomatematično operacijo.

Individuum je v logičnem smislu brez reference na posameznika latinski prevod Demokritovega ἄτομον (atomon), nedeljiv. Boethius, zadnji veliki antični filozof in hkrati prvi sholastik, je v 6. stoletju podal naslednjo definicijo individuuma:

»Individuum se lahko kaže na več načinov: individuum je tisto, kar se ne more več deliti, kot je to enota ali duh; individuum je tisto, kar se zaradi lastne trdnosti ne more razstaviti, kot je to železo; individuum se imenuje tudi stvar, katere posebnost ne ustreza ničemer podobnemu, kot je Sokrat« (Adorno, Horkheimer, 1980: 48).

Leibniz razlaga individuuma s preprostim obstojem, ker je tu, kakršen je. Individuum je s tem, kot »ena posamična substanca nikoli ne deluje na drugo in niti od nje ne trpi, ker ta že vsebuje v sebi vse predikate ali dogodke in izraža celokupni univerzum.«

---

<sup>57</sup> Za Hegla je proces spoznavanja, orodja, s katerimi se dokopljemo do spoznanja, to posredovanje sestavni del spoznanega. Ta proces spoznavanja je za politologa določen z razmerji političnih sil in zato ključna sestavina spoznanega, tega, kar se preprosti zavesti izkazuje kot neposredno dejstvo, factum brutum.

»Monade nimajo oken, skozi katera bi nekaj v njih lahko prišlo ali odšlo«. Spremembe, ki se dogajajo v njih, nimajo zunanjega vzroka, ampak izhajajo iz notranjega principa. Vsaka monada se od druge razlikuje. Družba je tako samo vsota posameznikov: »bit kolektiva ali združenih bitij ni ... nič drugega kot določen način prisotnosti, iz katerih je sestavljeno« (Adorno, Horkheimer, 1980, 49). To je tudi vladajoča predstava posameznika in družbe v razvijajočem se in razvitem kapitalizmu, ki ga osmišlja politična doktrina liberalizma.

Ta celota, ki oposamlja posameznika, je skupek posredovanj iz preteklosti in potencial v prihodnosti. Nekateri so tej celoti rekli zgodovina<sup>58</sup>: Obstaja ena sama znanost, znanost zgodovine, ki je znanost o svobodi in emancipaciji človeka, znanost učlovečenja človeka kot svobodne individualitete, ki je zavestna svoje človeškosti v smislu nastajajoče politične družbe, v kateri je svoboda posameznika predpogoj za svobodo vseh.

To, kar je po sebi, se mora opredmetiti in postati za sebe, tako da se ozavešči. »Vsi ljudje so umni; formalnost te umnosti je v tem, da je človek svoboden; to je njegova narava« (Hegel, 1983: 25). In naprej: »Stopiti v eksistenco pomeni spremeniti se in pri tem ostati eno in isto ... Podvajanje ima ta dozdevni rezultat, da razpade v dve enoti; z vidika vsebine sta obe eno in isto« (Hegel, 1983: 26). Proces odtujevanja, podvajanja je po Heglu proces, v katerem človek pride k samemu sebi in doseže svobodo kot ozaveščeno bitje, ko se poveže s seboj. To je tudi temeljni cilj zgodovine človeštva.

---

58 »Po tem, kar smo, smo hkrati historični« (Hegel, 1983: 10). Posedovanje samozavestne umnosti, ki pripada v tem času nam, ni neposreden rezultat sedanjosti, ampak je plod dela predhodnih rodov, hkrati pa meri na prihodnost, na generacije, ki še prihajajo. Glede razprave o posamezniku je dobro tu poudariti še en Heglov uvid: Sprevideti to obče v zgodovini pomeni dojeti pomen posamičnosti (Hegel, 1983: 13).



Tista znanost, ki se ukvarja s politiko kot samo igro, v kateri se vsak posameznik bori za čim večjo oblast, posameznika reducira na 'naravno stanje'. V njem vidi samo biološko bitje, ki pa je tu pred njim v abstrakciji od vsega družbenega in političnega, ki ga je do tu pripeljalo. Nekateri mislijo, da je »posameznik pred skupino«, drugi pa dodajajo: »Toda samo, če referiramo na biološkega posameznika.« Prvi in drugi lahko to trdita samo ob zelo visoki prvi in visoki drugi stopnji abstrakcije. Ta posameznik, tu v mehanski in biološki izpostavi, je tu z družbenim in s političnim posredovanjem vse poti te družbe in političnega, ki ga je pripeljala na ta svet in ga kot tako pripeljanega gnete skupaj z njegovo biologijo, mehaniko in s kemijo naprej.

Za človeka devetnajstega stoletja je obstajal politični konsenz, da je popoln človek tisti, ki je skrbel za svojo družino, ki je imel svojo vero in politiko in ki ni nikogar naslavljal moj gospodar. Ameriška ustava iz leta 1789 je za človeka štela posameznika, ki je bil moškega spola z lastnino. Indijanci niso bili uvrščeni med ljudi, črnci pa so šteli pri lastniku  $3/5$  glasu. Človek je kot polno bitje pripoznan od države in skozi politiko. Kdo lahko koga ali kaj ubije ali pošlje v smrt, o čem lahko odloča sam, o čem pa v njegovem imenu kdo drug, določi politična skupnost. Družbeno uveljavljanje in politično prepoznavanje čedalje večjega števila po rodu ljudi kot ljudi je politični proces emancipacije človeka. V tem procesu se je v jedru zahodnega kapitalizma razvil koncept človekovih pravic, ki je najprej zajemal samo z lastnino podkrepljene moške z določeno starostjo, nato pa vključil z emancipacijo delavnih množic vse odrasle moške, nato še ženske in še ljudi vseh nebelih ras. Širitev človekovih pravic je bila rezultat politične emancipacije posameznih kategorij pripadnikov človeške vrste. **Kdo je lahko dosegel polje politike, polje svobode, se je odločalo v političnih bitkah, ki jih za nazaj prepoznavamo kot emancipatorne, osvobodilne boje.** V tem procesu se je in se



še naprej opredeljuje, kdaj se živo bitje iz zarodka prekvalificira v človeka in v povezavi s tem, kdaj se ga lahko abortira, od kdaj naprej pa se prekinitev življenja šteje kot detomor in s tem uboj človeka; opredeljuje se, kdaj se lahko prekine življenje človeka, da to ni samomor ali uboj, ampak samo zavestni odhod človeka iz sveta biologije itn. Vsa ta vprašanja so vprašanja političnega polja, zavestne odločitve skupnosti v povezavi s tem, kako ravnati ob upoštevanju naravnih in družbenih zakonitosti.

Posameznik, človek je zoon politikon. **Človek je tisti posameznik, ki je s socializacijo individualiziran in politično pripoznan v polju svobode.**

Človek je **genski material**. Znanost je poskrbela za podroben vpogled v človeške gene in odkrila strukturo DNK. Gen je nosilec informacije o tem, kako se iz dveh spolnih celic razvije posameznik. V jedru je približno 20.000 genov, mitohondriji pa jih imajo še 37. Izkazalo se je, da vpogled v genom ni odkril skrivnosti človeka.

Odkrili so **epigenom** in nato razkrili še epigenomsko strukturo človeka. Naloga epigenoma je, da prižiga in ugaša delovanje genov v določenih okoliščinah ali v časovnih obdobjih razvoja posameznika. Človeški genom je glasbena partitura posameznika, epigenom pa je dirigent. Ne da bi vedeli, kaj se dogaja z epigenom, ne moremo vedeti, kako bo ta glasba – ta genski zapis – zvenela.

Delovanje epigenoma je torej zelo zapleteno. DNK posameznika je v bistvu enaka v vsaki posamezni celici v telesu, vendar ne opravljajo vse celice enakih funkcij. Celice se združujejo, da gradijo tkiva, ki se med seboj razlikujejo, kot so npr. mišice in kosti, čeprav imajo – tehnično gledano – vse enake gene. Zapletene in trenutne odločitve celic o genih, ki naj se izrazijo, so

tisto, čemur pravimo epigenom<sup>59</sup>, na to pa lahko vpliva v bistvu kar koli: kje je mati živel, ko je bila noseča, kakšno hrano uživa posameznik in celo katerim vrstam onesnaževalcev so bili kot otroci izpostavljeni stari starši.

Pomembno spoznanje o učlovečenju prihaja tudi od nevroznanosti. Ugotovili so, da se živčne poti, sinaptične povezave, dogajajo v odločilnem obsegu po rojstvu. Te povezave so plod socializacije, zunanjih dražljajev, in če so ti dražljaji živega izvora zlasti od ljudi, se temu primerno razvije nevralna struktura, ki je bolj plemenita, bolj človeška, bolj dovršena od tiste, ki je prepuščena mehanskim vplivom. Zlasti pomembni so prvi meseci in prvo leto, ko se najintenzivneje oblikujejo sinaptične povezave. Na tej osnovi je UNESCO leta 2011 pripravil posebno konferenco, namenjeno spodbujanju gradnje otroškega varstva povsod po svetu, da bi čim več otrok čim prej dobilo čim bolj kakovostno možnost za tip učlovečenja na najvišji ravni.

Sodobno znanost preganja mehanicizem, zato bi rada našla neko materialno, mehansko, mogoče po konceptu delovanja najmanjšo enoto, ki naj bi nato razložila celoto. Tudi na primeru genoma se je izkazalo, da je tu slepa ulica. Rešitev z epigenomom je že bližja v smeri, ki nakazuje, da celota določa tudi najmanjši delec biološke tvarine individuuma, ki se ji reče genom. In ta celota je družba, je politika, ki predeluje ne le biološko, ampak tudi najbolj materialno vezivo, kemično strukturo posameznika.

---

59 Da bi ustvarili boljše sliko teh stikal, so raziskovalci analizirali skupno 150 milijard odčitanih genomskih sekvenc. S pomočjo posebej razvitega algoritma so združili ta množični nabor podatkov, da bi iskali epigenomske spremembe v 111 različnih vrstah celic.

## II.

### S-POL-ITIKA NARAVNEGA S-POLA

Individuum je celoten človek, hkrati pa v potencialu nadaljevanja vrste predstavlja polovico, ima spol. Spol je pol. Moški in ženski spol sta ti polovici. Samo moški in ženski spol lahko tvorita vrsto. Individuum, ki je moški ali ženska, je torej človek šele združeno, vsak posebej pa je samo pol človeka. **Takšen pogled je biološko vrstni.** Človeška vrsta se namreč lahko nadaljuje, samo če je v dva spola. Človeštvo je razvilo tudi drugačne načine razmnoževanja: kloniranje in sestavljanje genov v začetni celici iz več, ne le iz dveh, spolnih celic sta dva uveljavljena načina. Neposredna biologija se družbeno in politično rearanžira tudi z vstavljanjem zarodka v nebiološko maternico.

Linton v okviru miselnega horizonta sredine 20. stoletja opozarja, da je bila moškim dodeljena vloga bojevnikov, varuhov in lovcev, ženske pa so obvladovale notranje življenje v skupnosti. Ugotavlja tudi, da so »dejavnosti pripisane dvema spoloma v vsaki družbi, **navadno dobro uravnatežena** po družbeni pomembnosti, in to daje fizični premoči moškega možnost, da sili v ospredje« (Linton, 1936: 139). Linton (1936: 139) tudi ugotavlja, da je »vedno obstajal tudi **vzorec, ki zelo trdno predpisuje, kaj dominantna oseba lahko počne**«. Od tu je pomembno, da iztrganje enega spola iz političnih razmerij in njegova abstrakcija od političnih razmerij vodi v zaslepitev. Zaslepitev s posebno

deprivacijo, ki zato ne more videti problema in rešitve, ki ga nudi celota političnih razmerij, ki prav takšna zahteva tak poseben položaj tega ali onega spola za lastno reprodukcijo<sup>60</sup>.

**Družbena in politična konstrukcija razmerij, ki se jim reče moški, in razmerij, ki se jim reče ženska, kot sta tu pred nami danes, je bila del gradnje novega načina produkcije življenja ljudi in stvari<sup>61</sup>.** Novonastajajoči red je na novo opredelil tudi koncept moškega, ženske, družine, da je lahko prevladal nad starim fevdalnim sistemom. Spol, naravni spol in seveda naravno spolnost lahko razumemo samo iz celote novega sistema, ki si je do danes izboril vladajočo pozicijo na svetu. Ta politični proces je tekel v imenu narave, v imenu odkrivanja naravnih zakonov proti božjim zakonom, ki so prek cerkve vladali v fevdalizmu. Nova politična postavitve se je torej dogajala s sklicevanjem na naravo. Ta proces določanja spola je bil izrazito krut in nasilen zlasti do žensk in otrok.

Zato tudi Machiavelli kot začetnik moderne politične misli svojo razpravo o vladarju utemeljuje z naravo ljudi in s sklicevanjem na naravo človeka, da odpira prostor svobodni volji posameznika in širi prostor svobode za novo politično silo.

---

60 Harriot (1588: 37) poroča, da prebivalci v Virginiji verjamejo, da je bog najprej ustvaril žensko, potem pa je ta z enim izmed bogov rodila štiri otroke. Biblija poroča, da je Bog najprej ustvaril moškega, nato pa žensko iz njegovega rebra. Feministke pa so sporočile, da je bog šele vadila, ko je delala Adama. Tovrstna tekma, kateri izmed dveh spolov je prvi in kateri je močnejši, je antropologija podrobno preučila in pokazala na vrsto vzorcev, ki jih prakticirajo skupnosti po svetu.

61 Takšna postavitve je pomembna predvsem na praktični ravni boja za enakost ali enakopravnost med spoloma, saj kaže na to, da je položaj žensk nemogoče spremeniti brez hkratnega spreminjanja položaja moških in, jasno, spreminjanja ključnih reprodukcijskih mehanizmov politične skupnosti.

Razsvetljenstvo je idejo narave proti teologiji še trdneje zasidrilo v zahodno civilizacijo, s čimer je kapitalizmu na intelektualni ravni zagotovilo potrebno prvenstvo pred profevdalno teologijo.

Anatomisti so v službi duha časa ali razmerja političnih sil empirično pokazali, da ima ženska široke boke, širše od moškega, ker je narejena za rojevanje otrok in zato tudi za njihovo vzgojo in skrb zanje ter tudi skrb za moškega. Naravni znanstveni dokazi so utemeljevali na naravi utemeljeno prevlado evropskega moškega. Anatomske in fizične razlike so izpostavljali ob koncu 18. in v 19. stoletju, da so izpostavili manjšo zmožnost žensk glede fizičnih aktivnosti, s psihologijo pa so začeli dokazovati tudi njihovo psihično in intelektualno manjvrednost.

Z odkritjem mikroskopa so lahko pogledali tudi spermij in v njem videli celega malega človečka, ki se v ženskem telesu razvije do novorojenčka, tako, kot zraste v zemljo položeno seme. Ženska tako znanstveno dokazano, na naravnih dejstvih utemeljeno, ni prispevala nobenega materiala, ampak samo varno okolje. Mikroskopisti so v resnici videli skozi mikroskop v malem spermiju točno tista vladajoča politična razmerja, ki so jih s prostim očesom in z vsemi drugimi čuti lahko zaznavali v svojem življenju. Tudi skozi mikroskop je bila ženska videti točno takšna, kot ji je mesto določil zgodnji kapitalizem.

Različne znanstvene discipline so razvile svoja posebna merila za določanje spola. Tu prednjačijo predvsem razne medicinske discipline z ambicijo, da bi izboljšale kakovost življenja ljudi, kot si jo sami predstavljajo: omogočiti rojstvo otrok, jasno identiteto, zadovoljivo spolno življenje itn. Fiziologija, anatomija, ginekologija, urologija, endokrinologija, nevrologija ...

Sodobna politična razmerja omogočajo številnim akterjem, da uvajajo na področje spolov številna nova merila, ki ob mehansko-bioloških indikatorjih za spol vključujejo tudi psihične in socialne. Ta proces redefinicije spolov je posledica spremembe

političnih razmerij, spremembe celote, ki za svojo reprodukcijo ne potrebuje več, vsaj ne v zahodnem urbanem svetu, koncept ženskega in moškega spola in tudi družine iz obdobja do 1. polovice 20. stoletja.<sup>62</sup> Mednarodni olimpijski komite je januarja 2016 sporočil, da lahko transseksualni športniki tekmujejo kot spol, s katerim se identificirajo, ne glede na to, ali so bili podvrženi operaciji spremembe spola ali ne.

Ta pluralnost je rezultat političnih razmerij, v katerih se izkazuje, da **biomehanski spol ni več edina možnost, na kateri temelji reprodukcija vladajočega načina življenja ljudi**. Denaturalizacija življenja vpeljuje svobodno odločitev o uporabi spola za reprodukcijo vrste, kar vodi v življenjske sloge brez otrok. Ti slogi še dodatno razgrajujejo še vedno vladajočo predstavo o samo dveh spolih, zlasti v političnih razmerjih urbanih družb razvitega kapitalizma.

---

62 Zahodna civilizacija je za utrjevanje predstave o spolih razvila **koncept moških in ženskih WC**. Jeseni 2014 je Gavin Grimm začel drugo leto na srednji šoli Gloucester v Virginiji. Leto je končal kot deklica, jeseni pa je začel kot transseksualec. Spremenil je svoje ime in končno lahko kot deček živel avtentično v vseh pogledih svojega vsakdanjega življenja. Po dveh mesecih uporabe moškega WC je skupina staršev na vodstvo naslovila peticijo. Odbor je sklical javno razpravo, v kateri je šolski okoliš pred kamerami razpravljajal o Gavinovih genitalijah in njegovem pravem spolu. Obamova administracija je izdala navodila šolam, da naj vse določijo WC za transspolne. Zadeva je romala do Vrhovnega sodišča ZDA in to je odločilo, da je za potrebe takšnega tipa spola, za transspolne šolarje, treba zgraditi ali določiti **poseben WC**. Takšna redefinicija spola in uvedba dodatnega spola je bila mogoča v urbanem delu ZDA v začetku 21. stoletja. Ta razprava je vplivala tudi na odločitev srednjih šol, da so namesto tradicionalnih oblek za dečke in oblek za deklice na zaključkih srednje šole začeli predpisovati obleke iste barve ne glede na spol.

Rimskokatoliška cerkev je leta 2015 v končnem poročilu s sinode o družini ugotovila, da je zelo »pomemben kulturni izziv« »spolna« ideologija, ki zanika razliko in vzajemnost moškega in ženske ter predvideva družbo brez razlik med spoloma in s tem odstrani antropološki temelj družine. Ta ideologija vodi do izobraževalnih programov in zakonodajnih smernic, ki spodbujajo osebno identiteto in čustveno intimnost, korenito ločene od biološke razlike med moškim in žensko. Posledično človeška identiteta postane izbira posameznika, ki se lahko sčasoma tudi spreminja.« Rimskokatoliška cerkev je varuh predstave, ki se utemeljuje z biologijo, to t. i. naravno predstavo pa povezuje z božjim stvarjenjem. Tudi Rimskokatoliški cerkvi pa je jasno, da to predstavo lahko gojijo samo tako, da se močno vključijo v spreminjanje razmerij političnih sil, ki spreminjajo funkcijo moškega in ženske pri reprodukciji ljudi, pri reprodukciji družbe in ki najedajo tudi avtoriteto Rimskokatoliške cerkve v svetu.

Patriarhalizem v sodobni zahodni družbi je iskal svoj izvor in predvsem potrditev tudi v primarnih družbah. Zato so številni antropologi gradili na ideji spolne delitve dela na lovstvo in nabiralništvo, pri čemer naj bi bilo lovstvo pomembnejše. Vrhunec povečevanja lovstva in moštva pred ženstvom predstavlja konferenca, organizirana leta 1966 z naslovom *Man the Hunter*. Zlasti v sedemdesetih je izzvala odziv predvsem antropologinj, ki so izpostavile žensko nabiralko in nabiralništvo kot veliko pomembnejšo dejavnost za preživetje človeštva v primerjavi z lovom. Evolucionisti so nabiralništvo in lovstvo bolj izpostavljali v primerjavi s kreacionisti. V tej formi so videli eno izmed faz v razvoju človeške družbe. Arheologi so nabiralništvo in lovstvo umeščali v predzgodovino kot pomembno spoznanje o prvobitnih oblikah življenja ljudi.

Antropologija je ena prvih opozorila ob moškem in ženskem spolu še na **tretji spol**, ki mu pripadajo ženske po menopavzi.



Njihova vloga je barantanje z mrtvimi in novorojenci. Zaščitene so pred 'nečistostjo' in so usposobljene, da z njo ravnajo v prid skupnosti. Posredujejo pri mistiki vstopa novega člana skupnosti in pri njegovem odhodu. Ta mistika obsega tudi zdravilstvo: odlaganje smrti in preprečevanje nezaželenih rojstev.

Ob številnih spolnih identitetah je civilizacija razvila tudi tehnične možnosti za spremembo 'osnovnega' moškega ali ženskega spola.

Razmerje med spoloma ali spoli je do danes že tako močno obloženo in kompleksno, da ga je nemogoče motriti enodimenzionalno. Nacizem je Jude enačil z ženskami, ki so pav tako šibkejše, s ploskimi podplati, manjše in šibke, nezmožne za večje fizične napore in za športne dosežke. To kaže, kako je vsak nov poskus **predrugečenja razmerij v politiki vezan na ponovno opredelitev spola in spolov** in s tem spol, to na videz naravno in vsem vidno kategorijo, na novo določi.

Kako zelo je moška in ženska identiteta potopljena v formo družin in politiko, ilustrira naslednji primer. Če se je muslimanski moški v Indiji dolga leta hotel ločiti od svoje žene, mu ni bilo treba na sodišče. Vse, kar je moral narediti, je bilo, da je izgovoril ali sporočil (v zadnjem času tudi prek Facebooka) besede »talaq, talaq, talaq«. S tem »trikrat talaq« je bila ločitev opravljena. Ženske, ki so se tako razvezale, niso bile upravičene do preživnine, preživnine do otroka ali česa drugega od svojih nekdanjih mož. Tako so bile muslimanske ženske – približno 8 odstotkov indijskega prebivalstva – nenavadno ranljive za revščino, nasilje in za plenilstvo. Takšna praksa je bila formalnoppravno podprta. Leta 2017 je indijsko vrhovno sodišče ločitev na način »trojni talak« razglasilo za protiustavno.

Povsem očitno je, da ta praksa krši osnovne ženske pravice do neodvisnosti in delovanja. Indijska ustava od ustanovitve države prepoveduje diskriminacijo na podlagi spola, vendar je to

diskriminatorno prakso vseeno dovoljevala. Moškim je omogočila enostransko ločitev, ženskam pa tega ni omogočila. Obstaja le en zaznan primer, ko se je ženska ločila po tem postopku, medtem ko je ta postopek uporabilo skoraj 10 % moških muslimanov. Indijske politične stranke so se podredile vladajoči praksi pri muslimanih, da bi dobile na volitvah njihovo podporo. Na racionalni ravni pa so vse vlade do zdaj zatrjevale, da je »trojni talaq« vprašanje verske svobode, ne pa vprašanje pravice žensk. Po indijskem sekularnem modelu je država verskim skupinam prepustila urejanje nekaterih zadev: dedovanje, poroko in družinske zadeve. To naj bi zaščitilo versko svobodo in predvsem preprečilo hude konflikte med verskimi skupnostmi, ki so vsake toliko časa povzročale v Indiji množične poboje.

Hindujske prakse, kot so: zakonska zveza otrok, sati (ko so se vdove morale žive vreči na svoje može, ko so jih po smrti sežigali) in sistem dot,<sup>63</sup> so bile pred desetletji prepovedane brez večjega nasprotovanja. Poleg tega je več kot 20 držav z muslimansko večino, vključno s Pakistanom in z Bangladešem, že pred leti odpravilo talak.

Ta ilustracija nakazuje prepletenost naravnih, družbenih (družina, verska skupnost) in političnih (stranka, vlada, ustava, sodstvo) mehanizmov pri oblikovanju spolne identitete.

Bitka glede spolov je tekla in še teče tudi znotraj strok. Od leta 1980 do leta 2013 je organizacija *American psychiatrists* uporabljala diagnozo »gender identity disorder« za tiste ljudi, katerih

---

<sup>63</sup> Sistem dot je predstavljal velik finančni zalogaj za družino neveste. V nekaterih primerih je sistem dot vodil do kriminala nad ženami, ki sega od čustvene zlorabe in poškodb do umorov. Družina ženina je pobrala doto, potem pa se je žene znebila, tako da je lahko prišla do nove neveste in nove dote. Formalno je bil sistem prepovedan leta 1961, se pa še vedno udejanja.

spolna anatomija ni ustrezala njihovi spolni identiteti. Leta 2013 so namesto te sprejeli novo diagnozo »gender dysphoria«. Bolezen od takrat ni več neustreznost, ampak »dysphoria«. Spola po tej spremembi ne določa več anatomija, ampak identiteta. Družbeno je zmagalo nad naravnim, kar je bilo mogoče s spremembo političnih sil v ZDA, pri čemer se je ta novi konsenz izrazil tudi v sklepih političnih organov v obliki zakona ali novih zapisanih pravil. Osebe s spolno disforijo po ameriški asociaciji za psihiatrijo APA »potrebujejo diagnostiko za to, da štiti njihov dostop do nege in jih ne bodo uporabljali na socialnih, poklicnih ali pravnih področjih.«

K vprašanju spola sodi tudi spolna praksa ali vprašanje naravne, družbene in politično sprejete spolnosti. Naravna spolnost naj bi bila rezervirana za razmerje med moškim in žensko, vse druge so nenaravne in za človeštvo nesprejemljive. Tudi na tem področju se z emancipacijo vzpostavlja sprejemljivost za raznovrstne spolne prakse, ko gre za dogovorjeno razmerje brez uporabe moči ali kakšne mahinacije med odraslimi osebami.

Še danes pa se v večini držav v ZDA dogaja, da osebi, ki se izkaže za homoseksualno, ne opravijo normalne servisne dejavnosti, npr. peke poročne torte za gejevski par. Prav tako še vedno samo zaradi spolne usmerjenosti odpuščajo ljudi z dela. Leta 2016 je v gej klubu v Orlandu prišlo do množičnega poboja homoseksualcev, ki je mogoče najhujše dejanje v ameriški zgodovini. V ZDA še vedno LGTB-pripadnike sošolci, starši, sosede in pogosto neznanci ustrelijo, zabodejo, utopijo ali pretepejo. Biti gej je v ZDA pa tudi v večini držav sveta v marsičem še vedno nevarno in se razume za provokacijo in radikalno odklon od dovoljenega in »naravnega«.

## III.

**POLITIČNA POSREDOVANOST 'NARAVNE' DRUŽINE**

Družina je bila v zgodovini človeštva vedno pomemben dejavnik v reprodukciji vladajočih razmerij. Od te celote je bila odvisna njena posebna ureditev, čeprav se preprostem pogledu zdi, da je vsekozi bila in še bo nespremenjena osnovna celica družbe in temeljni primarni socializator. Med drugim naj bi urejala neko biološko predispozicijo: moški in ženska sta potencialno spolno aktivna vse leto. To dejstvo na biološki ravni potencialno zagotavlja »aktivni interes partnerjev drug za drugega, ampak hkrati vodi vsakega izmed njiju, da imata aktivni interes za vse posameznike nasprotnega spola« (Linton, 1936: 135). Ker je biologija z gonom pri človeku tu prekratka, se je vključila skupnost v različnih skupnostih z različnimi formami družin. Morgan in Engels sta dokazovala, da vsaki formaciji v razvoju človeštva, vsakemu načinu produkcije ljudi in stvari ustreza poseben tip družine. Ker hkrati sobivajo različni načini produkcije, smo priča tudi različnim formam družine.

Bataille opozarja na poseben pomen **prepovedi**, ki je konstituirala človeka<sup>64</sup>. Človekovo trganje iz prvotne živalskosti označuje tudi prehod od brezsrarne spolnosti k sramežljivi spolnosti. Še posebej se v antropologiji izpostavlja prepoved incesta, ki stoji v jedru prehoda med živalsko »družino« in družbeno družino

---

64 »Resnica o prepovedih je ključ do naše človeške drže,« trdi Bataille (2001: 34) in poudarja, da brez prepovedi ne bi bilo zavesti.

človeka. Levi-Strauss je leta 1949 v delu *Elementarne sorodstvene strukture* postavil prepoved incesta kot mejnik, to je »temeljno potezo, zaradi katere, s katero, a predvsem v kateri se izvrši prehod iz narave v kulturo« (cit. po Bataille, 2001: 196). Vpeljali so **družbeni mehanizem za razporejanje moških in žensk** pri dostopu do spolnosti, ki je vodila v družbeno reprodukcijo in reprodukcijo vrste. Naravni princip zamenjuje družbeno razmerje.

Naravna družina je pri človeku posredovana družbeno<sup>65</sup> in politično<sup>66</sup>. Za Avguščina družino predstavljajo oče, mati in otroci. V začetku kapitalizma se je družina dopolnila z majhno, vendar pomembno spremembo: mati, oče in njegovi otroci. Družina je postala forma prenosa lastnine z očeta na otroke, zlasti prvega moškega potomca. Kapitalizem s temeljnim zakonom po koncentraciji kapitala je tako dobil dopolnitev v družinski formi. Danes se ta forma družin zdi povsem naravna, vendar je bila uvedena kot naravna z močno prisilo države. Ta prisila je ženske s krutimi kaznimi za prešuštvo nagnala, da rojevajo otroke samo točno določenemu moškemu, in tako zagotavljajo, da se bogastvo nalaga po krvni liniji. Poroka je pomenila zavezo, da ženska rodi otroke samo svojemu možu. »Ženska se enači z naravo in njen odnos z otrokom je biološki, medtem ko je odnos moškega do otroka vzpostavljen politično z zakonom poroke («through the law of marriage»)« (Fedorak, 2013: 109).

65 Čepprav biološki dejavniki, ki so najprej postavili človeško družino, še vedno delujejo, pa v ospredje stopa družina kot družbena institucija. Linton (1936: 153) ugotavlja, da je za Evropejce težko razumljivo, da obstaja razlika med reproduktivno enoto, ki jo sestavljajo partnerji in njihovi otroci, in institucionalno družino. To je zato, ker v zahodnih urbanih družbah ti značilnosti sovpadata.

66 »Regulacija spolnosti in porok je bila temeljni steber politike rasizma v južni Afriki, Rodeziji in na jugu ZDA« (Conan, 1976: 72). S politično intervencijo ustvarjena 'naravna forma družine'.

Poroka ima tri pomembne funkcije: tvori družino, v kateri se vzgajajo otroci; določa okvir spolnega življenja (civilizira moškega, da nadzoruje svojo spolno energijo in jo usmerja v reprodukcijo znotraj zakona; vzpostavlja gospodinjstvo kot osnovno ekonomsko enoto, prek tega pa definira delitev dela med partnerjema. Družina je tako tudi oblika zbiranja bogastva: premoženja in socialnega kapitala. Poroka v individualizirani kulturi pomeni zvezo med dvema posameznikoma, medtem ko v veliko komunitarnih kulturah pomeni zvezo med dvema družinama. Poroka je hkrati vzorec, znotraj katerega se družba in politika reproducirata: vpliva na produkcijo te celote in jo logika reprodukcije celotnega načina življenja zato instrumentalizira za to celoto. Forma družine je zato za vsako politično skupnost izjemnega pomena, zato jo država definira in določa z zakoni

Ta krvna linija bogatenja je bila že pred tem naravno stanje plemiških in zlasti monarhičnih družin. Navezovanje političnega nasledstva na krvno linijo je bilo ključno. Krvna linija vladarjev je bila v krščanstvu vezana na dokazano potomstvo Adama in Eve, ki sta od boga dobila v roke ves svet, nato pa ga delila svojim otrokom.

V razvitih posesivnih družbah se oblikuje institucija dogovorjenih porok. Družina, starši ali najvišji v hierarhiji v družini odloči, kdo se bo s kom poročil. Ta institucija ima namen ohraniti ali povečati bogastvo družine z združitvijo dveh bogatih družin in ohraniti družbeni sistem. Dogovorjene poroke na ravni vladarjev, eksogamija, v času monarhij so bile tudi mehanizem sklepanja zavezništev med državami. Habsburška monarhija si je tako priborila trden položaj v Evropi v dveh stoletjih. Tudi majhna Črna gora je bila kratko obdobje svojega obstoja kot kraljevina pri sklepanju zavezništev s pomočjo porok zelo vešča in uspešna<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Črnogorski knez, pozneje kralj Nikola I. Petrovič Njegoš, je na evropske

Vse skupnosti so to biološko situacijo organizirale na neki način. Večina je z institucijo poroke spolno partnerstvo družbeno pripoznala. S tem navadno pripoznava fizično premoč moškega nad žensko in žensko spravlja v družbeno podrejen položaj, hkrati pa zaveže moškega, da se vključi v skrb za potomstvo, ki tako ni samo stvar ženske (Linton, 1936: 135). V odnosu do drugih moških z institucionalizacijo poroke moški dobi pravico nad ženskami, ki so njegove, tako da ne prihaja do nenehnega odprtega boja za ženske med moškimi. Za vse svoje ženske pa moški skrbi, da niso plen drugih moških in da so preskrbljene. Ta dimenzija družbenih relacij postopno izginja v procesu emancipacije človeka, ki ga merimo predvsem z emancipacijo žensk in emancipacijo spolnosti.

Vsaka družba je pripisala določene funkcije svojim družinskim enotam. Celo najintimnejše fiziološke vidike razmerij med partnerjema nadzirajo družbeni vzorci. Vse družbe imajo tabuje glede spolnega razmerja med družbeno pripoznanimi partnerji v določenih pogojih. Tako večina plemen na Madagaskarju prepoveduje spolno razmerje za tri mesece po rojstvu deklice in za štiri mesece po rojstvu dečka (Linton, 1936: 154). Mayi pa so predpisali spolna razmerja v času pobiranja koruze z vero, da bo to povečalo pridelek.

Nyari ne predvidevajo vloge moških in očetov. Družina je tam ženska in njeni otroci. Ženska je svobodna pri izbiri ljubimcev; lahko jih ima več hkrati. Moški prihajajo z darili, ženska pa ga preprosto odslovi tako, da ne sprejme njegovega darila (Linton, 1936: 154).

---

dvore poročil šest svojih hčera. Zato so ga imenovali **zet Evrope**. Tri poroke so bile zlasti vplivne: hči Zorka se je poročila na srbski dvor s poznejšim kraljem Srbije, Milica je vzela velikega kneza Petra Nikolajeviča iz Rusije, Jelena pa je postala kraljica Italije z Emanuelom III.



Linton ugotavlja, da v večini neciviliziranih družb biološke vloge moškega pri reprodukciji niti niso videli. »Dobro število teh družb ni niti razumela biološke vloge očeta v reprodukciji. Za družbene namene je bil oče otroka mož njegove mame in ga je bilo tako lahko določiti kot njegovo mamo« (Linton, 1936: 168). Čeprav je v večini primerov za vzgojo in skrb za otroke pristojna mama ali ženska, pa zlasti pri fantih v določeni stopnji vstopijo moški, da jih vzgojijo v može. »Spoznavamo, da imajo celo v naših družbah fantje, ki jih vzgajajo mame, resne pomanjkljivosti« (Linton, 1936: 155).

Mosuo, ki je etnična skupina na Kitajskem v pokrajini Sečuan, ima okoli 40.000 ljudi in velja za eno redkih **matriarhatov** ali matrolinearnih skupnosti danes. Hišo vodi ženska in odloča o vseh zadevah pod njeno streho. Vasi vodijo ženske, sprejemajo ključne odločitve, skrbijo za otroke, moški pa so dolžni skrbeti za otroke svojih sestra in sestričen v vlogi stricev, skrbijo za živino ter se ukvarjajo z ribolovom in gradijo hiše.

Zakon, poroka in družina se pogosto uporabljajo sinonimno. »Zakon – poroka je družbeno pripoznana zveza med osebama različnega spola« (Linton, 1936: 173). Gre tudi za to, da ta zveza meri na daljše obdobje. V konjugalni (zakonski) skupini ne obstajajo brez porok. V teh skupinah velja, da poroka ne velja, dokler ni rojen otrok. Do rojstva otroka skupnost daje samo začasno priznanje takšni zvezi. Poroka brez otrok se razdre. Linton ugotavlja, da tudi v zahodnih družbah velja, da je zakon z otroki bistveno bolj cenjen kot tisti brez otrok.

Veliko družb zakonsko življenje razume kot »najbolj normalno in zaželeni tip obstoja za odrasle« (Linton, 1936: 174). V tej formi naj bi partnerja našla ne le potešitev spolnih potreb in sodelovanja glede ekonomskih zadev, ampak tudi emocionalno podporo.

Dogovorjene poroke stavijo na to, da imajo starši boljšo presojo na osnovi izkušenj, kaj je dobro za njihove otroke. V večini

primerov si starši izbirajo svojo novo družino in ne toliko partnerja za svoje otroke. Tu igra veliko vlogo predstava o statusu in premoženju.

Romantična ljubezen se je kot koncept pojavila v času trubadurstva. Tudi ob koncu 18. st. je v Evropi igrala obrobno vlogo kot vodilo pri sklepanju porok. ZDA so po Lintonovi presoji edino področje, na katerem načelo romantične ljubezni vodi v bolj množično sklepanje porok. Romantična ljubezen je postavljanje naravnega vzgiba, ki vodi posameznika, torej njegovo emocionalno stanje, ljubezen, ki naj bi bila njegova prava narava, s tem pa vodilo nove dobe, ki rahlja določila fevdalne dobe, v kateri sta bila ključna hierarhija in interes posamičnih skupnosti: družin, vasi, držav. V novi dobi naj postopoma prevlada samo individualni interes, individualni občutek, tisto pravo, naravno, ki pa je lahko samo plod čisto individualnih vzgibov.

Institucija ločitve je vpeljana v tistih družbah, v katerih verjamejo, da je neuspeh zakon bolje razstaviti in partnerjema omogočiti nov začetek z drugim partnerjem. Razlogi, ki jih posamezne družbe priznavajo kot dovolj utemeljene, so različni. V Kaliforniji je sodnik na začetku 20. st. presodil v prid ločitvi, ker je žena vztrajala na tem, da bo nosila rumeno barvo, kar je moža nerviralo. Ponekod čakajo na nasilje v družini in so zato velikokrat prepozni.

Velja tudi poudariti, da so glede porok in razvez v igri sankcije verskih skupnosti. Verske skupnosti priznavajo samo tiste poroke, ki so sklenjene v verskem obredu. Dolgo časa nekatere verske skupnosti niso dovoljevale razvez, ker, kar je bog sklenil, tega človek ne more razvezati.

Naslednje vprašanje je število partnerjev, ki so dovoljeni v priznani zvezi. Navadno je do pred kratkim veljalo naslednje: en moški, ena ženska, kar je **monogamija**; en moški, več žensk, kar je **poliginija**; več moških, ena ženska, kar je **poliandrija**, in več

moških in več žensk, kar je v resnici zelo redko. Mnogoženstvo je navadno uveljavljeno tam, kjer manjka moških ali pa je zahtevana posebna premožnost, tako da ima moški več žena samo pod pogojem, da se izkaže, da jih bo lahko preživljal.

Na to se navezuje tudi vprašanje prostitucije. Bataille (2001: 129) opozarja na religiozno prostitucijo, v kateri je v starodavnih družbah prostitutka imela sveto mesto. Ta prostitucija ne pozna sramu, ker ni prepovedi. Sodobna prostitutka pa živi v družbi prepovedi, se baha s sramoto in se v njej cinično valja. Ta nizka prostitucija, kot jo imenuje, je povezana z nastankom siromašnih razredov, ki jih je usoda razrešila skrbi, da bi strogo upoštevali prepovedi. »Skrajna revščina odveže ljudi od prepovedi, ki jih delajo ljudi: ... odpira svobodno pot živalskemu vzgonu.«<sup>68</sup>

Zahodne politične skupnosti zdaj dosledno ločijo poroko od družine. Poroka je lahko tudi med istospolnimi partnerji. V tem kontekstu je jasno, da družina ni biološko nadaljevanje tako pripoznanega partnerstva, ampak je družbena in politična tvorba. Marsikje so dovoljene posvojitve v take družine. Mogoče pa je tudi, da si ustrezen genski material poročena partnerja pridobita zunaj zakonske zveze in ustvarita otroke, za katere potem skrbita in jih vzgajata.

---

68 Bataille (2001: 131) je tu jasen. »Obnemoglost ni vračanje k živalskosti ... Tisti, ki jim je prepovedano – sveto – nekaj navadnega ..., nimajo nič živalskega, čeprav jim drugi pogosto ne priznavajo človeškosti (so celo pod živalskim dostojanstvom).« In na drugem mestu še bolj neposredno: »Prostitutka najnižje vrste je na najnižji stopnji obnemoglosti. Do prepovedi bi bila lahko ravnodušna kot žival, toda, nemočna, da bi dosegla popolno ravnodušnost, ve, da drugi prepovedi upoštevajo: ne samo da je padla, dana ji je tudi možnost, da spozna svoj padec. Ve, da je človeška. Čeprav je brez sramu, se lahko zaveda, da živi kot svinja.« Ta ilustracija ponazori sprepletenost družbenega in naravnega: človek iz družbe skočiti v naravno stanje ne more nikoli več, tudi če pade kot človek.

Družbene skupine, ki jih določa krvna povezanost, so bile navadno horde. V nekaterih skupnostih je oče poglavar nad svojimi otroki in nad otroki svojih sinov, dokler je živ. To tudi pomeni, da če se kdo izmed teh odseli in služi daleč od družine, je zavezan pošiljati obsežen delež svojih prejemkov družinskemu poglavarju. Velike družine včasih oblikujejo svoje vasi. Vas in priimek prebivalcev te vasi sta ista.

Enote, v katere so se družine združevale po načelu moškega potomstva, so bili gentes (gens, ednina), po načelu ženskega potomstva pa klani. Postopoma se je za obe vrsti enot uporabljalo poimenovanje klan. **Klan** je torej biološko determinirana enota.

Evans - Pritchard (1940/1993: 223) opredeljuje Nuerski klan kot »največjo skupino agentov, ki sledijo svoj izvor do skupnega prednika in med katerimi je poroka prepovedana in spolni odnosi veljajo za incestne«. Rodovi pa so zanj »genealoški segmenti klana«. »Odnos med vsakim članom rodu in vsakim drugim članom je mogoče natančno ugotoviti v genealoškem okviru, torej je mogoče ugotoviti tudi odnos med njim in člani drugih rodov, ker je genealoški odnos med enim in drugim rodom poznan. **Klan** je sistem rodov, rod pa je genealoški segment klana. Lahko bi imeli celotni klan za rod, vendar rajši jemljemo rodove kot njegove segmente in tako jih tudi definiramo.« »**Rod**, kot na splošno rabimo to besedo, je skupina živečih agnatov, ki izvirajo od ustanovitelja linije.« »Člani klanov in rodov imajo imena in razne obredne simbole ter spoštujejo določena medsebojna ceremonialna razmerja« (Evans - Pritchard, 1940/1993: 224).

Že od tu je jasno, da tudi rod, ki je najbližje naravnemu dejstvu, nastane šele z družbenim posredovanjem. O njegovih mejah ne moremo sklepati na osnovi naravoslovnih dejstev, ampak šele iz družbenega konteksta. Ta razprava o rodu in klanu kot najosnovnejših naravno-družbenih enotah kaže ujetost v mehanske predstave, ki težijo posameznika kot mehansko enoto spraviti v

družbeno enoto brez ostanka. Evans - Pritchard tej logiki sledi, vendar tudi jasno opozarja, da je to nemogoče izpeljati dosledno za vsakega posameznika. Pri Nuerih ni besede za klan, pripadnost klanu pa se lahko ugotovi samo tako, da se ljudi vpraša, kdo je bil njegov davni prednik ali prvi prednik, predvsem pa jih lahko razvrščamo v klane šele po tem, ko poznamo simbole, jezik, imena naslavljanja, torej šele ko dobimo uvid v to celoto, ki jo predstavlja klan.

Tako tudi ugotavlja za naslednjo, še zahtevnejšo raven, namreč da »politične in rodovne skupine niso identične, vendar je med njimi določena skladnost in pogosto nosijo isto ime, saj se plemensko področje in njegova okrožja pogosto imenujejo po klanih in rodovih, ki naj bi jih prvi naselili« (Evans - Pritchard, 1940/1993: 225). Evans - Pritchard (1940/1993: 234) ugotavlja, da nuerski rodovi niso korporativne lokalne skupnosti, tako da »vrednost ali koncept rodu deluje skozi politični sistem«.

Ko Evans - Pritchard (1940/1993: 262) razpravlja o rodovnem sistemu, ugotavlja, da v vsakem plemenu obstaja rod vodilnega klana, nekakšna aristokracija, tako da je »struktura vodilnega klana za politični sistem nekaj podobnega kot anatomski struktura za sistem organizma«. Tudi prek tega vodilnega elementa v plemenu Evans - Pritchard pokaže, kako »obsežen sorodstveni sistem poskrbi za nepolitično tkivo političnega sistema«.

Vzorci prehodov z naravne na družbeno raven in nato na politično je v različnih skupnostih zelo svojstveno. Evans - Pritchard za Nuere ugotavlja, da se »strukturalni odnosi med Nuerskimi plemeni in drugimi ljudstvi ter med dvema plemenoma vzpostavljajo s pomočjo institucije vojne, medtem ko se strukturalni odnosi med segmenti enega plemena vzpostavljajo s pomočjo institucije prepira« (Evans - Pritchard, 1983: 383).

V tem kontekstu je pomembna ugotovitev, da so bili sužnji najpoprej tisti, ki niso bili del sorodstvenih vezi v neki skupnosti.

Če posameznik ni bil del sorodstvenih vezi, je bil iz družbe izključen. Polnopraven član in člen skupnosti je bil lahko samo nekdo, ki je s sorodstvenimi vezmi članstvo lahko izpričal. Nacizem je zgodbo teritorija in sorodstva še posebej podčrtal v ideologiji »blut und boden«, krvi in tal. Če nisi bil velikonemške krvi in germanskega teritorija, si bil član nižjih razredov ali celo zapisan iztrebljanju. Teritorialnost in krvnost se nemalokrat merita s prisotnostjo grobov.

Druga poteza na samo sorodstvenih vezeh utemeljenih skupnostih pa se je izrazila v drugačnih okoliščinah. Eksogamija, povezovanje dveh zaprtih skupnosti v eno novo koalicijo, je zveza moškega in ženske iz dveh različnih zaprtih sorodstvenih skupin z namenom, da se prej ločeni, lahko celo sovražni sorodstveni skupini povežeta v eno, za doseganje skupnega cilja, ki je lahko samo prekinitev sovražnosti (ko gre za prekinitev krvne osvete) ali pa skupni nastop proti skupnemu nasprotniku, ki ogroža obe posamični skupnosti. Tylor (1994/1888: 261) je bil prepričan, da je eksogamija korak naprej k bolj socialni in napredni obliki družbe. Po njegovi oceni je zaradi večanja števila prebivalcev in sorodstvenih skupin človeštvo prišlo do ravni, na kateri so morale sorodstvene skupine odločati o tem, ali se bodo z drugimi povezovale ali pa bodo šle z njimi v krvave spopade, v katerih bi tvegale izginotje. Odločitev za eksogamijo je razvojno izričala endogamijo kot edini princip poročanja in s tem omogočila sklepanje koalicij, na osnovi katerih so se oblikovale številčnejše skupnosti. Po Tylorju je bila eksogamija prvo načelo medplemenskega povezovanja. Poročanje navzven je s seboj prineslo tudi obveznosti med plemeni, ki so veljale v vojni in miru. S tem se utrjuje tisto načelo, ki zgodovinsko pozneje vodi k državi (Tylor, 1994/1888: 268).

»Preden so nastale človeške družbe, so morale obstajati agregati posameznikov in kvalitete teh neposredno predčloveških ali

najzgodnejših človeških agregatov so vplivale na oblike, ki so jih združile poznejše družbe. Takšni agregati so surovina, iz katere so se razvile družbe« (Linton, 1936: 146).

Cohen navaja primer zahodnih družb glede svobodne izbire partnerja, s katerim se poročimo iz ljubezni. Toda raziskave kažejo, da večina izbira partnerja znotraj istega družbenega kroga. »Razredna endogamija« ali »homogamija« je na delu kot mehanizem za vzdrževanje vezi v skupini in za preprečevanje dostopa neželenih tujcev.

Družina je z družbenega stališča, drugače kot z biološkega, »skupina statusov, ki so v medsebojnih razmerjih, določenih z obstojem kompleksnih vrst medsebojno usklajenih vzorcev«. Družina tako nikoli ni ista stvar v različnih družbenih sistemih (Linton, 1936: 258).

Družina ima naravno noto, saj je v večini družb prepoznana kot osnovna celica, v kateri poteka naravna reprodukcija človeštva kot biološke vrste. Hkrati je to enota družbe, je družbena institucija, saj se prav z njo in prek nje postavlja človeška družba. Ne samo da se v njej odvija glavni del socializacije in individualizacije individuuma, tudi družina je plod potreb določenega družbenega razvoja. Velikost družine in razmerja v njej so vezana na načine produkcije življenja v njej in sodijo v tisto poglavje, ki ga Marx imenuje družbeni proizvodni odnosi. Morgan in Engels pa kažeta, kako **vsaki stopnji razvoja človeštva ustreza tudi določen tip družine**. Podrobne raziskave tudi kažejo, da je tipov družin zelo veliko, ti pa so odvisni – spolno vzeto – od tipov družb.

Družina je za politično antropologija pomembna kot agens politične socializacije. V družini prejema posameznik najosnovnejšo **opremo za svojo politično držo**. Psihoanaliza je v relacijah oče – sin – hči – mati – sorojenci ugotovila, da se tu zaredijo najtrdnjši vzorci percepcije politične realnosti in tudi vzorci obnašanja v politiki.



Prav prehod od na družinskem principu delujoče skupnosti v politično skupnost je vedno velika tema. Engels opisuje tri primere teh prehodov v antični Grčiji, antičnem Rimu in pri Germanih. Politično je tu razumljeno kot področje, ki je civilizacijsko višje, boljše in zahtevnejše. **Politično polje nosi s seboj svobodo in druge vrednote skupnosti, ki se v družini ne morejo izraziti. Človek kot politično bitje tako šele z državo dobi polnejšo identiteto.** Brez države in politične sfere je še nedorazvita naravno-družbena tvorba.

Za politično antropologijo je pomembna tema **nepotizem**. Koliko krvnega sorodstva neka politična skupnost lahko prenese, da ne zdrsne nazaj v družinsko skupnost? Nič? V praksi fevdalizma je kri, sorodstvena linija, legitimira sodelovanje v oblasti. Tudi sodobne monarhije sledijo načelu krvne vezi in senioritete. V moderni politiki pa se vse bolj utrjuje merilo, da je sorodstveno razmerje prepovedano do te mere, da države z zakoni prepovedujejo relacije, vezane na politične odločitve do petega kolena<sup>69</sup>.

Tematizacija tega prehoda v relaciji naravno stanje – družbena pogodba – državno stanje je obvladovalo zahodno politično misel vrsto stoletij pa tudi danes se še pojavljajo ideje o novi družbeni pogodbi.

Ker se je družina oblikovala tudi kot **nadzorna institucija za prenos genskega materiala na potomce**, ki si zato zaslužijo nositi ime in so zato lastninjena narava, s predpostavko, da bodo prav zato lahko tudi nosili lastnino družine naprej v naslednjo generacijo, je z novimi tehnologijami mogočega preverjanja

---

69 Veliko političnih skupnosti si je v zapisana pravila določilo, da bodo tu zelo dosledne. Navadno se vsakršna sorodstvena povezava javno izpostavlja in obelodanja kot vsaj problematična tako daleč, da je vsaka zaposlitev sorodnikov (nekdanjega) predsednika (vlade ali republike) ali ministrov preizpraševana in oklevetana.

genskega materiala prek testov DNK in tudi z razširitvijo možnosti, da seks z izlivom semena v nožnico ne vodi nujno k zanositvi (»antibaybe« pilule, kondomi), tudi **ta nadzorna funkcija družine popustila**. Politične skupnosti zato postajajo tolerantne na raznorazne oblike politično sprejemljivih oblik družin in skupnosti, ki jih tudi z zakonom pripoznavajo kot legitimne.

Leta 2015 je Velika Britanija uzakonila možnost, da pri spočetju otroka sodeluje genski material treh oseb. Možnost je omejena samo na največ 0,1 % genskega materiala z namenom, da se odpravi genska bolezen mitohondrijev<sup>70</sup>. Gre za zakon, ki omogoča donacijo nekaj genov, v resnici pa zakon omogoča tristarševstvo in posega v dozdejšnje predstavo o naravnem spočetju, starševstvu, o naravnem človeku. Tako sestavljeno človeško bitje je tudi po svojih naravnih sestavinah postavljeno s politično odločitvijo. V devetdesetih letih so to prakso že uporabili v ZDA, vendar je bila ta možnost prepovedana, ko so tako sestavili 100 otrok.

V ZDA je **vrhovno sodišče leta 2015 odločilo, da so istospolne poroke dovoljene**<sup>71</sup>. S tem je bilo tudi politično pripoznano na

---

70 Mitohondrij ima 37 lastnih genov, okoli 20.000 pa jih je v celičnem jedru. Dedujejo se po ženskem jajčecu. Napaka na teh genih lahko pripelje do smrti otroka. Leta 2017 je imelo to okvaro 778 otrok v ZDA. Da bi to preprečili, so vključili t. i. gensko terapijo (»mitochondrial replacement therapy«), ki se opravi že takoj ob spočetju.

71 45 let sta bila Nino Esposito in Drew Bosee 'poročena' v skoraj vsakem pomenu besede. Nino je Drowa formalno **posvojil** leta 1970, ko istospolne poroke še niso bile dovoljene. Kot oče in sin sta tako živela v sorodstvu in zakoniti zvezi. Ko je bila leta 2014 dovoljena istospolna poroka v vseh državah ZDA, sta se hotela poročiti, vendar se po zakonodaji Pensilvanije kot oče in sin oz. kot posvojitelj in posvojenec nista mogla. Razveza posvojitve je skoraj nemogoča v Pensilvaniji, je pa bila v tem primeru predpogoj za poroko. Decembra 2016 je sodišče izničilo posvojitveno obvezo, tako da sta se leta 2017 poročila kot

ravni vseh ZDA, da naravna družina ni samo med moškim in žensko, ampak tudi med dvema ženskama in dvema moškima<sup>72</sup>. Do tega je prišlo tudi zato, ker se je v letih 2007–2014 stališče javnosti v ZDA do homoseksualcev precej spremenilo. Med katoliki jih je leta 2007 menilo 58 %, da si zaslužijo enakopravni status, leta 2014 pa 70 %. Med vsemi kristjani je odstotek narastel s 44 na 54 %. Leta 2004 je referendum odločil, da so istospolne poroke prepovedane. Leta 2015 pa jih je ustavno sodišče dovolilo. Leta 2004 je 42 % javnega mnenja podpiralo istospolne poroke, leta 2015 pa 60 %.

Tudi RKC se je odzvala na te spremembe v percepciji javnega mnenja. Sinoda o družini je leta 2015 poskusila na novo odgovoriti na vprašanje homoseksualnosti, istospolnih porok, ločitve in splava. Ideološke razlike v RKC bolj ali manj sovpadajo z družbenimi in s političnimi, te pa še vedno v pretežni meri z geografskimi. V zaključnem poročilu so zapisali, da »se zavedamo velikih antropoloških kulturnih sprememb, ki vplivajo na vse vidike življenja. Še vedno smo trdno prepričani, da je družina božji dar, kraj, na katerem Bog razkriva moč svoje milosti za rešitev. Tudi v današnjem času Gospod pokliče moškega in žensko, da se poročita, ostaneta z njima v življenju kot družina in se jima

---

istospolna partnerja. Čeprav sta zase trdila, da sta družina, sta hotela formalnopravno naravo zveze spremeniti.

72 Sodnik Vrhovnega sodišča ZDA Kennedy je v razpravi o istospolnih porokah dejal: »Ta opredelitev [tradicionalne poroke] je z nami že tisočletja.« »In sodišču je zelo težko reči: »No, dobro, mi vemo več.« Drugi sodnik je ugotovil: »Ne želite se pridružiti instituciji – vi jo želite spremeniti.« »Temeljno jedro institucije je zveza dveh oseb nasprotnega spola in vi vanjo želite vnesti istospolno zvezo.« V razpravi so izpostavili, da se je poroka, zakon po vsebini razmerja, v zgodovini že večkrat spremenila. Nazadnje je bila sprememba v tem, da je bila poroka prej zveza med dominantnim moškim in podrejeno žensko. Zdaj to ni več tako.

ponudi kot neizprosen dar«. Poročilo ugotavlja, da je v današnji socialno-kulturni krizi družina osnovna človeška skupnost, boleče oslABLJENA in kaže znake svoje krhke narave. Ugotavlja tudi, da je družina šola za bogatenje ljudi in temelj družbe. Vsi odnosi med sorodniki v družini nudijo dragoceno pomoč pri vzgoji otrok, prenos vrednot, varovanje medgeneracijskih vezi in bogatenje duhovnega življenja. Medtem ko je v nekaterih regijah sveta to globoko del kulture, se v drugih krajih zdi, da propada.

V zvezni državi Utah v ZDA vladajo mormoni (Church of Jesus Christ of Latter-day Saints), verska skupnost, ki je do leta 1920 dovoljevala mnogoženstvo. Ne glede na to odločitev je v državi Utah danes okoli 30.000 poligamistov<sup>73</sup>. Žene se v poligamiji naslavljajo kot »sestrske žene« (»sister wives«). Že od ustanovitve države je bilo mnogoženstvo prepovedano, vendar ga tolerirajo po vodilu »ne sprašuj – ne povej«. Če ste spoštovani moški, kristjan, poročen z več ženskami, vas država večinoma pusti pri miru. Prepoved je bila najpogosteje uveljavljena, ko so uradniki preganjali pripadnike sporne verske sekte, ki se ukvarja s poligamijo z mladoletnimi dekleti.

V razpravi o družini je treba omeniti tudi problem omejitev. Spočetje otrok med tesnimi sorodniki znatno poveča možnost, da sta oba starša nosilca nevarnih recesivnih genov, ki lahko povzročijo bolezen, ko otrok podeduje kopijo gena od obeh staršev, kot se dogaja v 25 % tovrstnih primerov. Množica tovrstnih bolezni poteka od znanih, kot so mikrocefalija (v kateri imajo otroci nenavadno majhne glave), cistična fibroza in talasemija, krvna

---

73 Fundamentalisti Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints so se leta 1920, ko so mormoni prepovedali poligamijo, odcepili, da bi lahko poligamijo udeleževali naprej. Poseganje države in sodišč v njihovo formo družine označujejo kot poseganje v njihovo zasebnost in kot kratenje verske svobode.

bolezen, do povsem novih motenj. Veliko držav zato formalno prepoveduje tovrstne vsaj formalne poroke, če že na dejanska razmerja nimajo vpliva.

Sodobna družina v zahodnih skupnostih se giblje tudi v smeri **čedalje večjega polja svobode za vse družinske člane**: najprej za žensko, ženo in nato še za otroke, hkrati s tem pa se na novo opredeljuje tudi svoboda moža in moškega ter očeta.

Tradicionalna družba je pustila, da se razmerja v družini urejajo brez reflektiranih posredovanj države in politike. V družino se je navadno posegalo skozi sorodstvena razmerja, medsosedska razmerja in zelo redko z represivnimi aparati države. Represivni aparat se je navadno vključil na vpoklic najmočnejšega dela v družini. Sodobna družba Zahoda pa skuša ščititi najšibkejši del družine: ženske in otroke. Ta nova opredelitev v konfliktnih situacijah po definiciji bolj izriva moške in očete, zlasti ko gre pri razdružitvah mame in očeta otrok, navadno mami skladno z argumentom narave. Fizična moč je še vedno pomemben dejavnik razmerij v družini. Civilizacijski napredek družb se meri tudi po tem, koliko nasilja na tej ravni bivanja še obvladuje razmerja med ljudmi<sup>74</sup>.

Družina ima elemente narave, je celica reprodukcije ljudi kot naravnih bitij, je celica udružbljanja, politične socializacije, je pa tudi celica, ki je določena glede na razmerja političnih sil in glede na to, kako in kakšna najbolj ustreza stanju v vladajočem načinu reprodukcije vladajočih razmerij v svetu ali delu sveta. Kot **danes za nas naravna forma družine** je bila zato določena s političnimi sredstvi, tudi z nasiljem, na poti emancipacije posameznika in

---

74 Za fizično nasilje imamo jasna in prepoznavna merila, šibkejši pa smo pri prepoznavanju in omejevanju drugih vrst dejavnosti, ki povzročajo bolečine in trpljenja. To zadnje dogajanje se velikokrat konča v fizičnem obračunavanju in nasilju.

človeka pa zadobiva nove forme, ki na nov način odgovarjajo na vprašanja nadzorovanja, discipliniranja in uporabe spolne energije posameznika, razmnoževanja človeške vrste, produkcije potreb in stvari, optimalnega življenja v vseh obdobjih, zlasti v starosti, ter reprodukcije vladajočih političnih razmerij.

## IV.

**RASA: NARAVNO IN POLITIČNO DEJSTVO**

Ideja rase gradi na predstavi, da je človeško vrsto mogoče razdeliti na skupine po bioloških značilnostih. Rase so predmet politične antropologije, a ne zato, ker bi obstajale biološke razlike med posamezniki in velikimi skupinami ljudi, ampak zato, ker so se nekatere skupine izoblikovale kot družbeno in zlasti politično relevantne v kapitalističnem načinu produkcije. Koncept rase je vzpostavil zahodno novodobno suženjstvo, na njem pa se je utemeljil rasizem. Ta je utemeljen na načinu produkcije, v katerem ima ena skupina ljudi podrejeni položaj, pri čemer se ji odreka pripadnost človeštvu do te mere, da je v skrajnih posledicah pripadnik te rase predmet mučenja ali likvidacije. Ker se moderna doba legitimira z naravo, so prevladujoči sloji tudi v tem primeru iskali naravni zakon in naravno utemeljitev za dokaz manjvrednosti posameznih skupin, ki so v družbi zasedle položaj izkoriščanih. Moderni pomen koncepta rase se je oblikoval v 17. stoletju in meri na skupino ljudi, ki imajo skupne fizične prepoznavne znake: barvo kože, položaj oči, lase, poteze na obrazu. Največje skupine po teh ločnicah so tri: bela (kavkazoidna), črna (negroidna) in rumena (mongoloidna), ki upoštevajo predvsem odtenek in barvo kože. Po drugih merilih ločijo različno število ras, tudi do šestdeset.

Poleg zaslužnjevanja črncev je sodobni pojem rasizma dobil novo dimenzijo z nacizmom. Rasizem nacizma je uperjen proti



rasam, ki jih je treba iztrebiti, posebno izbrano arijsko raso pa povzdigniti in ji omogočiti popolni razcvet. Nacizem na vrhu osovraženih skupin postavlja Jude, tako da je protisemitizem jedro rasizma v nacizmu. Tarča so tudi črnci, ki jih v Nemčiji takrat ni bilo prav veliko, Romi, Sinti, Slovani, tako da je nacizem koncept rase, kot je bil do takrat v veljavi, mešal s konceptom etnije in naroda ali jezikovne skupine. Pogrom proti Judom, ki ga zgodovina obravnava pod posebnim poglavjem holokavst, je razpravi o rasizmu dodal povsem novo politično razsežnost. OZN je ob ustanovitvi referiral na nacizem in drugo svetovno vojno, prav tako UNESCO, pri čemer je v ospredje stopilo prav ravnanje z Judi. Vprašanje holokavsta je v mednarodni politični skupnosti povleklo za seboj tudi celotno vprašanje rasizma po vsem svetu, predvsem pa v ZDA.

Ko je civiliziranje produkcijskega načina odvrгло suženjstvo kot formalno pravno obliko izkoriščanja človeka, se je dokazovanje več- in manjvrednosti posameznih ras nadaljevalo. V igro so vstopale nove znanosti, ki so dokazovale biološke razlike med skupinami in od tu izpeljevale nezmožnost nekaterih skupin, da bi sodelovale pri upravljanju družbe in vodilnih dejavnostih države. V 20. stoletju se je izkazalo, da ljudje ne ustrezamo rasnemu modelu fizičnih razlik, ampak gre za prekrivanje. DNK-analize so pokazale, da imamo ljudje veliko več skupnega kot različnega, predvsem pa to, da razlike niso naravno dane, kar pomeni, da se jih z drugačnimi politikami da odpravljati do te mere, da posamezniki ne glede na raso in dejanske biološke razlike v politični skupnosti in v družbi lahko živijo kot ljudje, ki skupaj z drugimi razvijajo in uveljavljajo svoje potenciale kot posamezniki in kot kakršne koli že skupine ljudi.

Ker biologija ne ponuja doslednega odgovora na rasno razlikovanje in rasizem, se je v preučevanje rasnega razlikovanja vključilo družboslovje. Ideja rase se je v resnici oblikovala po

evropskem prodoru na druge celine in oblikovanju kolonializma kot ideologija glede razlik med ljudmi in različnih tipov prebivalstva. Po odpravi suženjstva v ZDA in Veliki Britaniji se je ta ideologija uveljavila kot nov mehanizem družbenega razlikovanja in stratifikacije.

Linton (1936: 4) je ravno v času enega najodmevnejših rasiističnih pogromov v zgodovini človeštva, na začetku holokavsta, optimistično ugotovil: »Če je antropologija uspela kaj dokazati, je to, da so ljudstva in rase v glavnem enaki.« Sledil je Auschwitz.

Najpomembnejša intelektualna razprava o rasi se je začela ob španski osvojitvi Amerike. Zastavilo se je vprašanje, ali imajo domorodni Američani dušo in ali so s tem sploh ljudje. Ljudi so do takrat delili na kristjane, Jude, muslimane in idolatriste. Papeška bula je leta 1537 to vprašanje na teološki ravni rešila. Ker je bila teologija takrat vladajoča ideologija, je papeška bula predstavljala tudi politični odgovor na vprašanje rase.

V 16. stoletju je na španskih univerzah v sholastičnem okviru tekla razprava, ali so Indijanci barbari v Aristotelovem smislu in zato po naravi sužnji. Eni so trdili, da so Azteki in Inki živeli v urbaniziranih in političnih družbah in zato niso barbari. Zavzeli pa so se za pokristjanjevanje. Drugi pa so trdili, da so vsi domorodci navadni barbari. Čeprav so v razpravi zmagali nasprotniki naravnega suženjstva, to ni imelo vpliva na praktično ravnanje španskih osvajalcev v Latinski Ameriki in na trgovino z afriškimi sužnji, ki so jo vodili Portugalci.

Fizična antropologija se je razvila kot kombinacija anatomije in systemske zoologije z nalogo, da klasificira razlike v človeški vrsti. »Na žalost so zgodnja ugibanja glede tega postale dogme, ki imajo še vedno močen vpliv na številne raziskovalce na tem področju« (Linton, 1936: 22). »Ta znanost se zdi, da ima več težav s prelomom s svojo preteklostjo kot katera koli druga naravoslovna veda« (Linton, 1936: 22).

Pri klasificiranju razlik med ljudmi je manjkalo gradiva zunaj Evrope, ni bilo spoznanja o načelih dedovanja in ustreznih tehnik. Tako so se zatekali mehanskim in opaznim razlikam, kot so: velikost in oblika glave, barva kože in sestava las. Razvojni nauk še ni bil splošno sprejet, zato je veljalo prepričanje, »da je vsaka vrsta in vsaka različica rezultat ločenega akta kreacije ter je zato trdna in nespremenljiva«. To je seveda pomenilo, da je vsaka različica, podskupina, skupina znotraj človeštva »ustvarjena posebej« (Linton, 1936: 23).

»Tudi ko je bila ideja o ločenem stvarjenju presežena, je koncept primarnih tipov preživel« (Linton, 1936: 23), vendar ni preživel zaradi lenobnosti možganov ali malomarnih učenjakov, ampak zaradi političnih razmerij, ki so vzpostavljala tovrstno delitev kot najbolj naravno in zato samoumevno. Za premik predstave torej ni zadoščalo samo znanstveno spoznanje o dejstvih, ki niso podpirala hierarhizacije med rasami in podrasami v človeški vrsti, ampak politično gibanje za pripoznavo večje enakosti in enakopravnosti ter za odpravo najprej suženjstva kot najhujše, potem pa še drugih odtenkov diskriminacije, zlasti črncev v ZDA.

Zoologi so s fizičnimi antropologi v začetku 20. stoletja ugotovili, da je v človeški vrsti veliko manj razlik kot pri črnem medvedu in približno samo pol manj kot pri južnoameriški pajkovi opici (Linton, 1936: 24). Linton (1936: 30) opozarja na ugotovitve, da je ob naravni selekciji pri razvoju razlik med ljudmi igrala pomembno vlogo tudi družbena selekcija, ki jo je vodila preferenca neke skupine do določenega fizičnega tipa moškega ali ženske.

Linton poroča, da so za klasifikacijo človeštva razvili tri ravni primerjave: pasma (»breed«), rasa in deblo (»stock«). Pasma je biološko določljiva, kot velja npr. za pasje pasme. Rasa in deblo pa sta po Lintonu (1936: 40) zelo poljubna koncepta in zato zelo odvisna od individualne presoje antropologa. »Pasma prihajajo in gredo, toda rase in debela ostajajo in ni nikakršne verjetnosti,

da bo katera koli izmed njih odpravljena v naslednjih nekaj stoletjih« (Linton, 1936: 59).

Rasa je dobila čezmehanski in biološki, torej čeznaravni pomen šele z uvažanjem političnih razmerij v Ameriko, Afriko in v Azijo. Golo dejstvo obstoja različnih tipov ljudi rasi še ni dodelilo družbene in politične dimenzije. Evropska politična struktura se je tja preselila z dodatkom, da je pod najnižje ravni svoje družbe in plitke postavila navadno kar celo novonašlo skupnost ljudi. Evropejci so se v te na novo odkrite dežele navrgli kot »vladajoči aristokrati«. Črna rasa je kmalu dobila »poseben status na dnu družbene lestvice« (Linton, 1936: 47).

Teorija evolucije in preživetje najbolj prilagojenih ali celo najboljših in najsposobnejših se je v rokah rasizma sprevrgla v svoje nasprotje. Ni služila več emancipaciji človeka in njegovemu boljšemu samorazumevanju, ampak se je postavila v službo dominacije in utemeljevanja, da so najdena ljudstva na nižjih stopnjah razvoja manj sposobna, necivilizirana in zato primerna samo za sužnje ali v najboljšem primeru za pomočnike vladajočim. Linton opozarja, da so beli Evropejci pokleknili pod Huni, Mongoli in nazadnje pod Turki ter da se takrat domnevna superiornost evropske bele rase ni ravno izkazala.

Psihologija je v kontekstu kolonializma in utrjevanja političnih razmerij po konceptu angloameriške dominacije dobila mandat, da dokazuje intelektualno inferiornost drugih ras, zlasti rdeče in črne. Polje inteligence se je razvilo v glavno torišče dokazovanja razlik in superiornosti belcev. Visoki beli IQ je bil prepoznan kot predpostavka za vstop v kompleksnost dosežkov zahodne civilizacije. Brez dovoljšnega IQ civiliziranost sploh ni bila doumljiva niti ne dosegljiva za po naravi in inferiorni rasi danega posameznika. Po tej predstavi obstajajo rase, ki »prirojeno niso sposobne sprejeti moderne civilizacije; take rase so obsojene na iztrebitev ali neskončno ekonomsko sužnost in družbeno podrejenost« (Linton, 1936: 52).

**Rasno čistko je dovršil nacizem s holokavstom**, projektom popolnega uničenja Judov, Romov, za njimi pa vseh drugih manjvrednih ras in handikapiranih posameznikov, ki so po njihovem prepričanju človeštvu zbijali potencial za polni razvoj. Razporeditev ras se je v središču Evrope kuhala celo devetnajsto stoletje. Nacistična mašina je te koncepte poenotila, dodelala in izpeljala zamisli o rasnem čiščenju človeštva.

OZN in posebej UNESCO sta rasizmu ob ustanovitvi namenila veliko pozornosti. UNESCO se je leta 1949 zavzel, da bo podpiral preučevanje in zbiranje znanstvenega gradiva, ki je vezano na vprašanje rase. Že konec leta 1949 je zbral ugledne znanstvenike družboslovce, ki so pripravili izjavo o rasnem vprašanju, ki jo je UNESCO sprejel julija leta 1950. Leta 1951 so fizični antropologi in genetiki, naravoslovci, torej, zahtevali popravek izjave, ki so jo izdali junija leta 1951. V podobni različici je UNESCO izdal Deklaracijo o rasi in rasnem predsodku novembra 1978.

V uvodu so zapisali: »Človeštvo zlepa ne bo pozabilo krivic in zločinov, ki so tako tragično obremenili besedo 'rasa' ... Preambula k ustanovni listini UNESCA ... »rasizem imenuje za družbeno zlo ...« (Statement on the Rase question, 1950: 1). V dokumentu opozarjajo, da je »rasno vprašanje postalo eno glavnih točk nacistične ideologije in politike« in da je na polno vprašanje rase prišlo v znanost na začetku 19. stoletja, ko so bile oblikovane velike evlucijske teorije. Podpisniki ugotavljajo, da je »v tem trenutku nemogoče izkazati, da obstajajo med 'rasami' kakšne druge razlike v inteligentnosti in značaju od tistih, ki jih proizvaja kulturno okolje«. Rasizem opredelijo kot »prepričanje o vrojeni in absolutni superiornosti arbitrarno opredeljene skupine ljudi nad drugimi, prav tako arbitrarno določenimi skupinami ljudi ... Kot ideologija in občutek je rasizem po naravi agresiven. Ogroža temeljne moralne vrednote, in sicer s tem, da zadovoljuje

okus po dominaciji ...» Ta predstava je sicer moralistična, ker abstrahira od zgodovinskega dejstva, da pri rasizmu ni šlo za arbitrarno skupino ljudi, ampak za vladajočo skupino ljudi, ki je z uporabo nasilja za utrjevanje svoje pozicije in vzpostavitev kapitalizma kot takrat propulzivnega načina produkcije drugo skupino ljudi, črnce, zaslužnija ne kar tako arbitrarno določeno, ampak ker so bili v Afriki na voljo po tem, ko so Indijanci začeli izumirati. Polje, ki razloži rasizem, ni naravoslovje, ampak politologija in politična ekonomija. Za druge znanosti je to mogoče nerazložljivo in se zato zatečejo k moraliziranju, češ, to ni človeško, kako so mogli, to je kršitev moralnih vrednot. Vse to drži, ampak do tega ni prišlo zaradi moralne insuficience odločevalcev, ampak zaradi razmerij političnih sil, ki so določene akterje pripeljale do tovrstnih praks. Popravki, marginalizacija, predelava, ukinitvev rasizma zato niso mogoči na ravni moralnega popravljanja posameznikov ali ubijanja predsodkov, ampak s spreminjanem razmerij političnih sil do te mere, da bo samoumevno in »naravno« nesuženjstvo in človeškost.

UNESCO se je takrat naslonil na znanost, ki poroča: »Znanstveniki so dosegli splošni dogovor pri spoznanju, da je človeštvo eno: da vsi ljudje pripadajo isti vrsti – homo sapiensu. Med znanstveniki je prav tako dozorelo spoznanje, da vsi ljudje verjetno izvirajo iz istega skupnega debla («stock».)« Z biološkega stališča je vrsta homo sapiens sestavljena iz različnega števila populacij, ki se med seboj razlikujejo, vendar samo po majhnem številu genov. **»Z biološkega stališča raso lahko definiramo kot eno skupino populacij, ki tvorijo vrsto homo sapiens.** Te populacije se med seboj lahko razmnožujejo ... razlike med njimi pa so rezultat njihove različne biološke zgodovine.« Skupina znanstvenikov ugotavlja, da tega znanstvenega pojma rase ne uporabljajo, uporabljajo pa različne koncepte, ki vnašajo veliko zmedo in so v rasistični rabi. Zato predlagajo, da »bi odvrkli pojem rase in govorili o etničnih skupinah.«



Ta izjava Unesca iz leta 1950 je pomemben **dokument, ki kaže na raven zavesti o rasizmu**. Takrat je morala svetovna znanstvena organizacija na čelu s svetovno špico znanosti ugotavljati, da smo ljudje pripadniki iste biološke vrste. Sedemdeset let po tem črni ljudje še vedno padajo kot žrtve »linch« sistema v najbolj civiliziranih delih sveta. Padajo tudi pripadniki drugih 'etničnih skupin', ki se jim ne priznava statusa ljudi. To priznavanje seveda ni predvsem znanstveni problem, ampak predvsem politični problem, problem ustroja tega sveta, ki je za polni razvoj človeštva kot ene rase za zdaj še neprimeren. Odprava rasizma je zato hkrati projekt drugačnega sveta, v katerem se bodo vsakršne razlike med posamezniki tolerirale do te mere, da bodo obravnavani vsi posamezniki in skupine tem razlikam primerno: enaki v različnosti in različni v enakosti.

Izjava je naletela na **oster odziv naravoslovcev**, zlasti fizičnih antropologov in genetikov. Leta 1951 so ti po okriljem UNESCO izdali svojo Izjavo o naravi rase in rasnih razlikah (Statement of the Nature of Race and Racial Differences objavljeno v The Race Concept, 1952, str. 11–15). Opozarjajo, da »antropologi koncept rase soglasno razumejo kot klasifikacijsko orodje, ki zagotavlja zoološki okvir, znotraj katerega se lahko uvrščajo različne skupine človeštva«. Rasa je za antropologijo termin, rezerviran za »skupine človeštva, ki posedujejo dobro razvite in prvenstveno nasledstvene fizične razlike glede na druge skupine«. Izpostavljajo, da »muslimani in Židje niso nič bolj rase kot rimokatoliki in protestanti ... Uporaba termina 'rasa' za označevanje tovrstnih skupin je resna napaka«. Ugotavljajo tudi, da dozdejšnje raziskovanje ne dokazuje, da bi lahko na osnovi razlik v fizični strukturi sklepali na kakršno koli splošno superiornost ali inferiornost kate- tere izmed skupin. Poudarjajo, da so »razlike med posamezniki, ki pripadajo isti rasi, večje v primerjavi z razlikami, ki se pojavljajo med opazovanimi povprečji za dve ali več ras znotraj iste



velike skupine«. Trdijo, da je »normalni posameznik ne glede na raso v osnovi edukabilen. Iz tega sledi, da je njegovo intelektualno in moralno življenje najbolj odvisno do njegove vzgoje ter od fizičnega in societalnega okolja«. Naravoslovci med drugim tudi zaključujejo, da »zgodovinske in sociološke raziskave podpirajo stališče, da imajo genetske razlike majhen pomen pri določanju družbenih in kulturnih razlik med različnimi skupinami ljudi«. Na koncu tudi zapišejo, da »ni dokazov, da rasno mešanje pripelje do škodljivih rezultatov z biološkega gledišča«.

Za celotno stanje pogledov na vprašanje rase in rasizma je vredna tudi razprava o tej izjavi med njihovimi kolegi raznih vrst naravoslovcev. Vsi so z vidika svojih raziskovanj ugotavljali to ali ono netočnost in uveljavljali težavo, zaradi katere ne morejo podpisati niti te izjave. Tako se je izkazalo, da za doseganje političnega konsenza in določanje politične usmeritve znanost ni primerna forma, kar so nekateri tudi napisali. Tako npr. Comas (*The Race Concept*, 1952: 19) trdi, da je izjava, da »so vsi ljudje ustvarjeni enaki ..., neresnična v biološki sferi«. Prav tako je prepričan, da »etične vrednote ne morejo izhajati neposredno iz znanstvenih dejstev«.

Dreyfus (*The Race Concept*, 1952: 22, podobno tudi Brito de Cunha, str. 23) je prepričan, da je »civilizacija dala človeku sredstva za preseganje naravnih razmer«, zato naravna selekcija v človeštvu nima več velike teže. Poudaril je tudi prepričanje, da je glede somatskih značilnosti človek produkt dednosti, glede mentalnih značilnosti pa je predvsem proizvod okolja.

Darlington opozarja na neresničnosti in kontradiktornosti v izjavi. Izpostavlja razlike med rasami, do katerih se je dokopal že Darwin, sodobne raziskave pa jih še dodatno opisujejo in zaznavajo. Prepričan je, da »s poskusom dokazovanja, da se rase ne razlikujejo v tem smislu, ne služimo človeštvu. Tako spregledujejo največji problem človeštva (zlasti v povezavi z UNESCO),

namreč, kako uporabiti različnost, neizkorenljivo različnost danosti, talentov, sposobnosti vsake izmed ras za dobrobit vseh ras« (The Race Concept, 1952: 27). Podobno tudi Fisher (The Race Concept, 1952: 27) opozarja, da so razlike med rasami očitne, da pa je po njegovem »praktični mednarodni problem, kako se naučiti deliti resurse tega planeta prijateljsko z osebami, ki so materialno različne narave, in da je ta problem postavljen kot obrobni s povsem dobronamernimi napori, da se minimizira realne razlike, ki obstajajo«.

Lenz (The Race Concept, 1952: 30) ugotavlja, da se UNESCO ukvarja samo s protisemitizmom, ki pa je po njegovem samo en vidik rasizma. UNESCO »ne dela razlik med različnimi oblikami rasizma«. Po njegovem mnenju Izjava ne upošteva »velikih dednih razlik med ljudmi« in tega, da je »izostanek selekcije odločilni vzrok za zaton civilizacije«.

Naravoslovci so se ukvarjali s formulacijami in z naravoslovnimi dejstvi ter znanstveno formo formulacij. Na koncu so se vsi strinjali, da »nobeno znanstveno dejstvo zadnjih 150 let ne utemeljuje kakršnega koli biološkega razloga za omejevanje načela enakosti, kot se uporablja do ras« (The Race Concept, 1952: 91).

Južnič (1978: 481–489) namenja genocidu v okviru kolonializma precej pozornosti. Kolonialne centrale so genocid izvajale načrtno neposredno same, spodbujale so izčiščevanja z netenjem konfliktov med posameznimi plemeni ali pa posredno z vnosom posebnih bolezni, na katere domorodci niso bili odporni, včasih pa jim je nehote izčiščenje uspelo z alkoholom. Med drugim navaja, da je bilo v letih 1900–1950 v Braziliji iztrebljenih 90 plemen. Z načrtnim krčenjem amazonskega gozda teče ta proces iztrebljanja nemoteno naprej še danes.

Sodobne možnosti velikih premikov (migracij) iz manj razvitih delov sveta v tiste dele, v katerih naj bi bila obljubljeni dežela, strašijo prebivalstvo zelenih destinacij. Tu se spet izkazuje,

da ne gre za strah zaradi naravnih razlik med rasami, ampak za strah po spremembi političnih razmerij: da bodo prišleki, oni že po naravi drugačni, odločali o tem, kdo smo mi, kaj bomo počeli in kako bomo delili ustvarjene dobrine. Podobno se zavzema Agassiz sredi 19. stoletja: črncem je treba odreči družbeno enakost, saj bo bela rasa ogrožena in bo zvođenela. »Družbena enakost se mi zdi v vsakem primeru neuresničljiva. To po naravi ni mogoče zaradi samega značaja negridne rase« (10. avgust 1863) (Agassiz, v Gould, 2000: 74). »Proizvodnja mešancev je enak greh proti naravi, kot je incest v civilizirani skupnosti greh proti značajski čistosti ... Ne bi se smeli odreči nobenemu naporu, da zaježimo to, kar je ogabno naši boljši naravi in napredku višje civilizacije in čistejše morale« (Agassiz, v Gould, 2000: 75). Čisti črnci se bodo preselili na Jug, preostanek na Severu pa bo shiral in odmrl. Za mulate je bil prepričan, da bodo ta bolna telesa in njih oslABLJENA plodnost pripeljala do odmrtja.

Do leta 1520 so bili skoraj vsi staroselci v španski koloniji Hispaniola mrtvi. Afričani so jih nadomestili pri iskanju zlata. Leta 1526 so španski 'raziskovalci' na ozemlje današnjih ZDA, Južne Karoline in George, pripeljali prvih 100 sužnjev. V nekaj tednih po prihodu so se zaslužnjeni Afričani uprli in potem izginili. Odmevnejša je bila zgodba 20 sužnjev iz leta 1619, ki so jih pripeljali v takratno angleško kolonijo Jamestown. Od tega trenutka naprej je suženjstvo pripoznano obstajalo v kolonijah, ki so postale ZDA, v neskončni verigi do sprejetja 13. amandmaja skoraj 250 let pozneje.

Trgovina se je leta 1619 v celoti razmahnila. Portugalci so nadzirali velik del trga in prevažali ogromno Afričanov z območja, ki je pozneje postalo portugalska Angola. Vsako leto je bilo med 5.000 in 8.000 ljudi iz Konga, Ndonga in iz drugih delov zahodne Afrike odpremljenih v portugalske in španske kolonije v Ameriki. Skupno število Afričanov, zajetih in prepeljanih v Ameriko med letoma 1501 in 1867, je približno 12,5 milijona.

Tudi belci in kristjani so bili v začetku plen trgovine z ljudmi. Trgovina z Irci kot sužnji se je začela leta 1625, ko je kralj James I. zahteval, da 30.000 irskih zapornikov pošljejo v suženjstvo v zahodno Indijo in jih prodajo angleškim naseljencem. 70 % prebivalcev Montserata je bilo takrat irskih sužnjev. Večina sužnjev v novih deželah je bila belcev, Irska pa njihov glavni vir. V letih 1641–1652 je bilo ubitih 500.000 Ircev, 300.000 pa so jih prodali kot sužnje. Do leta 1839, ko so Britanci prenehali s trgovino s sužnji, so na tisoče Ircev prodajali v suženjstvo, pozneje pa so jih prodajali še nezakonito.

Oktober 1705 je angleška kolonija Virginija sprejela zakon, po katerem ni bil zločin, če je gospodar ubil sužnja, medtem ko ga je prevzgal. (Ta prevzgoja je bila v resnici fizično nasilje ali mučenje.) Poleg tega je zakonodaja dovoljevala, da je sužnja na begu zakonito kdor koli lahko ubil na načine in s sredstvom, ki se jim je zdelo primerno.

Leta 1700 je v angleški Severni Ameriki živel približno 30.000 sužnjev. Leta 1776 je to število narastlo na 450.000. Z naraščanjem števila sužnjev so naraščali tudi upori in likvidacije gospodarjev, s tem pa je naraščala zakonska regulacija suženjstva. Virginijski zakon iz leta 1705 je sužnje opredeljeval kot uvožene služabnike po morju ali kopnem, ki niso bili kristjani v svoji rodni državi. Kot taki so podvrženi nakupu in prodaji skladno z zgodovino zgodnjih zakonov Virginije, ki jih je vzpostavil William Waller Hening. Ne gre pozabiti, da je Virginijo vodila Virgnian Company, torej poslovneži in ne državniki ali politiki. Suženjstvo je bilo zato v prvi vrsti 'poslovna priložnost' in družbeni projekt, ki je šele spotoma dobival politične dimenzije.

Po izvolitvi Lincolna za predsednika ZDA leta 1860 se je 11 držav odcepilo od federacije in ustanovilo konfederacijo. Podpredsednik konfederacije Alexander Stephens je imel marca govor v Georgiji, v katerem je poudaril »veliko resnico, da niger

(slabšalno ime za pripadnika črne rase oz. Afroameričana, op. I. L.) ni enak belemu človeku; da je sužnost – podrejenost superiorni rasi – zanj naravni in normalni položaj«.

Ameriški predsednik Abraham Lincoln je izdal *Emancipation Proclamation* 1. januarja 1863. S tem proglasom je hotel končati suženjstvo v ZDA, vendar ta proglas ni veljal za območja, ki jih je obvladovala zvezna vojska, torej je izključeval mejne države Maryland, Kentucky in Missouri, v katerih je suženjstvo obstajalo hkrati z Unionističnim sentimentom. Tudi pretežni del Tennesseeja je ostal nedotaknjen. V državah Juga, v katerih je bilo suženjstvo najbolj trdoživo, pa federalna oblast ni imela nadzora.

Ko se je 9. maja 1865 državljanska vojna končala, je bila zadeva s suženjstvom še vedno nejasna. Amandma k ustavi so v kongresu začeli sprejemati že leta 1864, vendar v predstavniskem domu ni bilo dvotretjinske večine. Amandma je bil tako sprejet šele januarja leta 1865, do decembra pa ga je ratificiralo dovolj držav, da je stopil v veljavo. S tem so ZDA prepovedale suženjstvo. Tri leta pozneje je 14. amandma med drugim določil, da so temnopolti državljani ZDA pod enako zaščito zakona.

Leta 1870 je 15. amandma k ustavi zagotovil volilno pravico za temnopolte državljane. Leta 1875 je zvezni zakon o državljan-  
skih pravicah določil, da so »državljani vsake rase in barve«  
upravičeni do polnega uživanja v hotelih, gledališčih in v javnem  
prevozu. Toda realno življenje za tisoče nekdam zaslužjenih je  
urejal drugi sklop zakonov.

Južna Karolina je črncem prepovedala kakršne koli poklice, razen služabnika ali kmeta. Leta 1883 je vrhovno sodišče ZDA zakon o državljan-  
skih pravicah iz leta 1875 razglasilo za neustaven.

Kentucky je ratificiral amandma šele leta 1976, kot zadnja država pa je suženjstvo odpravil Mississippi leta 2013, mesto nekaterih najbolj zloglasnih rasističnih umorov, ko je končno ratificiral 13. amandma o odpravi suženjstva.

Kljub spremembam ustave in zakonov so v letih 1865–1950 linčali 6.500 črncev; na tisoče so jih napadli in posilili.

Rasizem je v ZDA tako na polno vztrajal do novega upora, ki ga je ob koncu petdesetih in v šestdesetih letih 20. stoletja vodil Martin Luther King. Gibanje je doseglo spremembo volilnega zakona, ki je za registracijo na volitvah zahteval plačilo pristojbine, kar je črnce odvrčalo od registracije in se jih zato niso udeleževali. Težave so jim delali pri registraciji tudi po spremembi zakona.

V Severni Karolini so bile na kupoli državnega parlamenta tri zastave: ameriška, državna in konfederalna. Konfederalno so postavili tja leta 1962 kot odgovor na črnsko gibanje za njihove pravice. Leta 2000 so zastavo preselili na dvorišče pred parlament kot sestavino muzeja državlanske vojne. Leta 2015 pa so zastavo dokončno odstranili. Leta 2015, junija, je nestrpnost v črnski cerkvi v Charlestonu med mašo pobil devet črncev. Državna in federalna zastava sta bili spuščeni na pol droga, konfederalna pa je zmagovito visela na koncu droga. To je bil končni vzrok za njeno odstranitev, saj so njeni zagovorniki jasno pokazali, da ne priznavajo izida iz državlanske vojne, ko je zmagala osvoboditev črnskih sužnjev.

V ZDA so leta 2008 izvolili prvega predsednika iz vrst črncev ali – kot jim zdaj uradno rečejo – Afroameričanov. Ta igra s preimenovanjem je vezana bolj na vprašanje bontona kot na dejansko spremembo statusa črnega prebivalstva. King je še odkrito govoril o soobarvancih kot Negro, nato je to poimenovanje postalo slabšalno in je bila raba prepovedana. Preimenovali so se v prijaznejše »black people«, črnce. Nato so bili »coloured«, nazadnje pa so zdaj Afro-Americans.

Vsaki nekaj let absurdne likvidacije črnih prebivalcev in seveda neka sistemska nastrojenost proti vsem nebelim rasam v ZDA sprožijo nemire, ki so npr. v letu 2020 pripeljali do zamenjave konfederalnih zastav v nekaterih južnih državah z zvezno,



s predstavitevijo spomenikov nekaterih junakov konfederalne strani v državljanski vojni iz uglednih javnih mest v muzeje in celo do preizpraševanja vloge in mesta ustanovnih očetov, kot so: Jefferson, Washington, Madison, ker so dopustili suženjstvo in zatiranje drugih ras v ameriški ustavi in v praksi.

Apartheid v južni Afriki in Rodeziji kot sistemski rasizem, ki je trajal od petdesetih let pa do padca Sovjetske zveze, torej je bil hladnovojnski projekt, brez patronata ZDA ne bi preživel.

Rasizma, kot ga pozna sodobni svet, ni mogoče razumeti brez izkušnje suženjstva, ki je sistemsko najdlje preživel prav v zibelki demokracije, ZDA. Suženjstvo je politično razmerje, pa naj se je še tako utemeljevalo in se še marsikje utemeljuje z naravnimi argumenti. Zasužnjevanje afriškega prebivalstva je v črno raso vsekalo identiteto, ki jo je posvojil rasizem v ZDA. Rasizem je politično razmerje, ki se utemeljuje v vladajočem diskurzu z naravoslovnimi argumenti. Zato je tudi UNESCO poskušal napasti rasizem z znanostjo in znanstveniki, ki pa seveda nima politične moči, ko gre za preizpraševanje vladajočega načina produkcije življenja, katerega del je rasizem. Kot kažejo sodobna protirasistična gibanja v ZDA, postaja vse bolj jasno, da je pri spoprijemanju z rasizmom nujno premišljati in predrugačiti predstave o tem, kdo smo kot človeštvo in kam gremo, prerazporediti predstave o preteklosti in se postaviti na nove temeljne kamne, da bo lahko prihodnost bolj emancipatorna za vse rase na svetu. To je bilo leta 1936 jasno političnemu antropologu Lintonu (1936: 59), ki je zapisal: »Dokler razlike v fizičnih tipih dajejo osnovo za družbeno diskriminacijo, bodo ostale tudi vprične potencialne težave med rasami. Edina mogoča rešitev tega, kar imenujemo rasni problem, leži v spremembi stališča belega človeka do drugih skupin ... Če mu ne uspe vzpostaviti enakosti z drugimi rasnimi skupinami, bo gotovo deležen hudega razočaranja.«

To razočaranje je sledilo, še več, sledila je groza Auschwitza.



## V.

### ROD, NAROD, DRŽAVA

Velika tema politične antropologije je razmerje med rodom, narodom in nacijo. To je odnos med naravo, družbo in državo. Antropologija se ukvarja z odnosom med rodom in narodom, politična antropologija pa s posredovanji v vseh treh povezavah: rod – narod, narod – nacija in rod – nacija s posebnim fokusom na zadnjem odnosu. V vseh teh relacijah odkriva politična posredovanja.

Rod meri predvsem na krvno povezavo in s tem na so-rodstvo, na naravno pri človeku. Družina kot najmanjša enota rodu se povezuje v sorodstva, plemena, klane plemenske zveze. Gre za prehod na družbeno raven. Naseljeni rod oblikuje vas. Več vasi se povezuje v pleme, plemena pa v plemenske zveze. Ponekod so oblikovali tudi t. i. pantribalne sodalnosti, večplemenske skupnosti, ki združujejo pripadnike mimo krvne vezi. Tu gre že za prehod na politično raven, ki se povsem vzpostavi z oblikovanjem države.

Ena izmed ambicij antropologije je bila tudi razložiti in razumeti razlike v človeštvu: med posamezniki in skupinami. Antropologija je za preučevanje primarnih družb razvila koncept **plemena**, ki naj bi najbolj zadel naravo necivilizirane človeške družbe in hkrati eno izmed razvojnih faz pri formiranju moderne človeške družbe. S tem konceptom je bilo vzpostavljeno tudi razlikovanje med njimi, primalci ali primitivci, in nami, civiliziranimi razviteži. V prvih refleksijah so raziskovalci že ugotovili, da je

koncept plemena razvit od zunaj od raziskovalcev z Zahoda, da je organizacijska struktura skupnosti veliko kompleksnejša, bolj fluidna, bolj prepletena in bolj raznolika, kot to razume koncept plemena, ki naj bi bil predvsem na sorodstvo vezana skupnost ljudi. V šestdesetih letih so namesto koncepta plemena v antropologiji začeli uporabljati koncepta etnične skupine in **kulture**, ki sta bila manj obremenjena s kolonialnim nasledstvom<sup>75</sup>.

Tako ali tako je pojem etnije posodil ime vedi **etnologija**, ki je prestavljala prve stopnje razvoja antropološkega preučevanja ali drugače, etnologija je predstavljala formativno obdobje antropologije. Pozneje se je njen pomen osredinil na preučevanje folklore v kontekstu zgodovine kultur posameznih narodov v Evropi. Etnologija se je ukvarjala s tem, kako so »agregati človeških bitij različni med seboj glede na materialno kulturo, jezik, religijo, moralne ideje in družbene institucije. Prvi koraki v etnologiji so vključevali tudi spekulativne teorije o domnevnih **povezavah med kulturnimi in biološkimi razlikami med skupinami**« (Welz, 2001: 4862).

Izraz etnija izhaja iz grške besede ἔθνος, ethnos. Grški izraz v zgodnji antiki se je nanašal na katero koli veliko skupino, množico moških, skupino tovarišev pa tudi na roj ali jato živali. Herodot je opisal, kaj je v njegovem času definiralo grško (helensko) etnično identiteto: skupni izvor, skupni jezik, deljena svetišča ter daritve in skupni običaji. V zgodnji moderni angleščini in do sredine 19. stoletja so pojem etnija uporabljali 1. za oznako drugih, predvsem nekristjanov in nejudov, 2. za obeležitev značilnosti za raso in narod in 3. za označevanje etničnih manjšin, ki se razlikujejo od večine po rasnih značilnostih ali kulturnem ozadju

---

75 »Znotraj kulturnozgodovinske perspektive so etnične skupine poimenovali kulture (ali civilizacije v primeru neprimarnih skupnosti)« (Diaz - Andreu, 2001: 4818).

(Sollors, 2001: 4815). V 19. stoletju se je izraz začel uporabljati v pomenih rasa in narod.

Devereux je leta 1875 razvil koncept etničnosti od Homerja, Herodota, Sofoklesa, Plutarha do Biblije na primeru šestinpetdesetih skupnosti od Hebrejcev in Špartancev do modernih etnij takratne dobe. Pojem etnija se je v današnji rabi uveljavila v času druge svetovne vojne, ko je koncept rase padel v nemilost ter se je povezal z rasizmom in nacizmom. V delu *Social Life in Modern Community* sta Warner in Lunt (1941) določila, da se posameznika lahko uvrsti v etnično skupino, če se sam uvršča vanjo ali ga vanjo uvršča skupnost in če sodeluje v dejavnosti te skupine. Po njuni opredelitvi etnična pripadnost ni utemeljena samo na kraju rojstva.

Pojem se je uveljavil na polno v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, zlasti po objavi dela Glazer in Moynihan z naslovom *Ethnicity: Theory and Experience* (1975) in Greeleyjevega dela *Ethnicity in the United States* (1974). Zelo široka opredelitev etnične skupine gradi na izhodišču, da je etničnost predvsem razlikovanje z drugimi skupinami. Etnična pripadnost tako gradi na »identifikaciji z eno ali več večjimi skupinami v nasprotju z drugimi na temelju dobljenih kulturnih razlik ali skupnih prednikov« (Jones, 1997, navedeno po Diazu - Andreuu, 2001: 4818).

K temeljnemu antropološkemu modelu etničnosti po Jenkinsu (2001: 4827) spadajo naslednji elementi: poudarek na družbeni konstrukciji, trdnost identitete ter zavrnitev biologizacije in naturalizacije tega sociokulturnega fenomena. Tako etničnost ni nekaj, kar naj bi ljudje posedovali, imeli ali čemur pripadajo, čeprav v povezavi s tem uporabljamo te izraze. Predvsem je etničnost »kompleks repertoarjev, ki jih ljudje izkušajo, uporabljajo, se jih učijo in 'delajo' v njihovih vsakodnevnih življenjih, znotraj katerih konstruirajo vprični smisel samih sebe in razumevanje svojih rojakov« (Jenkins, 2001: 4827).

**Etnična skupina** ali etnija je skupina ljudi, ki se med seboj poistovetijo na podlagi skupnih izkušenj prednikov, družbene, kulturne ali narodne pripadnosti. Članstvo etnične skupine po navadi opredeljujejo skupna kulturna dediščina, predniki, mit o izvoru, zgodovina, domovina, jezik in/ali narečje, ideologija, simbolični sistemi, kot so: religija, mitologija in obred, kuhinja, slog oblačenja, fizični videz itn.

Etnične skupine, ki izhajajo iz iste populacije zgodovinskih ustanoviteljev, pogosto govorijo sorodne jezike in si delijo podobno gensko strukturo. Nekateri posamezniki ali skupine lahko z jezikovnim premikom, akulturacijo, s posvojitvijo in z versko spreobrnitvijo zapustijo eno etnično skupino in postanejo del druge (razen etničnih skupin, ki poudarjajo rasno čistost kot ključno merilo članstva). Etničnost se v »common sensu« pogosto uporablja sinonimno z izrazoma **narod** in **ljudstvo**.

Največje etnične skupine v sodobnem času štejejo stotine milijonov ljudi (Han Kitajci so največji), najmanjše pa so omejene na nekaj deset posameznikov (številna plemena ali skupine družin domorodcev). Večje etnične skupine se lahko razdelijo na manjše podskupine, znane različno kot plemena ali klani, ki sčasoma lahko postanejo ločene etnične skupine zaradi endogamije in/ali fizične izolacije od matične skupine. Nasprotno pa se prej ločene etnične pripadnosti lahko združijo in tvorijo panetničnost ter se lahko sčasoma združijo v eno samo etnično pripadnost.

Področje etničnih študij označujeta dve skupini pristopov: **primordialisti** in **instrumentalisti**. Prvi kot osnovo postavljajo rojstvo in s tem krvno sorodstvo, ozemlje in pripadnost določeni kulturi, ki določajo etnično pripadnost, zato jim etnična pripadnost pomeni »**naravno univerzalno enoto organizacije ljudi**« (Diaz - Andreu, 2001: 4818). Po tem stališču udeleženec etnične vezi dojema kolektivno kot od zunaj dano, prisilno družbeno vez. »Primordializem« meni, da je etničnost obstajala v vseh obdobjih

človeške zgodovine in da imajo sodobne etnične skupine zgodovinsko kontinuiteto z daljno preteklostjo. Zanje je ideja etnične pripadnosti tesno povezana z idejo narodov in temelji na razumevanju človeštva, ki je razdeljeno v skupine, ki so zakoreninjene v sorodstvu in biološki dediščini. Etnija je tako naravna tvorba, po tem stališču pred družbo in državo, je močnejša od družbe, bolj zavezujoča od države in zato jo je treba v razmerjih med ljudmi okrepiti z močjo zakonodaje in monopola državne prisile. Paradoks tega stališča živi kljub razsvetljenstvu. Ta predstava etnične skupine vidi kot naravne in ne kot zgodovinsko s človeško dejavnostjo ustvarjene skupnosti. To razumevanje ne razlaga, kako in zakaj se na videz pojavljajo, izginjajo in se pogosto pojavljajo narodi in etnične skupine skozi zgodovino. Prav tako ima težave pri spoprijemanju s posledicami zakonske zveze, migracije in kolonizacije za sestavo sodobnih večetničnih družb.

Etnične skupnosti so **podaljški ali nadgradnja sorodstvenih enot, ki v osnovi izhajajo iz krvnih ali rodbinskih vezi, pri čemer se izbira kulturnih značilnosti (jezik, religija, tradicija) natančno kaže tako, da kažejo to biološko pripadnost.** Tako je treba razumeti mite o skupni biološki dediščini, ki so odločilna značilnost etničnih skupnosti, da predstavljajo dejansko biološko zgodovino. Ko govorimo o mitih, gre dejansko za družbeno in politično gradnjo identitete, ki se navezuje na naravno argumentacijo, je pa v resnici družbeno in politično močnejša od naravnega.

Instrumentalisti vidijo v etnični pripadnosti bolj fluidno in situacijsko identiteto. Poudarjajo družbene vidike etničnosti in njeno regulatorno vlogo pri družbenem obnašanju. Etničnost obravnava predvsem kot ad hoc element politične strategije, ki se uporablja kot vir interesnih skupin za doseganje sekundarnih ciljev, kot je na primer povečanje bogastva, moči ali statusa. K temelju antropološkega koncepta etnije spada »poudarjanje družbenega procesa in t. i. praktik akterjev, opogumljal je premik od

različnih drž determinizma« (Jenkins, 2001: 4825). »**Poudarek na družbeni konstrukciji je zmanjševal prostor biološkim koncepcijam etnije in 'rase'**« (Jenkins, 2001: 4825).

V antropologiji se primordialni koncept etnije veže predvsem na Geertza, ki se je ukvarjal s tem, kakšne ovire predstavljajo primordialne navezave (plemenskost, parohialnost, skupništvo) razvoju modernih političnih sentimentov državljanosti v pokolnialnih novih državah. V resnici se je ukvarjal z močjo in vplivom t. i. kulturnega elementa na ljudi. Ugotavljal je, da so **krvne, jezikovne in kulturne navezave tako zelo močne, da so videti kot naravne**. Tisti, ki jih tako tudi obravnavajo, nehote **reificirajo**, poustvarijo družbene relacije, s čimer vnašajo **mehanicizme** v družboslovje in sploščijo razumevanje družbenih odnosov na preproste mehanske odnose.

Max Weber je trdil, da so **etnične skupine umetne, ne pa naravne tvorbe**, tj. družbeni konstrukti, ker temeljijo na subjektivnem prepričanju ljudi v skupnost, ki ji pripadajo. Oblikovanje skupin je bilo posledica prizadevanja za **monopolizacijo moči in statusa**. To Webrovo stališče je bilo v nasprotju s prevladujočim naravoslovnim prepričanjem tistega časa, da so družbene, kulturne in vedenjske razlike med ljudmi izvirale iz narave, to je podedovanih lastnosti in nagnjenosti, ki izhajajo iz skupnega izvora, imenovanih »rasa«.

Pred Webrom sta bila rasa in narodnost pogosto obravnavana kot dva vidika iste stvari. Do približno leta 1900 je prevladovalo **esencialistično primordialistično** razumevanje etnične pripadnosti: **kulturne razlike med narodi so bile videti kot posledica podedovanih lastnosti in nagibov**. To je bil čas, ko so »znanosti«, kot je frenologija, trdile, da lahko povezujejo kulturne in vedenjske lastnosti različnih populacij z njihovimi zunanjimi fizičnimi lastnostmi, kot je oblika lobanje. Z Webrovo uvedbo etničnosti kot družbenega konstrukta sta se koncept rase in etničnosti v

družboslovju ločila drug od drugega. Koncept rase je obdržal tesno navezavo na biološko predispozicijo. »O etničnih skupinah govori Weber v pomenu potencialnih narodov, ki v etničnem pogledu dobro vedo, kaj niso, in šele po tem, ko se zavedo, kaj so, postanejo narod. Narod je torej samozavestna etnična skupina: ... etnična skupina kot taka je spoznana po drugih (od zunaj), narodi pa se spoznajo kot taki sami« (Rizman, 1991: 18).

Drugi vpliven teoretik etnične pripadnosti je Fredrik Barth, čigar delo *Etnične skupine in meje* (1969) je ključnega pomena za širjenje uporabe izraza v družboslovnem raziskovanju v osemdesetih in devetdesetih letih 20. stoletja. Barth je šel dlje od Webra v poudarjanju konstruirane narave etničnosti. Za Bartha se etničnost nenehno pogaja, torej v njej ni nič naravnega in trdnega. Barth je področje etničnih študij povsem revolucioniral. Po njegovem etničnost ne more biti objektivizirana, ampak je »opredeljena z diagnostičnimi družbeno relevantnimi dejavniki za članstvo in (uspešno) vpis članov v njihovo etnično skupino« (Diaz - Andreu, 2001: 4819). »Lastnosti, ki so vzete v račun, niso vsota 'objektivnih' razlik, ampak so to samo tiste, ki jih akterji sami razumejo za pomembne« (Barth, 1969, navedeno po Diaz - Andreu, 2001: 4819). Etničnost je pomembno sredstvo, s katerim se ljudje lahko poistovetijo z večjo skupino. Fredrik Barth in Eric Wolf etnične identitete ne štejeta za univerzalne. Nacionalnost razumeta kot produkt posebnih vrst medskupinskih interakcij, ne pa kot bistvene kakovosti, ki je značilna za človeške skupine. Na splošno člani etnične skupine trdijo, da se sčasoma pojavlja kulturna kontinuiteta, čeprav so zgodovinarji in kulturni antropologi dokumentirali, da so številne vrednote, prakse in norme, ki pomenijo kontinuiteto s preteklostjo, sorazmerno novejše iznajdbe.

UNESCO še leta 1978 v deklaraciji o rasizmu uporablja »rasne in etnične skupine«, ko definira glavne značilnosti rasizma.



V izjavi<sup>76</sup> UNESCO o rasizmu leta 1950 družboslovci predlagajo zamenjavo koncepta rasa s konceptom etnične skupnosti. Podobno se je to dogajalo tudi pozneje. Leta 2001 Wilimas v razpravi o etničnosti, rasi in zdravju poroča o predlogu, da bi raso zamenjali z etničnostjo, saj tudi pojem etničnost izraža skupne prednike, zgodovino in kulturo. Ne glede na to, da pojem rase ni biološko ekspliciten, pa je v družboslovju pomemben, ker rasna pripadnost določa družbeni status.

Pojem etnije je postal centralen v politikah za razlikovanje ljudi in vzpostavljanje njihovega napredovanja v sistemih zahodnih demokracij. Po letu 1945 je zamenjal pojem rase, v pohladnovojnskem predrugačenju sveta pa je koncept služil »etničnemu čiščenju« prav tako kot njegova predhodnika »rasno čiščenje« in »končna rešitev« (Entlösung der Juden Frage) v letih nacistične vladavine 1933–1945. Termin **genocid** je leta 1944 uvedel Lemkin v delu *Axis Rule in Occupied Europe*. Lemkin je preučeval okupacijsko politiko nacistov v Evropi in ugotavljal, da so vrsto narodom, v prvi vrsti Judom, nacisti postopno uničevali življenjske pogoje s ciljem, da bi jih dokončno uničili. Strašljiv je genocidni pobjo Muslimanov v Srebrenici sredi Evrope julija leta 1995 ob navzočnosti nizozemske vojske ter genocid v

---

76 Leta 1950 UNESCOVA izjava »Rasno vprašanje«, ki so jo podpisali nekateri mednarodno priznani znanstveniki tistega časa (med njimi Ernest Beaglehole, Juan Comas, Luiz de Aguiar Costa Pinto, Franklin Frazier Ashley Montagu, Claude Lévi-Strauss, Gunnar Myrdal, Julian Huxley idr.), ugotavlja, da verske, geografske, jezikovne in kulturne skupine ne sovpadajo z rasnimi skupinami. Kulturne lastnosti takšnih skupin nimajo dokazane genetske povezave z rasnimi lastnostmi. Ker prihaja do velikih nesporazumov in napak, ko se izraz »rasa« uporablja v javnosti, bi bilo bolje, če bi izraz »rasa« v celoti izpustiti in govorili o »etničnih skupinah«.

Ruandi<sup>77</sup> nad Tutsi, Twa in zmernimi Hutujci od aprila do julija leta 1994, tokrat ob navzočnosti francoske vojske, v konflikt pa so bili vpleteni tudi ZDA, Združeno kraljestvo in Belgija. Samo Nova Zelandija je kazala namero po posredovanju in vsaj omejitvi razsežnosti genocida. Med primeri genocida naj navedemo še pomor 1,5 milijona Armencev leta 1915 prek Turkov in masaker nad tremi milijoni Bengalcev, ki ga je izvedla pakistanska vojska leta 1971.

Arnold van Gennep je bil prepričan, da narodi obstajajo, ker gre za »poseben politični pojav, ki je rezultat kombinacije idej, občutkov in volj« (Llobera v Goddard, Llobera, Shore, 1996: 95). Konstruktivizem povezuje nastanek etničnosti z gibanjem za **vzpostavitev nacionalnih držav**, ki se začne že v zgodnjem modernem obdobju. Zagovorniki te teorije trdijo, da so etničnost in pojmi etničnega ponosa, kot je nacionalizem, povsem modernizmi, ki se pojavljajo le v modernem obdobju svetovne zgodovine, to je v kapitalizmu. Trdijo, da etnična homogenost pred tem ni bila dejavnik oblikovanja velikih družb. Narodi in nacije so se oblikovali v 18. stoletju.

»Konec 18. stoletja je Evropa štela komaj kakih deset narodov, organiziranih v okviru države: Portugalsko, Španijo, Francijo, Anglijo, Nizozemsko, Švico, Dansko, Švedsko, Rusijo in Prusijo; Italija je bila v tem času še geografski pojem, Nemčija pa je bila razdeljena na številne kneževine; Avstrija in Turčija sta bila imperija in ne naroda. ... Južna Amerika je združevala

---

<sup>77</sup> V Ruandi so nadzor prevzeli Belgijci leta 1912. Kot to počne vsak učinkovit okupator, so začeli netiti spor med plemeni. Podpirali so Tutse z vključevanjem v izobraževanje in z zaposlovanjem, Hute pa so potiskali v drugorazredni položaj. Med plemenoma se je do odhoda Belgijcev zakuhala nestrpnost, ki so jo ob dodatnem podpihovanju ekstremisti peljali v genocid.

kolonije. Prav tako so se tudi v Afriki in Aziji, z izjemo Japonske, razraščali imperiji in ne narodi. Društvo narodov je na primer štelo med obema vojnoma le 42 članic od 70 mogočih, danes (leta 1979, op. I. L.) pa šteje OZN že okoli 150 članic« (Rizman, 1979: 595–596).

Alonso (2001: 10378) izpostavlja, da je prva država nastala v Mezopotamiji v 4. tisočletju pr. n. št. Med ključne dimenzije države šteje: obstoj vladajoče elite, birokracije, fiskalnega sistema, pravnega sistema, monopola nad legitimno uporabo sile, vojske, ki ohranja red, varuje elito in državo pred tujimi vpadi ter sklop kulturnih norm in vrednot. **»Moderne države so nacionalne države.«**

V Franciji pred drugo svetovno vojno se je uveljavilo prepričanje, ki ni znalo ločiti med nacijo in državo. Avtorji so zato nacijo opredeljevali kot »nacionalni način razmišljanja« ali »kolektivno zavest« ter tako reducirali nacijo in narod na psihološko pojavnost. Francija je s tem zamegljevanjem razlike poskušala utrjevati predstavo, da v državi živi samo en narod in je zato Francija država tega naroda. V tem primeru naj ne bi bilo med nacijo in državo nobene razlike.

V drugih delih Evrope je bilo bolj jasno, da gre za obstoj več narodov tudi v isti državi, v kateri je lahko eden večinski do te mere, da lahko to državo razumemo kot **nacionalno državo** večinskega naroda, hkrati pa v njem živijo še drugi narodi, ki so organizirani v narodnosti. Te družbene manjšine si ponekod izborijo status političnih manjšin, tako da dobijo neki status avtonomije ali neodvisne enote, če živijo na geografsko zaokroženem območju<sup>78</sup>, včasih celo federalne enote, kot je Qubeck v Kanadi.

<sup>78</sup> Podobno je z italijansko in madžarsko manjšino v Sloveniji. V Sloveniji pa kljub večjemu številu prebivalcev npr. Srbom in Hrvatom ni priznan status manjšine. Ti dve narodnosti se lahko povezujeta le na družbeni

V razmerja med te koncepte vstopa tudi pojem **patriotizem ali domoljubje**. V predmoderni dobi je označeval navezanost na dom in njegovo naravno okolje, razširjeno do fevdalnega gospoda in kralja. Domoljubno je bilo braniti kralja in njegovo posest, ki je označevala meje države. V času oblikovanja narodov se je domoljubje vezalo na ljubezen do naroda. Kjer narod ni uspel oblikovati države, se je domoljubje ustavilo pri ljubezni do jezika, kot je to izrazito podčrtano pri Slovencih. Kjer je verska pripadnost razdelila jezikovno skupnost, kot je to v primeru med Bošnjaki, Hrvati in Srbi, se je domoljubje oblikovalo v tej navezi (v času vojne med Hrvati in Srbi so bile glavne tarče prav cerkveni objekti).

**Nacionalna država je koncept, vezan na kapitalizem<sup>79</sup>**. Koncentracija kapitala je zahtevala in povlekla za seboj tudi koncentracijo moči. Sprva je centralizirana država pomagala nastanku mest, nato pa je skrbela za njihov razvoj, dokler ni meščanski način produkcije življenja ljudi prevladal. Država je tu pomagala v zadnji instanci kot monopol nasilja. Z uvajanjem pravnega reda, ki je zaščitil zasebno lastnino in na njen temeljen posesivni individualizem ter njemu podrejeno formo družine<sup>80</sup>, je kombinirala ideološki in represivni aparat države.

---

ravni v društva in zveze ter prek tega mehanizma sodelujeta v družbenem življenju Republike Slovenije. Madžarska in italijanska manjšina pa imata po enega poslanca v državnem zboru, ki ga volita samoupravni skupnosti sami, ob tem pa še dvojezične napise, uradni jezik, osnovne in srednje šole in RTV-programe na javni RTV.

79 Rizman je prepričan, da so »industrijske družbe etnično vezivo običajno instrumentalizirale za nacionalno državo« (Rizman, 1989: 984). Veliko sociologov se izogiba pojmu kapitalizma in ga zamenjujejo z industrijsko družbo.

80 Prešuštvo je bilo izkazovano kot velikanski moralni problem, vendar je povsem jasno, da je bil pregon prešuštva nujni pogoj za vzpostavitev nove forme družine, ki je bila pogoj za razcvet kapitalizma.

Koncept pravne države je orodje uveljavljana kapitalizma, danes pa predvsem njegove zaščite in utrditve.

Polje moderne politike prinese protislovja, ki organizirajo ključne politične akterje v prepoznavne skupine, za njihovo medsebojno utrjevanje navznoter in navzven pa oblikuje ideologije. Moderna politika božjo suverenost zamenjuje z ljudsko suverenostjo in to ljudstvo je najprej narod: ljudje z mehanskimi (prostor), biološkimi (rod), družbenimi (jezik, verska skupnost, gospodarske vezi) skupnimi potezami<sup>81</sup>. Ker se v moderni dobi politika legitimira z oblastjo ljudstva, vzpostavlja po pravilu nacionalno državo, vladavino predvsem enega naroda. Od tu je ena najpomembnejših ideologij moderne politike nacionalizem. Nacionalizem ni samo prizadevanje že oblikovanega naroda k državi, ampak je hkrati tudi konstituiranje naroda. Kjer se ključni akterji ustavijo pri gradnji in ohranjanju samo naroda in jim torej cilj ne seže do gradnje naroda – države, govorimo o korporativnem nacionalizmu ali narodizmu. Narod se razvije s težnjo po nacionalni državi kot končnem cilju znotraj kapitalističnega načina produkcije življenja. Ključni zakon kapitalizma je koncentracija kapitala, ki se najuspešneje odvija ob navezavi na državno oblast.

Narod se pojavlja v najrazličnejših oblikah: kot **narodizem** različnih stopenj, tj. glede na moč kapitalizma v določenem ljudstvu, ki hoče postati narod, nima pa te moči in volje, da si zastavi cilj postati država, kot **militantni genocidni nacionalizem** (nacizem), kot **asimilacijski** (na Slovenskem npr. v procesu ponemčevanja in poitalijančevanja Slovencev, odkar imamo svojo državo, pa tudi s poskusi slovenizacije v procesu izbrisa),

---

81 »Družbeni suveren ni posameznik, ampak je to ljudstvo. Ljudstvo, ki od Rousseauja naprej nastopa kot narod. Narod kot nacionalno zaokroženo ljudstvo. Od tod proces, v katerem se začinja uveljavljati izpostavljanje suverenosti naroda oziroma nacionalne suverenosti« (Hribar, 1989: 987).

kot **sobivanjski** – kjer sta (so) naroda(i) dovolj močna(i), da si izborita(jo) toleranco drug do drugega, kot **internacionalizem** (raznoraznih vrst, npr. proletarski, kominternski, imperialistični), kot **nadnacionalizem** (carski na germansko-katoliško-fevdalni osnovi, papeški na katoliško-fevdalni osnovi), platonične variante (inter)nacionalizma (na Slovenskem panslavizmi raznih imen od ilirizma do rusofilizma). Nacionalizem kot politična ideologija organizira zavest ljudi o pripadnosti skupnemu narodu, ki naj postane država, da se tako laže razvija navznoter in učinkovito obrani navzven, v obdobju **imperializma** pa tudi, da lahko učinkovito (vojaško, trgovsko, kulturno) nastopi zunaj svojih meja za izboljšanje položaja svojega naroda ali narodov. V političnem boju jasno razlikuje med našimi in tujimi; ker gre čez notranje razkole, je nacionalizem (pri šibkejših in manj odločnih pa narodizem) pravšnja priročna podlaga za poenotenje. Ta vedno zelena politična romantika je doživela svoj največji vzpon prav v obdobju, ki ga literarna zgodovina poimenuje romantika.

**Korporativni nacionalizem ali narodizem** je doktrina, ki jo poganjajo sloji, od katerih nobeden nima dovolj moči, da bi razvil in uveljavil lastno predstavo nacionalne države, pa se vsi skupaj zato ustavijo pri družbi ali še manj ambiciozno samo pri kulturi ali celo samo jeziku. Korporativni nacionalizem je zato v vseh različicah konservativen, sprijaznjen s strukturo moči, na katero njegovi akterji nimajo bistvenega vpliva, zato se jim vsak dosežek v prid njihovim prizadevanjem prikazuje kot zadetek na tomboli, poraz pa kot nepričakovan vdor nepravičnih naravnih ujm, kamor sodi tudi sila tujstva. Narodizem je predpolitična doktrina, ki utemeljuje svoje cilje na naravnih zakonih ali največ na kakšnem naravnem pravu. Verjame, da se ta cilj dosega po naravnih zakonih, iz česar izpeljujejo, da je npr. vsak rojen kot Slovenec, po rodu Slovenec, vojak te ideje, od Argentine do Avstralije, po drugi strani pa narod nikoli ne pozabi vsakega nerojenega Slovenca, prav tako kot nima

težav izbrisati onih, ki to niso, s seznama državljanstva, pa čeprav so v Sloveniji živeli in delali več desetletij.

»Nacionalna suverenost je najtrdnejše zagotovilo svobodnega izražanja človekove pripadnosti svojemu narodu« (Hribar, 1989: 988). Navadno so ravno tisti narodi, ki so že vzpostavili nacionalno državo in so razvili že **imperialno fazo nacionalizma** v razvoju kapitalizma, kot so bili to Španci, Portugalci, Angleži, Nizozemci, Francozi, Danci in Belgijci, za njimi pa so še Japonci osvajali druga območja, poseljena z etnijami, v nekaterih primerih pa celo konstituirana v države vsili svoje politične in kulturne vzorce okupiranim etnijam. Normani so zanimiv primer osvajalcev, saj so se povsem asimilirali, kamor so prišli: v Angliji so postali Angleži, na Škotskem Škoti, v Franciji Francozi in na Irskem Irci. Normani takrat še niso oblikovali nacionalne države ter drugih etnij in območij niso okupirali v imenu in za potrebe kapitalistične nacionalne države. »Nacionalna država je lahko mit, lahko je obrambna lupina za preživetje kakega naroda, lahko je pa tudi prisilna kletka za njene podanike« (Rizman, 1989a: 1011). Seveda je nacionalna država v obdobju imperializma tudi orodje za zavojevanje drugih držav, območij in etnij.

Ernest Renan je v začetku 20. stoletja zapisal: »V tem trenutku je obstoj narodov nekaj dobrega in celo nujnega. Njihov obstoj je zagotovilo svobode, ki je ne bi bilo, ko bi imel svet en sam zakon in enega samega gospodarja« (navedeno po Rizman, 1979: 607).

Narodi so bili v dvajsetem stoletju videni med drugim tudi kot dobrodošla ovira imperializmu in hegemonizmu, dejansko prostor svobode pred popolno kolonizacijo velikih. V imenu osvoboditve narodov so se dogajala narodnoosvobodilna gibanja, ki so predstavljala proces dekolonizacije in emancipacije.

Jenkins opozarja na pomembno razliko med družbenimi identifikacijami in družbeno kategorizacijo. Identifikacije so rezultat



samoopredelitve članov skupnosti, pri družbeni kategorizaciji pa gre za pogled od zunaj, ki je vezan na strukturo moči. Ta reflektira zmožnost ene skupine ljudi, da uspešno uveljavi svoje kategorije v drugi skupini in vire, ki jih imata skupini na voljo za upiranje medsebojnim uveljavitvam vpliva. Tako se v ospredje postavlja odnos dominacije in podrejenosti, kar je tipična tema politične antropologije.

Pojem naroda – nacije izhaja iz latinske besede *nasci* (roditi se), samostalnik *nationem* pa je pomenil raso ali vrsto. Pojem tako v sebi nosi povezanost s krvno vezjo in hkrati skupni izvor. Od uveljavitve genetike naprej bi lahko govorili tudi o skupni genski zasnovi.<sup>82</sup>

Nacija je narod, organiziran v državo. Nacionalizem<sup>83</sup> je ideologija, ki za narod zahteva državo, narodizem pa je ideologija, ki

---

82 Genske analize najdenih kosti iz preteklosti pa tudi genska analiza sodobnikov so v vprašanje narodov, rodov in nacij vnesli novo dimenzijo. Na primeru Ircev je veljalo, da so Kelti skupaj z Valižani in Škoti. Genska analiza kosti izpred 2500 let pr. n. št. pa je pokazala, da so po izvoru last pripadnika ljudstva, ki je tam živel pred prihodom Keltov na Irsko okoli leta 1000 pr. n. št. Genske variacije namreč kažejo, da gre za veliko mešanico genov v pripadnikih posameznih skupin, ki delujejo kot enoten narod ali etnija. Na ravni držav je že bilo jasno, da je poenotenje narodnih in etničnih skupin potekalo s prisilo, z asimilacijo, včasih celo z genocidom in s preseljevanjem/z odseljevanjem določenih skupin. Genov pa se iz ljudi ne da iztrgati. Prav genska struktura ljudi kaže, da to, kar se kaže kot skupnost jezika ali narod ali nacija, nima jasne meje tudi v genski strukturi. Včasih se kulturne značilnosti, kot so: jezik in naravne meje, lahko ujemajo z genetiko, vendar se večinoma ne. Genetika je neizrazita in ne sledi političnim in kulturnim mejam.

83 Smith (1989) je opredelil nacionalizem kot »ideološko gibanje, ki si prizadeva za pridobitev ali ohranitev avtonomije, enotnosti in identitete obstoječega ali potencialnega naroda (nacije)«. Ta opredelitev ne razlikuje med narodom in nacijo ter tudi ne med narodizmom in nacionalizmom. Slovenci smo v svoji zgodovini razvili vse te dimenzije in to razliko dobro poznamo ter jo še kar naprej živimo.

zahteva, da se iz etnije oblikuje narod. Smith (po Rizman, 1991: 25) trdi, da vsaka država potrebuje svojo nacijo (»nation«) in vsaka nacija (»nation«) potrebuje svojo državo, ker je sodobni svet sestavljen iz nacionalnih držav.

**Etnonacionalizem** se uporablja za oznako »nacionalne identitete, ki je utemeljena na rasi, sorodstvu, jeziku ali na skupni kulturi. Etnonacionalizem se uporablja za to, da »ukorenini politično identiteto in obveznost v obstoječi predpolitični kolektivni enoti – narodu –, ki pridobi politično subjektivnost z nastankom države. Legitimnost države pa se vzvratno presoja glede na interese naroda« (Calhoun, 2001: 4870). **Državljanski nacionalizem** (»civic nationalism«) meri na lojalnost posameznega državljana do države kot čisto politično razmerje. Habermas govori o **ustavnem patriotizmu**, s čimer omenja lojalnost do institucionalne ureditve in ne do predpolitične kulture ali druge zunajpolitične solidarnosti.

Kot v celotni zgodbi v antropologiji je tudi na tem polju pomembna razprava o tem, ali je narod naravna tvorba ali je produkt zgodovinskega razvoja in s tem produkt načina produkcije ljudi, družbeno posredovana tvorba ali družbeni konstrukt. Vse tradicije so vpeljane, skreirane in nobena ni povsem primordialna in naravna<sup>84</sup>. Postavljajo jih razmerja političnih sil: najmočnejši nosilci interesov, ki utemeljujejo naravnost svojega položaja in samoumevnost obstoječega razmerja sil, v katerem so kot skupina prav oni najbolj odločilni in odločevalni. Naravni zakon je, kar zadeva človeške skupnosti, toliko močen, kot je močna politična sila, ki ga uveljavlja kot takega. Calhoun (2001: 4873) ugotavlja, da nacionalisti vidijo etnijo kot izvor naroda,

---

84 Škotski kilti kot posebnost Škotov so rezultat političnega upora Škotov proti Angležem v 18. stoletju in ne naravno vztrajanje njihove tradicije od poselitve naprej.

da je narod razširitev etnije. Raziskave pa kažejo, da je narod plod procesa oblikovanja države, industrializacije in ekonomskih sprememb, geopolitičnih tenzij in interesov skupin, ki promovirajo nacionalizem. Podobno ugotavlja tudi Alonso (2001: 10379): »Predstava o horizontalnem tovarištvu med pripadniki naroda je **ključ za legitimiranje oblasti, bogastva in privilegijev elit ter za prikrivanje neenakosti skupin v državi**. Eno izmed tihih protislovij nacionalne države je, da gre za hierarhične družbe, ki se predstavljajo kot politične družbe enakih.«

»Članstvo je v nacijah najpogosteje pridobljivo z rojstvom; tako nacionalne države aktivno uravnavajo spolnost, reprodukcijo, spol in sorodstvo. Nacija ne more biti teoretizirana samo v odnosu do javne sfere; biti mora razumljena tudi v razmerju do domače sfere.« Države uravnavajo tudi forme družin, rojstvo otrok in prenos lastnine v povezavi s sorodstvenimi razmerji in z družinskimi formami. V tem kontekstu so ženske kot rodilje še posebej izpostavljene. Države tako predpisujejo njihovo spolno življenje, ga usmerjajo z moralnimi pritiski in prek form družin, uravnavajo možnost splava, kontracepcije, zdravstvenega varstva rodil, predpisujejo sterilizacijo itn. Alonso opozarja, da biološka in kulturna reprodukcija ne moreta biti ločeni.

Razlike med narodi in nacijami vodijo tudi do vprašanja **kozmopolitizma in internacionalizma** – ali je treba, da se narodi sveta združujejo po načelu razlik, ali se morajo združevati v enotno gmoto z enim jezikom, enotnimi običaji, eno vero itn. Američani so glede tega razvili metaforo talilnega lonca (»melting pot«), po kateri se vsi različni prišleki postopno poenotijo in vpijejo v ameriško kulturo, in solatnega lonca (»salta bol«), v katerem vsi prebivajo drug ob drugem ter ohranjajo razlike in identiteto. Prvi koncept stavi na asimilacijo, drugi pa na multikulturalizem. Glazer (1975) ugotavlja, da potreba po identiteti z majhnimi skupnostmi krepí etnične identitete, ker ljudje potrebujejo nekaj med veliko državo in majhno družino.

»Občečloveška identiteta je nadrejena in primarnejša nasproti raznovrstnim partikularnim političnim, nacionalnim, verskim identitetam in jih opozarja, da se ekskluzivistično ne povampirijo« (Kirn, 1989: 1000). Rizman poudarja »univerzalne tendence v obnašanju človeka«, pri čemer meri na »**družinske in sorodstvene vezi**, agresivnost, dominacijo, teritorialnost itn.« Sociologi, ki raziskujejo v tej smeri, po njegovi oceni ugotavljajo, da je »etnična skupina (tudi) **razširjeno sorodstvo z nepotističnim obnašanjem**« (Rizman, 1989: 985). »Etnični nepotizem« se izraža tudi v postmoderni družbi, saj je »globoko zakoreninjen v človekovi naravi« (Rizman, 1989: 985).

Razprava na osi rod – narod – država, narava – družba – politika je močen konstitutivni vzorec zahodne civilizacije. Tudi kot jih veliko govori o občečloveški ravni, se izkaže, da se spet vračajo k neokrnjeni naravi, češ da je več in čez družbeno in politično. Vračanje k naravi je v resnici smo vračanje na izhodišče moderne dobe, dobe kapitalizma, vračanje na izhodišče legitimiranja delovanja meščanske dobe z naravo. To je bil takrat zgodovinski preboj, ki so ga skupaj gradili znanost, razsvetljenstvo in liberalizem. Vračanje v reifikacijo in naturalizacijo, ki naj bode rešitev za tisto, v kar nas je pripeljala societizacija in politizacija. No, to vračanje se dogaja v vladajoči družbeni in politični formi, dogaja se na nereflektiran način zmagovanja tistih, ki so si v logiki koncentracije kapitala odmerili prevladujoč položaj in so zato odgovorni za obstoj tega reda. Najbrž pa je problem prav ta red. Verjetno se je nekako izčrpal.

Relacijo narava, družba, politika bo zato treba misliti ne iz premoči narave ven, ampak iz moči človeštva, iz moči odločilnega dejavnika tega sveta, ki zase ve, da obstaja, ki je učljiv, dojemljiv in ki zmore odmeriti svojo vplivnost v tem svetu.

## VI.

# RITUALI: VPELJAVA DRUŽBE IN POLITIKE V NARAVNI NERED

Ritual je kot koncept prišel v družboslovje v 19. stoletju. Postopno se je začel uporabljati za označevanje dejavnosti v **neevropskih** družbah in religijah. Koncept se je nato uporabljal za preučevanje religij kot domnevno preživelih tradicionalno organiziranih form družbenega življenja tudi v Evropi. Veljalo je, da ritual vedno vključuje tudi nekaj svetega in da je vezan na verovanje v to sveto. Durkheim je med prvimi opozoril na družbeno **kohezijo in uravnoteženost**, ki jo zagotavljajo rituali, s čimer se je začela preusmeritev dojemanja ritualov kot obrobnih praks k **ritualom kot eni izmed osrednjih praks družbene in politične reprodukcije**. Ritual je postal univerzalna kategorija za analizo temeljnega človeškega izkustva. Ob koncu 20. stoletja se je utrdilo spoznanje, da so rituali *per se* neodvisno področje interdisciplinarnega preučevanja in da nikakor niso vezani samo na religiozne prakse.

Antropologija se osredinja tudi na obred, ker ji je jasno, da je za učlovečenje človeka in razumevanje tega procesa to ključni koncept. Obredi so bili za zahodnjaško oko pravzaprav najizrazitejši in najvidnejši izkaz družbenega pri ljudstvih, ki niso razvila kapitalizma in države. Poznejše poglobljene raziskave so pokazale, da je družbena in politična struktura teh ljudstev zelo sofisticirana, in predvsem, da vseh odtenkov z našim izkustvom ne

moremo zaznati, dojeti in razložiti. Ker pa so ta ljudstva šibkejša v odnosu do zahodnega pogona, so drugo za drugim padala v genocidih, pod novimi boleznimi, ki so bile prinesene iz Evrope, ter pod asimilacijo ali pa so padla z izumrtjem v izolaciji. Ta proces izrivanja in predelave vsega, kar ni zahodnjaško kapitalistično, še vztrajno teče in nobena zdrava morala ga ne more zaustaviti.

Ritual mnogi razumejo kot »tip kritične združitve, pri kateri par nasprotnih družbenih in kulturnih sil pride skupaj. Primeri vključujejo ritualne združitve prepričanja in obnašanja, tradicije in spremembe, reda in kaosa, posameznika in skupine, subjektivnega in objektivnega, narave in kulture, realnosti in imaginarnega ideala« (Bell, 1992: 16). Tako je ritual »mehanistično diskretno in paradigmatsko sredstvo sociokulturne integracije, prisvojitve ali transformacije« (Bell, 1992: 16).

Ritual ni nikoli preprosta stvar ali samo stvar rutine, navade ali 'mrtva teža tradicije'. Vedno je **vključen v reprodukcijo skupnosti** in razmerij med skupnostmi. Navznoter utrjuje in krepi skupnost, navzven pa jo vzpostavlja kot različno od drugih. Povezuje posameznike v tej skupnosti in jih opremlja s potrebno trdnostjo ter določa samoumevnost njihovemu obstoju in delovanju v začrtanih smereh in hkrati omogoča posameznikom, da se skozi ritualizirane prakse legitimno premikajo po skupnosti horizontalno in vertikalno. Rituali reproducirajo hierarhične sheme ter skoznje občutek totalnosti in sistematičnosti. Tako ljudem omogočijo občutek reda.

Danes se predstava o potencialu koncepta ritual giblje med stališčem Rappaporta, ki je trdil, da je »**ritual temeljni družbeni akt**«, in Stalla, ki je bil prepričan, da je »ritual gola **aktivnost brez pomena in cilja**« (cit. po Bell, 1992: V). Gre torej za dva temeljna koncepta rituala, po katerih je ritual za prvega imanenten vsem dejavnostim človeka, za drugega pa je neka posebna dejavnost ljudi, ki se povsem razlikuje od drugih dejavnosti.

Vladajoča predstava moderne dobe prek razsvetljenstva je, da narava deluje urejeno, usklajeno, harmonično, družba pa je vnesla težave, napake, izkrivitve in ovire, kar je še potencirala politika, domnevno na slabše. **Obred je v tem kontekstu postavljen kot dejavnost primitivnih ljudstev, ki ne razumejo narave**, ki nimajo znanstvenih, pravih razlag naravnih zakonov, pa se zato zatekajo v posebno premikanje teles, izrekanje nekih besed, oddajanje glasov, zarezovanje v telesa, barvanje teles, uživanje nekih napojev in na posebne načine pripravljene hrane ali osebnih živali itn. Tovrstno obredje naj bi zlasti močno živelo in preživelo **v praksah verskih skupnosti**, pri čemer se z razsvetljenskega stališča zdi, da gre pri religioznosti predvsem, spet, za nerazumevanje delovanja zakonov narave. Ker naj ne bi razumeli narave, se primalci do realnosti obnašajo neracionalno, kar se najbolj izkazuje prav v obredih. **Obredi so za ta pogled zato neracionalna reakcija primitivcev na kompleksno realnost**, ki jo vzpostavljajo racionalni zakoni, racionalno obnašanje posameznikov (na katerih gradi politična in ekonomska doktrina vladajočega liberalizma). Za ta pogled so predznanstveni rep, ki ga vlečemo v prihodnost zaradi nedokončane izobrazbe in edukacije primitivnosti v sodobnih družbah. Skratka: **ta pogled obredov ne razume, zato jih razglaša za nerazumne**. Cazeneueve (1986: 13) to ugotovljeno iracionalnost obreda skuša skriti za potrebo: »... tudi če se nam obredi ... zdijo nerazumni, so **znamenje neke potrebe**. Lahko bi celo rekli, da manj kot se zdijo razumni, bolj razkrivajo svojo potrebnost: prav gotovo mora ostajati resnična potreba po obredih, da ljudje počno stvari, ki jih ne opravičujejo ne iskanja užitka in ne materialnega ugodja, še celo same najbolj temeljne življenjske zahteve ne«.

Cazeneueve (1986: 33) je tu dedič razsvetljenstva, saj je prepričan, da so ljudje uvedli obrede za to, da bi obvladali nered narave na primitivni stopnji. »Naravno je potemtakem, da je



primitivec občutil potrebo po rešitvi nasprotja med abstraktnim človeškim bivanjem in konkretno individualno resničnostjo, med redom in močjo, in sicer s sintezo, ki se tudi sama lahko uresniči le simbolno.« Hkrati je Cazeneueve potopljen v eksistencializem in ključno vprašanje tesnobe. Človek naj bi z obredom reševal tesnobo svoje vrženosti v svet.

Malinovski je utrjeval razlikovaje med praktičnimi in nepraktičnimi dejavnostmi ter razlikoval med magijskimi, ki imajo praktične konsekvence, in religijskimi rituali, ki nimajo praktičnih namenov in posledic. Rituali, ki nimajo praktičnih posledic, so namenjeni **zmanjševanju strahu**. Vloga ritualov je po Malinovskem tudi v tem, da »izrazijo in pretirajo realni konflikt z namenom, da sprostijo napetosti in omogočijo neke vrste družbeno katarzo« (cit. po Bell, 1992: 71).

Obredi vključevanja v svet živih, obredi izključevanja iz sveta živih, obredi iniciacije so obredi podružbljanja posameznika. Prek obreda poteka dodeljevanje družbenega statusa, sprememba družbenega statusa in odvzem statusa aktivnega člana družbe. Obredi so narejeni za pripoznanje posameznika prek drugih posameznikov in struktur, saj vsak novinec v kategoriji živih z imenom, s poklicem, z izobrazbo, vključitev v drugo družino, pripoznanje v skupnosti poročenih (z vsemi pripisanimi lastnostmi), politično funkcijo zahteva prepoznanje prek drugih in obstoječih struktur. To mehko pristajanje posameznika, generacije, izobrazbene stopnje itn. ter zasidranje v luki posamične skupnosti je narejeno z obredom.

Durkheim je trdil, da je religija sestavljena iz prepričanj in ritualov. Rituali so zanj »sredstva, s katerimi so kolektivna prepričanja in ideje simultano generirana, doživlje(va)na in potrje(va)na kot realna prek skupnosti. Tako je ritual sredstvo, s katerim sta individualna percepcija in obnašanje družbeno prilagojena ali pogojena« (Bell, 1992: 20). Durkheimovo stališče predstavlja,

da ritual reintegrira dihotomijo misel – akcija. Podobno stališče zagovarja tudi Geertz (cit po. Bell, 1992: 17): »V ritualu se skozi aktivnost združita svet, kot ga živimo, in svet, kot si ga zamišljamo, v eni vrsti simbolnih form, ki se izkaže za edini svet.«

Glukman je razvil koncept ritualizacije, da bi koncept rituala odmaknil od religije in pokazal, da se rituali uporabljajo tudi v profanem življenju. Murray Edelman je na tej osnovi razvil koncept **ritualizacije**, ki meri na opis »procesa, ki se mu podvrže konfliktno razmerje z namenom, da se vključi eskalacijo in razrešitev boja, ki bi sicer peljal v uničenje razmerja« (cit. po Bell, 1992: 88–89).

Danes je jasno, da je **obred konstitutivni element družbenega in političnega. Ljudje so se učlovečili skozi obred.** Če vzamemo ljudem obrede, dobimo ne-ljudi, dobimo ne-družbo in ne-politiko. Zgodovina človeštva je hkrati zgodovina obredja. Človeštvo se udružblja skozi obrede ter po njih in z njimi utrjuje svojo strukturo. Tako Cazeneueve (1986: 13) upravičeno trdi, da je »obredno dejstvo /je/ univerzalno« za človeštvo. Burridge (cit. po Bell, 1992: 96) ugotavlja, da ritualna struktura skozi tisočletno delovanje »rekapitulira proces, v katerem žival prestopi prag, da postane človek, in skozi katerega ene vrste človek postane nove vrste človek«. Girard in Burkert zaključujeta, da je »ritualizacija nadzorovana premestitev kaotičnih in agresivnih impulzov«. Ritualizacija je centralna točka kulture in politike **»kot sredstvo za gospodovanje naravi in naravnemu nasilju med ljudmi«** (cit. po Bell, 1992: 173).

Za vsak vdor neke naravne sile je predviden **obred, ki to silo podružbi in jo politizira**, ki jo razgradi in pretvori v ohranjanje obstoječe družbene strukture, obstoječih razmerij političnih sil, tudi tako, da ta pretvorba venomer pomeni hkrati tudi neko

novotarijo, vpeljavo novih ali prenovljenih posameznikov na določene pozicije moči ali izgubo te pozicije<sup>85</sup>.

Politični **obred omogoči politični skupnosti, da se konstituira**. Tudi absolutni vladar Napoleon je uprizoril obred samookrovanja, v katerem si je sam posadil krono na glavo in tako pokazal, da ni nadaljevalec plavokrvnih ritualov, ki nadevajo vladarske simbole samo pravorojencem, ampak je to lahko tudi nekdo iz meščanstva. Pokazal je tudi, da za svoje vladanje ne potrebuje legitimnosti Rimskokatoliške cerkve, ki je v vseh drugih fevdalno-vladarskih prenosih igrala vlogo podeljevalca krone ali drugega ustreznega vladarskega pokrivala. Podeljevanje pokrivala je (bil) izraz razmerij sil, v katerem primat pripada cerkvi kot glavnemu stebru fevdalizma in monarhične ureditve.

V kraljevinah velja pravilo, da prvorojenec prevzame oblast, vendar čeprav gre za krvno povezavo, da gre za prvorojenca in po naravi povsem jasno dejstvo, naravna situacija ni dovolj. Opraviti je vedno treba tudi **politični obred, skozi katerega se naravnega kandidata naredi za pravega vladarja**. Šele z obredom se vzpostavi nov vladar. Družbena in politična skupnost ima na voljo orodje, s katerim določi, ali ta, ki mu je po naravi dano, da dobi žezlo in prestol, izpolnjuje tudi družbena in politična merila. Prestolonaslednik v Združenem kraljestvu Edward VIII. se je moral prestolu odpovedati, ker je izbral s krono nezdržljivo poroko z ameriško socialistko. Tako družbenih in političnih pogojev ni izpolnil in je bil zato namesto njega ustoličen njegov mlajši brat George VI.

Vsak obred je v resnici poseg v skupnost, je **poseganje v razmerja moči**. Obred je akt, s katerim se moč med posamezniki

---

85 Rituali intenzifikacije so npr. utemeljeni na koledarju, usmerjeni na skupnost in igrajo ključno vlogo pri reševanju kozmoloških diskontinuitet v letnih ritualnih sekvencah (Pauketat in Emerson, 1991: 919).

in skupinami prerazporeja na legitimen,<sup>86</sup> družbeno in politično posredovan način. Gre za s soglasjem utrjen način posredovanja v razmerja moči namesto uporabe mehanske sile in nasilja. Namesto narave intervenirata družba in politika.

Bataille (2001: 36) ugotavlja, da »je sama **narava nasilna**« in ne glede na doseženo stopnjo razumskosti »nad nami znova lahko zagospodari nasilje, ne več naravno nasilje, ampak nasilje razumskega bitja, ki se je neuspešno poskušalo podrediti, a je podleglo strasti, ki je v sebi ne more omejiti na razum«.

Ritualizacija je način, na katerega deluje oblast. Oblast deluje na telo<sup>87</sup>, delujejo telesa. Ritaula ni brez fizične udeležbe ljudi. Ritualizacija sestavlja politično tehnologijo **telesa**. Telo je za Foucaulta temeljna raven razmerij moči, mikrofizika mikropolitike moči. Telo je »mesto, na katerem so povezane najmanjše časovne in lokalne enote družbenih praktik z organizacijami moči velikih razsežnosti« (Foucault, 2004: 33). Telo je potopljeno v politično polje. »... oblastni odnosi ga neposredno držijo, investirajo ga, zaznamujejo, urijo, mučijo, ga prisiljujejo k delu, mu vsiljujejo ceremonije, zahtevajo od njega znake« (Foucault, 2004: 33).

Antropološke študije so se že na začetku ukvarjale s **telesom** kot družbeno konstrukcijo in kot mikrokozmosom univerzuma.

---

86 Tudi pomeščanjene vsebinske iniciacije, kot je na primer zagovor doktorske disertacije, ne ustoliči že tudi doktorja znanosti. Doktor znanosti na Univerzi v Ljubljani kandidat postane šele z obredom promocije, v katerem rektor Univerze, potem ko je slišal življenjepis, dosežke in poročilo o uspešno opravljenem zagovoru, doktoranda razglasi za doktorja znanosti in mu preda listino, ki to dejstvo potrjuje pred nenavzočim svetom.

87 Foucault (2004: 33) opozarja, da so se zgodovinarji ukvarjali s telesom, vendar samo kot z biološko stvarjo: »Telo so ... obravnavali kot sedež potreb in apetitov, kot kraj fizioloških procesov in metabolizmov, kot tarčo, ki jo napadajo mikrobi in virusi ...«

Veliko jih je opozarjalo, da je telo tista stvar, na kateri se dogaja dialektika med posameznikom in družbo. Obred na telesu pusti sled. Najbolj vrhunski obredi so usmerjeni na mojstrenje vseh čutov pri vseh udeležencih. Reorganizirajo se torej zaznavni potenciali pa tudi vse možnosti v relaciji do drugih, spremeni se notranja struktura. Obred je vedno tudi iniciacija, je neka povzdiga vseh prisotnih. Tudi ko gre za pogreb, se ljudje obnovijo in povzdignejo kot posamezniki in skupnost, potrdijo in obnovijo svojo pripadnost človeški skupnosti.

Raziskovalci starodavnih običajev in obredov so bili fokusirani na učinke obreda na **posameznika**. »Ko Thalbitzer opisuje iniciacijo vračev na Grenlandu, pravi, da je iniciirančevo telo 'podobno hiši, v kateri se zamenja stanovalec'« (Cazeneueve, 1986: 150).

Pri **iniciaciji** otroka v svet odraslih moških gre za smrt dotedanje osebe in rojstvo nove v istem telesu. Gre za preobrazbo, kot se to zgodi iz gosenice v metulja prek bube, samo da je ta preobrazba manj vidna in hitrejša. Iniciacija iz človeka, kandidata za vrača v vrača, gre za vstop iz običajnega sveta v svet okultne moči, prehod na zunajčloveško raven. Marsikje pri iniciaciji vračev kandidatu zarežejo v telo, v jezik itn. z namenom, da nakažejo njegovo usmrtitev, kar je pogoj za ponovno rojstvo druge entitete, ki je zdaj vrač in ne več navaden človek. Ponekod se predpostavlja, da se kandidatu zamenja drobovje (avstralski Arunti (Cazeneueve, 1986: 151)). Na Grenlandiji in Labradorju prihodnjega šamana požre medved, nato pa kandidat ponovno pridobi človeško podobo kot šaman.

Iniciacija pogosto vključuje askezo, osamitev, poste in raznovrstne telesne preizkušnje. Vsi ti postopki spravijo kandidata v posebno stanje, v katerem vidi, kaj se z njim dogaja v procesu metamorfoze: vidi, kako se razkosava in ponovno sestavlja v novo telo, vidi, kako odhaja iz sveta ljudi in vstopa v svet magije ter nevidnih bitij in duhov. Za navadni svet se to kaže, kot da halucinira ali vstopa v ekstazo.

»Implicitna dinamika in cilj ritualizacije, ta, ki se ne vidi, da deluje, lahko rečemo, da je produkcija 'ritualiziranega telesa'. Ritualizirano telo je telo, v katero se vtisne smisel rituala. ... Ta smisel ni v tem, da zavestno spoznamo kakršno koli eksplicitno pravilo rituala, ampak je smisel implicitni 'kultivirani dispozitiv'<sup>88</sup>« (Bell, 1992: 98). Človeštvo zaklene svoje izkustvo v obred. Obred je močno orodje civilizacije, da povzdiguje posameznike in samo sebe. Kar ni organizirano v obred, je samo v službi ohranjanja nereflektirane narave in mehanike. Reorganizirajo se možnosti v relaciji do drugih, spremeni se notranja struktura. Vsak obred žari in žarči za nas in za ves svet. Vsakokrat dvigne raven našega odskočišča. Obred je vedno tudi iniciacija, je neka povzdiga vseh prisotnih in koga med nami še posebej.

Nov način produkcije ljudi, ki je dobil ime **kapitalizem**, je potreboval novega človeka v primerjavi z onim v fevdalizmu. Foucault opisuje nov odnos do telesa, ki se uveljavi z novimi rituali oblasti. Nove politične tehnologije telesa se utrdijo z novimi načini nadzorovanja in kaznovanja. Oblast se s temi rituali na nov način vpisuje v telo, ga disciplinira in prenaša<sup>89</sup>. Eno izmed značilnosti predstavlja »ukinitev velikega spektakla telesne kazni ... iz kazni izključijo uprizoritev trpljenja« (Foucault, 2004: 21).

---

88 Dispozitiv meri na strategijo razmerij sil, ki podpirajo različne tipe znanja, ti tipi znanja pa podpirajo ta razmerja sil. Gre za heterogeni skupek, ki vsebuje diskurze, institucije, arhitekturne rešitve, ureditve, zakone, upravne ukrepe, znanstvene izjave, moralne, filozofske in humanistične trditve, torej rečeno in neizrečeno. To vse so elementi dispozitiva pri Foucaultu. Dispozitiv se vedno vpisuje v razmerje sil in ima prevladujočo strateško funkcijo.

89 »Ta novi mehanizem oblasti je bolj odvisen od teles in tega, kar delajo, kot od zemlje in njenih produktov. Je mehanizem oblasti, ki omogoča, da se iz teles iztrgata čas in delo, prej kot bogastvo in dobrine« (Foucault, 1991: 37).

Kapitalizem se je dokončno utrdil z vpeljavo novih ritualov, ki so konstitutivni za ta način produkcije ustrezni politični formi: demokraciji. Proces demokratizacije je proces politizacije novih družbenih skupin, kar pomeni njihov vstop v sfero politike. Obredi pripoznavanja novih skupin kot političnih skupin so se razvijali kot del procesa demokratizacije. Tehnično je šlo za širitev volilne pravice na te nove skupine ljudi.

Proceduralna **demokracija** namesto vsebinske demokracije je z vidika razumevanja vloge rituala v resnici visokocivilizacijska pridobitev. Vsebinska sprememba se vedno lahko zgodi samo v točno določeni družbeno in politično priznani formi, v določenem tipu obreda. Vladajoča praksa se lahko perpetuira samo skozi vladajoče in dobro utrjene rituale, za prekucustvo obstoječega pa je treba vpeljati nove rituale. Nova razmerja se v človeštvu vedno vpeljuje na nov način in zacementira z novimi rituali.

Družbena predelava realnosti se dogaja skozi obredje, ki vzpostavlja družbeni in politični red. Družbena konstrukcija realnosti se dogaja z obredi in skoznje. Za to iztrgovanje moči naravi ter prenos na družbo in politiko so civilizacije razvile najrazličnejše priprave, ki so obredi. Za reševanje konfliktov se je razvil cel **pravni sistem**, ki vpeljuje vrsto obredov, v zadnji instanci sistem sodišč, ki spet v zadnji instanci presoja o tem, ali je bil ritual predelave realnosti v novo realnost kje kršen. Zato se tudi vzpostavlja premoč proceduralnega nad vsebinskim vidikom. V ritualu ni pomembno, kdo je kriv, ampak ali je ritual opravljen korektno, legitimno, zakonito, skladno z vladajočimi vrednotami, kar je v resnici z vladajočimi razmerji sil, torej tako, da se ritual lahko ponavlja na višjih instancah in se potem vrača presoja spet na najnižjo raven. Ključna naloga ritualizacije razmerij je harmonizacija družbe in politike, zagotavljanje stabilnosti, utrjevanje obstoječe strukture razmerij moči.

Mednarodno sodišče za vojaške zločine je obredizacija povojnih poravnjav. Pripoznane vojaške zločince se pošlje na sodišče,



to pa v obredu izmenjave dokazov odloči, koliko je določen posameznik kriv. S tem obredom poskuša sodobna civilizacija harmonizirati in uravnotežiti povojne disharmonije, ki se kažejo v vojnih grozotah, pobojih, celo v genocidih. To so obredi celjenja ran, obredi, v katerih se odstrani silo, ki je zagrešila disharmonijo, kar je predpogoj za mirno življenje v prihodnosti. Pravna forma, ki meri na individualno krivdo, je tu s tem poslanstvom nemočna, saj v razmerjih političnih sil posameznik ni nosilec svoje individualne volje, ampak izpostava celotnega razmerja, tudi nikakor ne samo ene izmed sil, za katero se deklarira in za katero na sodišču odgovarja. Ugotavljanje krivde je zato lahko samo ritualiziran proces, ki kot celota opravi svojo funkcijo, v posamičnostih pa vedno zgreši.

Ko se poskuša razgraditi določeno politično večino in z njo določeno politično skupnost, se nujno napade tudi konstitutivne politične obrede. Ob razpadanju SFR Jugoslavije je bil med prvimi na udaru obred Titove štafete. Študentska organizacija Univerze v Ljubljani je namesto štafete uprizorila žaganje debla. Slovenska umetniška skupina Irwin je v kandidaturi za plakat za štafeto in zaznamovanje dneva mladosti uporabila gradivo z nacističnih proslav. Z zapustitvijo obreda, ki se mu je reklo kongres Zveze komunistov Jugoslavije, je slovenska delegacija ZK odpovedala sodelovanje v skupni državi. Brez kongresov ZKJ je SFR Jugoslavija izgubila konstitutivni obred, v katerem je določala vodstvo države. S tem obredom je padla država.

**Nova država mora postaviti nove konstitutivne obrede.** V državi SFRJ so bili obredi, vezani na ZK, ključni, sledili pa so obredi samoupravnih posrednih volitev za vse ključne funkcije v republiki in državi. V novi državi kongresi strank niso več konstitutivni za državo. To vlogo so prevzele strankarske volitve. Čeprav gre v obeh primerih za volitve, sta to dva povsem različna obreda, oba pa imata v svojih političnih skupnostih funkcijo

konstituiranja politične skupnosti: na osnovi obeh obredov se postavlja politična struktura ljudi v hierarhiji odločanja o usodi skupnosti.

Ko gre za volitve, se skozi **politična skupnost obnovi, na novo vzpostavi, odčitajo se na novo vzpostavljena razmerja političnih sil, politična skupnost se prestrukturira, tako da se prek volitev spremeni identiteta vsakega posameznika in strukture.** Da se izgubita usodnost in nepovratnost te spremembe, se volitve periodično ponavljajo, da je skupnosti omogočena ta renovacija. To je ključna ideja demokracije: da ima sprememba v razmerju političnih sil možnost, da se izrazi in izmeri vsakič, ko do nje pride, vendar pa tudi ne prepogosto, ne vsak dan ali vsak teden, ker bi sicer politična skupnost izgubila svojo strukturo in zmožnost zagotavljanja temeljnih funkcij.

Na volite lahko gledamo tudi kot na obred iniciacije navadnega človeka v župana, poslanca, ministra, predsednika države itn. Navaden človek skozi obred pridobi novo identiteto, s katero in po katerih lahko po inavguraciji predstavlja ne le sebe, ampak politično skupnost. Ta se z obredom konstituira tudi tako, da postavi posameznike na določena mesta v strukturi. Teh pozicij posamezniki ne morejo zasesti mimo obreda ali proti njemu. Če ne priznavajo rezultatov obreda, lahko zamenjajo obred nastavitve, ne morejo pa do vodilnih položajev mimo obreda. Monarhija je dosmrtna vladavina. Kralja se zato ni dalo odstaviti drugače kot tako, da so ga usmrtili. Odstop je novejšega izvora, ko se je božje – naravno – družbeno – politično razvezalo in je jasno, da ima politično primat, to pa je v rokah volje ljudi. Iniciacija zlasti na raven države je dokončna. Beseda predsednika je beseda države. Ta iniciacija je v zrelih političnih skupnosti dosmrtna. Predsednik ZDA, Francije itn. je predsednik do smrti. Tako ga nazivajo, tako ga vedno tudi obravnavajo in tako tudi on nastopa. Ne more se več vrniti v fazo pred to iniciacijo. Ko je posameznik

dvignjen na raven države, tam ostane. V Rimskokatoliški cerkvi, voljeni monarhiji, je to veljalo še bolj eksplicitno: povzdiga kardinala v papeža je bila dobesedno dosmrtna. Dokler papež ni umrl, ni bilo novega papeža. Z možnostjo odstopa papeža se uveljavlja praksa, po kateri je politično telo ločeno od naravnega, kar že velja za voljive politične ureditve.

Z obredi družbena in politična skupnost **organizirata čas in prostor**, konstituirata realnost, ki je v newtonovskem političnem konsenzu vezana predvsem na enotnost časa in prostora. Kdaj in kje se kaj dela, v jedru določa družbeno strukturo in temeljne orientirje skupnosti. Koga in zakaj se slavi ter na kak način, določa temeljno identiteto družbene in politične skupnosti. Bitka za zgodovino je v resnici bitka za to, kaj danes in jutri utrjuje politično skupnost, kateri dogodek, kateri posameznik, pravzaprav katera politična sila je vodila od nastanka te skupnosti pa do neskončne prihodnosti<sup>90</sup>. Politična bitka glede ritualov je ena usodnejših bitk za identiteto skupnosti.

Rituali prispevajo tudi k temu, da se **čas delinearizira**, da čas zakroži. Z obredi se vzpostavlja predstava o cikličnem poteku dogodkov, kar vnese tudi možnost popravkov za skupnost in posameznika, hkrati pa vnese določeno trdnost, saj se stvari ponavljajo na dnevni, tedenski, mesečni in na letni ravni. Z vrlinami te cirkularnosti se prostor in čas redefinirata s fizičnimi gibi teles, kar projektira organizacijske sheme v časovno-prostorskem okolju in hkrati prek absorbiranja teh shem projektira naravo realnosti. V tem procesu takšne sheme postanejo »družbeno instinktivni avtomatizmi telesa in implicitne strategije za spreminjanje odnosov moči« (Bell, 1992: 99).

<sup>90</sup> Tako je za kapitalsko stran ključno, da se na veliko slavi in opominja človeštvo na sporazum Hitler – Stalin 23. avgusta 1939, ne pa na 8. maj 1945, ko je Stalin porazil Hitlerja. Hitlerja so po tej interpretaciji namreč porazili zavezniki na čelu z ZDA.

Goody pri preučevanju ritualov poudarja ugotovitev, »da rutinizacija, regularizacija, ponavljanje ležijo v temelju družbenega življenja« (Bell, 1992: 72). Ritualizirane dejavnosti so privzdignjene in tudi rituali med seboj so v hierarhiji. Vsakodnevna maša v RKC je nižjega ranga v odnosu do obreda prvega obhajila, še višje je obred birme, še višje pa obred poroke, ki je namenjen samo enemu paru. Povzdiga kandidata v duhovnika je spet še višji in pomembnejši obred, vendar nižji v odnosu do obreda posvetitve škofa. Maše so vse v neki hierarhiji, najvišje je velikonočni obred. Strukturiranje skupnosti poteka skozi hierarhijo obredov, utrjevanje pomenov dogodkov in nosilcev oblasti v celotni skupnosti: od papeža do duhovnika, birmanca do navednega vsakodnevnega obiskovalca obreda.

Država tudi ima hierarhijo v obredih. Dan francoske revolucije, 14. julij, je za Francijo najvišji praznik, ki ga zlasti na okrogle obletnice temu ustrezno ritualizirajo. Prek tega obreda se utrjuje veličina »francozovstva«, Francije, frankofonije, liberalne demokracije, s čimer se krepi politična enotnost Francije. Ravno tako je s 4. julijem za ZDA. Najvišji praznik za Slovenijo je dan neodvisnosti, 25. junij, takoj za njim dan samostojnosti, potem pa dan upora proti okupatorju, 27. april – to je dan, ko je bila ustanovljena Osvobodilna fronta kot prva vseslovenska politična organizacija, ki si je zastavila cilj združiti vse Slovence v enotni državi.

Obredi, ki se jim reče **proslave** določenih dogodkov v zgodovini, konstituirajo določeno politično skupnost venomer na novo. Dejstvo ustanovitve določene države kot naravno dejstvo v določenem času v določenem prostoru, to mehanično dejstvo, ni dovolj. Vsako let ali večkrat letno je treba ta dogodek priklicati v spomin, se pokloniti vsem ključnim akterjem in obnoviti politični konsenz oz. politično večino, ki je hegemonška v določeni politični skupnosti.

Vsaka organizacija, skupina, institucija ima rituale, skozi katere **poenotuje svoje člane**, privrženca, zaposlene, jih usmerja na skupne cilje, vrednote, skupno percepcijo zgodenega, fokusira skupne orientirje delovanja, postavlja skupne prioritete in opozarja na skupno poslanstvo. V tem prihodnjem, v poslanstvu, se tudi individualno vsak prepozna, se s tem poistoveti, vključi v to skupno poslanstvo tudi svoje projekte in tako utrjuje enotnost skupnosti. Kdor pa se ob tej priložnosti ne znajde v tem skupnem, ima možnost za izstop.

**Rituali vzpostavljajo harmonijo** na psihični ravni v posamezniku in hkrati vzpostavljajo harmonijo v družbi. Ritual tako integrira posameznika in družbo eksterno in interno. Lukes (po Bell, 1992: 173), teoretik moči, pa opozarja, da rituali »silijo ljudi v sobivanje v določenih razmerjih gospostva in podrejenosti«. Ritual je tako tudi orodje za utrjevanje razmerja podrejeni – nadrejeni, v katerem naj bi se vsi počutili kot v harmonični skupnosti. Ko ritual vzpostavlja hierarhijo, deluje skladno z vladajočo ideologijo in za njeno reprodukcijo. Za Catherine Bell (1992: 197) je zato ritualizacija »najprej in predvsem strategija za gradnjo določenega tipa razmerij moči<sup>91</sup>, ki so učinkovita v določenih družbenih organizacijah«, in šele prek tega je »mehanizem ali izrazno sredstvo v službi družbene solidarnosti in nadzora«.

---

91 Bell (1992:71) opozarja na rituale upora, ki so usmerjeni na subkulture in razlikovanje skupinskih identitet. »Apolitični upor dominantni ideologiji je utelešen v tem, kar avtorji vidijo kot 'rituale stilov' v kontrastu z bolj politično pragmatičnimi dejavnostmi.« Tvrstni rituali ne krepijo političnih konsekvenc upora, krepijo pa skupinske identitete.

## Viri in literatura

- Adamson Hoebel, E. (1972): *Anthropology: The Study of Man*. McGraw-Hill Book Company. New York ... Toronto.
- Adorno, T. W, Horkheimer, Max (1980): *Sociološke študije*. Školska knjiga, Zagreb.
- Agar, M. H. (2001): *Ethnography*. V: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Elsevier, Amsterdam to Tokyo.
- Akvinski, Tomaž (1990): *Država*. (Hrvaški in latinski jezik.) Globus, Zagreb.
- Alonso, A. M. (2001): *Nation-states, Nationalism, and Gender*. V: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Elsevier, Amsterdam to Tokyo.
- Aristotel (2002): *Nikomahova etika*. Slovenska matica, S. Pirniče.
- Aristotel (2010): *Politika*. GV, Ivančna Gorica.
- Aulie, Richard (1961): Caspar Friedrich Wolff and his 'Theoria Generationis', 1759. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 16(2), 124–144. Retrieved March 10, 2020, from [www.jstor.org/stable/24620814](http://www.jstor.org/stable/24620814)
- Augustine, St. (1984): *Concerning City of God, against the Pagans*. Penguin books, London.
- Avguštin (2003): *O svobodni izbiri*. Krtina, Ljubljana.
- Balandier, Georges (1967/1997): *Politička antropologija*. Biblioteka XX. Veka, Beograd.
- Barnard, Alan (2005): *History and Theory in Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Baskar, Bojan (1994): *Je treba brati Radcliffa - Browna? Spremna beseda*. V: *Radcliffe - Brown, Alfred Reginald (1994): Struktura in funkcija v primitivni družbi*. *Studia humanitatis*, Ljubljana.

- Baskar, Bojan (1998): Antropološka zgodovina, ki je politična antropologija. Spremna beseda. V: Wolf, Eric R. (1982/1998): Evropa in ljudstva brez zgodovine. Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Baskar, Bojan (1998a): Guille-Escuretova etnoekologija: neločljivost sociologije in ekologije. Spremna beseda. V: Georges Guille - Escuret (1998): Družbe in njihove narave. Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Bataille, Georges (1957/2001): Erotizem. Založba/\*cf., Rdeča zbirka, Ljubljana.
- Bell, Catherine (1992): Ritual Theory, Ritual Practice. Oxford University press, New York, Oxford.
- Bell, Catherine (1992): Ritual Theory. Ritual Practice. Oxford University Press, New York, Oxford.
- Bohannan, Paul (1965): Introduction. V: Morgan, Lewis H. (1881/1965): Houses and Hous-life of the American Aborigines. University of Chicago Press, Chicago, London.
- Carrithers, Michael (1990): Is Anthropology Art or Science? Current Anthropology, vol. 31, št. 3.
- Cazeneuve, Jean (1986): Sociologija obreda. ŠKUC in Znanstveni inštitut FF, Ljubljana.
- Cicero, Marcus Tullius (1929): On the Commonwealth. Bobbs-Merrill Company, Indianapolis, New York, Kansas City.
- Cicero, Marcus Tullius (1996): Zakoni. De legibus. Bilingvalna izdaja. Demetra, Zagreb.
- Cohen, Abner (1974): Two-Dimensional Man. An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Cohen, Abner (1979): Political Symbolism. Annual Review of Anthropology, letnik 8, št 1.
- Dallmayr, Fred R. (1987): Politics of the Kingdom: Pannenberg's Anthropology. The Review of Politics, vol 49, št. 1.
- Darwin, Charles (1871/1951): Izvor človeka. Slovenski knjižni zavod, Ljubljana.
- Darwin, Charles (1859/1954): O nastanku vrst z naravnim izborom ali ohranjanje boljših pasem v boju za obstanek. DZS, Ljubljana.
- Daswani, Girish (2019): Decolonizing the Classroom: A Conversation with Girish Daswani. Intervju. Zapisala Sarah O'Sullivan.



- <https://culanth.org/fieldsights/decolonizing-the-classroom-a-conversation-with-girish-daswani> (24. 2. 2020)
- Dawson, E. Richard in Prewitt, Keneth (1960): *Political Socialization*. Little, Brown and Company, Boston.
- Debenjak, Božidar (1981): *Friedrich Engels – Zgodovina in odtujitev*. Obzorja, Maribor.
- Debenjak, Božidar (1987): Konstitutivni elementi zgodovine marksizma. *Teorija in praksa*, letnik 24, str. 845–856.
- Declaration on Race and Racial Prejudice (1978). UNESCO.
- Diaz - Andreu, M. (2001): *Ethnic Identity/Ethnicity and Archeology*. V: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Elsevier, Amsterdam to Tokyo.
- Easton, David (1959): *Political Anthropology*. Biennial Review of Anthropology, Stanford University Press, vol. 1.
- Engels, Friedrich (1974a): Uvod v »dialektiko prirode«. V: *Marx, Engels Izbrana dela V. del*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Engels, Friedrich (1974b): Govor na Marxovem grobu. V: *Marx, Engels Izbrana dela V. del*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Engels, Friedrich (1974c): Ludvig Feurebach in iztek klasične nemške filozofije. V: *Marx, Engels – Izbrana dela V. del*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Engels, Friedrich (1975): Izvor družine, privatne lastnine in države. V: *Marx, Engels Izbrana dela*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Evans - Pritchard, Edward E. (1962): *Social Anthropology and Other Essays*. The Free Press of Glencoe, New York.
- Evans - Pritchard, Edward E. (1940/1993): *Ljudstvo Nuer*. Opis načinov preživljanja in političnih institucij enega izmed nilotskih ljudstev. ŠKUC, Filozofska fakulteta, Ljubljana.
- Fedorak, Shirley A. (2013): *Anthropology matters*. University of Toronto Press, Toronto.
- Fortes, M. in Evans - Prichard, Edward E. (1940/1949): *African Political Systems*. Oxford University Press, London.
- Foucault, Michel (1991): *Vednost – oblast – subjekt*. Krt, Ljubljana.
- Foucault, Michel (2004): *Nadzorovanje in kaznovanje*. Nastanek zapora. Krtina, Ljubljana.
- Gardner, Katy in Lewis, David (1996): *Anthropology, Development and the Post-modern Challenge*. Pluto Press, London, Sterling.

- Gelner, Ernst (1999): Antropologija in politika. Revolucije v svetem gaju. Studia humanitatis, Ljubljana.
- Gledhill, John (1994): Power and its Disguises. Anthropological Perspectives on Politics. Pluto Press, Chicago.
- Goddard, Victoria A., Cris Shore, Josep R. Llobera (1996): The anthropology of Europe: identity and boundaries in conflict. Berg, Oxford in Washington.
- Godina V., Vesna (1998): Antropološke teorije. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.
- Gould, Jay Stephen (2000/1981): Za-mera človeka. (Mismeasure of Man.) Krt, Ljubljana.
- Graeber, David (2013): Fragmenti anarhistične antropologije. Založba/\*cf., Ljubljana.
- Gregor, Mary J. (1974): Translators introduction. V: Gregor, Mary J. (ur.), Immanuel Kant, Anthropology from a Pragmatic Point of View. Martinus Nijhoff, The Hague.
- Hadži, Jovan (1954): Darwin in njegovo delo. V: Darwin, Charles (1859/1954): O nastanku vrst z naravnim izborom ali ohranjanje boljših pasem v boju za obstanek. DZS, Ljubljana.
- Hart, Keith (2009): Marxism and economic anthropology. 8. januar. <http://thememorybank.co.uk/2009/01/08/marxism-and-economic-anthropology/>
- Hart, Keith (2010): Kant's relevance for anthropology today. 17. december. <http://thememorybank.co.uk/2010/12/17/kants-relevance-for-anthropology-today/>
- Hastrap, Kirsten in Elsass, Peter (1990): »Anthropological Advocacy. A Contradiction in Terms?« Current Anthropology, vol. 31, no. 3.
- Herskovitz, Melville (1941): African Political Systems. Edited by M. Fortes and E. E. Evans - Pritchard (1940). Review. American Anthropologist, no. 43.
- Hobbes, Thomas (1961): Leviathan. Kultura, Beograd.
- Hobbes, Thomas (2006): Elementi naravnega in političnega prava. Del 1, Človekova narava. Krtina, Ljubljana.
- Hribar, Tine (1989): Posameznik in narod, avtonomnost in suverenost. Teorija in praksa, št. 8/9.
- Hume, David (1974/1748): Raziskovanje človeškega razuma. Slovenska matica, Ljubljana.

- Hume, David (1989): *Essays Moral, Political, and Literary*. Liberty Fund, Indianapolis.
- Hume, David (2001): *Naravna zgodovina religije*. Claritas, Ljubljana.
- Hutchinson, John in Smith D., Anthony (ur.) (1996): *Etnicity*. Oxford University Press, Oxford, New York.
- Inda, Jonathan Xavier (ur.) (2005): *Anthropologies of Modernity. Foucault, Governmentality, and Life Politics*. Blackwell, Malden, Oxford, Victoria.
- Jenkins, R. (2001): *Ethnicity: Anthropological Aspects*. V: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Elsevier, Amsterdam to Tokyo.
- Južnič, Stane (1989): *Politična kultura*. Sociološka in politološka knjižnica, Založba Obzorja, Maribor.
- Južnič, Stane (1978): *Socialna in politična antropologija*. Univerza v Ljubljani, FSPN, Ljubljana.
- Južnič, Stane (1980): *Kolonializem in dekolonizacija*. Obzorja, Maribor.
- Južnič, Stane (1987): *Sakralizacija in ritualizacija oblasti*. *Teorija in praksa*, vol. 24, št. 5–6.
- Kant, Immanuel (1755/1989): *Opća povijest prirode i teorija neba ili Pokušaj o ustrojstvu i mehničkom postanku cijele svjetske zgrade raspravljeno po Newtonovim principima*. Svjetlost, Sarajevo.
- Kant, Immanuel (1784/2006): *Idea for a Universal History from Cosmopolitan Perspective*. V: Kleingeld, Pauline, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. Yale University Press, New Haven in London.
- Kant, Immanuel (1789/2006): *Antropology from a pragmatic point of view*. V: Kleingeld, Pauline, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. Yale University Press, New Haven in London.
- Kant, Immanuel (1795/1937): *K večnemu miru*. V: Immanuel Kant, *Dve razpravi*. Slovenska matica, Ljubljana.
- Kendi, Ibram X. (2016): *Stamped from the beginning: The Definitive History of Racist Ideas in America*. Nation Books, New York.
- Kirn, Andrej (1989): *Občečloveška, generična in nacionalna identiteta*. *Teorija in praksa*, št. 8/9.

- Kolb, David (2011): Outside and in: Hegel on natural history. *Poli-grafi*, št. 61–62.
- Lee, Richard B. (1992): Art, Science, or Politics? The Crisis in Hunter-Gatherer Studies. *American Anthropologist*, št. 94.
- Lewellen, Ted C. (1992): *Political Anthropology. An Introduction*. Bergin & Garvey, Westport, London.
- Linton, Ralph (1936/1964): *The Study of Man: an introduction*. Appleton – Century – Crofts, New York.
- Longacre, W. A. (2001): *Ethnoarchaeology. V: International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Elsevier, Amsterdam to Tokyo.
- Lowie, R. H. (1920): *Primitive Society*. Boni and Liveright, New York.
- Lowie, R. H. (1927): *The origin of the state*. Harcourt, Brace & Co. New York
- Lukšič, Igor (1990): Volitve kot obred in igra. V: *Volitve '90. Zbornik referatov*. Slovensko politološko društvo, Ljubljana.
- Machiavelli, Niccollo (1990): *Politika in morala*. Slovenska matica, Ljubljana.
- Maine, Henry Sumner (1861/1894): *Ancient Law: its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*. John Murray, London.
- Marx, Karl (1977a): *Prispevek k židovskemu vprašanju. MEID I. Cankarjeva založba, Ljubljana.*
- Marx, Karl (1977b): *Nemška ideologija. MEID II. Cankarjeva založba, Ljubljana.*
- Marx, Karl (1977c): *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta. MEID III, Cankarjeva založba, Ljubljana.*
- Marx, Karl (1977d): *Manifest komunistične stranke. MEID II. Cankarjeva založba, Ljubljana.*
- Marx, Karl (1977e): *Teze o Feurbachu. MEID II. Cankarjeva založba, Ljubljana.*
- Marx, Karl (1985): *Kritika politične ekonomije 1857/58. Delavska enotnost, Ljubljana.*
- Mastnak, Tomaž (1990): *Dvesto let spornosti revolucije – Edmund Burke in angleška kontroverza o francoski revoluciji. V: Sir E. Burke, Razmišljanja o revoluciji v Franciji. Krt, Ljubljana.*

- Mauss, Marcel (1996): Esej o daru in drugi spisi. *Studia humanitatis*, ŠKUC in FF, Ljubljana.
- McGlynn, Franck in Arthur Tuden (ur.) (1991): *Anthropological Approaches to Political Behavior*. University of Pittsburg Press, Pittsburg.
- Mill, John Stuard (1874): *Three esseys on religion*. Henry Holt nad Co., New York.
- Mill, John Stuart (1859/1982): *On Liberty*. Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indianapolis.
- More, Thomas (1516/1988): *Utopia*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Morgan, Lewis H. (1881/1965): *Houses and Hous-life of the American Aborigines*. University of Chicago Press, Chicago, London.
- Pauketat, Timothy in Emerson, Thomas (1991): *The Ideology of Authority and the Power of the Pot*. *American Anthropologist*, št. 93.
- Perry, Richard J. (1969): *Radcliffe - Brown and Kropotkin: The Heritage of Anarchisme in British Social Anthropology*. Department of Sociology and Anthropology St. Lawrence University.
- The Race Concept. The Race Question in Modern Science. Results of an Inquiry*. UNESCO, Pariz 1952.
- Radcliffe - Brown, Alfred Reginald (1940): *Introduction.V: Fortes, M. in Evans - Prichard, Edward E. (1940): African Political Systems*. Oxford University Press, London.
- Radcliffe - Brown, Alfred Reginald (1994): *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. *Studia humanitatis*, Ljubljana.
- Rizman, Rudi (1979): *Narod kot vidik humanizacije napredka. Teorija in praksa*, št. 5–6.
- Rizman, Rudi (1989): *Sociologija pred izzivi vprašanj o narodu. Teorija in praksa*, št. 8/9
- Rizman, Rudi (1989a): *O prihodnosti naroda. Teorija in praksa*, št. 8/9.
- Rizman, Rudi (1991): *Teoretske strategije v študijah etnonacionalizma. V: R. Rizman (ur.), Študije o etnonacionalizmu*. KRT, Ljubljana.
- Rudolf, Branko (1951): *Charles Darwin in 'izvor človeka'*. V: *Darwin, Charles (1871/1951): Izvor človeka*. Slovenski knjižni zavod, Ljubljana.

- Saksida, Iztok (1993): Afrika pred Evans-Pritchardom in po njem. V: Evans - Pritchard, Edward E. (1940/1993): Ljudstvo Nuer. Opis načinov preživljanja in političnih institucij enega izmed nilotskih ljudstev. ŠKUC, Filozofska fakulteta, Ljubljana.
- Schmidt, Alfred (1981): Pojam prirode u Marxovom učenju. Kultura, Beograd.
- Schumpeter, Josph (1942): Capitalism, socialism & democracy. Harper and Brothers, New York.
- Seneka, Lucij Anej (1966): Pisma prijatelju. Založba Obzorja, Maribor.
- Seneca, Lucius Annasus (1928–1935): Moral Essays. The Loeb Classical Library, London.
- Smith D., Anthony (1995): Nations and Nationalism in a Global Era. Polity Press, Cambridge.
- Sollors, W. (2001): Ethnic Groups/Ethnicity: Historical Aspects. V: International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Elsevier, Amsterdam to Tokyo.
- Statement on the Rase (1950): UNESCO, Pariz. Podpisniki: antropologi, psihologi in sociologi: Ernest Beglehole, Juan Comas, L. A. Costa Pinto, Franklin Frazier, Morris Ginsberg, Humayun Kabir, Claude Levi-Strauss, and Ashley Montagu.
- Statement on the Nature of Race and Race Differences (1951): UNESCO, Pariz. Podpisniki: fizični antropologi in genetiki.
- Sveto pismo stare in nove zaveze (1975): Ekumenska izdaja. Britanska biblična družba, Ljubljana.
- Tylor, Edward Burnet (1994): Collected Work of Edward Burnet Tylor. VI del. On the Metod Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent. (1888: 245–272). Setagay - Ku, London.
- De Tocquevill, Alexis (1960/1835): Democracy in America. Knopf, New York.
- Vincent Joan (ur.) (2002): The Anthropology of Politics. Reader in Ethnography, Theory, and Critique. Blackwell, Malden, Oxford, Victoria.
- Weatherford, J. McIver (1985/1981): Tribes on the Hill. The U. S. Congress Rituals and Realities. Revisited Edition. Bergin & Garvey, New York, Westport, London.

- Welz, G. (2001): *Ethnology. V: International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Elsevier, Amsterdam to Tokyo.
- Wolf, Eric R. (1982/1998): *Evropa in ljudstva brez zgodovine*. Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Zerzan, John (2008): *Twilight of the Machines*. Feral House, Port Townsend.



