

Komedija, religija, karneval

Lan Letnar

Povzetek

V prispevku pišem o vprašanju odnosa med religijo in komedijo nasploh ter o vprašanju karnevala ter predvsem karnevalske logike kot morebitnem ključu za razumevanje odnosa med religijo in komedijo. Izhajam predvsem iz treh del, ki se problema vprašanja odnosa religije in komedije lotijo vsako na svoj način oziroma se ga vsaj posredno dotaknejo. Za oris teme sem se nanašal na stripovski esej Izarja Lunačka *Sveto in smešno*, za komentar glede subverzivnosti karnevala na delo Alenke Zupančič *Poetika: druga knjiga*, za umestitev umazanega svetega v karneval pa na delo *Umazano sveto in čisti um* Roberta Pfallerja. Poudarek prispevka je na obravnavi komedije in humorja znotraj okvirjev religije in religioznega konteksta. Vlogo slednjega na samosvoj način prevzema moment karnevala, karnevalske estetike in predvsem karnevalske logike. Spraševal se bom o vlogi karnevala kot preseka svetega in smešnega ter vlogi karnevala kot izhodišča religije in komedije. Odgovarjam na vprašanje, kakšno vlogo ima komedija za religijo in religiozno ter kakšno vlogo imata religija in religiozno za komedijo. Namen prispevka je analizirati pomen karnevala in ga kritično ovrednotiti.

Ključne besede: religija, komedija, karneval, smešno, sveto

Summary

I write about the question of the relationship between religion and comedy in general and about carnival and, above all, carnival logic as a possible key to understanding the relationship between religion and comedy. I drew mainly on three works, each of which addresses the issue of the relationship between religion and comedy in its own way, or at least touches on it indirectly. To outline the topic, I referred primarily to

Izar Lunaček's comic-book essay *Sveto in smešno* (*The Sacred and the Funny*), to Alenka Zupančič's work *Poetika: druga knjiga* (*The Odd One In: On Comedy*) for commentary on the subversiveness of carnival, and to Robert Pfaller's work *Umazano sveto in čisti um* (*Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft: Symptome der Gegenwartskultur*) for the placement of the sacred dirty in carnival. The focus of the article is on the treatment of comedy and humor within the framework of religion and the religious context, whose role is somehow taken over by the moment of carnival, carnival aesthetics, and above all, carnival logic. I will examine the role of carnival as an intersection of the sacred and the ridiculous and the role of carnival as a starting point for religion and comedy. I will answer the question of what role comedy plays for religion and the religious, and what role religion and the religious play for comedy. The purpose of this paper is to analyze the meaning of carnival and critically evaluate it.

Keywords: religion, comedy, carnival, funny, sacred

Uvod

Religija je vedno znova obravnavana kot nekaj nadvse resnega. Ni pomembno, za kakšno obliko religije gre; le redko si jo drznemo obravnavati nekoliko manj resno, ali pa v vsej resnosti neresnega vidika komedije. Le zakaj bi jo, ko pa ravno komedija kot nekakšno navidezno nasprotje resnosti religijo tako dobro razume, kot nam o tem priča mnogo del. Recimo Molièrov *Tartuffe*, ali pa kar *Brianovo življenje* Montyja Pythona. V prispevku se bom ukvarjal ravno z vprašanjem odnosa religije in komedije. Ker sta oba pojma lahko razumljena precej široko, se bom raje skliceval na razliko med smešnim in svetim. Sveto je seveda še vedno širok pojem, a je nujno, da tak tudi ostane, do česar pridem nekoliko kasneje. V središče razmisleka bom postavil karneval. Ta predstavlja točko, kjer se komedija in religija najbolj jasno srečata, saj karneval vsako od njiju jasno reprezentira na svoj način, prav tako pa reprezentira prostor ali pa kar stičišče, kjer se religija in komedija prelevita v eno. Za vodilo razmisleka se bom v glavnem opiral na tri avtorje, z navezavami s katerimi si bom pomagal pri analizi problema karnevala. Izar Lunaček se omenjenega odnosa loti v stripovskem eseju *Sveto in smešno*, Robert Pfaller se temi približa v knjigi *Umazano sveto in čisti um*, Alenka Zupančič v knjigi z naslovom *Poetika: druga knjiga*.

Teorije smeha

Lunaček v svojem delu opravi širši pregled, ki se ga bom zavljo bolj enotnega poteka razprave držal tudi sam. Lunaček navede tri prevladujoče teorije smeha in komedije: Bergsonovo, Freudovo in Bahtinovo.

Bergson

Začnimo z Bergsonom. Zanj je smeh izrazito socialen pojav ali celo izraz kolektiva, kar je mogoče opaziti v množici, kjer je smeh manj nadzorovan kot individualno. Zanimivo je, da smeh po Bergsonu zahteva tako imenovano trenutno otopelost srca.¹ To pomeni, da zahteva pomanjkanje sočutja; ali, drugače rečeno, od nas zahteva, da se umaknemo od situacije in delujemo kot objektivni opazovalci. Pri Bergsonu ne gre brez mehanskega ponavljanja, ki deluje kot sprožilec smeha, saj naj bi nasprotovalo življenjski prožnosti. Bergson poda nekaj primerov, ki pa vsi obravnavajo nekakšno nezmožnost prilagoditvi, ki jo zahtevajo okoliščine.² Mehanskost je zelo pogost motiv v komediji, tudi Freud v spisu *Das Unheimliche* piše o avtomatonu kot komičnem objektu na podoben način, ko analizira adaptacijo dela *Peskar*.

Vendar moram reči – da motiv lutke Olimpije, ki je navidez živa, nika-kor ni edino na čemur bi lahko utemeljili brezprimerno grozljivi učinek te pripovedi, niti ni tisto čemur moramo v prvi vrsti pripisati ta učinek. Tega učinka ne podpira dejstvo, da je pisatelj sam epizodo Olimpije prikazal kot rahlo satirično in da se je poslužuje za posmeh ljubezenskemu precenjevanju mladega moža.³

Če se vrnemo k Bergsonu in na kratko povzamemo te tri elemente sicer daljše in bolj poglobljene analize, lahko pridemo do zaključka, da smeh ni samo odziv na nekaj smešnega, temveč gre dlje in deluje kot socialni aparat, ki graja mehaničnost in togost človeškega življenja, delovanja in mišljenja. Skozi komične elemente, kot so ponavljanje, pretiran poudarek na fizičnosti, absurd in mnogi drugi, je izzvan smeh, ki pa ima svoj cilj: spodbujanje k prilagajanju družbi. Takega koncepta »bičanja navad s smešenjem« se poslužuje tudi Molière, ko v svojih komedijah s humorjem razkriva, recimo temu, amoralnost posameznikov, kar je med drugim lepo prikazano v *Tartuffu*. Lunaček ima ob tem nekatere pomisleke, in sicer se sprašuje, ali opazovalec oziroma »komični napihnenec«, kot ga imenuje, res opazuje tudi sebe, ali je tega nezmožen in zaslepljen s smehom.⁴ Tako se porodi vprašanje, ali je res mogoče s smehom zdraviti avtomatizem, ko pa je naš lastni odziv smeha že sam avtomatski. Še en pomislek, ki ga izpostavlja Lunaček, je tale: kako vemo, da subjekt, ki ga opazujemo, avtomatizma za

1 Henri Bergson, »Esej o smehu«, v: *Esej o smehu / Filozofska intuicija / Uvod v metafiziko*, str. 13.

2 Ibid., str. 15.

3 Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, str. 14.

4 Izar Lunaček, *Sveto & Smešno: Stripovski Esej O Hecni Plati Religije*, str. 23.

komični efekt ne hlini, da bi mu skozi odobravanje s smehom odpuščali vse njegove prestopе?⁵

Freud

V nadaljevanju se posvečam Freudu, ki o šali napiše izčrpno analizo v delu *Vic in njegov odnos do nezavednega*. Za nas bodo najbolj pomembne tendenciozne šale. Te poleg sprostitvi užitka služijo še nečemu, in sicer izrazu agresije. Tako je smeh nek varnostni ventil, skozi katerega lahko sproščamo agresijo.⁶ Freudu se smeh kaže kot potrditev naše nasilne in pohotne narave, in čeprav je venomer v ozadju, to nasilje preprosto zakrinkamo z besednimi igrami.⁷ To pomeni, da se zabavamo na nivoju besednih iger in prezentabilnega, dejanski užitek pa črpamo iz obscenega, ki je skrito. Tudi te teorije Lunaček ne sprejme v polnosti.⁸ Izpostavi problem, da Freud ves komični naboj pripisuje, kot se izrazi Lunaček, »zveri za fasado«⁹ in popolnoma diskreditira element igranja ter mu odvzame kakršenkoli komični naboj. Za Lunačka je ravno ta igra nadvse pomemben element. Tudi Freud se sicer igre dotakne, a na malce drugačen način. Pravi, da se kot otroci nad igro navdušujemo, ampak se ji kot odrasli odpovemo zaradi racionalnejše uporabe jezika. Kljub temu nam je taka igra dopuščena, a pod pogojem, da iz nje rezultira nepričakovan smisel. Lunaček to zanimivo misel nadaljuje z izrekom, da »ni torej le besedna igra fasada za prevratni smisel, ampak tudi obratno. Prevratni smisel rešuje igranje z besedami pred usodo prepovedane zabave«.¹⁰ Torej prevratni smisel legitimira zabavo med odraslimi, ki je sicer otroška. Toda zakaj je potrebna fasada in zakaj bistvo, če zabava lahko izvira iz, kot pravi Lunaček, seksa in igre?¹¹ Zakaj potreba po tem, da skrivamo obsceno, če pa se lahko utelesi skozi igro? To pa vodi k točki, kjer v razmislek vstopi element karnevala in s tem seveda tudi element religije.

5 Ibid., str. 24.

6 Sigmund Freud, *Vic in njegov odnos do nezavednega*.

7 Izar Lunaček, *Sveto & Smešno: Stripovski Esej O Hecni Plati Religije*, str. 27.

8 Ibid., str. 25.

9 Ibid.

10 Ibid., str. 27.

11 Ibid., str. 28.

Bahtin

Gre torej za Bahtinov karneval. Pri Bahtinu se za smehom nič ne skriva, ni fasade in obscenega. Sam tudi ne uporablja izrazov, kot sta komično in humor. To so sicer izrazi teoretikov in ne povzemajo njegovega bistva. Namesto tega kot sredstvo razumevanja komedije uporablja pojem smeha. Komično namreč ni nujno smešno. Ne zahteva izbruha smeha. Bahtin pa govori ravno o smehu. Ne samo, da zanj smeh ničesar ne skriva, ampak ima tudi samostojen pogled na svet, z lastno ontologijo in estetiko.¹² Bahtin o smehu razpravlja v delu *Rabelais in njegov svet*,¹³ v katerem se osredotoči na smeh kot del ljudske kulture z lastno estetsko zasnovo, ki jo Bahtin poimenuje *groteskni realizem*. Na kratko rečeno je Bahtinova teorija smeha nasprotje netolerantne in dogmatske resnosti srednjega veka. Kar pa Lunačka še posebej navduši, je to, da Bahtin ne razlikuje zares med smehom in smejočim se,¹⁴ s tem pa pravzaprav izključi element opazovalca ter smejalce uvrsti med nastopajoče, kar se odlično materializira v karnevalu. Lunaček se obregne tudi ob Bahtina, češ, da smehu daje preveč demokratičnosti in zanemarja vpliv nezavednega. Lunaček se opredeli, da je zanj smešno »res nekaj, kar smo na silo vrgli iz duše in družbe, ampak da je to, raje kot nekaj globoko zverinskega, prej nekaj dokaj površno mehaničnega«.¹⁵

Evolucija svetega

Na tej točki se moramo posvetiti še temama svetega in evolucije svetega, ali morda natančneje, evolucije religije za potrebe svetega, o čemer bom spregovoril še kasneje. Kot kratek ekskurz naj omenim, da svetega v tem primeru ne mislim, kot recimo Rudolf Otto, toliko na ontološki način, temveč predvsem sociološko. Torej v glavnem kot nasprotje profanemu in kot socialni aparat. Glavni avtorji, na katere se nanaša Lunaček v svoji analizi, so Frazer, Girard in Freud. Zanimivo je, da so se v svoji analizi svetega svetega vsi sklicevali prav na karnevalske obrede. Začnimo s Frazerjem, ki izhaja iz hierarhije v živalskem svetu, pri čemer najmočnejšega samca izpodrine novi, ko prvi opeša in postane prešibek in ranljiv. To Frazer primerja s prvimi družbami in njihovimi menjavami kraljev. Izhajajoč iz tega, izvede primerjavo s

12 Ibid., str. 30.

13 Michail Michajlovič Bakhtin, *Rabelais and His World*, str. 59.

14 Izar Lunaček, *Sveto & Smešno: Stripovski Esej O Hecni Plati Religije*, str. 30.

15 Ibid., str. 32.

karnevalom. Ob koncu karnevala se namreč ubije karnevalskega kralja, in da bi kralji preživeli, so začasno prestol prelagali na bolj ali manj naključne ljudi, ki naj bi vladali med karnevalom in ob koncu umrli namesto pravega kralja. To Lunaček razjasni tako, da je z razvojem civilizacije ta obredni prestop prešel na živali, lutke in nato na naš današnji pust.¹⁶ Pri tem izpostavi še eno težavo s Frazerjevo mislijo. Ljudje imamo, v nasprotju z živalmi, ravno to lastnost, da lahko za poveljevanje izberemo, ali sprejmemo, tudi najšibkejši del družbe. Posvetimo se še psihoanalitični teoriji evolucije svetega in karnevalskega. Freud pravi, da gre za to, da se ob voditeljevem kopičenju samic vzpostavi zavezništvo zafrustriranih podložnikov ali sinov, ki sprejmejo pakt proti samemu principu vodstva.¹⁷ Kot pravi Lunaček, »zafrustrirani sinovi očeta družno ubijejo, nato pa si privoščijo divjo orgijo z njegovim nakopičenim bogastvom«. ¹⁸ To po očetomoru vodi v kesanje, ki pride z roko v roki z idealizacijo očeta, in občutkom krivde, zato se za lajšanje lastnega občutka krivde odpovedo užitek in spet za eno leto prevzamejo asketske vrednote, ki prinašajo nebeške užitke. Kritika, ki jo na to poda Lunaček, je, da ne pojasni zakaj kralja ubijejo na koncu slavlja in ne na začetku in zakaj nori kralj sploh poveljuje slavju.¹⁹ Zato se obrne še k Girardu, ki pravi, da zgodbo začnemo s tropom opic v ciklu nenehnih bratomorov in maščevanj, čemur sledi ideja, da to potrebo lahko zadovoljimo z umorom tujca, ki ga nima kdo maščevati.²⁰ Zaradi blagodejnega učinka, ki nam ga prinese njegov umor, postane prvi bog človeštva. »Umre za naše grehe«. Toda to ne odgovori na vprašanje, zakaj kralja karnevala na koncu ubijemo in zakaj nas to nasilje tako zabava. Lunaček pravzaprav pravi, da sta kralja dva; ta, ki nastopi s potlačenimi nagoni in umre na koncu karnevala, in ta, ki nastopi s kolektivno odpovedjo skupnosti, ki asketsko uživa v sublimiranem.²¹ To kaže periodičnost vračanja, kot temu pravi, smešno strašnih nagonov ter kesanja in življenja, posvečenega svetemu. Tako se sveto in smešno lovita. Srečata pa se v karnevalu. Kot pravi Lunaček, je za Bahtina karneval ljudska dopolnitev že tako ali tako uradne ideologije in hkrati prostor, kjer živijo iz religije izobčene prakse, čeprav je to obred z bogato versko tradicijo.²² A tu ni govora

16 Ibid., str. 41.

17 Ibid., str. 43.

18 Ibid., str. 52.

19 Ibid., str. 45.

20 Ibid., str. 48.

21 Ibid., str. 55.

22 Ibid., str. 59.

zgolj o krščanstvu. Tudi v politeističnih religijah je to zelo prisotno, denimo v antični Grčiji ali antičnem Babilonu, po katerih se pošasti ciklično vračajo, kulturni heroj jih premaga in njihov ostanek vključi v sam temelj sveta, iz katerega se ponovno vzdignejo, ko napoči njihov čas. S tem se jasno razume cikličnost svetega in smešnega. To se začne lomiti s prihodom, recimo temu, »resnih«²³ religij, kot je, recimo, krščanstvo, pri katerem so vitezi še naprej pobijali pošasti, čeprav niso čutili prav nobenega navdušenja nad cikličnim vračanjem. Tako so se po Bahtinu ti prazniki spremenili iz nečesa subverzivnega v dneve čaščenja vladajoče paradigme,²⁴ kar Lunaček lucidno dopolni s tem, da se je ta vsako leto odprti portal v mitski svet, v katerem smo zamaskirani uživali z bogovi, spremenil v zaprto okno z razgledom na davno minuli neponovljiv in trpeči obisk edinega boga.²⁵ A opozarja, da je treba razumeti tudi, da se niti v mitoloških sferah sveto in smešno ne ujmeta vedno in da je njun razkol nekaj, česar ne gre obžalovati, saj jima daje dodatno svobodo.²⁶ Sveto je z univerzalnim bogom zmožno prestopati meje lokalnih skupnosti, smešno pa ima odprt nov zorni kot in svobodo subverzivnega delovanja tudi v določeni sferi svetega.

Vsaj na kratko se je pomembno ponovno dotakniti samega svetega. Zakaj sem v začetku postavil tezo, da se mi zdi nujno, da sveto ostane širok pojem? Zato, ker se zdi, da ne gre misliti na sveto le kot odsev religije in v kontekstu religioznega idealističnih religij. Pomembno je razumeti, da sveto zajema še marsikaj drugega. Robert Pfaller skuje izraz *umazano sveto*,²⁷ kar se pravzaprav tudi kaže kot ena osrednjih tem karnevala. Kaj je torej *umazano sveto*? To umazano sveto so elementi svetega, ki so materializirani in jih idealistične religije poskušajo izločiti: gre za seks, hrano, kajenje in podobno. Osnovna ideja je v tem, da svetega ne moremo razumeti kot takega, ne da bi pripoznali človeško materialnost. Iz tega izhaja tudi užitek kot obrat svetega, saj presega funkcijo zadovoljevanja osnovnih potreb in se bliža presežnemu. Med simbolnimi primeri umazanega svetega so recimo religiozni obredi, Jezusova kri, užitek v umetnosti in kulturi ter, seveda, karneval.

23 Ko govorim o »resnih« religijah, mislim na religije kjer ni prostora za smešno (dokler ni nujno za samoohranitev).

24 Izar Lunaček, *Sveto & Smešno: Stripovski Esej O Hecni Plati Religije*, str. 65.

25 Ibid., str. 57.

26 Ibid., str. 219.

27 Robert Pfaller, *Umazano sveto in čisti um*.

Karneval

Tisto, kar najbolj utelesi umazano sveto, je pravzaprav karneval, ki pa je na nek način del našega vsakdana. Pri karnevalu torej ne gre zgolj za komični spektakel. Gre za precep med institucionalnim svetim in nebrzdanim poželjenjem, ki predstavlja polarno nasprotje askeze, znotraj njega pa se nahaja umazano sveto. Karneval ni nujno nekaj med religijo in komedijo, se pa religija in komedija najdeta znotraj karnevala. Je neka točka med zapovedanim in želenim, a vendar materializirana v komediji, medtem ko religija predstavlja njen protipol znotraj te reprezentacije. Menim, da bi se Pfaller strinjal z Lunačkom v tem, da komedija nudi določeno distanco do resnega, predvsem v »resnih« oziroma monoteističnih religijah, pri čemer je tu govora predvsem o krščanstvu. Ob tem pa komedija ni nujno destruktivna, lahko le nudi vpogled, ki ljudem omogoča prevpraševanje. Za nas osrednji del predstavlja karneval, ki ni toliko le izbruh potlačenega, temveč je tudi potencialno subverzivni prostor, kjer avtoritete nimajo več prave moči in kjer smešenje omogoča trenutek svobode, s čimer pa se zgodita tudi osvoboditev od askeze in ponovno združenje človeka s svetim. A tu je nujna previdnost, saj je prisotna možnost, da je subverzivnost karnevala iluzija, ki deluje kot del kolesja karnevala, ki ohranja *status quo*. Možno je tudi, da se materializira skozi nekaj resnično subverzivnega, kot je recimo, če sem se že navezal na Lunačka, strip. A vendar ne bi bilo preveč reči, da karneval sploh ne ogroža religije, kvečjemu obratno, paradoksalno jo ohranja živo. V osnovi karneval in religija nista povsem nasprotna pojma, saj kot religija tudi karneval praznuje presežnost, kar se v veliki meri nanaša tudi na vlogo komedije znotraj karnevala, to pa je tudi bistvo svetega. Ko govorimo o praznovanju, lahko na nek način govorimo kar o čaščenju ideje presežnega. Razlika je le v niansi presežnega. Gre za razliko med idealističnim presežnim onkraj našega dosega in presežnim, ki se materializira skozi nas same. Zanimivo pri karnevalu je tudi to, da kljub izlitju prepovedanih čustev in nagonov deluje v ritualni obliki, s čimer, ne glede na začasni razpad družbenih norm, ohrani družbeni red. Ali je torej karneval resnično nekaj subverzivnega? Morda je subverziven v tem, da se norčuje iz figur moči in daje potencial spremembi, ampak sprememba vendarle ne pride.

S tem se ozrem še k Alenki Zupančič. Najprej bi se dotaknil karnevala kot oblike komičnega. Že kot sama oblika karneval ne more biti subverziven, saj deluje izredno konzervativno. Humor se prikazuje v tem, da se menjajo identitete, s čimer omogoča prestopke. Revez je recimo kralj in tako dalje, a tu ni

dejanske komične subverzije.²⁸ Kar seveda ne pomeni, da stvar ni smešna. Gre le za to, da se s preprostim obratom vrne v prvotno stanje in ohranja obstoječi red. Če opazujemo karneval v družbi, lahko opazimo ravno to, da se s karnevalom nič ne spremeni. Pri karnevalu ne gre za nikakršno revolucijo, saj je njegov iztek pogojen z začetkom. S tem, da obstaja, utrjuje predhodno stanje, torej se izvaja ciklično, kar je nesubverzivno *par excellence*. Kažejo se nekatere subverzivne težnje, ki pa so od samega začetka nujno neuspešno zastavljene. Že če pomislimo, da karneval predstavlja ventil, ki je potreben za sproščanje množic, vidimo da ne more delovati subverzivno. Karneval bi bil subverziven in resnično uspešen, če ne bi deloval kot ventil in bi prešel v stanje, kjer postane jasno, da družbene norme niso naravne, temveč kvečjemu absurdne – in bi pri tem vztrajal. Tako bi se karneval vzpostavil kot nekaj subverzivnega, nujno zmožnega preobrata. A konec koncev karneval že ima namen, tako da se moramo vprašati: ali sploh mora biti subverziven, ali še konkretnjeje, ali sploh sme biti subverziven? Morda lahko rečemo, da karneval ne predstavlja subverzivnega momenta med religijo in komedijo, temveč, kot marsikatera popularna komična serija, predstavlja epizodo smešnega, po kateri se vse vrne nazaj na svoje mesto.

Karneval kot presek svetega in smešnega

Najprej naj obrazložim rahlo terminološko zmedo. Razlika med svetim in religijo ter smehom in komedijo je seveda očitna, čeprav morda deluje na prvi pogled zanemarljivo. Razlika se vzpostavi takrat, ko določimo, s katere točke bomo vprašanje nagovorili. Če govorimo o karnevalu kot precepu, lahko govorimo o svetem in smešnem, če pa govorimo o karnevalu kot izhodišču, pa je nujno govoriti o religiji in komediji. Naj začnem s prvim. V razdelku Teorije smeha sem navedel tri prevladujoče teorije, s katerimi se Lunaček ukvarja v knjigi *Sveto in smešno*, in sicer Bergsonovo, Freudovo in Bahtinovo. Vsaka teorija ima svoj fokus, a si niso tako zelo nasprotujoče, če jih sprejmemo v različnih sferah. Freudovo teorijo lahko sprejmemo na osebni ravni kot razlog smeha, Bergsonovo lahko sprejmemo kot praktično izpeljavo funkcije smeha in Bahtinovo kot teorijo samega smeha kot nečesa neodvisnega oziroma kot nečesa neodvisnega, v kar posegata drugi omenjeni sferi: ena na osebni ravni in ena na ravni funkcije. Pri tem velja poudariti, da Bahtin pravzaprav ne razlikuje med smejočim se in smehom.

28 Alenka Zupančič, *Poetika: Druga Knjiga*, str. 161.

Širšemu branju smeha Bergsonova teorija doda, da se naša udeležba kaže v prepoznavanju deviacij, Freudova teorija smeha in nezavednega pa lahko deluje kot teorija samega izvira smeha. Če povzamem, menim, da si teorije niso inherentno nasprotne. Vsekakor se ne ujemajo povsem, a si hkrati tudi niso eksplicitno nasprotne in povezane lahko tvorijo dokaj popolno sliko o smehu. Res je, da je za Bergsona smeh izrazito družbeni pojav, kar bi lahko nakazovalo družbeni izvor smeha. Tu pridemo do točke, ki kar najbolje združuje obe teoriji in kaže njuno sorodnost. Gre za točko refleksa – *reflectere, reflexus* – besedi refleks in reflektirati izhajata iz istega latinskega korena in si delita etimološki izvor, čeprav se morda na prvi pogled dajeta kot nasprotni. Refleks je nekaj avtomatskega, neposrednega in pasivnega, medtem ko je refleksivnost aktiven in nadvse družben proces. To je jasna korelacija teorijama Freuda in Bergsona. Freuda lahko beremo kot refleks, s čimer nikakor ne mislim na biološki mehanizem, ampak se navezujem na simbolno vzročnost, medtem ko Bergsona jemljem kot reflektiranje. Zdi se mi, da se je v tej točki nujno zavedati razlike med smehom in komedijo. Komedija se navadno kaže kot nekaj izrazito mehničnega, kar pa ne velja v polni meri tudi za smeh, ki seveda ima močan element mehničnega, vendar tudi zelo pomembno čustveno komponento. Torej, čeprav deluje kot refleks, se pravi, izbruh smeha, ki ga ne moremo nadzirati, nam omogoča čustveno olajšanje. V tem pa se kaže nekakšen paradoks, in sicer, da se smejemo mehničnemu v živem, hkrati pa tudi sam smeh deluje kot nekaj mehničnega v živem. Morda ravno ta element čustvene potešitve predstavlja izhod iz ujetosti v mehničnost. Smeh je odraz nezavednega in deluje kot neke vrste ventil, kot tudi karneval, služi kot družbeni ventil in hkrati opozarja na mehničnost živega ter absurda.

Dokler govorimo o karnevalu kot preseku, govorimo o odnosu smeha in svetega, zato se do teorij o evoluciji svetega še vrnem, saj te vodijo k drugi točki, točki karnevala kot izhodišča. Vprašanje, ki sledi, je, kako je karneval povezan na eni strani s smešnim in na drugi s svetim ter kako sta znotraj karnevala povezana sveto in smešno. Karneval je presečišče svetega in smešnega, kjer je težko postaviti jasno mejo tega, kaj je sveto in kaj je smešno. Ni razloga, da bi se sveto in smešno zares razlikovala, in kot piše Lunaček, to seveda ni bilo vedno tako, a o tem malo kasneje. Osrednja svetost karnevala danes pravzaprav kljubuje logiki velikih idealističnih religij, kjer je sveto distancirano in nekaj, česar ne gre prakticirati, ampak le poskušati doumeti skozi vero, in s tem kljubuje svetemu, neodvisnemu od nas. V karnevalu se pojavi to, čemur Pfaller, kot omenjeno, reče umazano sveto. Umazano sveto je tudi prostor, kjer ima smešno proste roke. Na nek način je sam smeh reprezentacija umazanega svetega,

torej svetega, ki se materializira skozi človeka. Smešno je torej s karnevalom povezano zelo direktno. Karneval sam po sebi deluje kot preslikava smeha s posameznika na družbo, deluje kot ventil za potlačeno, za katero je nujno, da pride na dan. Ne gre za nekaj, kar bi moralo ostati skrito, pa je prišlo na dan, pač pa nekaj, kar je moralo priti dan. S tem gre tudi za izražanje frustracij in absurdov, ki so razlog potlačitve. S smehom opozarjamo na absurd in s tem preložimo breme, ki pride s potlačitvijo. Ker je v karnevalu nujna družbena zavest, je smeh popoln vezni člen, saj nudi izjemno čustveno zadoščenje, v nasprotju z denimo jezo, čeprav je jeza prav tako močno gonilo. Gre za neko pozitivno, a hkrati precej neproduktivno (v smislu nerevolucionarnosti) resolucijo frustracije. Kot pri vsakem ventilnem sistemu gre za nekaj cikličnega, pri čemer se pritisk nabira do naslednje resolucije frustracije, nato pa je na vrsti ponovna potlačitev in očiščenje grehov, ki so del karnevala. Sveto se v karnevalu kaže na podoben način; sveto, tako kot smešno, stremi k presežku. Izpostaviti je treba, da karneval v idealističnih religijah, kot je denimo krščanstvo, pomeni upor, recimo enkrat na leto, za zadostitev minimalnih potreb, nato lahko ponovno nastopi tako rekoč povzdignjeno sveto. A s tem, ko se okrona kralja karnevala, se sveto materializira in se obnaša kot umazano sveto. Do kesanja pride ob koncu karnevala, ko se smrtjo kralja karnevala, ki »umre za naše grehe«, zopet iz pepela dvigne povzdignjeno sveto, ki zahteva askezo. Na ta način je očitno, da je karneval točka, v kateri je za ohranitev svetega nujno, da se le-to materializira skozi človeka. Askeza je na ta, nekoliko purističen način zavedanje in reakcija na to, da razumemo in sprejmemo neprimernost materializacije svetega, ki je prisotna v karnevalu. V tem se sveto sreča tudi s smehom. Smešno je namreč tudi v Slovarju slovenskega knjižnega jezika navedeno kot »tisto, kar vzbuja smeh ali kot nekaj neprimernega«, denimo: »postavil je smešno vprašanje«. ²⁹ Na ta način se znotraj karnevala sveto in smešno srečata kot nujnost materializacije svetega in družbeni odziv na potlačitve, ki je posledica askeze ter v isti sapi kot nekaj neprimernega v odnosu do standarda. Na isti način, kot je karneval izbruh potlačene agresije in frustracije, za katero je nujno, da pride na dan za ohranjanje standarda, je tudi izbruh potlačenega smeha kot nekaj neprimernega in vezanega na umazano sveto. Zakaj se pojavi z umazanim svetim? Dogmatično smejati se absolutnemu bi bilo pač neprimerno. Bolj pomembno, smejati se absolutnemu že pomeni, da se absolutno na nek način materializira v objekt smeha, kar pa je tisto neprimerno, saj prav tako predstavlja presežek.

29 »smeh.« *Fran.si*.

Karneval kot izhodišče religije in komedije

Drugi pogled na vprašanje karnevala je odnos komedije in religije. V tem primeru lahko o karnevalu govorimo kot cikličnem dogajanju, znotraj katerega najdemo presečišče svetega in smešnega kot dveh širših pojmov. Tokrat je karneval izhodišče, iz katerega nastaneta religija in komedija, ki delujeta kot reprezentaciji svetega in smešnega. S tem predpostavljam, da sta se tako komedija in religija iz potrebe po reprezentaciji svetega in smešnega razvili iz karnevala. Ko sem naštel teorije evolucije svetega, sem govoril o teorijah, na katere se nanaša Lunaček. Če ponovim, so to Freudova, Girardova in Frazerjeva teorija. Vse tri se kot na začetke svetega oziroma, na kar merim jaz, na začetke religij za potrebe reprezentacije »svetega« sklicujejo na karnevalske običaje. Frazer potegne paralelo z živalskim svetom in prevlado najmočnejšega samca, kar se v začetkih kaže tudi pri ljudeh. Na tak način se je začelo za potrebe karnevala ustoličevanje začasnih kraljev karnevala, kar se je skozi zgodovino preoblikovalo na različnih simbolnih ravneh, do tega, da smo prišli do pustnega karnevala, ki ga imamo še danes. Freud po drugi strani teorijo svetega navezuje na ljubosumje sinov, ki umorijo očeta in se polastijo vsega njegovega, čemur sledi obdobje kesanja. Girard izhaja iz ideje, da si za umor izberemo nekoga, ki ga nima nihče maščevati, ter se s tem izognemo nenehnemu krogu umorov in maščevanj. S smrtjo pa ta tujec postane mučenik in prvi bog človeštva. Vse te teorije jasno nakazujejo religiozne prakse in religijske forme, ki jih lahko prepoznamo še dandanes. Jasno je, kako se teh praksah v raznih oblikah kaže tudi sveto. Poleg tega imamo na drugi strani razvoj komedij, ki ima enako izhodišče. To je ritual. Torej, če pišem, da je religija nastala iz ritualov, iz karnevalskih običajev, je iz rituala nastala tudi komedija. Alenka Zupančič v knjigi *Poetika: druga knjiga* citira Aristotela, ki pravi, da se je tragedija razvila iz improvizacij, komedija pa iz faličnih pesmi.³⁰ Če odmislimo idealistične religije, tudi ni težko videti, da sta religija in komedija tesno povezani, dokler ni potrebe po askezi, ki jo narekuje prav prevlada idealističnih religij.

Prišli smo torej do religije kot institucionaliziranega svetega in komedije kot umetniške tradicije smeha in dionizičnih iger. Obe jasno izhajata iz karnevala, torej: kakšna je točna navezava komedije in religije na karneval in kakšna je navezava samih komedije in religije znotraj karnevala? Kot rečeno, komedija izhaja iz dionizičnih iger antične Grčije, na katerih so slavili vino, zabavo in

30 Alenka Zupančič. *Poetika: Druga Knjiga*, str. 187.

presežne užitke. Komedija znotraj karnevala deluje kot dialektika svetega in profanega. Kakor religija, kot institucionalizirano sveto vzpostavlja red, komedija ta red ruši. Ruši ga tako, da ga obrne na glavo in prikaže absurd tega reda, ne da bi ga porušila dokončno; namesto tega omogoča razumevanje kot nekakšno pomiritev. Seveda je tu na mestu vprašanje subverzivnosti, ki sem ga načel že prej. Ali je takšna komedija resnično subverzivna? Na kratko rečeno, ne. A hkrati to niti ni njena nujnost. Glede na ne revolucionarni značaj in cikličnost zavoljo sprostitev komedija v tej obliki ni subverzivna, saj ne zahteva spremembe. Lahko bi imela značaj subverzivnosti, saj centre moči postavlja na tapeto, pa vendar je to nujnost znotraj samega karnevala kot odnosa religije in komedije, tako da niti s tega vidika ne bi dejal, da je resnično subverzivna, saj je učinek vezan na namen. Komedija je neapologetična in resnično subverzivna le tam, kjer ni potrebna askeza. V kontekstu karnevala pa komedija ne deluje kot nasprotje religiji, ampak kot druga stran kovanca ali kot zrcalni dvojček religije. Obe stremita k presežnemu in odmiku. Razlika je tem, da religija to poskuša storiti institucionalno resno in transcendentno, komedija pa v vsej svoji resnosti komično in imanentno. Komedija prostora rešitve ne išče zunaj, temveč znotraj sveta. Če sem rekel, da je komedija dialektika, svetega in profanega, je religija dialektika reda in kaosa. Kar je značilno za mnoge religije, in se jasno uteleša v karnevalu, je nujnost destrukcije za ponovno rojstvo sveta. V krščanski mitologiji je to denimo smrt Jezusa na križu, ki umre, da se življenje lahko preporodi. Medtem ko se religija trudi svet simbolno urediti in obvladati kaos, kar se, kot rečeno, kaže predvsem pri idealističnih religijah, pa karneval kaos dopušča, s čimer osvetli problem, da je vsak red nujno začasen.

Sklepna misel

Se torej komedija in religija, sveto in smešno, znotraj karnevala prelijeta v eno ali samo simbiotično soobstajata? Menim, da ne eno ne drugo. Gre za tretjo možnost, po kateri se sicer povežeta, a hkrati ostaneta ločeni. Zdi se, da karneval deluje kot prostor, kjer je na delu ironija. Svet je sam po sebi karnevalski in tak je tudi resničen odnos med religijo in komedijo. Smeh v komediji je paralela molitvi v religiji. Gre za poseganje k presežnemu, pa vendar na povsem drugačen način. Medtem ko religija stremi k absolutnemu, komedija prikazuje relativnost absolutnega. Medtem ko se religija izraža monološko, se komedija dialoško. Medtem ko religija išče boga v nebesih, ga komedija išče v človeku in njegovih napakah v vsej njihovi komični resnosti. Komedija v svoji najbolj čisti formi resnično subverzivna, a to ni nujnost komedije nasploh, dokler ima

dialoške značilnosti. Kaj je torej tisto karnevalsko? Je to, da je svet v konstantnem dialogu med redom in razkrojem, med svetim in profanim. Tako se z rojstvom in smrtjo kralja karnevala srečata komedija in religija za ohranitev ravnotežja med smehom in molkom. Ta dvojnost se v karnevalu kaže znotraj ciklične dinamike razpada in obnavljanja. Deluje kot igra, in sicer svet igra sebe. Odtuji se od sebstva, zato da razume svoj absurd ter sprost frustracije z zagotovilo dobrega jutri, ki ga zagotavlja abstinenca po prekrokani noči. V trenutku karnevala hierarhije razpadejo, ločnica med svetim in smešnim pa se razrahlja, pri čemer človek skozi smeh dostopa do, recimo temu, resnice in mirno sprejme absurd. Kaj je karneval? Je obred, ki ohranja ravnovesje. Ali je resnično subverziven? Ne. Ali je resnično dogmatičen? Tudi ne. Resnično vse postavi na glavo, a resnično tudi ničesar ne spremeni. Ravno v tem je nujnost karnevala.

Bibliografija

- Bakhtin, Mikhail Mikhailovich. *Rabelais and his world* Mikhail Mikhailovich Bakhtin; trans. by Helene Iswolsky. Bloomington ; Indianapolis: Indiana University Press, 1984.
- Bergson, Henri. *Esej o smehu; Filozofska intuicija; Uvod V metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica, 1977.
- Freud, Sigmund. *Vic in njegov odnos do nezavednega*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2012.
- Freud, Sigmund. *Das unheimliche*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1994.
- Lunaček, Izar. *Sveto & Smešno: Stripovski esej O Hecni Plati religije*. Ljubljana: Založba ZRC in Zavod Stripolis, 2020.
- Pfaller, Robert. *Umazano Sveto in čisti um*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2009.
- »smeh.« *Fran.si*. 2026. <https://fran.si> (8. maj 2026)
- Zupančič, Alenka. *Poetika: Druga Knjiga*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2004.

Marksistična teorija religije med Marxom in Bogdanovom

Nejc Kralj

Povzetek

V pričujočem članku se posvečam vprašanju marksističnega pogleda na religijo. Najprej omenjam težavnost obravnave religije pri Marxu, ter zapreko, ki jo nakazuje relativna skopost Marxovega prispevka h kritiki religije. To nato presežemo z analizo dveh besedil, *Nemške ideologije* in *Kapitala*, kjer so uporabljeni pojmi kritike religije, vendar ta ni glavna tematika. V članku zato poskušam povezati različne aluzije na religijo z Marxovim zgodnjim prispevkom h kritiki religije. Slednje dopolnim z analizo plodovite nadgradnje Marxovega pojmovanja religije, ki jo opravi ruski marksist Aleksander Bogdanov.

Ključne besede: Marx, Bogdanov, religija, ideologija, fetišizem, delitev dela

Summary

In this article, I address the question of the Marxist view of religion. I first mention the difficulty of treating religion in Marx and then I overcome the obstacle indicated by the relative scarcity of Marx's contribution to the critique of religion by analyzing two texts, *The German Ideology* and *Capital*, where the concepts of the critique of religion are used while not being the main topic. In the article, we therefore attempt to connect various allusions to religion with Marx's early contribution to the critique of religion. I also supplement the latter with an analysis of the fruitful development of Marx's conception of religion made by Russian Marxist Alexander Bogdanov.

Keywords: Marx, Bogdanov, religion, ideology, fetishism, division of labor

Uvod

Marksistično pojmovanje religije je eno slabše razumljenih področij historičnega materializma in ga prečijo številni nesporazumi. Med razlogi gotovo najdemo dejstvo, da sta Marx in Engels temu področju namenila relativno malo prostora, a hkrati pogosto navajata primere in analogije iz sfere religioznega na vsaj navidezno nepovezanih mestih, denimo pri kritiki ideologije ter celo pri kritiki politične ekonomije. Zadevo dodatno zaplete tudi sam Marx, ki eksplicitno zatrdi, da je naloga sodobnega filozofa ravno v opustitvi kritike religije in ubadanju z bistvenejši vprašanji, ki jih religija zgolj odslikava. Zdi se, da nam Marx odsvetuje raziskovanje religije, ki je že dodobra raziskano področje, in nas usmerja k bolj plodovitim tematikam: kritiki prava, politike, ideologije ter navsezadnje politične ekonomije.

Na drugi strani tudi marksistično kritiko kapitalističnega produkcijskega načina prečijo navezave na zgodnejšo in domnevno opuščeno kritiko religije. Benjaminsova podoba kapitalizma kot religioznega kulta »*sans trêve et sans merci*«¹ najde svojo zgodnejšo podobo že v Marxovem blagovnem fetišizmu, iz katerega se ne moremo izviti in od katerega si ne moremo vzeti odmora. Toda zakaj sta torej Marx in Engels – pa tudi njuni marksistični nasledniki – ohranila številne elemente kritike religije v poznejših delih ter jih tudi v marsikaterih aspektih nadgradila?

V prvem delu besedila bomo pregledali teorijo ideologije in fetišizma pri Marxu in Engelsu, zaključili pa ga s trinitarno formulo treh elementov kapitalistične produkcije, ki ustvarjajo videz, da sami ustvarjajo vrednost. V drugem delu se bomo posvetili razvoju teorije ideologije pri ruskem marksistu Aleksandru Bogdanovu, ki poskuša koncept fetišizma razširiti iz sveta blag na širše polje ideoloških pojavov.

Marx in religija

Začeti moramo pri Marxovi trditvi o religiji kot opiju ljudstva, ki ni samo izjemno znamenita, temveč gre za verjetno najbolj nerazumljen in iz konteksta vzet stavek v celotnem Marxovem opusu. Najdemo jo v *Kritiki Heglove pravne filozofije*, ki je eno Marxovih zgodnejših del. Trditev se v kontekstu glasi takole:

1 Walter Benjamin, *Selected Writings, Volume I: 1913–1926*, str. 288.

Religiozna beda je izraz dejanske bede in hkrati protest zoper dejansko bedo. Religija je vzdih ogrožene kreature, čustvo brezsrčnega sveta, kot je tudi duh brezdušnih razmer. Religija je *opij* ljudstva. Odprava religije kot iluzorne sreče ljudstva je zahteva njegove dejanske sreče. Zahteva, da se odrečeš iluzijam o svojem stanju, je *zahteva, da se odrečeš stanju, ki potrebuje iluzij*. Kritika religije je torej v kali *kritika solzne doline*, ki ji je religija *svetniški sij*.²

Marx v navedku ne trdi, da bi bila religija mamilo, s katerim bi vladajoči razredi prevarali in nevtralizirali ljudske množice. Nasprotno, Marx jo hkrati označi kot izraz *dejanske* bede in obenem protest zoper to bedo. Njegovo zgozdno kritiko moramo razumeti v Feuerbachovem smislu, kot projekcijo nečesa realnega na nebo, le da se pri Feuerbachu projicira človeško bistvo, pri Marxu pa »dejanska beda«, torej zatiranje in izkoriščanje, ki je značilno za razredne družbe.³ Ta pa v religiji dobi sprevrnjeno podobo, postane »vzdih ogrožene kreature«, postane neko zadnje upanje, ki pa ravno zato, ker je predstavljeno v onstranstvo, množice tudi ohromi – je torej opij ljudstva.

Ker religija ni zgolj iluzija, temveč sprevrnjena podoba dejanskosti, Marx zaključí, da ne smemo kritizirati le te sprevrnjene podobe, torej svetniškega sija, temveč moramo kritizirati samo dolino solz oziroma bedno dejanskost, ki jo svetniški sij obdaja. Ko torej na novo formulira naloge filozofije, Marx nato pravi, da moramo kritiko nebes spremeniti v kritiko zemlje:

Zdaj ko je razkrinkana *svetniška podoba* človeške samoodtujitve, je prva *naloga filozofije*, ki je v službi zgodovine, da razkrinka samoodtujitev v njih *nesvetniških podobah*. Kritika nebes se s tem spremeni v kritiko zemlje, *kritika religije v kritiko prava, kritika teologije v kritiko politike*.⁴

Z drugimi besedami, Marx tukaj od filozofov zahteva, da se moramo nehati ukvarjati z religijo, temveč z bolj tuzemskimi zadevami. Že v *Kritiki Heglove pravne filozofije* je Marx spredidel, da sama kritika religije nima več bistvene-ga doprinosa k človeški emancipaciji, temveč lahko včasih celo zakriva druge družbene oblike podreditve in zatiranja. Dejanski emancipatorni boj zahteva, da naredimo korak nazaj od napadov na religiozno praznoverje in si pogledamo pogoje možnosti religije, ki se nahajajo izven nje.⁵ Kljub temu se sam Marx tega navodila ne drži najbolj, pravzaprav ga neprestano krši. Kritika religije tako zanj postane osnova za kritiko ideologije.

2 Karl Marx, »H kritiki Heglove pravne filozofije«, str. 192.

3 Jan Rehmman, *Theories of Ideology*, str. 27–28.

4 Karl Marx, »H kritiki Heglove pravne filozofije«, str. 192–193.

5 Alberto Toscano, »Beyond Abstraction: Marx and the Critique of the Critique of Religion«, str. 10.

Nemška ideologija

K podobni problematiki se je, tokrat skupaj z Engelsom, Marx vrnil že malo kasneje v *Nemški ideologiji*. Nasprotnik je ostajal isti, namreč mladoheglovski filozofi, ki so se osredotočali na religijo in druge sence dejanskosti, namesto da bi kritizirali svoje lastno materialno okolje. Marx in Engels ponovno postavita podobno tezo, da je ideologija z vsemi svojimi elementi na glavo postavljena podoba historičnega življenjskega procesa ljudi. Za razliko od *Kritike Heglove pravne filozofije* pa v *Nemški ideologiji* tudi pokažeta genezo te sprevrnjene podobe.

Da bi to dosegla, morata najprej abstrahirati od vsakršne religije, filozofije in drugih ideoloških form in pogledati tisto dejanskost, torej historični življenjski proces, ki ga ideologija odslikava. In v tem najdeta pet predpostavk človeške zgodovine: prva je zadovoljitev življenjskih potreb, saj mora človek najprej jesti, preden lahko dela zgodovino. Druga je nastanek novih potreb, ko so te prve zadovoljene. Tretja je reprodukcija človeške vrste. Četrta je produkcija in reprodukcija življenja, ki pomeni sodelovanje oziroma povezovanje ljudi v sami produkciji. In šele peta predpostavka je sama zavest, ki je najprej zgolj zavest okolice in medosebnih človeških razmerij; zavest je torej bistveno povezana z ostalimi materialnimi komponentami zgodovinskega razvoja.⁶ Šele nato, ko ostale predpostavke privedejo do tega, da se družba razširi, da se namnožijo ljudje, njihove potrebe in sama produkcija, pa to nosi posledico za razvoj zavesti.⁷

Širitev družbe namreč privede do delitve dela. In delitev dela, ki jo obravnava ta Marx in Engels, je hierarhična delitev, delitev dela na duhovno in materialno produkcijo. To pomeni delitev na ljudi, ki delajo z glavo, in ljudi, ki delajo z rokami, pri čemer gre tudi za hierarhično razmerje gospodstva – na strani ljudi, ki delajo z glavo (pri čemer gre tako za razvoj teorije kot za organizacijo dela – Marx tudi pripomni, da so farji prvi duhovni producenti), sta uživanje in potrošnja, na strani materialne dejavnosti pa delo in produkcija. Tako torej nastane razredna družba. Temeljni vpliv delitve dela na zavest pa najdemo v tem, da se zavest odcepi od svojih materialnih okoliščin produkcije, nenadoma zaživi svoje življenje in tako ustvari religijo, filozofijo, metafiziko, »čisto« teorijo kot nekaj povsem odvisnega od umazanega ročnega dela:

6 Karl Marx in Friedrich Engels, »Nemška ideologija«, str. 32–37.

7 Cf. ibid., str. 25: »Zavest nikoli ne more biti kaj drugega kot osveščena bit, in bit ljudi je njihov dejanski življenjski proces. Če se v vsej ideologiji ljudje in njihova razmerja prikazujejo kot v cameri obscuri postavljeni na glavo, tedaj ta fenomen prav tako izvira iz njihovega historičnega življenjskega procesa kot obrnitev predmetov na mrežnici iz njihovega neposredno fizičnega življenjskega procesa.«

Delitev dela postane dejanska delitev šele od trenutka, ko nastopi neka delitev materialnega in duhovnega dela. Od tega trenutka dalje si zavest dejansko *more* umišljati, da je nekaj drugega kakor zavest obstoječe prakse, da dejansko nekaj predstavlja – od tega trenutka dalje je zavest sposobna, da se emancipira od sveta in preide k tvorbi »čiste« teorije, teologije, filozofije, morale itn.⁸

Po Marxu in Engelsu prej naštete predpostavke življenjskega procesa tvorijo dejansko substanco človeštva ali človekovo bistvo, ki je tako povsem historična stvar. Kot taki so tudi temelj celotne zgodovine in zgodovinskih prevratov. Vendar je sama delitev dela, ki je ustvarila vladajoči razred z zavestjo, ki je ločena od materialne produkcije, povzročila tudi sprevrnen pogled na zgodovino človeštva. Ta nenadoma ne sestoji iz sprememb v materialni produkciji in v spreminjanju temeljnih družbenih odnosov, temveč postane zgodovina velikih osebnosti, religij, filozofije, teorije itd. Kot pogoj religiozne interpretacije človeka in narave se tako pri začetnikih marksizma izkaže delitev dela in nastanek razredne družbe.

Blagovni fetišizem

Sedaj se moramo obrniti še k tretjemu delu Marxove obravnave religije, to je k *fetišizmu*. Marxov *blagovni fetišizem* je spet določeno poglavje marksizma, ki je le tangentno povezano religijo – je vendarle del kritike politične ekonomije. Vendar se tudi tu izkaže, da razumevanje marksistične kritike religije doda ključen uvid v delovanje kapitalizma.

V bolj ali manj razvitih planskih produkcijskih načinih, v katerih je zavestno odločeno, kaj se mora producirati in kako distribuirati, so družbena razmeroma transparenta, jasno potekajo med ljudmi, ki organizirajo ali izvajajo produkcijo. V kapitalizmu, ki temelji na blagovni produkciji, se pravi produkciji za trg, pa se zgodi prevrat. Sedaj družbena koristnost dela ni določena zavestno, ne določa je neka oseba ali institucija, temveč je določena na trgu, v interakciji med različnimi produkti različnih producentov, pri čemer jo uravnavajo le neosebne zakonitosti trga. Zato se nekdanj transparentno družbeno razmerje pretvori v razmerje med samimi produkti, pri čemer je njegov družbeni izvor zakrit. Družbeni značaj dela se producentom prične kazati kot lastnost reči samih, ki jim pripada po sebi in neodvisno od družbenih razmerij med ljudmi.

8 Ibid., str. 36–37.

Marx to imenuje *fetišizem*, po evropski »znanstveni« predstavi o domnevno primitivnih religijah afriških ljudstev, ki izdelujejo predmete – fetiše – in jih nato častijo, čeprav so zgolj produkti njihovega lastnega dela.⁹ Izraz fetišizem je skoval Charles de Brosses leta 1757 in je izvorno pomenil čaščenje materialnih predmetov, ki tako pridobijo nadnaravne značilnosti. To naj bi bila najstarejša oblika religije, ki predhaja tako politeizmu kot monoteizmu. Ta predstava je v evropski intelektualni srenji vztrajala vse do prvih desetletij 20. stoletja, čeprav je v 19. stoletju pogosto prevzela alternativna imena in variacije, kot sta totemizem in animizem, ki sta se razširili med britanskimi antropologi.¹⁰ Ščasoma so različni antropologi fetišizmu in njegovim različicam našli precej razlag in izvorov, npr. na psihološki podlagi ali iz različnih družinskih povezav. Tovrstne ideje so bile v 19. in zgodnjem 20. stoletju močno razširjene, obširno, čeprav predvsem povzemajočo obravnavo totemizma tako najdemo tudi denimo pri Sigmundu Freudu.

Fetišizem kot znanstvena teorija je imel tudi dvojno ideološko funkcijo. Po eni strani je dokazoval evropsko superiornost nad verjetji drugih celin, ki so jih evropski kolonizatorji v tem času pospešeno osvajali in izkoriščali. Predstava o domorodnih ljudstvih kot divjakih na najnižji stopnji kulturnega razvoja je lahko upravičevala evropska osvajanja kot projekte razsvetljevanja ljudstev. Na drugi strani so teorije fetišizma tudi spodkopavala avtoriteto sodobnih religij, ker so dokazovale iracionalnost in tuzemsko naravo vsakršne religije. Številni antropologi poznega 19. stoletja, npr. Edward Tylor in James Frazer, so iskane poganskih izvorov krščanskih ritualov videli kot razsvetljenski boj proti krščanskemu praznoverju.

Marx je že leta 1842 prebiral de Brossesa in izraz uporabil v polemiki proti reakcionarnemu publicistu Karlu Heinrichu Hermesu, ki je nasprotoval kritiki religije, češ da tudi najbolj bedni fetišizem povzdiguje človeka nad njegova čutna poželenja. Marx je fetišizem pri tem imenoval za religijo čutne želje ter tako dokazoval, da religija nima nujne povezave z omiko.¹¹ Po tej rabi fetišizma za kritiko sodobne religije se Marx bistveno ne razlikuje od razsvetljencev in antropologov. Marxov doprinos je v aplikaciji pojma fetišizma na politično

9 Cf. Karl Marx, *Kapital I*, str. 58: »Da bi torej našli analogijo, se moramo zateči na megleno področje religioznega sveta. Tu se zdi, da so produkti človeške glave samostojne podobe, ki so obdarjene z lastnim življenjem ter so v medsebojnem razmerju in razmerju s človekom. Tako je v blagovnem svetu s produkti človeške roke. Temu pravim fetišizem, ki se prilepi na produkte dela, ko so producirani kot blaga in je zato neločljivo od blagovne produkcije.«

10 William Pietz, »Fetishism and Materialism«, str. 132.

11 Ibid., str. 135–136.

in ekonomsko področje. Premestitev »kritike nebes« v »kritiko zemlje« najprej pomeni kritiko občosti heglovske države, ki svojo resnico – družbene odnose, ki določajo njeno delovanje – najde v partikularnosti civilne družbe, ravno kakor občost krščanske religije ne preseže grobe čutnosti fetišev koloniziranih ljudstev. A Marx se ne ustavi pri tem, temveč v *Kapitalu* poskuša pokazati, da so tudi domnevno obči zakoni civilne družbe – oziroma tržni zakoni – zgolj popredmetenje zgodovinskih družbenih odnosov med producenti oziroma sekularni fetiši.

Za Marxa se evropska predstava o naivnih divjakih na spektakularen način obrne proti Evropi. V *Kapitalu* poskuša pokazati največji fetiš v formi blaga najdemo prav na kapitalističnem Zahodu, kjer celotni narodi služijo njegovim metamorfozam. Namesto, da bi produkti človekovega dela služili človeku, se zgodi obratno, človek služi produktom svojega dela.¹²

Marx fetišizem opisuje na primeru produkcije mize. Ko je les predelan v mizo, je les spremenil obliko, po svoji vsebini pa se ni spremenil.¹³ Še vedno je navadna materialna reč. Ko postane blago – ko je namenjen trgu –, pa začne dobivati nadnaravne značilnosti. Sedaj ni več oblikovan kos lesa, ki služi določenemu praktičnemu namenu, temveč postane opredmetena vrednost.¹⁴ Ključno pri tem ni, da ima neki produkt lahko vrednost, niti da je ta vrednost upredmeteno delo, temveč da se zgodi šele v družbenih okoliščinah razvite blagovne menjave. Izvor fetišizma je v zasebnem značaju dela v kapitalistični produkciji, v kateri vsak producent deluje samostojno, brez družbene koordinacije dela posameznih producentov. Producenti v medsebojne odnose vstopajo šele preko svojih produktov, ki jih izmenjuje na trgu. Družbenost producentovega dela – njegova potrebnost za družbeno reprodukcijo, statusno mesto konkretnega dela napram drugim delom – se izrazi šele v menjavi.¹⁵ Konkretnje, v produkciji opravljeno delo se izrazi kot menjalna vrednost produkta, s čimer se družbena vloga danega dela tudi pokaže kot lastnost njegovega produkta. Družbeni značaj producentovega dela s tem postane lastnost samega produkta, spremeni se v »družbene naravne lastnosti teh reči«.¹⁶

12 Rehmann, *Theories of Ideology*, str. 34–35.

13 Karl Marx, *Kapital I*, str. 57: »Očitno je, da človek s svojo dejavnostjo spreminja forme naravnih snovi tako, da mu koristijo. Forma lesa se na primer spremeni, ko iz njega naredimo mizo. Kljub temu miza ostane les, navadna čutna reč.«

14 Ibid.

15 Fred Moseley, *Marx's Theory of Value in Chapter 1 of Capital*, str. 39.

16 Karl Marx, *Kapital I*, str. 58.

Kot upredmetena vrednost izdelani predmet zato preneha biti preprosto uporaben produkt, namenjen zadovoljitvi določene potrebe, temveč postane blago, se osamosvoji in prične slediti samo še nespremenljivim in neizprosnim zakonom tržne menjave. Blaga prenehajo biti fizični predmeti in postanejo samostojne bitnosti, ki se producentu postavijo nasproti kot nekaj njemu tujega. To ne pomeni zgolj, da so mu dejansko postavljene nasproti kot last kapitalista, temveč da sama sledijo povsem lastnim zakonom, ki so neodvisni od volje njegovih proizvajalcev. Delavec tako ne nastopa kot gospodar svojega dela, temveč izdelano vlada njemu, sam pa postane zgolj pripomoček v procesih, ki jih vodijo družbena razmerja med blagi in ki delavca pogosto silijo v neizmer-no bedo.¹⁷

Videz, da so blaga nadčutne reči s svojimi neodvisnimi zakonitostmi in življenji, pa je ravno tako *realni videz*. *Blagovni fetišizem* ni preprosta iluzija, pač pa blaga pridobijo dejansko moč na ljudmi. Človek je v kapitalizmu prisiljen v delovanje v skladu z danim videzom, sicer je prisiljen v ekonomski propad. Kapitalistični akter, ki se zaveda, da so tržni odnosi zgolj objektivni izraz globalnih družbenih razmerij med ljudmi, se mora še vedno ravnati po istih tržnih zakonitostih, če naj v kapitalizmu preživi. Človek je blagu prisiljen predati svojo zmožnost samostojnega družbenega delovanja. Ravno zaradi objektivnosti blagovnega fetišizma Marx reče, da gre pri njem za objektivne miselne forme kapitalizma, ki jih ne moremo preprosto odmisлити kot iluzij, ampak bodo izginile takoj, ko bodo izginili njihovi materialni pogoji:

Takšne forme ravno tvorijo kategorije meščanske ekonomije. So družbeno veljavne, torej objektivne miselne forme za produkcijska razmerja tega zgodovinsko določenega družbenega produkcijskega načina, blagovne produkcije. Ves misticizem blagovnega sveta, vsi uroki in duhovi, ki produkte dela na podlagi blagovne produkcije zavijajo v meglo, zato takoj izginejo, ko se zatečemo k drugim produkcijskim formam.¹⁸

Fetišizem se končno izrazi v »trinitarni formuli«, ki jo Marx obravnava v tretjem delu *Kapitala*, v poglavju o prihodkih. Nemudoma je očitno, da ima izraz krščanski izvor, namreč troedinost krščanskega Boga, ki vsaj na videz nima popolnoma nič skupnega s politično ekonomijo. A vendar Marxova raba nakazuje, da gre za najabsurdnejšo različico mistične doktrine.¹⁹ Z drugimi besedami, že ime nakazuje, da gre videz, ki mu bo kritika razkrila njegove pogoje.

17 Rehmann, *Theories of Ideology*, str. 40.

18 Karl Marx, *Kapital I*, str. 61.

19 Cristoph Henning, *Philosophy after Marx*, str. 358.

Trinitarna formula pokaže na tri produkcijske elemente, ki kot po svoji naravi ustvarjajo prihodek za svojega lastnika. To so kapital, zemlja in delo. Vsi prispevajo nekaj v produkcijo blag in po proporcijah svojega vložka ustvarijo povsem določeno nagrado. Kapital tako ustvari profit oziroma obresti (kolikor obstaja v sklopu razvitega finančnega trga), delo prinese mezdo, zemlja pa rento. Različni posamezniki, ki vstopajo v produkcijski proces, tako iz njega dobijo »naravno« povrnitev svojega specifičnega vložka. Toda Marx pokaže, da gre za mistificirano podobo dejanske zgodovinske oblike produkcijskega procesa. Produkcijska sredstva, ki jih kupi kapital, sama po sebi niso kapital in v produkcijskem procesu ne nastopajo kot kapital, temveč kot gola orodja, ki kot taka ne ustvarijo niti drobca vrednosti.²⁰ Za kapitalista so produkcijska sredstva produktivna, kolikor so monopolizirana in se delavcu postavljajo nasproti kot tuja sila, ki ga sili v presežno delo, ki si ga nato prisvaja kapitalist. Kapital tako dejansko proizvaja presežno vrednost, kolikor z njo razumemo zgodovinsko specifično obliko izkoriščanja, kakršna se pojavlja zaradi družbenih odnosov kapitalističnega produkcijskega načina. Renta, kot produkt zemlje, igra podobno vlogo – je rezultat monopolizacije zemlje in s tem ločitve delavca od tega temeljnega pogoja produkcije. V praksi je njena vloga omejena na to, »da prenaša del producirane presežne vrednosti iz kapitallovega žepa v svoj lastni žep«.²¹ Delo je nekoliko kompleksnejše od drugih dveh delov svete trojice:

In nazadnje je tu še tretji član te zveze, gola prikazen – »delo«, ki ni nič drugega kakor abstrakcija in kot takšno sploh ne obstaja ali pa – če vzamemo tisto, kar z njim mislimo: človekovo produktivno dejavnost sploh, ki mu omogoča menjavati snov z naravo – ki nima ne le nobene družbeno določene oblike in značaja, marveč je celo v svojem zgolj naravnem bitju, neodvisno od družbe, odtrgano od vsake družbe ter kot izraz in afirmacija življenja skupno človeku, ki sploh še ni družben, in človeku, ki je tako ali drugače družbeno določen.²²

Delo je po eni strani povsem naraven proces, v katerem človek deluje kot naravno bitje, kot naravna sila.²³ Pri tem človek uporablja svoje fiziološko dane

20 Skrajno obliko navedene iluzije predstavlja ekonomska kategorija »stroškov dela«, katerih rast predstavlja vzrok vsakoletnega negodovanja predstavnikov kapitalističnega razreda. Dani koncept implicira, da so produkti dela dejansko produkti kapitala, delo pa zgolj nujno zlo, strošek. To po Marxu predstavlja sprevrnjeno sliko resničnosti: »[C]ena dela' je ravno tako iracionalna kot rumeni algoritem.« (Marx, *Kapital III*, str. 912) Dobičkov, obresti in menedžerskih nagrad nasprotno ne najdemo kategoriziranih kot »stroškov kapitala«.

21 Karl Marx, *Kapital III*, str. 915.

22 Ibid., str. 908–909.

23 Cf. Karl Marx, *Kapital I*, str. 149: »Delo je najprej proces med človekom in naravo, proces, v katerem človek z lastnim dejanjem posreduje, ureja in nadzoruje svojo izmeno snovi z naravo. Sam stopa nasproti naravni

zmožnosti in uporablja svoje organe, da si iz okolja prisvaja snovi, ki jih potrebuje za svoje preživetje. Reči, kakršne najde v naravi, mora preoblikovati po svoji meri, pri čemer pa spreminja tudi tako svojo okolico kakor tudi samega sebe. Ta proces je nadzgodovinski, saj ga morajo opravljati ljudje v vsaki družbi, ne glede na to, kako je strukturirana. Kot tak pa je tudi brez vnaprej predpisane oblike, je le vsota posameznih konkretnih del – kot je že omenjena proizvodnja mize –, ki lahko privzemajo vrsto oblik glede na svoje naravne, tehnološke in družbene okoliščine. A takšno delo ne proizvaja mezde. Mezda je ekvivalent cene delovne sile, blaga, ki obstaja zgolj v mejah blagovne produkcije, ki lahko nosilcu delovne zmožnosti pripiše tržno vrednost, ter tako nima ničesar skupnega s konkretnim delom kot ustvarjanjem uporabnih vrednosti.

Marx ugotavlja, da se v zavestih akterjev v kapitalistični družbi družbeni odnosi, ki ta produkcijski način konstituirajo, kaže kot dane stvari, ki po naravnih zakonih določajo njihova početja. Troedinost kapitala, zemlje in dela postane fetiš, skupek predmetnih stvaritev z nadnaravnimi značilnostmi, ki vladajo njegovim častilcem. Marx zaključuje:

V kapital – profit, ali bolje v kapital – obresti, zemlja – zemljiška renta, delo – mezda, v tej ekonomski trojici, ki povezuje sestavne dele vrednosti in bogastva sploh z njenimi izviri, se dokončuje mistifikacija kapitalističnega produkcijskega načina, popredmetenje družbenih odnosov, neposredno zraščanje snovnih produkcijskih odnosov z njihovo zgodovinsko socialno določenostjo: začarani in na glavo postavljeni narobe svet, v katerem Monsieur le Capital in Madame la Terre nastopata in strašita v socialnih vlogah in obenem neposredno kot goli stvari. Velika zasluga klasične ekonomije je, da je razkrila ta lažni videz in prevaro, to osamosvojitev in okostenitev različnih družbenih elementov bogastva, to poosebljenje predmetov in popredmetenje družbenih odnosov, to religijo vsakdanjega življenja.²⁴

Bogdanov in religija

Eno najbolj produktivnih rab trojice religije, ideologije in fetišizma najdemo pri ruskem revolucionarju Aleksandru Aleksandroviču Bogdanovu. Čeprav je danes njegova misel slabše poznana, je imela za časa njegovega življenja precejšen vplivna boljševisko gibanje. Bogdanov je bil v ruskih socialističnih

snovi kot naravna moč. Naravne sile, ki pripadajo njegovi telesnosti, roke in noge, glavo in roko, spravlja v gibanje, da bi si naravno snov prisvojil v formi, uporabni za njegovo življenje. Ko s tem gibanjem deluje na naravo zunaj sebe in jo spreminja, spreminja tudi svojo naravo.»

24 Karl Marx, *Kapital III*, str. 924–925.

krogih dejaven že od študentskih let, zaradi česar je precejšen del mladosti preživel v notranjem izgnanstvu, kjer je spoznal več vplivnih socialističnih voditeljev in teoretikov, med njimi poznejšega prvega ljudskega komisarja za prosveto Anatolija Lunačarskega. Po koncu izgnanstva je podprl boljševiško frakcijo Ruske socialdemokratske delavske stranke, v času ruske revolucije leta 1905 pa tudi postal *de facto* voditelj boljševikov na domačih tleh – Lenin se je tedaj namreč nahajal v izgnanstvu. Enotnost med boljševiki pa ni trajala dolgo: do konca desetletja se je med Leninom in Bogdanovom odvijalo več političnih in teoretskih sporov, ki so privedli do izгона slednjega iz boljševiške frakcije. Bogdanov je s teoretskim in praktičnim delom nadaljeval tudi kasneje, med letoma 1913 in 1928 je napisal svoje glavno delo *Tektologija*, ki je imelo precejšen vpliv na nekatere sovjetske voditelje, med njimi predvsem na Nikolaja Buharina.²⁵

Bogdanov uspešno poveže Marxov in Engelsov pojem ideologije kot izvira-joče iz delitve dela s pojmom blagovnega fetišizma pri poznem Marxu. Bogdanov izhaja iz Marxove formulacije objektivnih miselnih form kot odvisnih od samega produkcijskega načina. Njegova osnovna teza se glasi, da oblika družbene organizacije, torej tako materialni odnos z naravo – delo, kot odnos z drugimi ljudmi – sodelovanje, določa človekovo percepcijo tako narave kot tudi samega sebe.

Pozni Bogdanov poskuša poenotiti različne oblike človeškega delovanja pod skupni imenovalec. Zdi se namreč, da sta delo in sodelovanje vendarle nekaj različnega – družbeni odnosi in njihov nastanek ter vzdrževanje se namreč zdijo mnogo zapletenejši od golega dela, ki implicira aktivno zgolj aktivno preoblikovanje neke pasivne snovi. Vendar Bogdanov meni, da je obojemu skupno to, da nekaj organizirata:

Splošna shema pred nami razgrinja vso vsebino življenja človeštva in sedaj lahko pridemo do rezultatov. Stari učitelj znanstvenega socializma Engels jih je izrazil s formulo: produkcija ljudi, produkcija stvari in produkcija idej. V besedi »produkcija« je skrit pojem organizacijskega dejanja in mi bomo to formulo naredili točnejšo, rekoč: *organizacija zunanjih sil narave, organizacija človeških sil in organizacija izkustva*.

Kaj se je tako pokazalo? Človeštvo ne pozna drugih dejavnosti kot organizacijske in nima drugih nalog razen organizacijskih.²⁶

25 Za pregled življenja in dela Bogdanova cf. James D. White, *Red Hamlet: The Life and Ideas of Alexander Bogdanov*.

26 Ibid., str. 4.

Čeprav Bogdanov prične z organizacijsko dejavnostjo človeka, želi pravzaprav pokazati, da v svoji organizacijski dejavnosti človek nikakor ni posebno bitje. Tudi vsakršne spremembe v naravi lahko razumemo kot organizacijske ali dezorganizacijske. Rast in razvoj različnih vrst organizmov, njihove interakcije s svojo okolico in končno njihov propad predstavljajo procese organizacije in dezorganizacije. Še več, enako velja tudi za neživo naravo: magnet okoli sebe organizira delce železa in jim daje usmeritev, ki je sami po sebi poprej niso imeli.²⁷ Zvezde organizirajo materijo okoli sebe v množico krožečih mas, jedro atoma pa po krožnicah ureja gibanja elektronov. Čeprav čisti naravni procesi presegajo domet tukajšnje razprave, vendarle nakazujejo, da je odnos subjekta do objekta za Bogdanova izmenljiv in nikakor ni vezan zgolj na delovanje človeka ali živih bitij. Ravno kakor človek s svojim delom organizira svojo okolico, tudi naravni procesi na Zemlji organizirajo človeško vrsto, ki se je primorano prilagajati podnebnim ali geografskim značilnostim svoje okolice. Kljub temu se v nadaljevanju posvečamo izključno človeškim organizacijskim procesom.

Bogdanov kot najbolj temeljni – najbližji svetu okoli nas – zbir človeških organizacijskih procesov pripoznava delo, kot sekundarne in najbolj vase zaprte pa različne ideološke komplekse, ki zajemajo vse od pojmovnih sistemov do političnih institucij. Sfera produkcije je za Bogdanova najbolj plastičen, spremenljiv, a tudi najbolj ranljiv del človeške družbe, ki je tako najbolj odvisen od zunanjih dejavnikov. Ideologija nasprotno predstavlja »skelet«, okostenel ščit družbe pred vplivi okolja, ki družbenemu sistemu zagotavlja njegovo stabilnost in preživetje. Vendar to ideološki sferi še ne daje prvotne vloge, temveč gre ponovno za polje kompleksov drugega reda, ki nastanejo kot stranski produkt bolj plastičnih delov družbe.

Tako ne more biti presenetljivo, da Bogdanov temeljno vlogo pri organizaciji človekovega izkustva pripiše delitve dela; šele na podlagi delitve dela nadalje nastajajo ideološki pojavi.

Po Bogdanovu enako kot pri Marxu prazgodovinska ljudstva niso imela razvite delitve dela. Ker je vsak član skupnosti lahko počel vse, ni bilo potrebe po razvoju hierarhičnih razmerij med njimi. Tovrstna odsotnost vertikalne delitve dela predpostavlja preprostost produkcijskih opravil, ki so omejena na nabiranje hrane, lov in izdelavo preprostih orodij. Organizacija dela kot ločeno opravilo je bila tako odvečna, s tem pa tudi ni bilo potrebe po posebni kasti

27 Ibid., str. 154–155.

ljudi, ki bi ji koordiniranje drugih predstavljalo temeljno dejavnost. Splošnost družbeno potrebnega dela je pomenila, da se je izkustvo skupnosti lahko v celoti zrcalilo v izkustvu vseh posameznikov, ki so jo sestavljali.²⁸

Toda zgodovinski razvoj tudi prazgodovinsko družbo Bogdanova privede do razvoja delitve in specializacije dela. Razvoj družbenih potreb je ustvaril zahtevo po povečani družbeni produktivnosti, ki pa predpostavlja tudi višjo raven koordinacije delujočih. Zaradi tehničnih omejitev ter zahtevnosti nalog organizacije dela se ta loči kot posebno delo, ki prvič v zgodovini tudi zasede hierarhično višje mesto v družbi. V človeški predzgodovini je to mesto pripadlo plemenskim starešinam, ki so sloveli po svojih izkušnjah in znanju. V prehodu družbe v patriarhalno klansko organizacijo Bogdanov vidi prvi primer avtoritarne družbene ureditve. *Avtoritarno* za Bogdanova sicer nima nujno negativnega prizvoka, temveč zgolj označuje organizacijsko obliko, v kateri en del družbe prevzame koordinacijske in zahtevnejše organizacijske naloge – s tem pa prične *ukazovati* in *delegirati*, medtem ko preostanek bolj ali manj poslušno *izvaja* ukaze in navodila. Za avtoritarno družbeno organizacijo je tako značilna preprosta planska organizacija dela, pri kateri je ekonomsko planiranje izključna stvar omejene skupine ljudi.

Sčasoma se ta avtoritarna organizacija izpopolni in razvije dodatno zapletenost. Plemenski poglavar poveljuje več družinskim patriarhom, ki so sami organizatorji, saj organizirajo delo in druge dejavnosti svojih družin. Rast kompleksnosti takšnega sistema kasneje proizvede fevdalno družbeno ureditev. Nazadnje se iste organizacijske oblike ohranjajo v poznejši patriarhalni družini, v kateri oče nastopa kot vladar doma; ali v fordistični tovarni, kjer menedžer in njegovi pomočniki vodijo delovni proces, medtem ko delavci nanj nimajo nobenega vpliva.

Ta hierarhična delitev ima seveda vpliv na pripadnike dane družbe. Ljudem v delu, njihovi temeljni interakciji z okoljem in med seboj, postane očitno, da pri vsaki materialni produkciji najdemo sodelovanje organizatorja dela in izvajalca dela – torej tistega, ki daje navodila, in tistega, ki potem ta navodila izvede –, zato si tudi brez zunanjega ukazovanja pričnejo predstavljati, da dva elementa obstajata tudi znotraj njih samih. Eden daje ukaze, medtem ko drugi te ukaze izvaja. Prvi, aktivni del, ki ukazuje, je duša, drugi, pasivni, pa telo. Človek nato tudi vso svojo nečloveško okolico organizira na tovrsten način. Tako vsi živi ali neživi predmeti – živali, rastline, reke, skale ali zvezde – dobijo dva dela,

28 Aleksander Aleksandrovič Bogdanov, »Authoritarian Thinking«, str. 89.

ki ustrežata materialnemu telesu stvari in njegovemu duhovnemu ustrezniku, pri čemer med njima ostaja isto razmerje; namreč, da je materialni del pasiven, medtem ko je duhovni aktiven:

Ko človekovo dejanje ni bilo določeno z ukazom druge osebe, to je organizatorja, je veljalo, da je akter ukazoval samemu sebi in tako bil svoj lastni organizator. Tako je v sebi našel dve plati – organizacijsko ali ukazovalno in izvajalsko ali pasivno. Prvi plati se je reklo »duša« in drugi »telo«. Enako je veljalo za katerikoli kompleks v zunanji naravi. Žival, rastlina, kamen, potok, nebesno telo, vse, kar je bilo razumljeno kot dejavno (in za primitivno misel ni bilo drugega) – vsi so bili mentalno organizirani v skladu s shemo »telo – duša«.²⁹

Tako človek ne odkrije le svoje duše, temveč tudi globalni animizem in z njim prvo obliko religije. Procesi, ki se zdijo povezani z ukazovanjem in načrtovanjem in so tako tudi relativno neodvisni od ročnega dela, postanejo početje aktivnega, duševnega dela človeka, medtem ko vse ročne dejavnosti ostanejo v sferi telesnega. Dejanski vzrok materialnih sprememb je tako moral priti od duševnega dela, ki je poprej to spremembo »načrtoval«. Podobno so za dogodki v naravi, ne glede na njihovo izjemnost, morala stati različna božanstva ali duhovi, ki naj bi poveljevala materialni naravi. Razlog za poplavo je bila tako lahko na primer jeza kakšnega rečnega božanstva. Ta animizem še ni fetišizem, saj naravne reči niso človekove stvaritve, vendar mu je strukturno podoben – človek je naravnim objektom podal mistične lastnosti, ki jih poprej niso imele.

Da naravni ali ustvarjeni predmeti privzamejo družbene lastnosti in pričnejo obvladovati življenja ljudi, tako ni omejeno zgolj na specifično kapitalistični produkcijski način. Bogdanov navaja spol, ki ga človek že v jeziku pripisuje vsem predmetom okoli sebe, čeprav nimajo nobene povezave s spolom pri človeku. Razlog za tem Bogdanov najde v družini kot vseprisotnem elementu družbene organizacije, ki ga človek preslikava na svojo okolico.³⁰ Ko spol tako postane sestavni del naravnega univerzuma, sam vnazaj utemelji odnose med ljudmi kot naravne in nespremenljive. Za Bogdanova tako družbene institucije rojevajo objektivne miselne forme, ki se kažejo kot stvarna razmerja med naravnimi objekti.

Fetišizem pri Bogdanovu ni stvar zgolj ekonomskih pojavov, temveč je razširjen tudi na celotno množico naravnih pojavov, v kolikor so sami izraz

29 Aleksander Aleksandrovič Bogdanov, *Tektologija*, str. 52–53.

30 Ibid., str. 53–54.

družbenega bistva. Teorijo Bogdanova lahko zato beremo kot razširitev Marxove teorije blagovnega fetišizma – z religioznim niso preprejeni zgolj predmeti politične ekonomije, temveč ves naravni svet. Kritika fetišizma mora biti zato razširjena na naravoslovje. Na drugi strani gre vsaj navidez za regresijo kritike politične ekonomije nazaj na kritiko religije, saj cilj teorije ponovno postane razčaranje sveta.

Vendar ima tudi za Bogdanova še vedno primat delo in s tem ekonomska baza. Njegovo pojmovanje sodobnega fetišizma kot pri Marxu še vedno izhaja iz sodobnih produkcijskih odnosov. Te prikaže kot zgodovinski razvoj razmerij, ki so proizvedla animistično religijo. Z družbenimi spremembami, nastankom številnih posrednikov med izvajalcem in organizatorjem dela ter naraščajočo kompleksnostjo predkapitalističnih družb tako postane duhovni del zunanje narave vedno bolj abstrakten in odtujen od materialnega sveta. Tako se poduhovljena narava umakne številnim bogovom, ki vladajo naravnim pojavom, ti pa nato enemu samemu bogu, ki predstavlja dušo celotne narave. Na koncu, ko začne stara predkapitalistična družba umirati in jo prične nadomeščati kapitalistična, sam Bog postane vedno bolj nemočen in odtujen, ter mora z novim svetom biti neprestano bitko za nič manj kot svoj obstoj.³¹

Kapitalistična družba namreč ne temelji na enakem neposrednem odnosu med organizatorjem in izvajalcem, temveč ta odnos nadomesti anarhično tekovanje med različnimi atomarnimi enotami.³² Kot smo videli že pri Marxu, kapitalistična blagovna produkcija ni planska, na širši družbeni ravni ni več nekega organizatorja, temveč je temeljni družbeni odnos realiziran na trgu in, kot smo videli pri Marxu, pozunanjen v stvar.³³ Tako se neposredno iz delitve dela vrnemo k blagovnemu fetišizmu. Bogdanov sklene, da sama ekonomska forma, v kateri so usode ljudi in njihovega delovanja odvisne od nestanovitnih in kompleksnih, predvsem pa neosebnih zakonov trga, te zakone v glavah ljudi preslika v enako neosebne in nezainteresirane zakone narave. Religiozni svetovni nazor je tako nadomeščen s sekularnim, ki za pojavi naravnega sveta vidijo večne zakone, ki so neodvisni od kakršnekoli volje, najsibo človeška ali božanska. Fetišizem postane objektivna miselna forma ne le za politično ekonomijo ali ekonomska življenja pripadnikov kapitalistične družbe, temveč postane univerzalna objektivna ideološka forma, ki velja tudi za naravne pojave.

31 Aleksander Aleksandrovič Bogdanov, »The Philosophy of Living Experience«, str. 39.

32 Slednje sicer znotraj sebe ohranjajo drugačne neposredne odnose. Tržni odnosi tako zakrivajo neposredno gospodarstvo kapitalista nad delavcem v tovarni.

33 Ibid., str. 35–36.

Razčaranje sveta, ki naj bi ga doseglo razsvetljenje, se izkaže za iluzijo, saj v misticizmu ne blodi le politična ekonomija – kot pri Marxu –, temveč tudi preostanek znanosti.

Zaključek

Videli smo, da je Marxovo razumevanje religije postalo vodilo za analizo najpomembnejših ideoloških form, ki močno presegajo sfero verskih institucij ter celo prežemajo celotno človekovo izkustvo. Tako opravljen pregled marksističnega odnosa do religije nas lahko privede do naslednjega vprašanja. Če je na stop takšnih ali drugačnih oblik religioznega posledica družbene organizacije dela, mar niso potem te oblike nujno značilne za vsako družbo?

Odgovora vsekakor ne gre iskati v preprostem realizmu, saj pod predpostavko, da se temeljni odnos med človekom in naravo nahaja v delu, spoznanja, ki ga ta odnos posreduje, nikakor ne moremo razumeti kot nezainteresiranega. Takšno spoznanje nikoli ne bo narave zajelo kot povsem neodvisne, temveč kot nekaj, kar bo vedno v nekem odnosu do produkcije in reprodukcije človeškega življenja. Vendar slednje še ne pomeni, da s tem naš odnos do narave dobi značaj samovoljnosti oziroma da lahko naravo obdamo kar z vsakršno čarovnijo. Posredovalna vloga dela obenem tudi pomeni, da obstajajo določene tehnike in določeni pogoji, ki so pri rokovanju z naravo objektivno boljši od drugih, njihovo neupoštevanje pa lahko vodi v neuspeh, nezgodo ali celo katastrofo.³⁴ Kriterij resničnosti nečesa je zato – z Engelsovimi besedami – »eksperiment in industrija«.³⁵

Cilj marksistične kritike ideologije ni odprava vsakršne ideologije, saj bi to pomenilo odpraviti vsakršna družbena razmerja, temveč skupaj s škodljivimi oblikami družbenih razmerij odpraviti tudi ideološke forme, ki pomagajo prve ohranjati pri življenju. Boj proti vraževerju, najsibo v obliki božanstev ali tržnih zakonov, je element boja za vzpostavitev do narave in človeka prijaznejših družbenih razmerij, pa čeprav ne more nadomestiti širšega političnega boja za emancipacijo.

34 Najhujši obliki tega pojava Engels pravi »maščevanje narave«. Cf. Friedrich Engels, *Dialektika prirode*, str. 195–196. Lahko bi rekli, da današnja ekološka kriza predstavlja takšen primer neupoštevanja naravnih zakonitosti, ki pa ni zgolj posledica človeške neumnosti, temveč človekovega hlapčevanja »objektivnim miselnim formam« kapitalizma, tržnim zakonom, ki postavljajo profit pred vse.

35 Friedrich Engels, »Ludwig Feuerbach in iztek klasične nemške filozofije«, str. 445–446.

Viri in literatura

- Benjamin, Walter. *Selected Writings, Volume I: 1913–1926*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- Bogdanov, Aleksander Aleksandrovič. »Authoritarian Thinking«. V: Aleksander A. Bogdanov, *Toward a New World: Articles and Essays, 1901–1906*, prev. David G. Rowley. Leiden: Brill, 2022.
- Bogdanov, Aleksander Aleksandrovič. *Očerki vseobščej organizacionnoj nauki*. Samara, 1921.
- Bogdanov, Aleksander Aleksandrovič. *The Philosophy of Living Experience. Popular Outlines*. Prev. David G. Rowley. Leiden: Brill, 2015.
- Bogdanov, Aleksander Aleksandrovič. *Vseobščaja organizacionnaja nauka. (Tektologija). Čast 1*. Leningrad, 1925.
- Engels, Friedrich. »Ludwig Feuerbach in iztek klasične nemške filozofije«. V: MEID V. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1975.
- Engels, Friedrich. *Dialektika prirode*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1953.
- Henning, Cristoph. *Philosophy after Marx: 100 Years of Misreadings and the Normative Turn in Political Philosophy*. Leiden: Brill, 2014.
- Moseley, Fred. *Marx's Theory of Value in Chapter 1 of Capital. A Critique of Heinrich's Value-Form Interpretation*. London: Palgrave Macmillan, 2023.
- Marx, Karl, in Engels, Friedrich. »Nemška ideologija«. V: MEID II, prev. Marica Dekleva-Modic, Doris Debenjak in Božidar Debenjak, str. 5–352. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1971.
- Marx, Karl. »Prispevek h kritiki Heglove pravne filozofije«. V: MEID I, prev. Marica Dekleva-Modic, str. 189–208. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1971.
- Marx, Karl. *Kapital: Kritika politične ekonomije. Zv. 1. Produkcijski proces kapitala*. Prev. Mojca Dobnikar. Ljubljana: Sophia, 2012.
- Marx, Karl. *Kapital. Kritika politične ekonomije. Zv. 3. Celotni proces kapitalistične produkcije*. Prev. Ivan Lavrač. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1973.
- Pietz, William. »Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx«. V: Emily Apter in William Pietz (ur.), *Fetishism as Cultural Discourse*, str. 119–151. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Rehmann, Jan. *Theories of Ideology. The Powers of Alienation and Subjection*. Leiden: Brill, 2013.
- Toscano, Alberto. »Beyond Abstraction: Marx and the Critique of the Critique of Religion«. *Historical Materialism* 18, št. 1 (2010): str. 3–29.
- White, James D. *Red Hamlet: The Life and Ideas of Alexander Bogdanov*. Leiden: Brill, 2018.