



Bes in upanje: revolucionarna pedagogika

Petra McLarna

Intervju

Peter McLaren je mednarodno priznan pedagog in kritičen družbeni teoretik ter eden od severnoameriških pionirjev kritične pedagogike – pristopa k učenju in poučevanju, ki študente spodbuja k temu, da bi postali politično dejavni in družbeno zavedni ustvarjalci zgodovine. Pod vplivom dela znamenitega brazilskega pedagoga Paula Freira, ki je bil zaprt in izgnan, ker je kmete učil, naj se upirajo zatiranju vladajočega razreda, kritična pedagogika spodbuja študente, da se izobrazijo ne le za prilagoditev družbenim normam, temveč in predvsem za dejavno preoblikovanje družbe v interesu vsestranske družbene pravičnosti. Pedagoška kariera profesorja McLarena se je začela v njegovem rojstnem kraju Torontu v Kanadi s poučevanjem na šoli v enem od najgosteje naseljenih mestnih predelov v državi. Med poučevanjem na tej šoli je pisal dnevnik, ki je izšel pod naslovom Kriki s hodnika in se je leta 1980 na lestvici najbolje prodajanih knjig uvrstil na sedmo mesto. Leta 1983 je na Ontarijskem inštitutu za izobraževalne študije Univerze v Torontu doktoriral iz filozofije. Neslednje leto je bil imenovan za specialnega docenta za izobraževanje na Pedagoški fakulteti Univerze Brock, kjer je predaval v dodiplomskem in podiplomskem programu.

Leta 1985 je sodeloval s Henryjem Girouxom pri ustanavljanju Centra za izobraževanje in

kulturološke študije na Univerzi Miami v Ohio, kjer je bil hkrati direktor in pomočnik direktorja. V tem obdobju je postal najmlajši profesor vseh časov, ki mu je bil na Šoli za izobraževanje in sorodne vede podeljen naziv renomiranega učenjaka rezidenta. Profesor McLaren je član Kraljeve družbe za humanistične vede in trgovino, dopisni član Massey Collegea ter avtor in urednik več kot tridesetih knjig. Leta 1993 je kot redni profesor začel predavati na Kalifornijski univerzi, na Oddelku za urbane študije Visoke šole za izobraževanje in informacijske vede. Profesor McLaren predava po vsem svetu, njegova dela pa so prevedena v trinajst jezikov. V zadnjem času so med drugim izšle njegove knjige Šolanje kot izvajanje obreda (3. izdaja, Rowman and Littlefield, 2000), Kritična pedagogika in plenilska kultura (Routledge, 1995), Revolucionarna multikulturalnost (Westview, 1997) in Che Guevara, Paulo Freire in pedagogika revolucije (2000).

MITJA: Z vašim delom sem se prvič srečal v knjigi Šolanje kot izvajanje rituala, v kateri kombinirate strukturalistično, poststrukturalistično in marksistično analizo katoliškega šolanja. Od takrat je postalo vaše delo (govorim o tretji izdaji Življenja v šolah, Kritični pedagogiki in plenilski kulturi, Revolucionarnem multikulturalizmu, Che Guevari, Paulu Freiru in pedagogiki

revolucije) precej bolj prežeto s postmoderno teorijo, hkrati pa se – še posebej opazno v vaši zadnji knjigi Che Guevara, Paulo Freire in pedagogika revolucije – znova navezujete na historično materialistično analizo, na kritiko globalizacije kapitalizma in na proučevanje razrednega boja. Razredni boj in druge marksistične ideje se zdijo po padcu berlinskega zidu in po tistem, čemur Francis Fukuyama pravi “konec zgodovine” in “konec ideologije”, zastarele. In vendar – če beremo na primer Komunistični manifest, se nam nekateri odlomki zdijo še bolj relevantni, kot so bili leta 1848, ko je bila knjiga prvič objavljena. Zakaj marksistične ideje še vedno vznemirjajo zahodnjaški mainstreamovski pedagoški diskurz, ko pa je marksistična dediščina očitno že zaklenjena v skladišče zgodovine, kjer imajo svoje mesto izgubljene revolucionarne sanje?

PETER: Strinjam se z vami, da Marxove ideje še vedno vznemirjajo zahodnjaške pedagoške diskurze, ne strinjam pa se, da bi pomembneje vplivale na severnoameriške pedagoge. Zdi se, da je postmoderna teorija prevladala – ali pa je vsaj postala najbolj modna oblika kritike izobraževanja. Medtem ko je veliko število mojih bivših marksističnih kolegov sprejelo postmoderno teorijo in njene postmarksistične različice ter delo Foucaulta, Lyotarda, Virilia, Baudrillarda, Kristeve, Butlerja, Derridaja, Deleuza, Guattarija, pa se moje delo vedno bolj opira na marksistično kritiko. Veliko kolegov me je spraševalo: “Zakaj se hočeš prav zdaj, ko je postmoderna teorija postala najmočnejše orožje kritične družbene teorije, znova pridružiti dinozavrom historičnega materializma?” Moj odgovor je, da ni treba biti ravno postmodernist, če hočeš imeti v rokah močno orožje kritične družbene teorije. Perry Anderson, Norman Geras, Ellen Meiksins Wood, Clauss Offe, Raymond Williams, Eric Hobsbawm, Robert Brenner in Alex Callinos delujejo znotraj marksistične tradicije, pa bi jim le stežka mogli očitati teoretsko ohlapnost. Če bi kdo zadnjih nekaj desetletij sledil trajektoriji mojega dela, bi kaj hitro odkril konstantno gibanje. Včasih gre za enakomeren, mogoče celo militanten marš; spet drugič za opotekanje od ideje do ideje kot takrat, ko sem se poigral z levo postmoderno teorijo; večkrat kot ne gre za okorne geste v določeni smeri razmišljanja; in vse prevečkrat se v zadnjem

času zalotim, da kolovratim po intelektualnem nebesnem svodu kot pijan mornar po divji noči v mestu. Z drugimi besedami, začenjajo me opijanati možnosti povezovanja revolucionarne teorije s politično prakso. Gibanje, najsibo premočrtno, namerno ali opotekajoče, vedno poteka v smeri Marxa in marksistične tradicije. V svojem delu se stalno vracam k Marxovemu delu. Za novo izdajo *Šolanja kot izvajanja rituala* sem na primer obdelavo etnografije simbolov dopolnil s kratko obravnavo Marxa. V bistvu trdim, da v kapitalističnih družbah razredno izkoriščanje zavzema strateško središče pri organiziranju prav tistih dejavnosti, ki iz ljudi delajo ljudi, vključno z znakovnim in simbolnim sistemom. Volsinov in drugi so po mojem mnenju pravilno trdili, da so vrste govora determinirane s proizvodnimi odnosi in mahinacijami družbenopolitične ureditve. To je pomembna trditev, še zlasti če upoštevamo dejstvo, da smo, kot opozarja John McMurtry, priča apliciranju tržnega sistema na samo demokracijo, pri čemer se na demokracijo gleda kot na nekaj, kar se pojavlja na mestih, kjer so intervencije trga najmanj pogoste, pri čemer abstraktni zakon prevladuje nad konkretnimi določbami in abstrahira realno eksistenco v nič, načela distribucije prevladujejo nad konkretnimi bitkami za nove svobode, uspešnost demokracij se meri z njihovo sposobnostjo samouzakonitve in samoupravičenja, trgu pa je dovoljeno, da ostane neoseben in vseprisoten, ter se spodbuja in se mu pomaga v njegovih prizadevanjih za totalizacijo polja družbenih odnosov, kjer je postal osrednja sila. Pridobivanje presežka poteka s pomočjo procesov, ki so dialoški ter hkrati ekonomski, politični in ideološki. To niso ontološko privilegirani procesi, temveč si zagotavljajo osrednji položaj zaradi načina, na katerega organizirajo konstitutivne procese vsakdanjega življenja. Z drugimi besedami, razredni boj je tudi jezikovna igra. In sicer takšna, ki na neki fundamentalen način koordinira vse druge jezikovne igre. Vse jezikovne igre in vsi simbolni sistemi so zaznamovani z razredno močjo. In če je res tako, potem življenje v kapitalistični družbeni ureditvi terja kontinuirano afirmacijo boja delavskega razreda ne samo proti kapitalizmu, temveč proti kapitalu samemu. Navsezadnje je bil Marx prepričan, da je kapital družben odnos: odprava kapitala torej zahteva

odpravo določene oblike družbenega odnosa. Volosinov gre celo tako daleč, da trdi, da je prav znak postal arena razrednega boja, saj se akumulacija kapitala lahko nadaljuje le s pomočjo neenake menjave med družbenimi dejavniki – menjave, ki favorizira en družbeni dejavnik, medtem ko je kak drug iz gole potrebe prisiljen krasti. Nekatera svoja zgodnejša razmišljanja v *Šolanju kot izvajanju rituala* sem torej hotel dopolniti s – sicer kratko – naslonitvijo na Marxa.

MITJA: Nekateri teoretiki in raziskovalci opozarjajo, da se Marx maščevalno vrača v družboslovje. Zakaj po vašem mnenju, kot trdite, ni tako tudi v pedagoških krogih v Združenih državah?

PETER: Res bi se lahko reklo, da se Marx maščevalno vrača, ja, strinjam se. V določeni meri imate prav. Kljub temu, da imata protikapitalistični boj in marksistična analiza v pedagoški teoriji precej neugleden in nerazumljen položaj, pa je tu v Severni Ameriki res mogoče opaziti približevanje Marxu. Rekel bi, da se razen ene svetle izjeme – ameriške pedagoške levice – družboslovci vseh mogočih panog celo dandanes ali pa mogoče še zlasti dandanes, ko kapitalizem doživlja hudo krizo, mrzlično vračajo k Marxu. Njegove ideje sicer še zdaleč niso nekaj ustaljenega ali prevladujočega, vendar pa je presegnetljivo, kako svoj pomen črpajo iz različnih kontekstov, v katerih so bile uporabljene. Spričo kultivirane arogance in neusmiljenosti postmarksistov, brezsrarne triumfalnosti odpadnikov neoliberalizma in spričo zadržanih slavilcev buržoazne demokracije, ki so se odločili, da bodo ignorirali problematičnost trenutnega triumfa kapitalizma nad komunizmom – če ne omenjamo brezprecedenčne resnosti krize neoliberalističnega smrtonosnega kapitalizma – ni enostavno rešiti zamazanega Marxovega ogrinjala s pokopališča, kamor je bilo posmehljivo in kapriciozno odvrženo v ekstatičnih trenutkih buržoaznega veseljačenja ter zlobnega, opravljivega naslajanja, ko so vladajoči razredi s svojih kraljevskih zahodnjaških višav opazovali, kako so trepetale "ljudske demokracije" Vzhodne Evrope, ko so se majali in podirali stebri komunizma po vsem karminastem prostoru zgodovinskega spomina, ki ga poznamo kot Sovjetsko zvezo. Bili so časi, ko

sem koketiral s postmoderno teorijo, z modnim odpadništvom poststrukturalističnega razbojništva in z dekonstruktivističnim izobčenstvom – celo v tolikšni meri, da sem bil identificiran kot prvi, ki je v besednjak pedagoške kritike uvedel termin "postmodernizem" (dvoimljiva trditev, a dejansko postavljena v zvezi z mojim delom) – vendar sem ugotovil, da vse to nepremostljivo ovira in omejuje moje delo, da sploh ne omenjam vedno številnejše konfederacije akademskih ritoliznikov, ki dandanašnji očitno prenaseljujejo severnoameriške in evropske kritične študije. Callinicos opozarja, da je v francoskem poststrukturalizmu veliko stvari, ki so v mnogočem nadaljevanje Nietzschejeve misli, reformulirane s pomočjo Saussurjeve teorije jezika in Heideggerjeve filozofije biti. Pripominja tudi, da so velik del kritike razsvetljenstva, ki so se je lotili Foucault in drugi postmoderni teoretiki, zastavili že teoretiki frankfurtske šole – Adorno, Horkheimer, Benjamin in drugi. S tem vedoma nočem podcenjevati njihovega dela – mislim, da je neizmerno pomembno – vendar pa sem mnenja, da so tako postmoderni teoretiki kot tudi kritični teoretiki (v tradiciji frankfurtske šole) v glavnem preveč pesimistični glede možnosti socialne revolucije. Ugotovil sem, da v Marxovem delu obstaja strateško jedro – del njegovega opusa, ki je, kot to formulira Callinicos, "preživel debakel stalinizma".

MITJA: Strateško jedro?

PETER: Ja, v smislu povezovanja pedagoške teorije s političnimi projekti kot sredstva proti pritisku globalizacije, še posebej globalizacije kapitala. Najsi je postal kapitalizem še tako "dezorganiziran", pa ne morem verjeti, da živimo v obdobju kapitalizma brez razredov.

MITJA: Mar ni v tem, da živite v Združenih državah – in to celo v Hollywoodu! – in delujete kot marksist, nekaj ironije?

PETER: Ja, marsikomu, ki ne živi v Združenih državah, se to zdi nekam – kako bi rekel – čudno. Vendar bi bili presenečeni, če bi vedeli, koliko marksistov sem srečal v Hollywoodu. Več, kot bi si mislili. Vendar pa nas postmodernisti številčno zagotovo daleč prekašajo! Čeprav se številnim pedagoškim kritikom prav nič ne mudi spustiti

z višav postmoderne teorije v pregreto "rdečo" strojnico socialne analize, pa sam menim, da ima prakticiranje sociologije "pod vodno gladino" – tako rekoč v "podpalubju" – izrazite prednosti. Marxovo delo mi omogoča, da lahko skoraj brez teoretičnih zadržkov, kapilarno detajlno in z več socioanalitičnega balasta raziskujem dinamično kompleksnost družbene totalitete. Marksizem mi nudi konceptualno orodje, ki ga potrebujem za navigacijo med Scilo pozitivizma in Karibdo relativizma. Omogoča tudi takšen dostop do prakse, kakršnega v teh svetovnozgodovinskih časih epohalne dominacije kapitala in predelovanja oblik globalnega kapitalističnega imperIALIZMA zares nujno potrebujemo.

MITJA: Kateri teoretiki so vplivali na vaš najnovejši obrat k historičnemu materializmu?

PETER: No, na gornjem seznamu bi lahko bili še Marx, Gramsci, Lukacs, Althusser, Trocki, Malcolm X, Istvan Mezsaros, Boris Kalgarlitski, Terry Eagleton, Aijaz Ahmad, Franz Fanon, Albert Memmi, Paulo Freire, Stuart Hall, Rosa Luxemburg, Epifanio San Juan, Slavoj Žižek in še cela vrsta drugih, ki pa jih je preveč za poimensko naštevanje. Seveda sem se veliko naučil od Foucaulta, čigar predavanja sem imel priložnost poslušati (v Kanadi) le nekaj let pred njegovo smrtjo. Pa od Lyotarda, prav gotovo, in od Baudrillarda. Ne morem zanikati, da so v določenem obdobju postmoderni misleci v mojem delu igrali osrednjo vlogo. Seveda ne morem mimo pomembnih opusov Maussa, Victorja Turnerja in Pierra Bourdieuja (delu letega še vedno sledim), da navedem še tri primere iz antropološke literature. Pri vračanju k Marxu in tradiciji historičnega materializma so mi delali družbo britanski kolegi Glenn Rikowski, Mike Cole in Dave Hill, katerih delo prihajajočim generacijam pedagogov tlakuje pot do srečanja z Marxom. Name je vplival tudi marksistični humanizem Petra Hudisa in Raye Dunayevskaye, "rdeči feminizem" Terese Ebert in Rosemary Hennessey, marksizem-leninizem Mas'uda Zavarzadeha in Donalda Mortona ter delo kanadskega filozofa Johna McMurtryja in še številnih drugih. Z Raminom Farahmandpurjem sva sodelovala pri številnih projektih, povezanih s ponovnim premislekom o marksistični pedagoški praksi.

Naj torej ponovim: dandanes Marx doživlja ponovno ovrednotenje na številnih frontah: na področju sociologije, političnih ved, filozofije, ekonomije, etike, zgodovine in drugih. V severno-ameriški pedagogiki bo pot do takšnega ponovnega ovrednotenja najbrž precej težja, saj Marxovo delo v pedagoških diskusijah tu ni igralo kakšne pomembnejše vloge.

MITJA: Kaj pa zgodnja osemdeseta leta? Kaj ni v tistem času med kritičnimi pedagogi v Združenih državah obstajal interes za marksistično analizo?

PETER: Ja, res je, bilo je nekaj pedagogov, ki so v svoje delo vključili nekatera marksistična spoznanja – v mislih imam pomembne prispevke Henryja Girouxa, Mika Appla, Phila Wexlerja in Jean Anyon (ki še vedno počnejo sijajne stvari) – vendar pa vpliv marksistične in kvazimarksistične analize (na katero so v glavnem vplivali britanski pedagogi) ni trajal več kot kakšnih pet let. Potem se je začela širiti postmoderna teorija in ...

MITJA: In?

PETER: In ... ja, no ... v glavnem je to vodilo k poudarjanju politike identitete – k množenju vprašanj v zvezi z rasno, etnično in spolno identiteto ter k izginjanju in dušenju diskusij v zvezi z družbenimi razredi. Zanimanje za politiko identitete je razumljivo – posebno še, če upoštevamo nebrzdano priseljevanje v Združene države v zadnjih desetletjih.

MITJA: Če prav razumem, ste torej prepričan marksist.

PETER: Preden nadaljujem, moram nekaj pojasniti. Nisem eden od tistih zagriženih levičarjev, ki gledajo na marksizem kot na religijo, s katero se da pojasniti vse, kar je potrebno vedeti o človeštvu. Marksizem ni vera; ni preroški diskurz. Ničesar skupnega nimam s prepričanjem, da zadostuje zgolj vera – marksistična ali ekleziastična. Marksizem ne investira v vero, temveč v dobra dela. Poudarja pomembnost obtoževanja in spreminjanja sveta, ne ovija pa doktrinarnih lovk okrog njegovih temeljnih besedil niti se krčevito ne oklepa historičnega materializma kot vira prvinske čistosti ali

posvečene resnice. Marksizem ima tudi svojo obtoževalno plat, ki je tu bistvenega pomena. Če te jezik analize, ki presvetljuje tvoje delo, ne spodbuja in ti ne omogoča obtoževati tega sveta, potem bi bilo modro premisliti, ali uporabljaš pravi jezik. Celo papež Janez Pavel II. v svoji encikliki *Centesimus Annus* dopušča možnost, da je v marksizmu tu in tam "kakšno zrno resnice".

MITJA (med smehom): Lepo vas prosim, Peter, pa menda ne trdite, da je papež marksist?

PETER: Verjamem v moč odrešitve, bojim pa se, da bi bil to vendarle prevelik zalogaj tako za Boga kot za Marxa!

MITJA: Kaj pa postmarksistično gibanje? Omenili ste politiko identitete – mar ni tudi ta del tega gibanja?

PETER: Kot sem že rekel, se mi zdi razcvet politike identitete problematičen, vendar ga je mogoče razumeti. Problem je v tem, da se identitete pogosto ujamejo v diskurz militantnega partikularizma, obstaja pa tudi več načinov, na katere poudarjanje politike identitete lahko sabotira razredni boj, še zlasti če je ločen od širše družbene totalitete razvitega kapitalizma. Letošnje poletje sem predaval razredu, v katerem študentje niso hoteli razpravljati o družbenem razredu. Menili so, da so vprašanja v zvezi z raso in spolom pomembnejša. Sam pa mislim, da so vse identitete tako ali tako zaznamovane z raso, spolnostjo in spolom ter umeščene v razredne odnose – na nesinhron način, kot je opozoril Cameron McCarthy – da pa smo pozabili na to, kako družbeni razred funkcionira v vsakdanjem življenju. Mislim, da je okrevajoči razredni boj bistvenega pomena za vzpostavitev širše politične solidarnosti, ki jo neobhodno potrebuje sodobno gibanje proti globalnemu kapitalizmu. Razredno izkoriščanje ne bi smelo imeti "privilegirane" položaja glede na rasizem, seksizem ali homofobijo – naj to znova podčrtam – vendar pa se mi zdi, da kapitalistične družbene formacije pogosto koordinirajo, organizirajo in materializirajo te druge, enako pomembne oblike zatiranja. Gre le za centralnejšo, ne pa tudi za pomembnejšo obliko zatiranja. Upam, da je to zdaj jasno.

MITJA: Meni že.

PETER: Pa pustiva za trenutek politiko identitete in se vrniva k vašemu vprašanju o postmarksizmu. Ugotavljam, da velik del postmarksistične – in postmoderne – teorije funkcionalno podpira status quo. Pravzaprav se mi zdi delo postmodernistov v donečem sozvočju z delom nove desnice. Delo Laclaua in Mouffejeve je že tak primer. Izjemno spoštujem njuno erudicijo, vendar pa na družbena protislovja gledata kot na semantične probleme, medtem ko jih sam vidim zasidrana v objektivni naravi stvari; so del strukturnih determinant družbenega. Laclau in Mouffejeva v glavnem zavračata dialektični način razmišljanja, opustila pa sta tudi idejo, da se kapitalistično izkoriščanje navezuje na zakon vrednosti in na prisvajanje presežne vrednosti. Izkoriščanje ni zgolj lingvističen proces – dogaja se objektivno, v drobovju vsakdanjih protislovij, ki izključujejo enakopravne odnose, in ne verjamem, da mora biti delavski odpor zavesten, da pride do izkoriščanja. Kot provokativno opozarja argentinski humanist Atilio Boron, so podreditvena razmerja v nasprotju z ideologijo (logiko kapitala), ki jih racionalizira. Boron je dokazal, da delo Laclaua in Mouffejeve nikakor ne pomeni boljšega nadomestka za marksizem, temveč reproducira nekatere temeljne obrazce severnoameriške sociologije petdesetih let, kakršne lahko najdemo na primer v delu Talcotta Parsonsa. V nasprotju z Laclauom in Mouffejevo ne verjamem, da je hegemonija izključno artikulacijski obrazec, temveč mislim, da gre za politično-ideološki proces, ki je zakoreninjen v razrednih odnosih.

MITJA: V kolikšni meri pa je razredni boj dandanes sploh možen?

PETER: Na tej točki prihaja do resnih sporov med družbenimi teoretiki in političnimi aktivisti. Po eni strani se strinjam, da ni nikakršnega zagotovila, da se bo razred *po sebi* preoblikoval v razred *za sebe*; nobena metafizična garancija ne lebdi nad izidom razrednega boja. Ne obstaja nikakršna skrivna struktura predestinacije in nobena teleološka gotovost. Po drugi strani pa se strinjam, da dandanes obstaja nujnost razrednega boja. In ta nujnost je povsem konkretna. Poglejte, kaj se je zgodilo v Seattlu. Petdeset tisoč ljudi je protestiralo proti Svetovni banki in proti globalnemu ekonomskemu interesu vladajočega

razreda! Mislim, da se je začela prebujati nova generacija mladih ljudi, ki jo boljijo rane, ki so jih povzročili globalizirani kapitalistični odnosi. Spreminjanje politike v nekaj praktičnega je tisto, kar te dni poganja moje delo. Decentralizacija kapitalističnih družbenih odnosov, menjalnih razmerij in potrošniške kulture me sicer ne zanima preveč (pač pa zanima številne postmoderne pedagoge), menim pa, da je zelo pomembno analizirati objektivne determinante, ki so porodile kompleksni skupek dislociranih in razpršenih identitet, ki jih lahko najdemo v sodobnih postmodernih nekropolah – hibridiziranih in kreoliziranih identitet, ki so rezultat neizenačene in kombinirane narave kapitalističnega razvoja. Trenutno me bolj zanima, kako doseči, da bi pedagogika s pomočjo demontaže kapitalističnih družbenih odnosov in samega kapitala odigrala odločilno vlogo pri razvijanju novih oblik neodtujenega dela. S pomočjo tistega, čemur pravim “revolucionarna pedagogika”, poskušam razvijati načine, kako spodbuditi študente k razmišljanju o tej možnosti. Zanima pa me tudi vloga, ki jo pedagogika z demontažo kapitalskega zakona vrednosti kot osrednje oblike posredovanja med človeškimi bitji lahko odigra v širši družbi.

MITJA: V svojih zadnjih delih ste dali jasno vedeti, da niste niti postmoderni teoretik niti postmoderni marksist ...

PETER: Kaj pa klasični marksist?!

MITJA: Prav. Pa klasični marksist. Vseeno pa ste omenili, da je postmodernizem pomagal poglobiti naše razumevanje načinov konstruiranja etničnih in rasnih identitet. Tradicionalno izključene “družbene skupine”, kot so črnici, ženske in druge manjšinske družbene skupine, v nasprotju z mainstreamovskim diskurzom na splošno definirane kot “drugi”, so bile po tradiciji izključene iz učnega načrta. Koliko se vam zdi produktivna njihova vključitev v učni načrt, ki je na ta način postal multikulturalen? In še, ali mislite, da je multikulturalizem, ki je s svojimi zahtevami po različnosti in toleranci nadomestil univerzalizem, spodkopaval konzervativno agendo, ki je šibkim in marginaliziranim odvzemala moč in jih depolitizirala? Pa še zadnje vprašanje v zvezi s tem: kakšna je po vašem mnenju razlika

med “vključitvijo” – integracijo prej marginaliziranih skupin v mainstream kulturo pod pogoji, ki ščitijo njihovo svobodo in enakopravnost – ter “asimilacijo”, ki pomeni njeno negacijo? V čem je razlika med tema dvema praksama znotraj izobraževalnega procesa?

PETER: To so pomembna vprašanja in imajo opraviti s tako imenovano “politiko difference”. Te politike sem se loteval v številnih knjigah, pri katerih sem bil sourednik skupaj s Christine Sleeter, Carlosom Ovando in Henryjem Girouxom. Prav imate, ko pripominjate, da je postmoderna teorija pedagogom pomagala razumeti, kako se konstruirajo identitetne formacije znotraj različnih družbenih in institucionalnih formacij v kapitalistični potrošniški družbi. Vendar večina teh del raje umešča moč v diskurz in “reprezentacije” kot v družbena razmerja. Vprašanje posredovanja je nadomestilo vprašanje reprezentiranja. Protislovja med delom in kapitalom je nadomestila problematika epistemologij, ki so druga z drugo v konfliktu. Problem razumevanja diskurzov kot epistemologij zatiranja je v tem, da jim meščanski/postmoderni teoretiki vse prepogosto oklestijo njihovo historično specifičnost – za kritičnega pedagoga ni izjemnega pomena njihova navezanost na evrocentrizem, temveč način, na katerega so jih kapitalisti uporabili za izkoriščanje objektivnega sveta (kot nasprotja leksikalnega univerzuma) delavskih razredov. Zdi se, da je bil fašizem tretjega rajha poražen in komunizem Sovjetske zveze spravljen na kolena samo zato, da bi razviti narodi lahko konstruirali transnacionalne identitete z obljubo tisočletnega neprekinjenega nakupovanja in gledanja nenehno ponavljajočih se epizod nadaljevanke *Baywatch*. Naše subjektivnosti so narejene iz ostankov mletja produkcijskih sil, iz izbruhanega presežka prekomerne akumulacije in iz napihnjene obljube globaliziranih kapitalističnih odnosov. Ekonomik želje, navezanih na kapitalistične družbene odnose, je nešteto in so izjemno kompleksne; če bi jih hoteli obravnavati na tem mestu, bi nam to vzelo preveč časa. Naj zadostuje, če rečem, da je konstrukcija identitete proces, ki ga ne sme ignorirati nihče od nas, ki delujemo v pedagogiki. Dejansko gre za ključni izziv. Vendar pa mora biti v tem izzivu več od golega surfanja za identitetami znotraj

hibridnosti in med prostori, ki so jih odprli srčiti spopadi v pretepaških klubih kulture. Kar se mene tiče, mora takšna konstrukcija identitete upoštevati razmerje med subjektivno formacijo in širšo totaliteto globaliziranih kapitalističnih družbenih odnosov. Kapitalizma tu ne smemo razumeti kot blažila, temveč raje kot vlak brez zavor, ki razbija vse pred seboj in nenehno uničuje kakršno koli možnost konstruiranja svobodnih, združevalnih oblik dela in razcveta človeških potencialov. Zdaj pa bi se rad posvetil še drugim vprašanjem, ki ste jih zastavili v zvezi z multikulturalizmom.

Naj zdaj odgovorim še na vaš komentar o univerzalizmu. Splošna ocena postkolonialnih teoretikov je, da je postavljanje univerzalnih zahtev enakovredno uporabi disciplinarne moči pri uveljavljanju skritega partikularizma. O tej oceni bi bilo mogoče povedati marsikaj. Vendar pa Callinicos trdi – in jaz se z njim strinjam – da odrekanje sklicevanju na univerzalna načela na osnovi partikularnega stališča določene skupnosti ignorira asimetrična razmerja moči in privilegijev v lokalnih situacijah in na koncu izmaliči formo družbene kritike, ki ste jo nameravali uporabiti. Raje kot da se odpovem univerzalizmu kot maskiranim partikularizmom (kar mi ne pušča nobene druge možnosti, kot da svoje partikularizme razvrstim po priljubljenosti), se postavim na stališče Callinicos, Eagletona in drugih, ki trdijo, da je tisto, kar potrebujemo, prava, resnična in nepotvorjena univerzalnost, v katero je vključen vsak in v kateri ni nobenih "Drugih". Na ta način bo projekt razsvetljenstva upravičil svoje ime. Verjamem, da je to navsezadnje tisto, za kar gre pri Habermasovem projektu. Moje stališče je naslednje: če hočemo poglobiti razsvetlenski projekt, ne pa ga kot balast odvreči, se moramo odločiti, ali kapitalizmu sploh pripada kakšno mesto, in če mu, kje – v središču ali na obrobju. Po mojem mnenju mu ne pripada. Mislim, da se ne da upravičiti ne z etičnega ne s političnega stališča. Tu moramo analize neoklasičnih ekonomistov nadomestiti z Marxovimi. In razviti moramo koherentno politično in pedagoško teorijo, ki bo ta faktor upoštevala. Še bi lahko nadaljeval ...

MITJA: Dovolite mi, da vas vprašam, kako se to, kar ste povedali, ujema z vašimi idejami o multikulturalizmu?

PETER: Naj poskusim. Zahteve politikov, pedagogov in družbenih reformatorjev po različnosti so zgodovinsko marginalizirane skupine – Latinoameričane, Afroameričane, Azijce, staroselce – pritegnile v središče družbe vsaj na tak način, da so opozorile na pomembnost ukvarjanja z njihovimi potrebami, niso pa se *dejansko* posvetile njihovim potrebam, niti se niso posvetile njihovim *dejanskim* potrebam. Z drugimi besedami, ta zahteva po različnosti je bila komajda kaj več kot razsvetlenska retorika, zagotovo pa ne praksa. Vendar pa multikulturalna pedagogika, ki jo motivira pomanjkanje opozicije kapitalističnemu izkoriščanju, ki ga podpira neoliberalna politika po vsem svetu, še naprej slabi svoje emancipacijske potenciale s postavljanjem zahtev po različnosti, ki so po mojem mnenju politično "prazne" – zahtev po različnosti, ki zamirajo v antiseptični izoliranosti od vprašanj, ki zadevajo središče kapitalizma. To središče je tisto, kar uravnoteža produkcijo istosti, ki jo imenujem *večno vračanje belosti*. Ta istost predstavlja destilat kolonializma, imperializma in etra belih laži, ki onesnažuje zrak, ki ga dihamo. To pomeni, da je pluralizem v skrivnem zavezništvu z asimilacijo. Pritegniti nekoga "v središče", pa mu ne dovoliti, da to središče kritizira, je enako, kot če bi ponotranjili kode belosti (ne da bi nam bile pri tem zagotovljene ugodnosti dejanske zasedbe "družbenega položaja" belosti). Tu obstajajo vzporednice z nekaterimi diskusijami o družbenem izključevanju v Evropski skupnosti. Evrokapitalistične države ponujajo retoriko družbenega vključevanja – nezaposlenih, nepismenih odraslih, invalidov in drugih skupin – ki stigmatizira "izključene" bodisi kot žrtve ali pa kot tiste, ki jim primanjkuje določenih spretnosti ali primernega odnosa, in hkrati razglša, da jih hoče vključiti kot *enake* (pri tem pa vprašanje enakosti v celoti visi v zraku). To ni nič drugega kot kruta fantazija. V nekem smislu "družbeno izključenih" sploh ni: vsakdo je vključen v družbeni univerzum kapitala – vendar na razlikovalno, obsceno neenaki osnovi. Posedovanje kapitala v njegovi denarni obliki ljudi – v izredno različnih stopnjah – izključuje iz nakupovanja vseh vrst dobrin, pri čemer so resnične človeške potrebe žrtvovane. Po drugi strani pa kapital vključuje vse nas samo zato, da lahko na osnovi denarja generira neverjetne razlike med nami. Spol, "rasa" ter

druge družbene in kulturne razlike so znotraj buržoazne metafizike in "etike" podlaga za našo diferenciacijo in fragmentacijo na osnovi denarja. Kapital nas torej žene proti nam samim. Če se vrnem k postmodernizmu – postmodernisti, ki se ukvarjajo s politiko identitete, pogosto spregledajo centralnost družbenega razreda kot vseprekrivajoče identitete, ki vpisuje posameznike in skupine v izkoriščevalska družbena razmerja. Tisto, kar politika identitete in pluralizem spregledata, je dejstvo, da se raznovrstnost in različnost lahko bohota in množita, vendar samo pod pogojem, da pri tem ostajata znotraj prevladujočih oblik kapitalističnih družbenih sporazumov, vključno s hierarhičnimi lastninskimi sporazumi. Seveda se strinjam, da so razredni odnosi vseskozi zaznamovani z raso in spolom. Nikakor nočem rase, spola in seksualnosti podrežati družbenemu razredu; rad bi le poudaril, da imajo protirasistični, protiseksistični in protihomofobni boji brez zmage nad kapitalizmom le malo možnosti za uspeh. Slavoj Žižek pravi, da levica s svojo zahtevo po novih multiplih političnih subjektivitetah (na primer po rasnih, razrednih, feminističnih, religioznih) pravzaprav zagovarja neke vrste vseprežemajočo istost – neantagonistično družbo, v kateri je dovolj prostora za vse vrste kulturnih skupnosti, življenjskih slogov, religij in spolnih orientacij. Žižek pojasnjuje, da ta Istost temelji na določenem antagonističnem razcepu.

Menim, da je ta razcep vsaj v precejšnji meri rezultat razmerja med delom in kapitalom, ki ga vzdržuje in podpira prevladujoča bela kapitalistična patriarhalnost. Z drugimi besedami, po mojem mnenju osrednja napetost ne vlada med avtohtonim in tujim, temveč med delom in kapitalom. Kot vam je morda znano, se tu v Združenih državah zelo solidariziram z gibanjem, ki se imenuje "novi abolicionisti".

MITJA: Pripovedujte mi o tem gibanju – nanaša se na politiko belosti, mar ne?

PETER: Res je. Humanisti-aktivisti, kakršni so na primer Noel Ignatiev, David Roediger in drugi, se zavzemajo za abolicijo belosti oziroma bele rase. Povedati hočejo, da družbenemu položaju, znanemu kot belost, ni mogoče pripisati nobene pozitivne vrednosti. Termina ni mogoče ozdraviti niti prikazati kot nekaj pozitivnega. Beli ljudje se

morajo popolnoma prenehati identificirati z belo raso, saj le-ta konstitutivno temelji na demonizaciji vsega, kar je nebelo. Prizadevanje za kakršno koli pozitivno identifikacijo z belo raso – ali za politično popuščanje napetosti – je v najboljšem primeru zgrešeno že v zasnovi. To pa zato, ker je bela rasa zgodovinska iznajdba, ki sta jo zakuhala rasna superiornost in evropski kastni sistem. Belo raso moramo od-umiti, ne pa ponovno izumiti!

Theodore Allen in drugi humanisti upravičeno opozarjajo, da je družbena funkcija belosti družbena kontrola – praksa kolonialnega izvora, ki ji je mogoče slediti nazaj vse do napadov angleškega/britanskega in anglo-ameriškega kolonializma na plemenske vezi, običaje, zakone in institucije Afričanov, ameriških domorodcev in Ircev. Takšne zahrbtnne prakse družbene kontrole zreducirajo vse pripadnike zatiranih skupin na en sam nediferenciran družbeni status, ki je nižji od statusa katerega koli pripadnika kolonizatorske populacije. Z nastankom abolicionizma so se po Združenih državah razširile rasne tipologije, klasifikacijski sistemi in kriteriologije, ki so favorizirale belost in demonizirale črnost kot najnižji status na lestvici človeških bitij. Te tipologije oziroma mite (v Barthesovem pomenu besede) so uporabljali za upravičevanje in legitimiziranje zasužnjevanja Afričanov in za zagotavljanje vse življenje trajajočega uživanja suženjskih uslug teh premičnin. Dandanes je "belost" postala naturaliziran del naše "zdravo-razumske" realnosti. Ignatiev opozarja, da belost ni kultura. Obstaja irska kultura, obstaja italijanska kultura in obstaja ameriška kultura; obstaja mladinska kultura in obstaja narkomanska kultura; ne obstaja pa, tako trdi, nikakršna bela kultura. Opozarja, da Shakespeare *ni* bil bel; bil je Anglež. Mozart ni bil bel; bil je Avstrijec. Po mnenju novih abolicionistov belost nima v ničemer opraviti s kulturo, pač pa ima v celoti opraviti z družbenim položajem. Ignatiev pripominja, da brez privilegijev bele rase sploh ne bi bilo, svetla koža pa bi imela enak pomen kot velika stopala.

Ignatiev nadalje pravi, da identifikacija z belimi privilegiji belce vedno znova poveže z izkoriščevalskimi razmerji. To mučno situacijo se da seveda rešiti tako, da belci prenehajo obstajati kot belci. Ignatiev trdi, da je najzahtevnejša naloga, kako narediti, da bi bilo nemogoče,

da je kdor koli bel. To bi imelo za posledico tako flagrantno kršenje zakonov belosti, da bi uničilo mit o beli složnosti.

Poleg tega je neobhodno potrebno – in tu je Marxovo delo bistvenega pomena – precizno razumevanje načina, na katerega ideologija belosti prispeva k reprodukciji razrednega ločevanja – zlasti ločevanja med anglo-ameriški pripadniki delavskega razreda in pripadniki etničnih manjšin – da bi utrdila obstoječa lastninska razmerja in reproducirala zakon vrednosti kot posredniški pripomoček *par excellence* pri reifikaciji in fetišizaciji družbenih razmerij na sploh.

Skupaj s prizadevanji za abolicijo bele rase (ne pa belih ljudi, to je seveda velika razlika) je treba mobilizirati tudi prizadevanja za abolicijo kapitala. Kot sem že rekel, je kapital družbeno razmerje, ne pa "stvar". Je razmerje med nami vsemi (ne samo med zaposlenimi oziroma tistimi, ki delajo) in vrednostjo, ki je substanca kapitala, njegova življenjska tekočina. Sama eksistenca kapitalističnega razreda temelji na presežni vrednosti; neplačano delo, naš znoj, naši mentalni procesi in naše domače delo (s katerim vzgajamo in vzdržujemo naslednjo generacijo delavcev), naša izobrazba (kot generator atributov delovne sile: sposobnosti za delo) in vse druge sfere družbenega življenja. Kapital je globalen virus (ki ga razširja naše delo – v tem je tragedija), ki je sposoben prodreti na vsa področja sodobnega človeškega življenja. Krmijo ga nova desnica in vsi tisti, ki si prizadevajo z razširjanjem tega demonskega semena zaslužiti milijone in milijarde dolarjev. Človeško življenje moramo znova iztrgati iz krempljev kapitala.

MITJA: Kaj pa politika globalizacije? Kakšno mesto ima v vašem delu?

PETER: Najbogatejša desetina vseh družin v Združenih državah ima v lasti 83 odstotkov vseh finančnih sredstev v državi, medtem ko imajo štiri petine na dnu v rokah približno 8 odstotkov. Kubanski zunanji minister Felipe Roque je pred kratkim zastavil naslednje vprašanje: ali je 4,5 milijard človeških bitij v nerazvitih državah, ki konzumira 14 odstotkov celotne svetovne produkcije, resnično enako svobodnih in enakopravnih kot 1,5 milijarde ljudi v razvitem svetu, ki konzumira preostalih 86 odstotkov? Kaj naj si mislimo o globalizaciji kapitalizma,

ko skupno premoženje treh najbogatejših ljudi na svetu presega skupno bruto domači proizvod 48 najrevnejših držav; in ko je skupno premoženje 225 najbogatejših ljudi približno enako skupnemu letnemu dohodku najrevnejših 47 odstotkov svetovne populacije? Le kaj! Globalizacijo – oziroma tisto, kar opisujejo kot "kapitalizem brez rokavic" – povežujem z njenim vladnim priležnikom neoliberalizmom. Neoliberalizem smo lahko videli na delu pri državnem zatiranju netržnih sil, pri kleščanju socialnih programov, pri ustoličenju neomerkantilističnega načrta javnega reda in morale, pri spodbujanju kontrole (skoraj vsakega milimetra!) družbenega življenja od zasebnih interesov, pri sabotiranju okoljevarstvene regulative ter pri nenehnem popuščanju transnacionalnim korporacijam. Medtem ko številni ljudje globalizacijo uporabljajo za opisovanje družbenih, političnih in ekonomskih premikov v poznem kapitalizmu, kakršna sta deregulacija trga delovne sile in globalizacija pretoka kapitala, pa je meni ljubša njena bolj zaostrena definicija, po kateri gre za obliko imperializma. Mogoče se bo to komu zdelo odbijajoče pretiravanje, vendar sam na to gledam kot na novo ureditev razmerja med delom in kapitalom, ki družbeno reprodukcijo podreja reprodukciji kapitala.

MITJA: Kako bi ocenili politiko odpora, če jo primerjate s konservativno evidentnostjo plenilske kulture?

PETER: Všeč mi je, kako ste oblikovali to vprašanje. Evidentnost konservativne kulture je natančno tisto, zaradi česar je le-ta tako skrita očem. Precej podobno tistim, ki so kontrolirali umetne paradize vsakdanjega življenja v filmu *Trumanov show*. Vsak dan znova me šokira način, na katerega plenilski kapitalizem podpira pozabljivost, krepi družbeno amnezijo, mehča blazine dokončnosti in ovija ves svet v občutek neizbežnosti in istosti. Prav depresivno očaran sem nad tem, za kako mogočnega nasprotnika se je izkazal, kako usodno onemogoča poln razvoj naših človeških potencialov in kako nas privaja na nespremenljivost družbenega življenja. Z drugimi besedami, utrjuje nas v prepričanju, da je kapital najboljši od vseh možnih svetov, da mogoče res ni popoln, je pa vsekakor boljši od socializma in komunizma. Številni levičarji

nehote postanejo apologeti kapitalističnih razmerij dominacije, ker so preobremenjeni s svojo domnevno severnoameriško nesposobnostjo, da bi si predstavljali svet, v katerem kapital nima vrhovnega gospostva. Da bi se lahko ustrezno lotil te situacije, sem se oprijel kritične pedagogike.

MITJA: V veliki meri vas identificirajo s poljem kritične pedagogike. Kako bi jo definirali? Kakšen je dandanes vaš položaj znotraj tega polja?

PETER: Kot veste, je bila v vzgoji in izobraževanju zadnji dve desetletji kritična pedagogika osrednja osvobodilna tendenca. Služila je kot oblika boja znotraj družbenih norm in sil, ki strukturirajo proces šolanja, ter hkrati kot oblika boja proti njim. Večina pristopov h kritični pedagogiki se omejuje na vznemirjanje temeljev, na katerih je zgrajeno buržoazno znanje, pri čemer postavlja pod vprašaj sam termin "šolanje". Vprašanja, ki se porajajo v kritični pedagogiki, imajo pogosto opraviti z razmerjem med šolanjem in številnimi javnostmi, ki jih je skonstruiral trg, povzročili pa sekularizacija in internacionalizacija potrošniške politike. Z drugimi besedami, kritična pedagogika ima najpogosteje opraviti s kulturnimi manifestacijami kapitala ter z normami in formacijami, ki se porajajo s pomočjo menjalnih odnosov. To je pravzaprav kar dobra strategija. Vendar pa revolucionarna pedagogika, za kakršno se zavzemam in kakršno gradim na delu Marxa, Freira in številnih drugih, na primer velikega revolucionarja Che Guevare, vključuje izkoreninjenje sadik naturalizacije, ki sta jih posadili reifikacija družbenih razmerij ter podreditev razlike identiteti s pomočjo zakona vrednosti, to pa pomeni razgaljenje izkoriščevalskih, seksističnih, rasističnih in homofobnih dimenzij sodobne kapitalistične družbe. Pomeni pa tudi več kot zgolj "razkrivanje" oziroma razkazovanje teh razmerij v vsej njihovi ideološki goloti. Brezpogojno zahteva – to je treba povedati brez ovinkov – popolno izkoreninjenje razredne družbe v vseh njenih pohablajočih manifestacijah. Revolucionarna pedagogika se nanaša na aktivno sodelovanje pri totalni družbeni revoluciji; na sodelovanje, pri katerem se delovanje in znanje spajata na tak način, da je prav akt kontemplacije tisto, kar nepovratno oblikuje objekt znanja. Z drugimi besedami, sam akt kontemplacije (poudariti moram, da je

ta akt kolektiven in dialogičen) je tisti, ki objekt preiskave oblikuje – in je od njega oblikovan. Tiste, ki znajo, s pomočjo dialoga oblikuje njihovo znanje. Revolucionarna pedagogika si prizadeva proizvesti presežek zavesti, ki bi prekrival našo pogojno, naturalizirano zavest, prizadeva si ustvariti nekakšno miselno povodnj, ki bi preplavila zgodovinske pogoje, ki jo omejujejo in poskušajo zasidrati, tako da bi se lahko mišljenje in posledično tudi vsakdanje družbene prakse osvobodili svoje zakoreninjenosti v prav tistih materialnih pogojih, ki pojav razmišljanja in družbene aktivnosti sploh omogočajo. Z drugimi besedami, revolucionarna pedagogika nas uči, da se nam ni treba sprijazniti s permanentnostjo kapitalističnega zakona vrednosti. Pravzaprav nam razkriva, kako bi lahko začeli razmišljati o nadaljevanju Marxovih prizadevanj za permanentno revolucijo. Številni misleci so pomagali razvozlati revolucionarne implikacije Freirevih razmišljanj, ki so potekala v tej smeri – Donaldo Macedo, Henry Giroux, Ira Shor, Peter Mayo in še mnogo drugih. Sam sem to poskusil storiti z iteracijo protejskega potenciala njegovega dela za socialno revolucijo in ne zgolj za demokratizacijo kapitalističnih družbenih odnosov. Številna sodobna dela o Freiru precenjujejo svoj prispevek k transformaciji učilniških praks in podcenjujejo svoj potencial za revolucionarno družbeno spremembo zunaj učilnice v širši družbi. Revolucionarna pedagogika zahteva dialektično razumevanje globalnega kapitalističnega izkoriščanja. Na Freira se pogosto sklicujejo, ko je treba osvetliti diskusije o šolski reformi, ki so v glavnem strukturirane okrog kvazidialoga o enakih možnostih in le redkokdaj presežejo nivo visoko donečega odklanjanja korporativizma in z zobmi škripajočega obtoževanja privatizacije. Vendar tovrstne debate prav študioso ignorirajo ključna protislovja, ki jih je proizvedla zgodovina – tista med delom in kapitalom. V Združenih državah organizirajo takšne diskusije zato, da bi se izognili obravnavanju teh protislovij.

MITJA: Kateri je po vašem mnenju najpomembnejši izziv, ki v prihodnosti čaka pedagoške raziskovalce?

PETER: Najti način, kako s pogledom predreti plašč vseh nevidnosti, ki nas obdajajo, in uvideti,

da trenutne zahteve po vzpostavitvi demokracije niso nič drugega kot polovičarska hišna politika, dimna zavesa za neoliberalizem ter za to, da bi kapitalizem napravili obvladljiv in reguliran – “nepriistranski”, če hočete. Ne verjamem, da bo tak kapitalizem deloval, še manj pa sem naklonjen tržnemu socializmu. Začrtati je treba tak tip pozitivnega humanizma, da bo služil kot temelj za resnično socialistično demokracijo brez tržnih odnosov, marksistični humanizem, ki bo privedel do transcendence odtujenega dela. Eagleton sledi Marxu, ko pravi, da smo svobodni takrat, ko – tako kot umetniki – proizvajamo brez pritiska fizičnih potreb; to je tisto, kar je po Marxovem mnenju bistvo vsakega posameznika. Transformacija izobraževalnih ritualov je po obsegu omejena, saj ti rituali koreninijo v kapitalističnih družbenih odnosih in v zakonu vrednosti. Obstajajo znamenja, da v družboslovnem raziskovanju morda prihaja do transformacij. Mislim, da bi morali svojo pozornost preusmeriti s tega, kako je v postmodernih potrošniških prostorih poskrbljeno za individualne identitete, na to, da se ustvarijo pogoji za radikalno rekonstrukcijo družbe. Všeč mi je nova vloga, ki jo v javnosti igra Pierre Bourdieu – vloga, ki ga je primorala, da je svojo politiko ponesel na ulice in v tovarne Francije in se začel boriti proti strukturnim krivicam in ekonomskim nestabilnostim, ki jih prinašata kapitalizem in neoliberalizem – dejansko proti ničemur drugemu kot totalitarnim praksam, ki omogočajo izkoriščanje delavcev tega sveta. Bourdieu se zaveda, da še nismo izčrpali vseh alternativ kapitalizmu. Če je res tako, moramo kot raziskovalci svoje delo osredotočiti na iskanje novih družbenih odnosov, okrog katerih bo mogoče produktivno in ustvarjalno organizirati vsakdanje življenje. To je način, na katerega bi morali po mojem mnenju prakticirati družboslovje – in politiko.

Prevedel Andrej Jereb