

Matija Jan

Tibor Rutar: Sodobni zagovor historičnega materializma.

Ljubljana: Sofia, 2016.

372 strani (ISBN 978-961-7003-04-8), 18 EUR.

Naloga, ki si jo zastavlja knjižni prvenec Tiborja Rutarja, je, kot nakazuje naslov dela, prikaz neupravičenosti očitkov, ki s strani neoweberjanskih in poststrukturalističnih miselnih tokov letijo na današnji historični materializem, prav tako pa na samega Marxa. To, da potrditev napačnosti eksegeze še ne potrdi pravilnosti samih Marxovih sklepov, avtorja zaveže primerjalni analizi različnih socioloških teorij, ki bo historični materializem potrdila kot najboljšega izmed vseh teoretskih univerzumov. Večji del knjige posledično predstavlja soočanje Marxa s teorijami neoweberjanske in poststrukturalistične provenience na osnovi kriterijev kritičnega realizma Roya Bhaskarja. Poleg eksegeze in *primerjalne analize/legitimacije z zunajdiskurzivno realnostjo* knjiga vsebuje še tretji, bolj implicitno zastavljen, a ves čas prisoten imperativ: preseči normativni relativizem, inducirani s strani kulturalističnega preoblikovanja sociologije, in iz novega, z realizmom utemeljenega *prikaza historičnega materializma* izpeljati še nastavke za *moralno utemeljen politični program*. Avtor si tako zada nalogo, da bo pometel z glavnim tokom razvoja družbene misli od sedemdesetih let 20. stoletja naprej in vsemi njegovimi domnevnimi značilnostmi: moralnim relativizmom, diskurzivnim realizmom in pluralizmom avtonomnih družbenih logik-sfer.

Besedilo je razdeljeno v tri večje razdelke. V prvem nas pisec najprej sooči s filozofijo kritičnega realizma Roya Bhaskarja, na kateri zasnuje svoj novi prikaz historičnega materializma, in poda kriterij za izbiro sociološke metodologije, ki bo preseгла utečeno delitev med holizmom in individualizmom prek koncepta *emergence*: posameznik je res produkt strukture, je od nje temeljno odvisen, vendar slednjo presega, saj ima kot produkt zmožnosti, ki so relativno avtonomne glede na okoliščine. V drugem razdelku se pisec sooči s pogostimi očitki marksizmu ekonomizma, determinizma in teleologije ter pokaže, da 1) historični materializem s tezo o razlagalnem primatu ekonomije ne implicira redukcije na slednjo, saj je po delovanju koncepta *emergence* vsaka sfera družbe po svoji logiki relativno avtonomna od svoje pogojenosti v ekonomiji, ter da 2) marksistična teorija zgodovine, ki poudarek z nadzgodovinskega protislovja med rastočimi produkcijskimi silami in omejujočimi odnosi premesti na dosežke razrednega boja, ne implicira teleologije, saj je vlaganje v razvoj produktivnih sil strukturna značilnost le, ko je govor o kapitalizmu. V zadnjem razdelku podrobneje razdeli sam koncept razrednega razmerja, ki historični materializem ločuje od ostalih teorij, tj. neoweberjanskega razreda.

Analiza temeljnih marksističnih konceptov je nedvomno del knjige, v katerem avtor najbolj blesti. Razdelki, v katerih pokaže, kako tipi ekonomskega razmerja vplivajo na oblikovanje specifičnih oblik oblasti, *vojaško-politične* v predkapitalističnih družbah in ekonomske v kapitalističnih, ter kako vzpostavljeni novi tip oblasti v eni regiji vzvratno vpliva na premeno ekonomske strukture v drugih regijah; kako je država strukturno

pogojena, da v kapitalizmu deluje v skladu z interesi vladajočega razreda; kako novo strukturirajoče načelo oblasti (vojaško/ekonomsko) obravnava elemente stare strukture, jih bodisi vpreže v svojo logiko ali pusti pri miru bodisi jih, če so z njo v konfliktnem odnosu, marginalizira ali uniči ali pa slednji v določenih trenutkih, ko je protislovij preveč, preprosto pripeljejo do uničenja strukturirajočega načela; ti razdelki dokazujejo, da historični materializem vsekakor ni za odmet. Obenem pa se bralec ob njih lahko vpraša, kaj je njihov teoretski *novum*. Z omenjenimi deli seveda ni nič narobe, vendar vse naštetu najdemo že pri Althusserju v sedemdesetih. Strukturirajoče načelo ni nič drugega kot Althusserjeva *dominanta*, katere oblika izhaja iz ekonomije, je *determinirana v zadnji instanci z ekonomijo*. Kaj pa različen izvor družbenih sfer, ki so potem naknadno postavljene v odnose podpore/marginalizacije/izničenja s strukturirajočim načelom? No, temu se je včasih reklo *naddoločenost*. S to primerjavo z Althusserjem, ki avtorju dela očitno ni pretirano ljub, se pisec skoraj gotovo ne bi strinjal. A na tem mestu nastopijo težave.

Če Rutar kritikom Marxa upravičeno očita, da zažigajo slamnate može, je njegova kritika antihumanistično označenih miselnih tokov eden največjih *auto-da-féjev* slame v zgodovini slame kot take. Althusserju recimo ves čas očita, da je s tem, ko je subjekte razglasil za *träger*-je strukturnih odnosov, prve razglasil za gole odseve strukture. Iz tega sledeč izpelje, da je Althusser zagrešil usodno napako reifikacije struktur, ki delujejo popolnoma neodvisno od delovanja subjektov. Vendar: *träger* ni odsev ali emanacija, temveč oblika prakse subjektov, ki šele skozi to prakso reproducirajo strukturo, ki ne obstaja nikjer drugje kot skozi ponavljanje te specifične oblike prakse s strani nespecifičnih ljudi. Zavoljo takšnih kiksov lahko pride do absurdnosti, ko Althusserjevi teoriji ideologije zoperstavi svojo, ki je za *razliko od Althusserjeve* utemeljena v praksi. Med tovrstne bisere lahko prištejemo tudi obravnavo Foucaulta. Rutarju očitno ni jasno, da Foucaultov predmet analize ni to, ali je določena vednost resnična v imanentnem smislu, ampak preprosto to, kakšno vlogo opravlja določen obstoj kakšnega diskurza v družbi, prepredeni z oblastjo. Ni mu jasno, saj iz Foucaultove trditve, da oblast producira polja objektov vednosti, izpelje sklep, da je Foucault zanikal obstoj zunanjega sveta. Ne razume niti tega, da Foucault o oblasti govori kot tehniki, ki se je istočasno poslužujejo *politično nasprotne sile*, in da iz trditve, da je oblast povsod, posledično ne moremo izpeljati trditve, da je odpor nemožen, saj je odpor del oblasti kot tehnik/strategij. Prav tako kot so po Foucaultu del teh *tehnik* oblasti *tehnike* *sebstva*, ki jih lahko – kot to stori Rutar – oblasti zoperstavimo zgolj, če slednjo motrimo kot grozečo monolitno gmoto, ki grozi ubogim subjektom tam nekje od zgoraj. Vendar ta koncept oblasti potem ni več Foucaultov koncept oblasti. Ta nepoznavanja postanejo zanimiva, če pogledamo tip citiranja. Pogosto naletimo na najbolj znane pasuse, za dostop do katerih nam ni treba brati celih del, ker jih tako ali tako navajajo vsi in povsod. Drugje kot vire citatov najdemo besedila Sokalove afere, ki kritiziranih besedil bodisi sploh ne poskušajo razumeti bodisi so izjave citirane iz raznih spremnih besed, ki jih kot spremne besede vsaj deloma dekontekstualizirajo iz strukture argumenta. Tako na začetku prvega poglavja naletimo na Rutarjevo opazko, da je Althusser filozofijo označil za razredni boj v teoriji, *a da ni jasno, kaj je s tem mislil* (str. 26). Kar preprosto ni res. V

delih, kjer je ta definicija navedena, je zelo jasno opredeljeno, kaj je z njo mišljeno. Pa je vir citata katero od teh del? Ne, vir je spremna beseda.

Nekakšen vrh težav pa je Rutarjeva teorija človekove narave, opredeljene prek potrebe po samoohranitvi in določeni stopnji avtonomije, ki naj bi jo napadali antihumanisti, kot sta Foucault in Althusser. Problem sploh ni v tem, da slednjo postulira, temveč v tem, kaj iz nje izpelje. Glede postuliranja človeške narave kot od strukture avtonomne instance moramo poudariti, da Althusser po eni strani govori o naravi kot instanci, ki predstavlja inherenten moment naddoločene strukture, in da je lahko opozicija narava/kultura-struktura v tem smislu zgolj zgrešena (Althusser 2005). Foucault na drugi strani, ravno v poglavju o *krotkih telesih*, pokaže, kako se specifične tehnike dresiranja odvijajo ravno v navezavi na področje telesno možnega (Foucault 2004). Nobeden od njiju ne zanika, da ljudje v vseh kulturah umrejo, če ne jejo. Težava nastane, ko poskuša Rutar iz tega izpeljevati določene moralne imperATIVE, saj ob lastni opazki, da človeška narava vsakič obstaja zgolj v določenih zgodovinskih okoliščinah, vsekakor drugačnih za nadrejenega in podrejenega, pozabi, da tisto, kar vsakega človeka vodi v delovanju, ni to, da si prek abstrakcije z drugimi lasti skupno človeškost, temveč to, da ima sam to prvoosebno človeškost, ki ga kot gon po neslabšanju njegovega položaja napeljuje k temu, da se ohranja pri vsaj trenutni ravni eksistence. Iz tega sledi, da se bosta (in se) tako buržuj kot proletarec bila za svoj položaj. Bila pa se ne bosta zato, ker bi to zapovedovala na skupni človeškosti utemeljena univerzalna morala, ampak ker želita vsak posebej obstati. Vse, kar je, je antagonizem, dejstvo boja, ki ne potrebuje moralnega zagovora, ker je fakt, ki se neizogibno izvaja.

Velika težava je, če takšna zažiganja slame predstavljajo vsaj pol knjige, pozitivni del preostanka pa ni nič posebej novega. Tako bralcu na koncu preostane dvoje: bodisi se trudi in v mistificirani lupini išče racionalno jedro, ki bi ga na pladnju dobil drugje, bodisi spozna, da med lupino in jedrom v mišljenju ni razlike, ter se preprosto odpravi drugam.

Literatura

Althusser, Louis. 2005. *For Marx*. London, New York: Verso.

Foucault, Michel. 2004. *Nadzorovanje in kaznovanje*. Ljubljana. Krtina.